

La sécularisation des missions catholiques canadiennes-françaises en Afrique aux
XX^e et XXI^e siècles : entre prosélytisme et adaptation

Éric Desautels

Thèse
présentée
au
Humanities Program

comme exigence partielle au grade de
philosophae doctor (Ph.D.)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Novembre, 2018

© Éric Desautels, 2018

CONCORDIA UNIVERSITY
SCHOOL OF GRADUATE STUDIES

This is to certify that the thesis prepared

By: Éric Desautels

Entitled: La sécularisation des missions catholiques canadiennes-françaises en
 Afrique aux XXe et XXIe siècles : entre prosélytisme et adaptation

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

Doctor Of Philosophy (Humanities (Arts & Science))

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

Signed by the final examining committee:

_____Chair
Dr. José Antonio Giménez Mico

_____External Examiner
Dr. Elizabeth Elbourne

_____External to Program
Dr. Hillary Kaell

_____Thesis Co-Supervisor
Dr. Raymond Lemieux

_____Thesis Co-Supervisor
Dr. Martin Pâquet

_____Thesis Supervisor
Dr. Jean-Philippe Warren

Approved by _____
Dr. Erin Manning, Graduate Program Director

February 1, 2019

Dr. André Roy, Dean
Faculty of Arts and Science

RÉSUMÉ

La sécularisation des missions catholiques canadiennes-françaises en Afrique aux XX^e et XXI^e siècles : entre prosélytisme et adaptation

**Éric Desautels, Ph.D.
Concordia University, 2018**

À la fin du XIX^e siècle, l'activité missionnaire canadienne se concentre principalement en Amérique du Nord avec la conversion des peuples autochtones. Suivant les volontés de Rome et coïncidant avec l'émergence de figures emblématiques comme John Forbes et Délia Tétreault, l'Église catholique canadienne-française s'ouvre à l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine au tournant du XX^e siècle. L'activité apostolique s'organise alors rapidement, avant de prendre une expansion considérable dans l'entre-deux-guerres. Le missionnariat canadien-français atteint son apogée dans les années 1960, devenant un chef de file de la coopération internationale. Dans la seconde partie du siècle, les missions connaissent de profondes remises en question avant d'amorcer un déclin à partir des années 1980, reflétant la transformation du rapport au religieux dans la société québécoise.

La présente thèse s'intéresse plus particulièrement aux missionnaires actifs dans la région des Grands Lacs africains. En contact avec d'autres cultures, ils représentent un cas idéal pour étudier les dynamiques séculières et religieuses, autant dans la société québécoise que dans les sociétés africaines. Dès les années 1940, les missions ont d'ailleurs incorporé de larges cohortes de laïcs qui ont collaboré au travail apostolique selon une évolution menant à la mise en place d'organisations autonomes, laïques et coopératives dans les années 1970. À partir de documents d'archives et de témoignages de missionnaires canadiens-français, il s'agit de retracer le passage

d'une forme d'engagement moral et religieux à une action coopérative ou humanitaire fondée sur une éthique universelle.

Par leur regard à la fois proche et distant, les missionnaires canadiens-français apportent un nouvel éclairage sur le processus de sécularisation de la société québécoise et de l'Église catholique canadienne-française. Ce processus représente un phénomène protéiforme qui dépend d'une multitude de facteurs exogènes et endogènes. Pour l'étudier, une conceptualisation renouvelée de la sécularisation est proposée, s'articulant sur les plans individuel, organisationnel et sociétal et selon diverses sous-dynamiques qui prennent des formes et des intensités variées à travers l'histoire : déconfessionnalisation, décléricalisation, désacralisation, laïcisation, exculturation. Par des approches transnationale et diachronique qui s'attardent aux motifs de l'action, aux logiques intrinsèques et à l'évolution sociohistorique du missionnariat canadien-français, une meilleure compréhension du processus de sécularisation émerge.

REMERCIEMENTS

Comment ne pas remercier, de prime abord, Jean-Philippe Warren pour ses conseils, son soutien constant et son enthousiasme contagieux. En plus d'être un mentor exceptionnel, nos longues discussions m'ont toujours permis de sortir des brumes du sinueux parcours doctoral. Je n'ai jamais douté de la réalisation de mon projet grâce à lui et je ne pourrai jamais trop le remercier. Je pourrais avoir des mots similaires pour mon codirecteur en histoire, Martin Pâquet. Ses vastes connaissances, qui débordent très largement l'histoire de l'Église catholique et du missionnariat, ainsi que sa grande générosité ont été fondamentales dans mon parcours. Enfin, je dois souligner la chance d'avoir eu Raymond Lemieux comme codirecteur en science des religions. De recevoir des conseils et d'échanger des idées avec ce grand intellectuel québécois aura certes été un privilège et tout un honneur. Bref, quelle chance d'avoir été entouré et d'avoir grandement appris de ces professeurs exceptionnels!

Ce projet n'aurait pas été possible sans les missionnaires interviewés. Chacun de leurs parcours de vie est fascinant et mérite une attention particulière. Je dois donc m'assurer de les remercier pour leur générosité et pour leur ouverture à partager leur récit de vie : les pères Jean-Louis Mathieu, Léopold Desrochers et Serge St-Arneault, ainsi que les sœurs Pauline Brodeur, Rita Guay, Madeleine Lacoursière, Dolorès Lavoie, Doris Twyman et Monique Vien. Je veux aussi mentionner la contribution de nombreuses personnes rencontrées dans des œuvres et des instituts missionnaires pour leur aide et leur chaleureux accueil.

J'aimerais évoquer l'apport de tous les sociologues, les historiens et les historiennes avec lesquels j'ai pu discuter à l'université, dans des congrès, dans des séminaires ou à la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique. La richesse des échanges a assurément nourri mes réflexions. En particulier, j'aimerais remercier Catherine Foisy, Catherine LeGrand et Maurice

Demers du Groupe interdisciplinaire de recherche sur les missionnaires canadiens. Nos discussions sur la question des missions ont grandement enrichi ma thèse. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à ma directrice de maîtrise, Barbara Thériault, de m'avoir fortement encouragé à poursuivre des études doctorales. En fait, je n'avais jamais réellement songé à réaliser un doctorat avant d'avoir la chance de travailler en sa compagnie.

Cette thèse n'aurait pas été possible sans toutes les personnes qui m'ont encouragé au fil des ans. Un merci tout particulier à Annie pour son appui indéfectible et pour avoir trouvé les mots justes à travers les hauts et les bas de ces nombreuses années doctorales. Je dois aussi mentionner mes collègues de travail, actuels ou passés (Érika, Jean-Frédéric, Olivier, Véronique, Yanick, Pier-Luc, Maxime, Nadia, Marc-Antoine), mes amis sociologues (Bruno-Pier, Charles, Émilie, les deux Gabriel, Guillaume, Mathieu, Myriam, Valérie) et mes « vieux chums » (Jean-Daniel, Jean-Philippe, Jonathan, Marc-André, Maxime), sans oublier mes chats qui ont chaleureusement accompagné ma rédaction. La liste de noms est longue et ma mémoire fait assurément défaut pour remercier tout le monde, mais sachez que tout un chacun a énormément compté à mes yeux. J'ai pu compter sur l'appui de chacun d'entre vous, ce qui s'est avéré crucial, rien de moins. Enfin, je m'en voudrais de ne pas nommer mes équipes de balle-molle, les Nadiens et les Pouliches, qui ont représenté un exutoire parfait aux anxiétés doctorales.

Un merci particulier à mes parents et à ma famille d'avoir toujours fait de l'éducation une priorité et de m'avoir continuellement encouragé à poursuivre mes études. C'est le plus magnifique legs que vous pouviez me faire.

J'aimerais remercier la FQRSC, l'AIÉQ, la Faculté d'études supérieures de l'Université Concordia et le programme en *Humanities* de Concordia qui m'ont aidé financièrement à un moment ou à un autre au cours de mon parcours doctoral, autant à réaliser la présente thèse qu'à diffuser son contenu.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ACRONYMES	xi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1. La sécularisation en Occident et au Québec : entre débats, contestations et renouvellement.....	12
1.1. Les trois principales positions dans le débat sur la sécularisation en Occident	13
1.1.1. L’approche classique : l’inéluctable sécularisation des sociétés modernes	14
1.1.2. L’approche critique : entre rejet et réinterprétation de la sécularisation.....	18
1.1.3. L’approche renouvelée : revisiter et réadapter les thèses de la sécularisation ...	26
1.1.4. Sortir la sécularisation du cadre occidental et chrétien	32
1.2. La sécularisation, l’Église catholique et les congrégations religieuses au Québec	34
1.2.1. Les historiens québécois et la sécularisation du Québec	38
1.2.2. Entre critique et réadaptation des interprétations classiques	39
1.2.3. Quelle sécularisation pour les congrégations religieuses québécoises?.....	44
1.3. Que retenir des débats sur la sécularisation?.....	46
CHAPITRE 2. Revisiter le concept de sécularisation : des sous-dynamiques pour comprendre les transformations du rapport au religieux.....	48
2.1. Comment définir la notion de sécularisation?.....	50
2.1.1. Des représentations collectives aux croyances individuelles : trois plans d’analyse des formes du religieux et du séculier.....	54
2.1.2. Des sous-dynamiques perceptibles à tous les plans de sécularisation	68
2.2. Le missionnariat canadien-français dans la région des Grands Lacs africains comme objet d’étude.....	83
2.2.1. Des archives religieuses aux entrevues avec des missionnaires	85
2.2.2. Le Québec, l’Afrique des Grands Lacs et le XXe siècle.....	87

CHAPITRE 3. Le missionariat canadien-français au XX ^e siècle : d'une expansion phénoménale à une profonde remise en question	91
3.1. Organisation et développement du missionariat, de la fin du XIX ^e siècle à 1918	93
3.2. L'expansion du missionariat : la diffusion des idées et l'élargissement des réseaux missionnaires, 1919-1945	101
3.3. La stabilisation des missions et le développement de la sphère internationale, 1946-1957	108
3.4. L'âge d'or des missions en période de grands changements, 1958-1967.....	113
3.5. La crise et la modernisation du missionariat, 1968-1979	119
3.6. Le déclin des vocations et les défis à l'aube du nouveau millénaire, 1980-2010	126
3.7. Un portrait d'ensemble de l'aventure missionnaire.....	132
CHAPITRE 4. De la colonisation à « l'éveil » de l'Afrique : entre conversion des païens et adaptation des congrégations missionnaires, de la fin du XIX ^e siècle à 1957.....	134
4.1. De Léon XIII à la Première Guerre mondiale : les volontés expansionnistes de Rome par le missionariat	136
4.1.1. Les fondements de l'activité apostolique africaine au début du XX ^e siècle	137
4.1.2. Les missionnaires canadiens-français et la Première Guerre mondiale.....	140
4.2. Le développement d'un véritable « esprit missionnaire » dans l'entre-deux-guerres, 1919-1938	142
4.2.1. La presse comme outil de propagande servant à mousser l'esprit missionnaire	146
4.2.2. La conversion par l'adaptation au cœur du discours missionnaire	150
4.3. L'émergence du Canada français comme un chef de file des missions étrangères, 1938-1957	154
4.3.1. Le laïcat d'ici et d'ailleurs en appui aux missions.....	157
4.3.2. Le rôle des institutions et réseaux catholiques dans le recrutement	161
4.3.3. La représentation du Québec dans le discours missionnaire de l'après-guerre	165
4.4. « L'éveil de l'Afrique » dans l'après-guerre, 1948-1957	169
4.4.1. Un mouvement de décolonisation en gestation	171

4.4.2. Le rapport à l'Autre en mutation : se faire Africain parmi les Africains.....	173
4.5. Le zénith du missionnariat canadien-français en période préconciliaire.....	177
CHAPITRE 5. Du concile Vatican II aux indépendances politiques africaines : l'apogée du missionnariat dans un contexte sociopolitique en mutation, 1958-1967.....	180
5.1. Le concile Vatican II et les transformations du missionnariat, 1958-1967	181
5.1.1. Les nouvelles orientations du Vatican concernant les activités apostoliques ..	183
5.1.2. L'engagement de Paul VI envers le développement de l'Église africaine.....	185
5.1.3. Le discours missionnaire en mutation : dialogue, modernisation et démocratisation	188
5.1.4. D'Ad Gentes à Populorum Progressio : les assises d'une nouvelle vocation missionnaire	191
5.2. Le contexte sociopolitique des années 1960 : des mouvements d'émancipation nationale aux transformations sociétales et institutionnelles.....	195
5.2.1. L'Empire colonial belge : tensions et contestations dans l'espace missionnaire	198
5.2.2. L'Empire colonial britannique : des indépendances qui « allaient de soi ».....	202
5.2.3. La Révolution tranquille et l'émergence d'une société de consommation : le regard critique des missionnaires canadiens-français.....	206
5.3. L'émergence de dynamiques de sécularisation.....	212
CHAPITRE 6. La nature de l'engagement en mutation : de la passation des pouvoirs dans l'espace missionnaire au déclin du missionnariat, 1968-2010.....	214
6.1. La transformation de la vocation missionnaire dans les années 1970 et 1980.....	216
6.1.1. Au-delà de la conversion : un champ d'action qui s'élargit.....	219
6.1.2. La multiplication des organisations laïques et du laïcat en pays de mission ...	223
6.1.3. Le transfert de pouvoir et de connaissance des missionnaires canadiens-français aux Églises locales.....	228

6.2. L'influence du climat sociopolitique sur l'activité missionnaire en Afrique à partir de la fin des années 1980	231
6.3. Le vieillissement des effectifs et l'héritage catholique dans les œuvres humanitaires et coopératives, 1990-2010.....	235
6.3.1. La presse missionnaire et les nouveaux moyens de communication.....	239
6.3.2. Quel avenir pour les missions catholiques canadiennes-françaises?	240
6.4. Des dynamiques de sécularisation qui changent de forme et s'accélèrent	245
CHAPITRE 7. La sécularisation de la société québécoise et de l'Église catholique à partir de l'expérience du missionariat canadien-français	247
7.1. L'histoire des missions comme témoin de sous-dynamiques de sécularisation.....	249
7.1.1. Un processus d'altérité socioculturelle au XX ^e siècle : de l'acculturation à l'inculturation du catholicisme.....	250
7.1.2. Sécularisation individuelle : de l'inculturation à un déplacement du sacré	257
7.1.3. Sécularisation organisationnelle : laïcisation et déconfessionnalisation des œuvres missionnaires.....	263
7.1.4. Sécularisation sociétale : le passage d'une société catholique cléricalisée et ouverte sur le monde à une société sécularisée et globalisée.....	275
7.2. Deux épisodes de sécularisation au XX ^e siècle	283
CONCLUSION	287
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	306
ANNEXE 1	347
ANNEXE 2	348
ANNEXE 3	350

LISTE DES ACRONYMES

ACDI : Agence canadienne de développement internationale

AFPRO : Action pour la production alimentaire

CECI : Centre d'études et de coopération internationale

CRC : Conférence religieuse canadienne

DUDH : Déclaration universelle des droits de l'Homme

JÉC : Jeunesse Étudiante Catholique

JAC : Jeunesse Agricole Catholique

JOC : Jeunesse Ouvrière Catholique

LMÉ : Ligue missionnaire étudiante

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU : Organisation des Nations unies

OPPF : Œuvre pontificale de la Propagation de la Foi

OPSE : Œuvre pontificale de la Sainte-Enfance

OPSPA : Œuvre pontificale de Saint-Pierre-Apôtre

RDC : République démocratique du Congo

SMÉ : Société des missions étrangères

SMIC : Sœur missionnaire de l'Immaculée-Conception

SUCO : Service universitaire canadien outre-mer

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, les Sciences et la Culture

UMC : Union missionnaire du clergé

INTRODUCTION

La représentation collective d'un Canada français plongé dans une « Grande noirceur » est depuis longtemps véhiculée dans le discours intellectuel et public québécois pour décrire la période qui précède la Révolution tranquille. Dans une telle perspective, la société canadienne-française est envisagée comme étant repliée sur elle-même pour assurer la survie de la nation francophone en Amérique du Nord. Ce repli sur son passé entraînerait un retard dans différentes sphères de la vie sociale, entre autres sur le plan économique, en comparaison avec l'Ontario ou les États-Unis. Le sociologue Horace Miner partage ce point de vue dans la monographie *St. Denis : a French Canadian Parish* parue en 1939, tout comme son collègue Everett C. Hughes dans l'ouvrage *French Canadian in Transition* publié en 1943. Ils dépeignent une société rurale et traditionnelle accusant un retard sur les plans de l'urbanisation et de l'industrialisation. La famille et la religion catholique jouent alors un rôle prépondérant dans l'organisation sociale. Selon ces auteurs, la morale catholique et la pratique de la religion érigent un système de valeurs, d'attitudes et de conduites qui dominant la société canadienne-française.

En fait, Hughes soutient que l'Église éprouve de la difficulté à s'adapter « aux exigences de la vie de la ville » avec son modèle d'organisation paroissiale. Cette dernière favoriserait une seule classe socioéconomique, essentiellement rurale et ouvrière, laissant la classe des affaires aux mains des Canadiens anglais et des Américains : « The church makes little attempt to organize the business and professional men into special groups » (Hughes 1943, 104-105). Dépeintes comme réfractaires au changement, la morale et la religion catholiques restreignent, ajoute Hughes, toute évolution ou tout changement dans l'organisation socioéconomique des familles et de la société, ainsi que dans l'évolution des mentalités (1943, 187).

Il découle de ces thèses, liées à l'École de Chicago, dont Léon Gérin est en quelque sorte un lointain précurseur, une représentation du clergé canadien-français qui repousse une certaine modernisation — industrielle et urbaine — qui détournerait les fidèles des exigences de leur foi. Ce cléricalisme aurait enfermé l'ensemble de la société dans le dogmatisme et nuï à son développement. Cette image d'une domination cléricale a contribué à construire le mythe de la « Grande noirceur » dans l'imaginaire collectif.

Plusieurs événements symboliques marquants ont accrédité une telle représentation de la société québécoise. À partir des années 1940, un mouvement de contestation de la domination du clergé prend progressivement place. Dans le champ artistique, le manifeste du *Refus global* dénonce la censure des autorités ecclésiastiques et l'obscurantisme dans lequel la religion plonge la société en 1948. Dans les cercles intellectuels des années 1950, les artisans de la revue *Cité Libre* dénoncent les excès autoritaristes du gouvernement Duplessis et ceux de la frange conservatrice de l'Église catholique. Dans le champ politique, des tensions apparaissent dans les années 1950, entre autres sous la pression de groupes syndicaux. La grève de l'amiante à Asbestos en 1949 déclenche d'ailleurs une polémique et crée une polarisation entre une tendance libérale et une tendance conservatrice représentée par le gouvernement duplessiste.

Le mouvement de contestation n'est pas exclusivement externe au champ religieux. À l'intérieur même de l'Église catholique canadienne-française, certains religieux critiquent ouvertement les autorités en place dans la province. C'est le cas lors de la grève de l'amiante au cours de laquelle plusieurs clercs appuient financièrement, matériellement et moralement les travailleurs. On peut aussi mentionner la position critique des abbés Louis O'Neill et Gérard Dion envers les mœurs électorales et le système politique au Québec au lendemain de l'élection provinciale de 1956 : « leur texte pamphlétaire confronte les citoyens à l'incongruité [des] pratiques [politiques du gouvernement Duplessis] et les dommages que celles-ci causent à la vie

politique de la province » (Plante 2015, 125). Pour sa part, le frère Jean-Paul Desbiens, mieux connu sous le nom de frère Untel, dénonce les lacunes du système d'éducation catholique, la piètre qualité de la langue française et la domination cléricale. Critiquant l'incapacité de plusieurs à séparer la religion de la pensée, il conclut d'ailleurs : « On devrait le savoir : la confusion du sacré et du profane se solde régulièrement au détriment du sacré » (Frère Untel 1960, 61). En plus de révéler des tensions persistantes entre le sacré et le profane dans la société canadienne-française, ces exemples mettent en lumière des dissensions ou des tensions internes au champ religieux. Bref, cette période dévoile les contours d'une révolution culturelle qui s'amorce dans les années 1940 et 1950. Cette révolution est notamment portée par la jeunesse canadienne-française formée dans les collèges classiques et dans les mouvements d'Action catholique, ainsi que par un mouvement de contestation du cléricalisme dominant dans l'ensemble de la société.

Au-delà de la représentation d'une période de « Grande noirceur » dominée par un cléricalisme et un conservatisme politique, on peut se demander de quelle manière l'Église catholique canadienne-française a pu contribuer au développement, à la modernisation et à l'ouverture sur le monde de la société québécoise avant les années 1960. La représentation d'une société canadienne-française repliée sur elle-même masque en effet l'apport de l'Église dans plusieurs domaines, dont sa contribution au développement social, culturel et même économique des communautés locales. Certaines initiatives ont émané des institutions catholiques dès la première partie du XX^e siècle, notamment des formes nouvelles d'économie sociale, des coopératives agricoles, des regroupements civils et syndicaux, ainsi que des mouvements de jeunes engagés à transformer la société.

L'Église catholique canadienne-française a aussi développé une expertise précise qui remonte à ses fondements apostoliques. Elle a su bâtir et développer des ordres et instituts catholiques dans des conditions difficiles, en allant à la rencontre de l'étranger dans le but de

convertir. Le délégué apostolique au Canada, monseigneur Giovanni Panico, rappelle en 1956 l'esprit missionnaire de la société canadienne-française en continuité directe avec son histoire : « Apôtres infatigables et pasteurs enflammés de zèle, Mgr de Laval et ses successeurs sur le siège de Québec porteront seuls pendant deux siècles sur leurs épaules, la charge écrasante de la propagation de la foi sur tout un continent » (cité dans Groulx 1962, 67). Déjà forte d'une expérience de plusieurs siècles de colonisation et d'évangélisation des peuples autochtones nord-américains, l'Église catholique canadienne-française se lance dans une nouvelle « aventure » au tournant du XX^e siècle. Des missionnaires sont envoyés en Afrique, en Asie, en Amérique du Sud et en Océanie afin de convertir des « païens ». Cette nouvelle entreprise prend rapidement de l'expansion, au point où le Canada devient un chef de file du missionnariat.

Le pape Jean XXIII souligne cette expertise lorsqu'il s'adresse directement aux Canadiens français à l'émission *Bonne Nouvelle* en 1960. En plein âge d'or des missions catholiques canadiennes-françaises, il félicite les fidèles pour leurs efforts apostoliques soutenus :

Nos fils du Canada, pour votre chère patrie que de vocations missionnaires le Canada a données à l'Église! Quelle magnifique floraison des congrégations religieuses, masculines et féminines, qui aujourd'hui comme hier, envoie le sujet jusque dans les plus lointaines terres de mission. Ces chers héros de l'Évangile, comme ceux qui les soutiennent de leurs prières et de leurs ressources, que de dévouement, que de générosité, de l'esprit de sacrifice au service de la plus grande des causes. C'est comme une vision de paix et de lumière au travers des nuages qui obscurcissent parfois l'horizon de l'Église [...] Chers fils du Canada, c'est par de belles et nombreuses vocations missionnaires qu'un peuple manifeste le plus éloquent sens de vitalité chrétienne (Archives de Radio-Canada 1960a).

Malgré ce discours dithyrambique, le rapport des catholiques québécois aux missions étrangères et à la religion catholique dans son ensemble se transforme passablement dans la deuxième partie du XX^e siècle. Dans le domaine du missionnariat, le champ d'action apostolique mue. Des organismes laïcs obtiennent désormais l'appui des États fédéraux ou provinciaux et des organisations non gouvernementales [ONG] attirent de plus en plus les jeunes laïcs dans leurs

organisations. Cette compétition entre plusieurs types d'engagement sociocommunautaire à l'étranger représente-t-elle des signes d'une sécularisation de l'activité missionnaire? Comment expliquer ce changement rapide entre un missionnariat canadien-français à son apogée et une activité missionnaire et coopérative qui se diversifie et se laïcise, du moins en apparence, à partir des années 1970 et 1980? Qui plus est, quels sont les facteurs endogènes et exogènes qui ont contribué à l'expansion du missionnariat et à son déclin dans la seconde partie du siècle? De quelle manière l'évolution du missionnariat nous renseigne-t-elle sur le processus de sécularisation de la société québécoise? Quelles sont les dynamiques de sécularisation qui sont dévoilées à travers l'histoire du missionnariat canadien-français au XX^e siècle?

Les missionnaires canadiens-français offrent un regard particulier sur les dynamiques de sécularisation de la société québécoise. Ayant grandi au sein d'une culture catholique traditionnelle, des missionnaires ont connu à leur retour de missions un certain décalage par rapport à la société québécoise. Après plusieurs années à œuvrer dans une contrée lointaine, ils ont développé de nouveaux repères culturels et de nouvelles valeurs, un rythme de vie différent et un attachement par rapport à la société d'accueil. À leur retour en terre canadienne, ils ont adopté un regard distant et critique par rapport à leur pays d'origine et à son évolution. Ils constatent les transformations de la société québécoise pour le meilleur et pour le pire. En plus de ces transformations, les missionnaires canadiens-français ont aussi vécu des changements internes à l'Église catholique. Certaines activités apostoliques se sont « sécularisées » et les laïcs ont pris une place grandissante dans l'activité missionnaire. Ils représentent donc des témoins des changements à la fois internes et externes de l'Église.

En se fondant sur l'histoire du missionnariat catholique canadien-français au XX^e siècle, l'objectif principal de la présente thèse est de décrire et de mieux comprendre les dynamiques et les épisodes de sécularisation à l'œuvre au sein de la société québécoise et de l'Église catholique.

En étudiant la trajectoire empruntée par le missionnariat et en analysant le discours missionnaire, ce sont des dynamiques religieuses et séculières qui apparaissent et qui permettent de comprendre l'évolution du rapport au religieux. Les logiques intrinsèques et l'évolution historique du missionnariat permettent de déceler des dynamiques de sécularisation qui relèvent d'abord de facteurs externes aux congrégations. La société québécoise évolue rapidement et une transformation du rapport des Québécois et des Québécoises au religieux ou à la religion institutionnalisée s'effectue au cours du XX^e siècle. De plus, ces facteurs exogènes ne sont pas isolés : ils prennent également racine dans un contexte international ou global qu'il importe de considérer. En ce sens, le missionnariat canadien-français, par sa vocation dite « universelle », offre l'occasion de mieux saisir ces contextes particuliers qui influencent le rapport entre le sacré et le profane.

Par ailleurs, les dynamiques de sécularisation de la société québécoise et de l'Église catholique canadienne-française ne concernent pas exclusivement des facteurs externes aux congrégations religieuses. Ces dernières ont participé par leurs actions, qu'elles soient intentionnelles ou non, à des dynamiques internes de sécularisation. Les missionnaires représentent des acteurs sociaux qui contribuent autant au développement de la société québécoise et de la société d'accueil qu'aux orientations données aux missions. Par des facteurs endogènes, l'évolution de l'activité apostolique elle-même est donc importante pour comprendre l'entièreté du processus de sécularisation.

Pour les fins de notre étude, cette évolution doit être circonscrite dans le temps et l'espace. Il importe de cibler une région du globe où les Canadiens français ont été actifs et ont joué un rôle prépondérant au XX^e siècle. La région des Grands Lacs africains représente ce lieu de prédilection. Tout d'abord, de nombreux missionnaires et laïcs canadiens-français s'engagent dans la région au fil des ans. Suivant les volontés du Vatican, l'évangélisation devient aussi

rapidement un impératif pour l'Église canadienne-française. De plus, les transformations sociétales au sein des pays de cette région suivent une trajectoire similaire, c'est-à-dire qu'une certaine trame historique relativement stable ressort. Au début du siècle, les missionnaires arrivent dans un contexte de refonte de l'entreprise coloniale. Après le démantèlement de l'Afrique orientale allemande en 1918, les puissances coloniales européennes revoient et rationalisent leurs modes d'exploitation. Par la suite, la région des Grands Lacs connaît une période menant aux indépendances nationales entre 1960 et 1964. Il s'ensuit une forte urbanisation, une certaine instabilité politique, des conflits interethniques dans la plupart des pays, la pandémie de sida, etc. Les changements sociaux sont plutôt uniformes et stables dans cette région, ce qui favorise l'étude du processus de sécularisation par l'atténuation des différences locales et nationales.

La sécularisation des congrégations religieuses et de la société québécoise que nous cherchons à cerner se situe sur l'horizon d'un processus sociohistorique plus large, processus qui déborde le XX^e siècle. Il ne faut pas perdre de vue que cette sécularisation a des racines qui remontent à plusieurs siècles. L'histoire du missionnariat canadien-français en Afrique révèle des dynamiques séculières et religieuses sises dans une société et un monde en mouvement. Les dynamiques de sécularisation recensées dans cette thèse ne font qu'accélérer ou ralentir un processus plus large, non statique et non inéluctable, où des tensions entre le sacré et le profane s'exercent à différents plans dans la société. En fait, nous avançons que la sécularisation s'accélère et prend un nouveau visage à partir de la Seconde Guerre mondiale.

Afin d'observer les sous-dynamiques de sécularisation à l'œuvre au sein du missionnariat et de la société dans son ensemble, il importe de réaliser une recension des différentes définitions utilisées pour parler de la sécularisation depuis les années 1960. Depuis de nombreuses années, ce concept est profondément remis en question. Les tenants d'une conception traditionnelle de la

sécularisation sont critiqués pour avoir cru à l'inéluctabilité du processus de retrait, de perte d'influence, voire de disparition, du religieux dans les sociétés modernes. À partir des années 1990, des intellectuels se sont toutefois réappropriés et ont réinterprété les thèses de la sécularisation, tentant de réhabiliter ce concept. Le premier chapitre aborde les principales positions théoriques adoptées depuis les années 1960 sur la notion de sécularisation, tout en décrivant comment elle a été utilisée en histoire et en sociologie du Québec.

Cette analyse descriptive met la table à une conception renouvelée de la sécularisation dans le deuxième chapitre. Nous cherchons à mieux saisir les effets de différentes sous-dynamiques de sécularisation, telles la déconfessionnalisation, la décléricalisation, la laïcisation et la désacralisation. Ces sous-dynamiques ne sont pas inévitables et définitives. Elles apparaissent lors de périodes et de contextes particuliers, autant locaux que globaux, qu'il importe de bien circonscrire, car elles n'impliquent pas nécessairement une disparition du religieux ou des religions institutionnalisées. Elles n'empêchent pas une contrepartie, c'est-à-dire des dynamiques de résurgence du religieux dans l'espace public. L'objectif est de proposer une conceptualisation opératoire et valide de la sécularisation. Notre deuxième chapitre se conclut par une brève présentation des postulats méthodologiques liés à la présente thèse.

À partir de ces clarifications sur la notion de sécularisation et ses sous-dynamiques, il est ensuite possible d'entrer dans le vif du sujet en présentant les grands traits de l'histoire du missionnariat canadien-français. À partir de la littérature secondaire existante sur le sujet et de certains documents d'archives, un découpage en six phases idéaltypiques offre l'occasion de saisir l'évolution du missionnariat canadien-français au XX^e siècle : l'**organisation** de la fin du XIX^e siècle à 1918, l'**expansion** de 1919 à 1945, la **stabilisation** de 1946 à 1957, l'**apogée** de 1958 à 1967, la **crise** de 1968 à 1979 ainsi que le **déclin** allant de 1980 au début des années 2000.

La description de ces périodes apporte un meilleur éclairage sur le développement des réseaux et sur l'évolution de l'effort des missionnaires canadiens-français actifs en Afrique.

Dans les trois chapitres subséquents, l'évolution du missionnariat est décortiquée en trois temps à partir de l'expérience vécue par les individus actifs dans la région des Grands Lacs africains. En reposant sur des documents d'archives et des entrevues réalisées avec des missionnaires, l'évolution du discours met en relief les transformations des congrégations missionnaires et de la société québécoise. Dans un premier temps, la période de la domination coloniale et des volontés expansionnistes de l'Église catholique en Afrique sont analysées. Allant du pontificat de Léon XIII à celui de Pie XII, le missionnariat canadien-français connaît un développement et une expansion fulgurante, devenant un acteur important sur la scène internationale. Passant d'une poignée de religieux et de religieuses au début du siècle, les missions canadiennes-françaises comptent des milliers d'individus à la fin des années 1950. La période d'après-guerre est déterminante, car elle voit l'avènement d'un nouvel ordre mondial et elle est propice à une redéfinition de l'activité missionnaire. Cette redéfinition n'est pas étrangère à un contexte sociopolitique particulier, soit celui de contrées africaines qui amorcent un « éveil » et réclament de plus en plus leur autonomie politique et sociale.

La deuxième période est plutôt courte, mais d'une importance cruciale pour comprendre la deuxième partie du XX^e siècle. Cette période concorde avec la tenue du concile Vatican II et l'émergence de mouvements d'émancipation nationale au Québec et en Afrique, sans compter la Révolution tranquille qui se déroule en parallèle. De quelle manière le discours missionnaire se transforme-t-il par rapport à ces événements importants, autant dans les sociétés africaines que dans la société québécoise? *A contrario*, comment les missionnaires contribuent-ils au changement ou comment réussissent-ils à être des acteurs du changement? De quelle manière le discours missionnaire et l'Église catholique canadienne-française se transforment-ils par rapport

aux réflexions et aux orientations sur les activités apostoliques qui découlent du concile Vatican II? Cette période allant de 1958 à 1967 est forte en rebondissements. Il s'agit d'un moment transitoire qui débouche sur une période plus longue qui va de 1968 au début des années 2000. La force et l'influence du missionariat canadien-français diminuent progressivement, ce qui se transpose notamment dans une réduction des effectifs humains et financiers à partir des années 1970. Comme il a été noté précédemment, l'émergence et la popularité d'organismes laïcs de coopération et d'entraide internationales créent ou creusent de nouvelles voies d'engagement pour les Québécois et Québécoises qui désirent vivre une expérience en tant que missionnaires ou coopérants. Reposant essentiellement sur des interviews menées avec des missionnaires, cette troisième et dernière période est celle de la diminution des effectifs et du vieillissement des congrégations religieuses qui se consacrent aux missions africaines. C'est aussi une période de transfert de pouvoir dans l'espace missionnaire, transfert qui s'effectue entre les missionnaires canadiens-français et les autorités religieuses ou gouvernementales locales. La fin du XX^e siècle est aussi une période d'instabilité sociopolitique dans la région des Grands Lacs africains, allant des dictatures aux guerres civiles, en passant par l'expulsion de missionnaires occidentaux de certaines régions.

Le matériau recueilli pour cette thèse permettra d'exposer des dynamiques de sécularisation selon trois plans d'analyse, c'est-à-dire individuel, organisationnel et sociétal. Le dernier chapitre offre l'occasion de réaliser une synthèse des dynamiques séculières et religieuses qui s'activent et qui changent d'intensité au cours du XX^e siècle. Quelles sont ces sous-dynamiques qui émergent du discours missionnaire et quelles formes prennent-elles? Quelles sont les caractéristiques des dynamiques de sécularisation qui prennent place dans l'espace missionnaire et dans la société québécoise au cours du XX^e siècle? À travers l'étude des trajectoires de vie des missionnaires et de l'évolution du discours institutionnel et individuel, il

est possible de retracer des épisodes de sécularisation qui dépendent de multiples facteurs exogènes et endogènes.

L'évolution du missionariat canadien-français actif dans la région des Grands Lacs africains sera donc mise en exergue afin de faire ressortir les dynamiques de sécularisation qui émergent autant dans la société québécoise qu'à l'intérieur même de l'Église catholique canadienne-française. En optant pour une approche de la sécularisation comme processus protéiforme qui se joue à différents plans — institutionnel, organisationnel et individuel —, il sera possible d'observer les conséquences de ces dynamiques séculières ou religieuses qui créent des tensions et des affinités entre le sacré et le profane. Cette approche permet de cerner l'intensité et les visages que peut prendre le processus de sécularisation dans l'histoire québécoise et dans l'histoire occidentale, plus généralement. Cette démarche apporte une meilleure compréhension des dynamiques religieuses et séculières qui émergent dans l'espace public et qui transforme le rapport au religieux. Les témoignages recueillis auprès de missionnaires encore vivants et des documents d'archives permettent de reconstituer ces dynamiques de sécularisation au XX^e siècle.

CHAPITRE 1. La sécularisation en Occident et au Québec : entre débats, contestations et renouvellement

« This age in the West is secular in a sense that has never been true of any previous historical period – all the marginal manifestations of religious curiosity notwithstanding » (Wilson 1976, 259). Voilà le constat partagé par des théologiens ou des sociologues comme Harold W. Pfautz, Peter L. Berger, Bryan R. Wilson, Harvey Cox, Sabino S. Acquaviva, Roberto Cipriani, David Martin, Richard K. Fenn et Thomas Luckmann au moment où plusieurs débats ont émergé dans les milieux universitaires des années 1960 et 1970 sur le processus de sécularisation et le désenchantement du monde. La question du destin des religions se pose alors que des phénomènes concomitants semblent fonctionner à plein régime, tels des processus de rationalisation, d'urbanisation, de bureaucratisation, d'autonomisation des sphères d'activité et d'individualisation. Aux yeux des sociologues de la sécularisation des années 1960 et 1970, il paraît manifeste que le religieux ne sera plus jamais le même dans les sociétés « modernes ». Or, les tenants des thèses classiques de la sécularisation ont rapidement été contestés. Le pluralisme et l'émergence de nouveaux mouvements religieux dans les années 1980 ont remis en question les fondements mêmes de leurs thèses. De plus, la polysémie du concept s'est également avérée problématique pour son caractère opératoire sur le plan empirique.

Dans le présent chapitre, la question concernant ces débats théoriques et cette polysémie sera centrale, puisque la notion de sécularisation est au cœur de nos analyses sur l'évolution du missionnariat et de la société québécoise au cours du XX^e siècle. D'abord, comment se déclinent ces différentes conceptions et interprétations de l'évolution du religieux? Quels sont les principaux protagonistes du débat sur la sécularisation et comment le concept évolue-t-il selon les différentes conceptions ou interprétations? Ensuite, une fois ces débats occidentaux présentés,

qu'en est-il du cas québécois? Comment la sécularisation a-t-elle été abordée en regard de l'évolution du catholicisme au Québec? En particulier, quelle place occupent les congrégations religieuses dans l'histoire de la sécularisation au Québec? Par le biais des débats occidentaux et québécois sur la transformation du paysage religieux au XX^e siècle, l'objectif du présent chapitre est d'examiner l'utilisation du concept de sécularisation depuis plus de cinquante ans. Il sera par la suite possible, dans le deuxième chapitre, de mieux définir des concepts et phénomènes sociologiques au cœur de notre problématique.

Les débats sur la sécularisation en Occident sont toutefois vastes et comprennent de nombreuses subtilités conceptuelles. Il serait fastidieux d'en faire le tour en procédant à une énumération. Heureusement, depuis les années 1950, une trame ressort. Différentes positions idéaltypiques peuvent, en effet, circonscrire l'évolution de ces débats sur les dynamiques de sécularisation : 1) l'*approche classique* des années 1960 et 1970, provenant des initiateurs des thèses de la sécularisation; 2) l'*approche critique* développée à partir des années 1970 et 1980 par les tenants de la persistance du religieux dans les sociétés modernes; 3) l'*approche renouvelée* qui propose d'articuler les approches *classique* et *critique* afin d'en retirer une conceptualisation qui considère les différents contextes sociohistoriques et religieux contemporains. Cette trame historique sera d'abord observée dans l'ensemble de l'Occident, avant d'être comparée à l'évolution des débats au Québec. En dernière analyse, la question de la sécularisation à l'intérieur même des congrégations religieuses sera soulevée.

1.1. Les trois principales positions dans le débat sur la sécularisation en Occident

La conception contemporaine de la sécularisation a d'abord émergé dans les années 1960, en particulier dans le monde anglophone. Dans la lignée de la sociologie wébérienne et des théories de la modernisation en vogue à l'époque, des intellectuels comme Peter L. Berger,

Harvey Cox et Bryan R. Wilson ont annoncé le désenchantement du monde et le déclin inéluctable du religieux dans les sociétés modernes. Ce paradigme interprétatif consiste à expliquer tout phénomène social à travers le prisme du déclin inévitable du religieux. Chargée idéologiquement aux yeux de certains, cette interprétation représente principalement l'incompatibilité entre, d'un côté, la modernité et ses effets et, de l'autre côté, la religion avec ses croyants et son influence dans la société.

De manière générale, la sécularisation se définit opératoirement comme une « perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale de l'ensemble de la société » (Milot 2008, 29). La notion de sécularisation réfère toutefois à différentes thèses qui modifient le sens et la signification véhiculés par ce concept. Un découpage historique et idéaltypique de l'utilisation de ce concept à partir des approches *classique*, *critique* et *renouvelée* permet de saisir les conséquences de ces débats sur l'étude du religieux.

1.1.1. L'approche classique : l'inéluctable sécularisation des sociétés modernes

La notion de sécularisation a particulièrement marqué les débats scientifiques à partir des années 1960. Des intellectuels tentent alors de comprendre les tensions entre le sacré et le profane, la diminution progressive de l'expérience religieuse ainsi que la perte d'emprise des religions traditionnelles dans un contexte de « modernité ». Avec la modernisation et la rationalisation, les structures de plausibilités sur lesquelles s'édifient les croyances religieuses traditionnelles semblent ébranlées, et l'avenir des religions compromis. Dans une telle perspective, le religieux ne semble plus au cœur des identités individuelles et collectives. Plusieurs essais ont contribué à animer les débats sur ce concept, ce qui a mené à l'élaboration de différents cadres théoriques. Si des théologiens et des philosophes discutaient déjà de la question

de la sécularisation et du sécularisme avant les années 1960, des chercheurs imposent progressivement ce concept et formulent des thèses à ce sujet.

Dans son essai *The Secular City* publié en 1965, le théologien américain Harvey Cox dépeint la sécularisation comme un processus d'érosion et de déclin des religions institutionnalisées et des interprétations ou symboles sacrés du monde. La sécularisation est intimement liée au processus d'urbanisation sous-jacent à la modernisation des sociétés contemporaines. Elle agit, à ses yeux, comme un processus tridimensionnel inévitable qui remonte aux écrits bibliques : « The *disenchantment of nature* begins with the Creation; the *desacralization of politics* with the Exodus; and the *deconsecration of values* with the Sinai Covenant, especially with its prohibition of idols » (Cox 2013 [1965], 22). Ce processus causal et historique mène inévitablement au déclin de l'influence du religieux sur les individus, à une séparation progressive du sacré et du profane. En fait, Cox présente la sécularisation en tant que « the liberation of man from religious and metaphysical tutelage » (2013 [1965], 21).

Le sociologue américain Bryan R. Wilson propose quant à lui, en 1966, l'ouvrage *Religion in Secular Society* dans lequel il envisage la sécularisation à partir des dimensions structurelles, institutionnelles et fonctionnelles du christianisme dans les sociétés modernes. Son concept se résume à un processus continu provoquant une perte de signification sociale de la pensée, de la pratique et des institutions religieuses (Wilson 1966, XIV). Selon lui, la religion traditionnelle ne peut plus être garante des croyances, des pratiques et de la morale maintenant que s'imposent la rationalisation et la différenciation des sphères de valeurs. Quelques années plus tard, Wilson rectifie le tir en réponse à des critiques venant principalement des sociologues David Martin et Andrew Greeley. Il a ainsi développé la notion de « *societalization* », concomitant à la sécularisation, qui représente un processus de déclin de la communauté religieuse et son passage vers une société séculière (Wilson 1976, 268). La rationalisation et la

societalization ébranleraient les structures traditionnelles de plausibilité ou les structures de sens et de croyances qui sont historiquement véhiculées par les religions dans la société (Wilson 1976, 270). La cohésion de la communauté religieuse s'effritant, une perte de signification sociale des institutions, des fonctions et des actions religieuses en découle. Ce ne sont pas seulement les structures de la société moderne qui se sécularisent, mais aussi ce qu'il considère comme l'ensemble de l'organisation sociale.

Inspiré par le désenchantement du monde décrit par le sociologue allemand Max Weber, Peter L. Berger a été l'un des sociologues les plus marquants à penser, théoriser et conceptualiser la sécularisation. Dans son essai *The Sacred Canopy* en 1967, Berger définit la sécularisation comme un processus causal et historique dans les sociétés modernes : « By secularization, we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols » (1967, 107). Le phénomène qu'il décrit a une incidence sur les structures sociales et sur la culture et les symboles dominants. Le « dôme sacré » recouvrant la société traditionnelle voit sa portée progressivement amoindrie. Le religieux perd de son influence, notamment sur le plan culturel et dans différentes sphères d'activité sociale. Avec une rationalisation et une modernisation croissantes, la sécularisation a des répercussions sur les consciences individuelles, mais de manière plus lente. Les structures de plausibilité sont en « crise » (Berger 1967, 154). En outre, il propose une conception fondée sur une autonomisation, une rationalisation et une différenciation des sphères d'activité ainsi qu'une privatisation du religieux, c'est-à-dire le retrait du sacré des institutions et de la sphère publique¹.

En parallèle et en quasi-opposition avec les thèses de Bryan R. Wilson, de Harvey Cox, de Peter L. Berger et de son confrère Thomas Luckmann, le sociologue italien Sabino S.

¹ Cette question est également abordée par le collègue de Peter L. Berger, Thomas Luckmann, dans *The Invisible Religion. The Problem of Religion in the Modern Society* en 1967.

Acquaviva est, jusque dans les années 1970, l'un des rares chercheurs se situant en dehors des courants de pensée anglophones. Il propose une conception de la sécularisation qui s'articule autour du rôle « psychologique » du sacré. Dans son ouvrage *Éclipse du sacré dans la civilisation industrielle* où il recense plusieurs indicateurs de vitalité religieuse, Acquaviva analyse un déplacement du sacré dans les sociétés modernes qui a des conséquences sur l'expérience religieuse et, du même coup, sur l'intensité de la religiosité (Acquaviva 1967, 80-81). Ce sociologue s'éloigne d'une conceptualisation fonctionnaliste de la sécularisation. Il décrit le déclin de l'expérience du sacré et l'érosion de son expression dans toutes les facettes de l'existence humaine. Bref, la conceptualisation d'Acquaviva s'approche davantage d'une désacralisation du monde moderne, s'opérant essentiellement sur le plan individuel.

Les approches classiques de la sécularisation n'ont pas convergé vers une définition unanime. À travers leurs différentes perspectives, il est toutefois possible d'observer une articulation de leurs thèses avec des notions précises liées aux théories de la modernisation. En lien avec l'individualisation, l'industrialisation et l'urbanisation croissantes, les thèses classiques de la sécularisation réfèrent au déclin progressif et inévitable du religieux ou du sacré, à une différenciation et une rationalisation des sphères d'activité, au retrait de la religion des institutions, à l'ébranlement des structures traditionnelles de plausibilité et des croyances religieuses. La modernité pousserait les sociétés contemporaines vers une désacralisation du monde. Ces constats sont toutefois loin d'être acceptés par tous. D'autres sociologues entrevoient l'évolution des sociétés modernes sous un autre œil, appelant à rejeter le paradigme de la sécularisation.

1.1.2. L'approche critique : entre rejet et réinterprétation de la sécularisation

Dès les années 1960 et 1970, plusieurs intellectuels se sont opposés à l'approche classique de la sécularisation. Ils contestent la présumée inévitabilité du processus et reprochent le manque de validité empirique du concept. Selon eux, cette notion est chargée idéologiquement, campée dans des interprétations chrétiennes et occidentales du monde et parfois animée par des impératifs sécularistes antireligieux. La méfiance, pour eux, est de mise. L'étude des phénomènes religieux doit se défaire d'un tel paradigme.

Figure de proue de cette contestation, l'historien américain Larry Shiner souligne l'inexactitude et le manque de validité du concept de sécularisation. Il affirme, dès 1967, que cette notion a des fondements erronés. En plus de recenser son étymologie, il détaille chacune des interprétations véhiculées dans les années 1960 sur la sécularisation, tout en exposant les lacunes des argumentaires et l'entrecroisement de plusieurs significations pourtant distinctes originellement (Shiner 1967, 218).

Quelques années plus tard, le sociologue britannique Peter E. Glasner réfute lui aussi les thèses classiques de la sécularisation. Il note d'abord le manque d'études empiriques, plus d'une dizaine d'années après l'élaboration des approches classiques. Il invoque la charge idéologique sous-jacente au concept, allant même jusqu'à évoquer le « mythe » de la sécularisation (Glasner 1977, 2). Le sociologue américain Jeffrey K. Hadden a approfondi cette critique : rejetant l'utilisation du concept de sécularisation, il préfère tout simplement parler de la place du religieux dans les sociétés modernes. Au milieu des années 1980, il prédit le maintien du religieux et la marginalisation des thèses de la sécularisation dans le futur. Conscient des avancées de sociologues à l'approche *renouvelée* comme David Martin et Karel Dobbelaere, Hadden exhorte d'accroître les recherches comparatives et empiriques en sciences sociales afin d'étudier plus finement les phénomènes religieux liés à la sécularisation classique (1987, 609).

D'autres approches *critiques* des thèses de la sécularisation ont pris une place croissante dans les années 1980. Les tenants d'une thèse du marché religieux et du choix rationnel proposent une réinterprétation des phénomènes décrits dans les interprétations *classiques*. À l'instar de Shiner, Glasner et Hadden, cette approche *critique* encourage une réflexion qui repose sur des constats empiriques. Ils réfutent toutefois des pans des thèses *classiques*, notamment à propos des conséquences sur les consciences individuelles et sur les organisations religieuses.

1.1.2.1. Les thèses du marché religieux et du choix rationnel

Dès la fin des années 1970, des chercheurs ont refusé l'idée selon laquelle l'effritement du religieux est inévitable. Selon eux, le pluralisme religieux émergent et la vitalité des mouvements religieux ou sectaires contredisent les thèses de la sécularisation. Ils cherchent donc à conceptualiser autrement les phénomènes religieux et séculiers observés par les tenants de l'approche *classique*. Pour eux, si les religions traditionnelles ont perdu de leur influence en Occident, il n'y a pas pour autant de retrait du religieux, de recul du sacré ou de déclin des besoins spirituels des individus. Au contraire, le religieux conserve sa pertinence sociale dans plusieurs sociétés occidentales, notamment aux États-Unis, un cas qui semble résister à l'approche classique de la sécularisation.

Rodney Stark, Laurence E. Iannaccone, William Bainbridge et Roger Finke sont les figures de proue de la thèse des marchés religieux qui se fonde sur des analyses statistiques et comparatives. Cette approche vise une meilleure compréhension du renouveau et de la revitalisation du religieux qu'ils constatent dans les années 1980 : pluralisme religieux, augmentation du nombre de sectes, mouvements spirituels en effervescence, etc. Les organisations religieuses, mêmes marginales, ont la possibilité de croître selon leur capacité à s'adapter et à attirer des membres sur le marché religieux. Au fondement même de cette thèse

réside la question du « choix rationnel », c'est-à-dire que les individus ont l'opportunité — dans une société moderne où la rationalité subjective est de moins en moins limitée — d'effectuer des choix éclairés sur le marché religieux selon leurs désirs et leurs croyances. La rationalité des individus influence donc directement la question de la demande sur le marché religieux.

Ces auteurs définissent la sécularisation comme une « dynamique primaire des économies religieuses » en cours dans toutes les sociétés du monde. Il s'agit d'une question d'offre et de demande reposant sur les consommateurs religieux : « Religious commodities are both *costly* and *risky* [...] religious consumers are tempted to backslide, thereby reducing their levels of participation and commitment » (Stark et Iannaccone 1996, 265). Selon eux, le marché religieux et la compétition au sein de celui-ci permettent d'expliquer les dynamiques séculières et religieuses. Il n'y aurait ni déclin inéluctable ni « retour du religieux » dans les années 1980.

Pour les tenants de cette approche, la sécularisation représente « a self-process that engenders revival (sect formation) and innovation (cult formation) » (Stark et Bainbridge 1985, 430). Lorsqu'une religion dominante perd son attrait, deux options s'imposent : la formation de sectes ou l'innovation de la forme traditionnelle. Un processus de « *sectarianizing* » émerge en marge de la culture dominante et des religions traditionnelles (Finke et Stark 1992, 136-137). Il y a résurgence du religieux ou l'émergence de nouveaux cultes en réaction au manque de réponse de la religion traditionnelle aux questions existentielles. Les individus chercheraient à combler leur besoin sur le marché religieux. Cette approche est appuyée par des études qui montrent que la socialisation et la promotion des valeurs d'une culture religieuse se réalisent plus efficacement lorsque l'agent religieux a un statut minoritaire (Jelen et Wilcox 1998, 36).

Les sociologues Roger Finke et Patricia Wittberg s'intéressent, en lien avec le marché religieux, au maintien d'une vitalité du catholicisme dans certains pays. À partir du cas des sectes protestantes, ils tentent d'exposer un cycle de déclin et de renouveau de la vitalité religieuse, ce

qu'ils nomment le « *revivalism* ». Selon eux, les sectes protestantes et les ordres religieux catholiques favorisent une stimulation de la croissance organisationnelle dans le marché religieux et cherchent à innover en adaptant la foi à une culture spécifique, comme aux États-Unis (Finke et Wittberg 2000, 157). En déclin, la religion catholique doit miser sur ses propres ordres ou congrégations pour se revitaliser.

Ce « *revivalism* » relève directement de la théorie du choix rationnel et renvoie aux tensions, aux innovations et aux mobilisations possibles sur le marché religieux. Selon le théologien Erik Sengers, il est possible de penser un processus de « secte-à-église ». La mobilisation et les fluctuations de l'attachement à un mouvement ou à une organisation religieuse, dans ce cas-ci l'Église catholique néerlandaise, le confirment :

The rise and decline of the Dutch Catholic Church can thus be connected with parallel changes in the internal mobilization structures and efforts that, according to rational choice theory, structure the choices of Catholics in the direction of affiliation or disaffiliation, respectively (Sengers 2004, 138).

En résumé, les tenants de la thèse du marché religieux et du choix rationnel ont critiqué, dès les années 1980, l'approche classique de la sécularisation en affirmant qu'ils ont manqué leur cible. Si les religions traditionnelles ont décliné, affirment-ils, le religieux demeure omniprésent dans les sociétés contemporaines. Selon eux, les individus ont plutôt choisi de nouvelles croyances ou religions afin de combler un vide existentiel qui se perçoit dans le déclin de la pratique et des croyances traditionnelles. Ce jeu d'innovation, d'offre et de demande explique, à leurs yeux, les évolutions du religieux, autant en Europe qu'aux États-Unis, ce qui est une lacune importante de l'approche classique qui évoque davantage un exceptionnalisme américain.

1.1.2.2. Des études transnationales comme réponse à la thèse du marché religieux

Dès ses premières formulations, la thèse du marché religieux et du choix rationnel a été contestée par des études sociologiques statistiques. Deux principaux arguments sont évoqués : d'une part, l'incapacité de cette thèse à s'opérationnaliser dans un mode comparatif, empirique et transnational et, d'autre part, la constatation que le pluralisme n'est pas une dimension centrale du « marketing » religieux. Le conflit religieux et les conditions structurelles, historiques et culturelles priment davantage.

Des chercheurs ont tenté de démontrer, à partir d'études transnationales, les facteurs qui déterminent la participation et la religiosité individuelles. Les sociologues Mark A. Chaves et David E. Cann (1992) ont d'abord mesuré statistiquement l'effet de la régulation étatique au sein du marché religieux. Il arrive à la conclusion que le facteur structurel central est la régulation étatique, puisqu'elle explique les différences constatées entre les pays possédant une église dominante et les contrées avec une concentration moins élevée d'une même religion. L'effet de la compétition du marché serait nul. Ce constat est appuyé par une autre recherche que Chaves a effectuée en compagnie de Philip S. Gorski en 2001. *A contrario* des tenants de la thèse du marché religieux, ils concluent qu'aucun lien n'est possible entre pluralisme et vitalité religieuse : « While increased pluralism certainly brought increased competition, it did not create market competition in which local religious organizations competed to sell religious products to consumers » (Chaves et Gorski 2001, 272). Précisons que, selon Chaves, la sécularisation se mesure par un affaiblissement de l'autorité et des normes religieuses et non pas par un déclin inéluctable de la religion dans l'ensemble de la société.

À l'effet de la régulation étatique et du pluralisme s'ajoute également le facteur culturel. Dans une analyse transnationale, Johan Verweij, Peter Ester et Rein Nauta mesurent les effets de la « variété culturelle » sur la participation religieuse dans des pays catholiques et protestants. Les

résultats contredisent les recherches précédentes selon lesquelles les changements au sein du marché religieux influencent la religiosité : « the religious market theory does not offer the best explanation of these cross-national differences. Modernization and culture, both representing value differences, are most important predictors of religious mentality » (Verweij, Ester et Nauta 1997, 321). Ces chercheurs valident partiellement certaines thèses classiques de la sécularisation.

À l'inverse, le sociologue Frank J. Lechner s'attaque autant à l'approche critique avancée par Finke et Iannaccone sur la sécularisation qu'à l'approche classique. En prenant l'exemple du catholicisme aux Pays-Bas, il propose d'outrepasser la définition de la sécularisation comme processus de différenciation. Selon lui, ce processus repose sur des conditions structurelles et historiques diverses, notamment :

the explosive mixture of internal innovation and the drastic repression thereof; the impact of inclusion on a « subculture » which had been strongly integrated and in which church influence extended to secular domains; the completion of emancipation, and the emergence of a dominant welfare state, all exacerbated by simple failures of leadership and the « normal » conditions of secularization (Lechner 1989, 144).

Selon Lechner, les « conflits » religieux ont un effet positif sur la vitalité et la participation religieuse. S'appuyant sur une conception de la sécularisation inspirée du sociologue Steve Bruce², il ajoute qu'il existe bel et bien un effritement de la religion institutionnalisée et de la religiosité subjective aux Pays-Bas (Lechner 1996, 256). Selon lui, l'augmentation du pluralisme

² Bruce élabore sa thèse de la sécularisation dans *God is Dead. Secularization in the West* (2002), ouvrage amplement cité dans les cercles scientifiques anglophones. Il répond aux critiques et courants révisionnistes du concept de sécularisation par une étude autant théorique qu'empirique. Il affirme entre autres que la modernité joue un rôle important dans le développement de la sécularisation, mais elle ne signifie pas nécessairement un recul de la religion au sens strict. À ses yeux, un accroissement du religieux est possible dans les sociétés prémodernes ou modernes. Lorsque la société atteint des taux élevés de modernisation, une sécularisation est toutefois plus efficace. Il pointe des statistiques illustrant une transformation du religieux sur le plan sociétal et un manque d'adhésion aux nouvelles religions dans une société. Il proclame un « New Age spirituel », c'est-à-dire une période où des formes spirituelles alternatives sont privilégiées par les individus, sans pour autant signifier leur reviviscence (voir aussi Bruce 1996).

n'a aucun effet. La fluctuation de l'offre et la demande n'a pas eu de conséquences sur le maintien d'une religiosité élevée. Stark et Innaccone ont répliqué à Lechner en affirmant que la compétition est le facteur déterminant de leur thèse. Ils ajoutent que le pluralisme entre uniquement en ligne de compte lorsqu'il accroît les choix, l'offre et la compétition sur le marché (1996, 266). Si le degré de compétition est réduit par la chape d'une religion dominante, le pluralisme n'a aucun effet.

Les chercheurs Helen Rose Ebaugh, Jon Lorence et Janet Saltzman Chafetz ont pour leur part introduit le concept d'opportunité de marché afin de démontrer que la différenciation des sphères d'activité ne représente pas un facteur dans le choix de vocation au sein des ordres religieux. L'industrialisation et l'évolution des structures du système d'éducation et du monde du travail en sont plutôt les principaux vecteurs (Ebaugh, Lorence et Chafetz 1996, 182). Les opportunités d'emplois dans le monde séculier attirent davantage les individus qu'auparavant, soutiennent-ils, ce qui contribue à une sécularisation institutionnelle. À leurs yeux, il ne s'agit donc pas d'une question d'offre et de demande avec les religions établies.

Répliquant à cette critique, Roger Finke et Rodney Stark argumentent qu'un facteur causal comme les dispositions adoptées lors du concile Vatican II a engendré un déséquilibre négatif entre coûts et bénéfices. Ce facteur a favorisé la compétition entre les vocations séculières et religieuses. Les déficits dans le recrutement ne peuvent être comblés que par une revitalisation des vocations religieuses — obtenue en diminuant les « coûts » de la vocation — ou par une restauration des « bénéfices » d'une vie religieuse (Stark et Finke 2000, 136-137). Selon eux, un cycle de déclin et de revitalisation permet de comprendre l'émergence de nouvelles opportunités d'emplois vocationnels.

Cette approche critique formulée autant par les théoriciens du marché religieux que par leurs détracteurs remet en question des pans de l'approche classique ou, du moins, certaines de

ses conceptualisations. Ces débats ont permis de mettre en lumière, à différents titres, les lacunes des thèses développées dans les années 1960. Si des variables ou des facteurs causaux sont avancés, la validité empirique des approches classique et critique reste à être démontrée. Plusieurs questions demeurent en suspens. Comment évaluer concrètement la diminution de la pratique et de la croyance? Comment expliquer l'adhésion à de nouveaux cultes ou encore le maintien de l'influence des religions traditionnelles dans certaines sociétés, alors que le contraire s'observe ailleurs?

1.1.2.3. Revirement chez les tenants de l'approche classique

Confrontés à diverses critiques, des tenants de l'approche classique ont changé leur fusil d'épaule. À la fin des années 1980, Sabino S. Acquaviva et Renato Stella (1989) rejettent désormais la notion classique de sécularisation. Ils soutiennent qu'une certaine sécularisation a pu se produire, mais qu'elle a permis l'affirmation de nouvelles formes de religiosité et du sacré. Ils jugent désuet le concept de sécularisation, qu'il s'agisse d'une illusion ou d'une idéologie occidentale. En ce sens, Peter L. Berger a lui aussi modifié sa thèse en invoquant une « désécularisation » et un « réenchantement du monde » pour expliquer la résurgence du religieux dans les années 1980 et 1990. L'Europe serait une exception au reste de la planète, les dynamiques sécularisantes relevant d'une sous-culture occidentale dominante dans les cercles intellectuels (1999, 10). Cette thèse de l'exception européenne est reprise et étoffée par la sociologue Grace Davie dans son ouvrage *Europe : the exceptional case. Parameters of faith in the modern world* (2002). Elle s'intéresse aux modalités que prennent la foi et les croyances dans le monde moderne, évoquant les recompositions du religieux. Ces revirements montrent les difficultés éprouvées par l'approche classique à se défaire de l'inéluctabilité du désenchantement du monde auquel semblait se destiner l'Occident dans les années 1960.

1.1.3. L'approche renouvelée : revisiter et réadapter les thèses de la sécularisation

Plusieurs indicateurs de religiosité et de sécularisation ont toutefois remis en question les approches *classiques* et *critiques* dans les années 1980 et 1990. D'un côté, on observe un pluralisme, une résurgence de diverses formes religieuses et une persistance d'indicateurs de vitalité religieuse dans plusieurs pays, notamment en dehors de l'Europe. D'un autre côté, la pratique religieuse régresse ou stagne, les religions traditionnelles perdent leur influence et les jeunes générations paraissent moins attirées par les religions. Ce constat à double vitesse mène des chercheurs à revisiter et à réadapter l'approche classique, tout en prenant en considération l'approche critique et les diverses recherches empiriques réalisées depuis les années 1980. En plus de l'inévitabilité du concept, ils veulent à dépasser le strict cadre occidental et chrétien dans lequel le concept de sécularisation s'est muré dans les années 1960.

1.1.3.1. La religion « à la carte » comme voie mitoyenne d'explication

En réponse à la fois aux thèses classiques de la sécularisation, en particulier celle de Bryan R. Wilson, et à la thèse du marché religieux, le sociologue canadien Reginald W. Bibby a proposé un nouveau cadre d'analyse. Il critique d'abord la thèse de Rodney Stark et William Bainbridge selon laquelle le déclin des religions traditionnelles stimulerait « l'innovation dans la forme » de groupes dissidents ou de nouveaux groupes religieux (Bibby 1990, 133). Il vise alors trois dimensions théologiques et philosophiques de leur thèse : 1) les humains auraient des désirs qui requièrent *de facto* des réponses supranaturelles; 2) les religions offrirait les réponses supranaturelles désirées; 3) la concentration des cultes dans une région où la religion conventionnelle est faible impliquerait que les cultes sont fleurissants (Bibby et Weaver 1985, 447-448). Reprenant des études statistiques canadiennes et québécoises, Bibby affirme qu'aucune

ouverture du marché religieux n'est nécessairement constatée à la suite du déclin de certaines pratiques religieuses traditionnelles. Il interprète les transformations du champ religieux par un rejet du christianisme comme système de sens dominant. Il y aurait fragmentation des croyances et des pratiques en parallèle à une sécularisation.

En effectuant une différenciation entre ce qui relève de la science et de la « non-science », Bibby place les mouvements de culte au cœur du débat scientifique afin de défier l'approche classique de la sécularisation. À ses yeux, les sujets modernes cherchent plutôt à combler le vide de sens et de spiritualité selon leur propre conviction et selon l'évolution du marché. Il nomme ce dernier phénomène la « religion à la carte », concept qui lui permet de se situer à mi-chemin entre la thèse du choix rationnel et la thèse classique de la sécularisation : « L'engagement a cédé la place à la consommation, la foi qui englobe tous les aspects de la vie, à des fragments religieux » (Bibby 1990, 143). Si le religieux perd son influence, les individus désirent combler leurs besoins selon ce que les religions, les sciences, les mouvements spirituels et ésotériques offrent.

1.1.3.2. Réhabiliter les thèses de la sécularisation

D'autres chercheurs ont plutôt visé la réhabilitation des thèses de la sécularisation en avançant et surpassant les lacunes de l'approche classique. Parmi eux, quatre thèses retiennent l'attention³. Elles visent à modifier le sens donné au concept de sécularisation et à vérifier sa viabilité sur les plans conceptuel, empirique et épistémologique. Tout d'abord, le sociologue britannique David Martin reprend la notion de sécularisation afin de la théoriser en opposition

³ D'autres sociologues auraient pu être évoqués comme Steve Bruce, mentionné précédemment, ou encore Hans Joas. Ce dernier défend une perspective classique adaptée à la « créativité de l'agir ». Il s'intéresse aux conditions de la foi dans les sociétés contemporaines. Dans *The Sacredness of the Person* (2013), Joas avance que les droits de la personne réalisent un processus de « sacralisation de la personne » qui remonte historiquement aux fondements du judaïsme et du christianisme, en passant aussi par les philosophes des Lumières. Le tout aboutit à une « généralisation de valeurs » séculières issues de la DUDH qui transcende l'expérience individuelle et donne un caractère sacré à la personne.

avec la conception développée par Harvey Cox et Bryan R. Wilson⁴. Par ses positions concordantes et divergentes avec l'approche *classique*, il cherche à comprendre la différenciation des sphères d'activité sur le plan de l'identité culturelle (Martin 1979, 77). Il se dissocie d'une conception de la sécularisation trop chargée idéologiquement, sans la récuser pour autant. À travers différents modèles de régimes de religiosité, Martin propose de définir la sécularisation en tant que processus historique ou tendance à long terme influençant le rôle, le pouvoir et la popularité des croyances et des institutions religieuses (1979, 12). En réponse à l'approche critique, Martin redéfinit certains aspects du concept élaboré par Cox et par Wilson. Pour ce faire, il insiste sur les spécificités, les formes et l'intensité des processus de sécularisation. Martin a ainsi développé ce qu'il nomme des « *patterns* » ou des modèles qui renvoient aux différents contextes historiques, religieux et culturels. Ces modèles sont élaborés à partir de données de recherches empiriques européennes. Ils recensent la perte d'influence des dogmes et des institutions religieuses et la fin des relations directes entre religion et État.

En parallèle aux travaux de Martin, le sociologue belge Karel Dobbelaere conçoit la sécularisation, dès le début des années 1980, comme un processus qui s'opérationnalise à partir de trois « *levels* » ou plans d'analyse : le macrosocial ou sociétal; le mésosocial ou organisationnel; et le microsocal ou individuel. Ils correspondent respectivement à la laïcisation, le changement religieux et l'engagement religieux. Ces trois « *levels* » de Dobbelaere offrent un schème comparatif sur les rapports au religieux selon différents contextes nationaux et historiques. Dobbelaere prétend qu'une laïcisation s'observe d'abord dans un « processus de différenciation » des institutions sociales menant au développement de fonctions et de structures

⁴ David Martin se situe entre les approches classique, critique et renouvelée. Ses positions critiques envers la notion même de sécularisation le rapprochent toutefois davantage des sociologues qui nuancent l'approche classique pour élaborer leur propre thèse. À partir de 1979, il réalise plusieurs études, dont *A General Theory of Secularization*. Il affine encore davantage sa critique dans *On Secularization : Towards a Revised Theory of Secularization* (2005) où il dénonce la forte charge idéologique du concept.

autonomes (1981, 11). Sur le plan mésocial, il examine la capacité des organisations religieuses à s'intégrer et à se confondre dans les sociétés modernes. Ces organisations auraient tendance à se séculariser, c'est-à-dire que le religieux perdrait progressivement de son pouvoir organisationnel. Enfin, le plan microsocial scrute les dynamiques de pratiques et croyances individuelles. Le sociologue belge soutient que son approche multidimensionnelle saisit les relations empiriques entre ces trois ordres ou plans (Dobbelaere 1981, 12). Par exemple, une différenciation des institutions sociales ne signifie pas un déclin de l'engagement religieux individuel et vice versa. Une telle sécularisation représente un processus complexe, s'articulant à divers degrés selon l'évolution sociohistorique. Conscient de l'approche *critique* sur la sécularisation, Dobbelaere n'a pas négligé d'intégrer à son approche les théories du choix rationnel (2007, 144-145). Sa principale contribution au débat a été d'introduire une conceptualisation de la sécularisation qui est comparative et multidimensionnelle.

À l'instar de Dobbelaere, le sociologue américain José Casanova a lui aussi rétabli la thèse de la sécularisation dans son essai *Public Religions in the Modern World* (1994). Par une approche sociohistorique et comparative, il expose trois manières d'envisager la sécularisation dans la littérature sociologique, ce qui constitue autant de dimensions analytiques (1994, 211). La principale thèse consiste à envisager :

the conceptualization of the process of societal modernization as a process of functional differentiation and emancipation of the secular sphere – primarily the state, the economy, and science – from the religious sphere and the concomitant differentiation and specialization of religion within its own newly found religious sphere (Casanova 1994, 19).

Casanova exprime ici la thèse de la différenciation des sphères de valeur. Avec la modernisation des sociétés occidentales, les sphères séculières auraient tendance à se différencier et à s'émanciper de la sphère religieuse, surtout du côté des institutions et des normes religieuses. La

sphère religieuse deviendrait une sphère semblable aux autres, ce qui mène les institutions religieuses à se restructurer ou à s'adapter. Selon Casanova, cette conception de la sécularisation demeure valable empiriquement, contrairement aux deux autres thèses avancées dans la littérature, soit celle du déclin de la religion qui consiste en une perte d'influence univoque du religieux dans l'ensemble de la société, et celle de la privatisation du religieux et de la marginalisation de la religion (1994, 38).

Casanova a avancé *a contrario* une thèse de « déprivatisation » dans les sociétés occidentales modernes. Le sociologue américain s'appuie sur cinq cas empiriques afin de démontrer comment les formes de privatisation ou déprivatisation du religieux peuvent varier selon le contexte historique, religieux et culturel. Malgré tout, il constate que la foi et la morale religieuses subsistent dans la sphère publique. Elles constituent d'ailleurs, à ses yeux, une source critique face à la modernité. En fait, la religion moderne a introduit « des normes intersubjectives dans la sphère publique » et a tendance à se « repolitiser » en participant au dialogue moral public (Casanova 1994, 217). Soutenant que les idéaux des Lumières ne sont pas rejetés pour autant, Casanova argumente que la déprivatisation correspond à une réintroduction du religieux à la suite d'un départ de la sphère publique (1994, 219). La sécularisation ne correspond plus à un déclin continu et inévitable, mais à des dynamiques de retrait et de réintroduction du religieux.

Pour sa part, dans son essai *The Death of Christian Britain* publié en 2001, le sociologue britannique Callum G. Brown propose de délaisser les conceptions traditionnelles de la sécularisation. Plutôt que d'amorcer son analyse par le déclin de la Grande-Bretagne chrétienne, il débute par un examen de son apogée, c'est-à-dire l'époque où le christianisme « infusait » la culture publique (Brown 2001, 8). À partir de cette perspective, il avance une nouvelle forme du rôle joué par la religion, soit le « christianisme discursif ». Ce dernier régit les quatre formes traditionnellement analysées — fonctionnelle, intellectuelle, institutionnelle et diffuse — en

incluant des modèles du discours et de la transmission de la religion à travers l'histoire. Selon Brown, une rupture se serait produite en Grande-Bretagne autour de 1963 et aurait engendré une transformation culturelle du religieux : la certitude morale de l'Église a été ébranlée, le contenu du croire s'est éloigné des normes chrétiennes et les indicateurs de religiosité ont progressivement décliné. Le principal apport de Brown au débat se trouve dans sa volonté de cibler « une fin » au processus de sécularisation (2001, 2). Il note que la sécularisation se termine sans qu'une disparition ou une extinction progressive du religieux se réalise. Ce processus est circonscrit dans le temps et l'espace.

En résumé, l'approche renouvelée privilégie une perspective multidimensionnelle, comparative et historique, tout en soulignant la complexité du concept de sécularisation⁵. Cette dernière est vue comme étant protéiforme et circonscrite temporellement et géographiquement. Leurs efforts visent une meilleure compréhension de l'évolution du religieux et du sacré dans les sociétés contemporaines. Ils cherchent à établir des balises afin d'étudier et de comprendre les phénomènes de sécularisation et de résurgence du religieux sur un fondement empirique. De telles perspectives ont d'ailleurs été reprises par plusieurs chercheurs depuis les années 1990⁶. Certains enjeux demeurent toutefois entiers. Comment surpasser la polysémie du concept qui

⁵ Une thèse s'inspirant de l'approche renouvelée a gagné en popularité dans les cercles intellectuels français à la fin des années 1990. Devant le pluralisme des sociétés occidentales contemporaines et l'augmentation des manifestations identitaires religieuses, la sociologie des religions s'est intéressée à la recomposition du religieux (voir notamment Davie 2002 ; Baudouin et Portier 2002 ; Campiche 1997). Cette approche est autant inspirée par les pensées sociologiques d'Ulrick Beck, d'Anthony Giddens et de Michel Foucault sur une société postmoderne réflexive et subjective que par une perspective déconstructionniste. Une persistance ou un possible réemploi du religieux dans une société post-séculière et postmoderne incitent des sociologues des religions à étudier les manifestations du religieux. À la suite d'une décomposition du religieux dans la deuxième partie du XX^e siècle, des dynamiques de recomposition sont constatées, principalement sur le plan individuel. Cette thèse contredit la thèse d'une « société post-séculière » qui entraîne un détachement du lien culturel au religieux. Elle s'oppose aussi fortement aux théories classiques de la sécularisation. Par ailleurs, cette thèse décrit un processus de patrimonialisation du religieux, phénomène qui permet au christianisme de se maintenir dans l'espace public en tant que référent culturel.

⁶ Cette approche multidimensionnelle et ces balises ont notamment été reprises dans des études des années 1990. Par exemple, le sociologue Erik Sidenvall, soulignant le décalage entre la déchristianisation et la modernisation, a démontré que « l'exception » scandinave par rapport aux thèses de la sécularisation peut être réfutée si l'on considère une approche multidimensionnelle à long terme (2010, 130).

demeure toujours omniprésente ou qui peut même se complexifier avec une telle approche multidimensionnelle? Comment peut-on étudier la sécularisation en dehors du cadre occidental et chrétien, ce qui s'avérerait problématique dans l'approche classique de la sécularisation?

1.1.4. Sortir la sécularisation du cadre occidental et chrétien

Plusieurs sociologues ont récemment adapté le concept de sécularisation en dehors du cadre occidental traditionnel dans lequel il s'était limité dans les années 1960. Les sociologues Hans Joas et Klaus Wiegandt ont, par exemple, dirigé un ouvrage collectif sur la sécularisation dans diverses religions et régions du monde. Ils traitent notamment de questions concernant le catholicisme, le protestantisme, l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam. S'inspirant de la thèse de José Casanova qui contribue d'ailleurs à l'ouvrage, ils ont assumé ou intégré la polysémie du concept et de son utilisation, surtout en dehors du cadre occidental et chrétien (Joas et Wiegandt 2009, 7). Avec leurs recherches exposant la sécularisation au sein de différentes sociétés et religions, ils proposent tout de même de surpasser ce problème épistémologique.

Un ouvrage dirigé par Semih Vaner, Daniel Heradstveit et Ali Kazancigil (2008) propose aussi différentes approches et dimensions analytiques afin d'étudier le cas de sociétés ou communautés musulmanes. Dans cet ouvrage collectif, Franck Frégosi y résume la sécularisation

en tant que processus protéiforme qui désigne à la fois la perte d'influence sociale des institutions religieuses traditionnelles, du pouvoir structurant de la religion en tant qu'instance sociale pourvoyeuse de sens et en même temps les mutations contemporaines affectant la religiosité traverse en profondeur tous les groupes y compris les collectivités musulmanes. Ce processus de sécularisation ne se manifeste toutefois pas dans l'islam de façon uniforme : il semble ne pas affecter dans les mêmes proportions toutes les composantes démographiques, ethno-nationales, générationnelles de l'islam européen (2008, 266).

Un autre ouvrage collectif dirigé par Gabriele Marranci (2010) offre une approche multidisciplinaire de la sécularisation dans les sociétés musulmanes. Parmi les articles de ce

collectif, le sociologue Bryan S. Turner propose l'utilisation du cadre d'analyse de Casanova dans l'étude des affinités entre la déprivatisation du domaine politique ou public et les transformations du comportement religieux individuel face à la globalisation.

Par ailleurs, on observe de plus en plus une diversification des facteurs pris en compte pour étudier les dynamiques de sécularisation. Des recherches ont exploré autant la sécularisation dans une perspective intergénérationnelle (Crockett et Voas 2006) que du point de vue du genre (Cesari et Casanova 2017; Aune, Sharma et Vincett 2008). À ces facteurs de genre et de génération, d'autres travaux se penchent sur les effets d'un processus de sécularisation à l'intérieur même d'organisations ou de groupes religieux. Les sociologues Ryan T. Cragun et Ronald Lawson (2010) proposent d'examiner la croissance de trois groupes religieux : les Mormons, les Témoins de Jéhovah et les Adventistes du septième jour. Ils réalisent une étude statistique multifactorielle impliquant les groupes ethniques, ainsi que les contextes sociaux et économiques. Inspirés par les travaux de Steve Bruce, ils affirment que le taux de modernisation et de développement économique stagne ou diminue selon la croissance des groupes religieux.

En résumé, le concept de sécularisation a pris différentes significations et orientations idéologiques et théoriques depuis les années 1960. Pour les tenants de l'approche renouvelée, la sécularisation est un phénomène sociohistorique protéiforme qui se mesure empiriquement sur différents plans — sociétal, organisationnel, individuel — au sein de toutes les religions et de tous les groupes sociaux. Voilà l'apport le plus significatif de cette troisième approche : réhabiliter les thèses de la sécularisation qui ont perdu leur crédibilité. Qu'en est-il plus particulièrement du cas québécois? Comment les champs de l'histoire et de la sociologie du Québec se sont-ils modulés historiquement par rapport aux phénomènes religieux et aux dynamiques de sécularisation?

1.2. La sécularisation, l'Église catholique et les congrégations religieuses au Québec

La sociologie québécoise des religions a suivi une évolution semblable aux thèses de la sécularisation. À partir de la fin des années 1960, des chercheurs opposent « sociétés traditionnelles » à « sociétés modernes » dans leur interprétation des phénomènes sociaux. La problématique des intellectuels québécois de l'époque, entre autres Hubert Guindon, Jean-Charles Falardeau, Marcel Rioux et, dans une certaine mesure, Fernand Dumont, consiste à comprendre, d'une part, le « retard » socioéconomique de la société québécoise, et, d'autre part, la rapide modernisation des années 1950 et 1960 qui a servi à « combler l'écart entre un développement économique de type industriel et une culture de type traditionnelle » (Houle et Fournier 1980, 29). Ce type d'interprétation n'est pas étranger aux théories de la modernisation ainsi qu'aux études menées par Horace Miner (1939) et Everett C. Hughes (1943) au Canada français. Ces sociologues associés à l'École de Chicago proposent une rupture entre *folk society* et *urban society* pour décrire la transition en cours dans la société canadienne-française des années 1930 et 1940. Ces études montrent un processus au sein duquel l'ensemble de la société est appelé à se dissocier de son passé rural, catholique et replié sur soi.

Dans les années 1960 et 1970, l'interprétation du phénomène de sécularisation est étroitement liée à ces travaux chez plusieurs tenants québécois de l'approche classique⁷. La Révolution tranquille représente, dans cette perspective, un moment de sécularisation rapide de la société québécoise. Le « rattrapage » économique et social aurait conduit à une inévitable modernisation et sécularisation de l'ensemble de la société. Dans ce schème interprétatif, les décennies 1950 et 1960 consomment le passage d'une société traditionnelle à une société

⁷ Cette interprétation et l'influence de l'École de Chicago sont d'ailleurs défendues ouvertement par Hubert Guindon (1960) et Marcel Rioux (1959). Devant les critiques du sociologue Philippe Garigue, Guindon défend l'utilisation du prisme de la *folk society* dans l'interprétation de l'évolution de la société rurale canadienne-française. L'ouvrage *La société canadienne-française*, dirigé par Marcel Rioux et Yves Martin (1971), retrace d'ailleurs ce débat.

moderne dite laïque et post-industrielle. Dans *Le Québec en mutation*, Guy Rocher évoque d'ailleurs ce passage de « l'ancienne société traditionnelle, cléricale, repliée sur elle-même » à une « société post-industrielle, laïque, appartenant de plus en plus à la civilisation nord-américaine » (1973, 16).

Le sociologue Hubert Guindon abonde dans le même sens. Il montre que les transformations sociales au cours de la Révolution tranquille ont produit une rapide sécularisation de la société québécoise. Lorsqu'il est question de la « modernisation du Québec » dans les années 1960, Guindon l'associe à « la disparition du pouvoir social et politique » de la « hiérarchie catholique du Québec » (Guindon 1977, 359). Cette sécularisation des années 1960 s'effectue d'abord et avant tout dans les institutions sociales : « La sécularisation de l'enseignement et des autres institutions sociales, comme la santé et la charité publiques, obéit au début à des raisons qui ne mettent pas en cause la foi et la pratique religieuse » (Guindon 1998, 64). Le sociologue québécois évoque trois étapes consécutives qui ont eu des effets sécularisants : 1) la laïcisation des institutions sociales, 2) la laïcisation des effectifs religieux, notamment le jeune clergé, 3) le déclin de la pratique religieuse de masse (Guindon 1999, 4). La sécularisation rejoint désormais la foi des Québécois et Québécoises selon Guindon. Ce dernier assure que la Révolution tranquille a eu des « effets néfastes » ou « pervers », dont la perte du rempart culturel et identitaire que représente le catholicisme pour le Canada français.

Le sociologue Fernand Dumont considère, lui aussi, que le passage d'une société traditionnelle à une société technologique a eu une incidence directe sur le destin du catholicisme au Québec. Toutefois, la méthode employée par Dumont va plus loin qu'une « sociologie historique de la décomposition de la chrétienté » (1960, 165). Il prône une sociologie qui étudie, à travers les « processus complexes » de cette décomposition, les crises et les ambiguïtés causées par la dualité religion-société. Proposant quelques paramètres pour entreprendre une sociologie

du Canada français, les sociologues Fernand Dumont et Guy Rocher soulignent la nécessité de mieux comprendre les rapports entre religieux et profane depuis le XIX^e siècle :

Les événements se sont bousculés dans ce dernier quart de siècle, la figure du Canada français s'est profondément modifiée. En conséquence, les relations entre le social et le religieux, le clergé et le laïcat ont rapidement évolué. Le problème s'est posé à différents niveaux et sous des formes diverses (1961).

À cette époque, de nombreux sociologues acceptent l'idée que le religieux est appelé à muer ou à perdre son pouvoir. Les travaux sur l'évolution de la société québécoise semblent intégrer en partie les thèses classiques de la sécularisation. S'il prend position bien indirectement sur l'évolution du religieux au Québec, Marcel Rioux s'avère un exemple, par de brefs propos à ce sujet, de l'acceptation d'un tel concept. Inspiré par l'anthropologue Robert Redfield dans son étude des sociétés paysannes⁸, Rioux voit l'urbanisation et l'individualisation en tant que processus simultanés à la sécularisation : « Comparés aux habitants d'autres régions de l'Amérique du Nord, les Québécois n'étaient pas allés aussi loin dans les processus socio-culturels qui accompagnent l'urbanisation : individualisation, impersonnalité, sécularisation et atomisation » (1969, 169). La Révolution tranquille permettrait de rattraper ce retard des processus socioculturels parallèles à l'urbanisation et, dans une certaine mesure chez Rioux, à l'industrialisation.

Dès les années 1960, des sociologues québécois ont amorcé une réflexion sur le concept de sécularisation et ses fondements. Dans le second tome de l'ouvrage *Le monde et le sacré* (1967), le chanoine Jacques Grand'Maison fait la genèse théologique et sociologique du concept de sécularisation. Inspiré entre autres par le théologien Harvey Cox, Grand'Maison décrit la sécularisation comme un processus historique de retrait du religieux des institutions sociales, de

⁸ À ce propos, voir l'article sur l'influence sociologique et méthodologique de Redfield et de Miner chez le jeune Marcel Rioux, entre autres sur l'importance du concept de *société paysanne*, traduction de *folk society* (Rioux 1952).

perte des repères sacrés et d'une remise en question des consciences religieuses individuelles. Une rupture se constate, selon lui, dans les années 1950 et 1960 : « Dans le processus de sécularisation et celui de la montée de l'athéisme, il est difficile de savoir si l'émancipation des institutions profanes précède celle des consciences » (Grand'Maison 1967, 62). Le chanoine situe toutefois ce processus de sécularisation dans un contexte plus large. Pour lui, la sécularisation suscite « une amnésie générale vis-à-vis des fondements et des sources chrétiennes » : « tout se passe comme si la vie profane absorbait toutes les dimensions de l'existence » (1967, 143). Il décrit une dialectique de la désacralisation et de la resacralisation des sociétés occidentales, un passage obligé entre rupture, radicalisation et réconciliation (Audet et *al.* 1970, 158-159). Le sacré serait peu à peu exclu de l'existence humaine, ce qui le rapproche de la thèse de Sabino S. Acquaviva évoquée précédemment.

Une telle approche classique de la sécularisation a engendré, à partir des années 1970, une interprétation de la Révolution tranquille en tant que rupture, notamment par rapport à la place et à l'influence du catholicisme dans la société québécoise. Moment de modernisation et de rationalisation, la Révolution tranquille consomme le passage du Canada français au Québec dit moderne. On passerait du Canada français où une morale religieuse traditionnelle prédomine dans toutes les sphères d'activité sociale à un Québec qui se laïcise, se bureaucratise et se modernise rapidement dans les années 1960 et 1970. Sous le coup de la Révolution tranquille, le type traditionnel d'engagement religieux se sécularise et se transforme promptement. Un schème qui oppose tradition et modernité, rattache la religion catholique à une tradition en voie de perdition. Dans une telle perspective, le nationalisme et le sécularisme prend de l'expansion sur les plans identitaire et culturel au détriment de la religion catholique. Les questions nationales et linguistiques deviennent les vecteurs culturels et identitaires prédominants, supplantant désormais presque entièrement la religion catholique.

1.2.1. Les historiens québécois et la sécularisation du Québec

Dans les années 1980, des synthèses historiques québécoises ont relaté ces interprétations de la Révolution tranquille et de l'évolution du religieux dans la société québécoise. On associe alors la sécularisation à une laïcisation et à une déchristianisation de la société québécoise avec les réformes sociales des années 1960 et 1970. C'est le cas de la synthèse réalisée par Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert en 1986. Dans leur chapitre sur l'Église catholique de 1960 aux années 1980, ils évoquent une « sécularisation grandissante » faisant subir « à la pratique religieuse une baisse brutale qui vide littéralement les églises, les temples et les synagogues » (1986, 589). L'Église catholique perd, selon eux, son influence dans la vie sociale québécoise. Ils envisagent une sécularisation qui vise tout autant les institutions, les symboles, les organisations que les individus. Ils nuancent tout de même leur constat en affirmant que les croyants trouvent de plus en plus une « variété d'expériences » spirituelles en dehors des cadres traditionnels, dans un contexte de pluralisme religieux et culturel grandissant.

Dans sa synthèse sur l'histoire de l'Église catholique au XX^e siècle, l'historien Jean Hamelin décrit deux périodes distinctes de perte d'influence du clergé et du catholicisme québécois. La période allant de 1958 à 1964 serait d'abord marquée par un processus de sécularisation qui réduit le rôle de l'Église catholique comme « agent totalisateur de l'organisation sociale » (Hamelin 1984, 267). Selon lui, la société trouve moins de sens et de cohérence dans le catholicisme, même si la religiosité demeure vivace après 1964. Une sécularisation s'effectue surtout sur les plans institutionnel et organisationnel, d'où la constante référence, par l'historien québécois, à des dynamiques de laïcisation et de déconfessionnalisation au cours de cette période. Entre 1965 et 1971, il évoque une crise, essentiellement identitaire, de l'Église catholique et de la communauté de croyants. Les effets sur les membres seraient non

négligeables. Selon Hamelin, cette crise provient, outre des réformes sociales et des changements liés au concile Vatican II, d'une prise de distance d'un grand nombre de fidèles par rapport à l'Église (1984, 328). Bref, il brosse le portrait d'une sécularisation progressive, en deux temps, de l'ensemble de la vie sociale.

Ces synthèses ouvrent la porte à une remise en question de l'approche classique sur la sécularisation et sur la Révolution tranquille (voir aussi la synthèse proposée par Lucia Ferretti (1999)). À partir des années 1980, la sécularisation se limite de moins en moins à une révolution culturelle rapide contenue dans les années 1960 et menant à un incontournable *aggiornamento* de l'Église catholique. Elle renvoie plutôt à un processus long et complexe, lequel se déploie sur différents plans. Le schéma évolutif entre tradition et modernité est réinterprété : la dualité entre Grande noirceur et Révolution tranquille ou entre société traditionnelle et société moderne est appelée à être nuancée, voire contestée.

1.2.2. Entre critique et réadaptation des interprétations classiques

Le déclin inéluctable du religieux lors du passage à la modernité québécoise a été progressivement contesté par plusieurs sociologues et historiens. Malgré le déclin indéniable d'indicateurs de religiosité, le maintien du religieux dans la société et l'émergence de nouveaux mouvements religieux et spirituels sont soulignés. Le rejet radical et total de la religion catholique n'étant pas survenu complètement, des indicateurs de religiosité et de vitalité religieuse se maintiennent, ce qui s'explique difficilement dans l'approche classique. Le caractère quasi univoque de la sécularisation et de la modernisation du Québec en tant que concomitance de la Révolution tranquille est alors progressivement contesté. Si l'argument du maintien du religieux sous différentes formes est souvent évoqué, on souligne aussi les changements en gestation dans la société québécoise et dans l'Église catholique depuis les années 1940 et 1950. À

l'époque, « cette Église est déjà profondément travaillée par les grandes interrogations qui feront bientôt surface sur la place publique. Autant elle sera affectée par les changements qui s'en viennent, autant l'Église du Québec aura contribué, sans toujours le savoir, à les préparer » (Ryan 1983, 383). En ce sens, Fernand Dumont interroge les fondements de la Révolution tranquille en soulignant une première révolution culturelle dans les années 1930. À partir de son analyse des idéologies, Dumont évoque une remise en question des idéologies traditionnelles face à la Crise des années 1930, en particulier parmi les jeunes « bourgeois » et « urbains » canadiens-français (1978, 16-19).

Si la Révolution tranquille comme schisme entre société traditionnelle et société moderne est nuancée ou contestée, la sécularisation risque de l'être tout autant. L'une des critiques les plus assurées de l'approche classique est le théologien Gilles Routhier. Il dénonce l'inéluctabilité de la sécularisation, sa capacité à tout expliquer ainsi que sa forte « charge affective » (1996, 74 et 76). Même s'il reconnaît la présence de « processus sécularisants », il évoque le « mythe de la sécularisation » et la confrontation constante qu'elle sous-tend entre religion et modernité. Pour ce théologien, l'Église n'entre pas en contradiction avec la modernisation, puisqu'elle a tenté de s'adapter à la culture moderne par diverses stratégies. Des ruptures et des continuités dans les rapports de l'Église catholique à la société québécoise marquent le milieu du XX^e siècle, mais aucune guerre ouverte entre le séculier et le religieux n'a réellement eu cours, selon Routhier (1996, 91).

Ces constatations rejoignent en quelque sorte l'analyse du théologien Gregory Baum et du sociologue Jean-Guy Vaillancourt sur les rapports entre l'Église catholique et la modernisation politique au Québec. Ils notent que si l'Église du Québec a été incapable de s'adapter et de proposer des changements internes au moment de la démocratisation et de la rationalisation de l'État québécois, il n'est pas étonnant d'observer une attitude de rejet de cette modernisation par

les membres de l'Église (Baum et Vaillancourt 1992, 444). Ce n'est donc pas la modernisation de la société québécoise qui est en cause, mais l'incapacité de l'Église catholique à s'adapter aux nouveaux contextes socioculturels.

Ces diverses stratégies d'adaptation ou de rejet par rapport à la culture moderne ont fait l'objet de plusieurs études à partir des années 1980. La littérature sur l'engagement de catholiques aux transformations de la société québécoise s'est alors grandement diversifiée et spécialisée, ce qui a permis de revisiter les prodromes de la Révolution tranquille et de la transformation du paysage religieux québécois. Les motifs de ces catholiques engagés dans la société québécoise sont variés : désir de moderniser et de réformer les institutions sociales, volonté de se défaire du cléricalisme dominant, recherche de pratiques modernes et de participation démocratique, etc. (Gauvreau 2005; Marquis 2004; Bienvenue 2003; Seljak 1996; Behiels 1985; Bélanger 1977). Ces sociologues et historiens ont cherché non seulement à relater les formes d'engagement des jeunes catholiques des années 1930 à 1950, mais aussi à démontrer leurs positions, à certains égards, d'avant-garde. Certains jeunes militants catholiques ont emprunté de nouvelles voies d'engagement, dont ceux de l'Action catholique spécialisée. Leur action est entre autres imprégnée par une éthique chrétienne, parfois très près du personnalisme, qui se détache d'une morale catholique traditionnelle (Meunier 2007; Meunier et Warren 2002). Par conséquent, ces recherches ont permis de nouveaux débats et une nouvelle compréhension des dynamiques de sécularisation (voir entre autres Caulier 1996).

L'une des contributions majeures à ces débats est toutefois venue du professeur de science des religions Raymond Lemieux qui a introduit la notion de « catholicisme culturel » (1990). Il relie cette notion à la persistance de certains indicateurs de religiosité, stimulant la réflexion sur les raisons du maintien d'un taux d'appartenance élevé et d'une participation stable à certains rites religieux traditionnels. Des dynamiques séculières seraient présentes sur différents plans,

mais les Québécois auraient tout de même conservé un catholicisme culturel, notamment pour des raisons identitaires. En fait, il s'agirait du dernier rempart du catholicisme en tant que fonction sociale, contribuant au maintien d'une teneur culturelle catholique au sein de la mémoire collective malgré l'érosion de facteurs traditionnels de religiosité. Évoquant ce catholicisme culturel, le théologien André Charron articule la sécularisation avec le cas québécois :

Depuis les années 1960, le Québec a connu son mouvement de sécularisation, connexe à son virage moderne. Il s'agit d'abord d'un processus d'émancipation culturelle de la tutelle des Églises et du contrôle religieux sur la vie sociale. C'est la disparition de l'emprise du pouvoir du clergé, qui s'opère en douce grâce, en bonne partie, à la discrétion ou à la collaboration des clercs eux-mêmes : les institutions, tels les syndicats, les hôpitaux, les services sociaux, les associations, l'éducation, se déconfessionnalisent (Charron 1996, 161).

Cette description de l'évolution du religieux au Québec permet de constater une sécularisation comme processus complexe s'effectuant sur différents plans — culturel, identitaire, institutionnel — avec des intensités variables.

Le sociologue E.-Martin Meunier s'est efforcé d'évaluer empiriquement les effets de la sécularisation dans une perspective comparative. Il a étudié différents indicateurs de vitalité religieuse afin de déterminer si un catholicisme culturel s'est développé ou si une fragmentation et une exculturation du religieux se sont produites. Meunier et ses collègues ont constaté — à travers de multiples indicateurs de pratiques, de croyances et d'appartenance religieuse — que l'hypothèse de Lemieux sur le catholicisme culturel et identitaire se confirme. Trois logiques indépendantes seraient à l'œuvre : une logique de la croyance fondée sur un rapport individualisé au religieux, une logique du mariage et de la pratique reposant sur un rapport à l'institution et une logique de l'appartenance et du baptême établissant un rapport à la culture et l'identité (Meunier, Laniel et Demers 2010, 103-106). La seconde logique a eu des effets sécularisants marquants selon les auteurs. Ils ont aussi constaté un point de rupture générationnelle, surtout chez la

génération Y, qui se traduit par une baisse de l'appartenance et par une accentuation de la chute de la pratique. Ils lancent l'hypothèse d'une possible exculturation chez les jeunes générations.

E.-Martin Meunier et sa collègue Sarah Wilkins-Laflamme ont par la suite réalisé une recherche comparative sur l'évolution des régimes de religiosité entre le Canada anglais et le Québec. Ils ont cherché à « comprendre l'évolution récente du régime de religiosité des Québécois et, ainsi, mieux identifier la spécificité québécoise » (2011, 687). À partir de données qui indiquent un début potentiel de déclin de la religion culturelle parmi les jeunes générations québécoises francophones, ils tentent de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse du maintien d'un catholicisme culturel. Ils ont plutôt constaté un étiolement des référents religieux, déclin qui correspond à une transformation dans les régimes de religiosité au Québec et au Canada.

Enfin, il importe de souligner que l'intérêt du cas québécois dépasse les frontières provinciales. Il a en effet fait l'objet de plusieurs articles scientifiques, surtout des études comparatives et transnationales sur le phénomène de sécularisation. Ainsi, Reginald W. Bibby a appliqué sa thèse de la religion à la carte au Québec à l'aide de données statistiques. Il est arrivé à la conclusion que la religion à la carte « sévit au Québec », puisque les Québécois effectueraient une « consommation sélective du catholicisme » (Bibby 2007, 169). Un rapide déclin de la pratique et de la participation religieuses en découlerait, confirmant partiellement la thèse du marché religieux, évoquée au préalable, lorsqu'une religion est en situation de domination ou fortement majoritaire.

À cet effet et en réponse aux critiques de Frank J. Lechner, Rodney Stark et Laurence R. Iannaccone ont utilisé l'exemple du Québec pour démontrer leur thèse. Ils soutiennent qu'une religion catholique dominante devrait engendrer un taux de participation peu élevé. Stark et Iannaccone expliquent que l'Église catholique a représenté la seule et unique institution contrôlée

par les Canadiens français, ce qui expliquerait la persistance d'un taux de participation élevé jusque dans les années 1970. Une indifférence par rapport à la foi et aux référents catholiques aurait pris de l'ampleur avec la reprise en main de l'économie par les Canadiens français (Stark et Iannaccone 1996, 267). Dans une perspective similaire, Roger Finke et Patricia Wittberg se sont référés au cas québécois pour illustrer non seulement le rôle culturel et identitaire joué historiquement par le catholicisme, mais aussi le rôle de revitalisation qu'auraient joué les ordres religieux pour s'adapter et se redéfinir dans la culture québécoise (2000, 165). En opposition avec la thèse de Bibby et celle de Stark, le sociologue David Martin (2009) cite quant à lui le cas québécois dans son approche comparative de la sécularisation. Somme toute, le cas québécois a été utilisé, à l'extérieur du monde universitaire québécois, dans les approches critique et renouvelée de la sécularisation.

1.2.3. Quelle sécularisation pour les congrégations religieuses québécoises?

La compréhension du rôle des congrégations religieuses aux transformations de la société québécoise s'avère primordiale pour comprendre le processus de sécularisation au Québec. L'interprétation traditionnelle du rapport entre sécularisation et Église catholique a toutefois été remise en question par les travaux de Gilles Routhier (1996) et de Gregory Baum (1995). Ces derniers ont analysé la sécularisation à partir d'un point de vue interne à l'Église, ce qui se différencie d'une perspective selon laquelle la sécularisation s'impose d'elle-même. Cette question de la sécularisation interne aux instituts et aux congrégations religieuses a été abordée à partir de multiples angles depuis les années 1980 (Ferretti 2011, Ferretti et Bourassa 2003; Gould 1999; Laurin, Juteau et Duchesne 1991; Dumont 1990; Turcotte 1988; Turcotte 1979). À l'instar des tenants d'une approche *renouvelée*, ces chercheurs québécois ont examiné plus spécifiquement les dynamiques internes de sécularisation. Les congrégations ou du moins les

individus faisant partie de ces groupes ont adopté des attitudes ou des stratégies par rapport aux transformations et à l'évolution de la société québécoise à partir de l'après-guerre. Ces stratégies et une pensée parfois à « l'avant-garde » ont été développées afin de favoriser une « modernisation » de leur ordre religieux ou des institutions sociales.

Par exemple, les sociologues Nicole Laurin et Danielle Juteau associent l'étatisation et la déconcessionnalisation du système de santé québécois à la sécularisation (1989, 160). Accolant la modernisation à la rationalisation et la bureaucratisation de la vocation, elles soutiennent que la rationalité technique entre en conflit avec une forme de rationalité véhiculée traditionnellement par les religieuses qui ont régi le système de santé dans les années 1950 et 1960. Les congrégations ont ainsi modifié leur attitude ou leur stratégie dans un contexte de modernisation : certains religieux ont choisi une position réfractaire au changement, d'autres se sont adaptés ou sont sortis de leur congrégation afin de poursuivre une vocation laïque dans le système de santé. La situation est similaire du côté des congrégations consacrées à l'éducation avec les réformes étatiques à partir des années 1960. Le sociologue Paul-André Turcotte s'est penché sur cette question en examinant le cas des clercs de Saint-Viateur. Selon lui, les frères enseignants ont adopté des attitudes diverses, certains tentant de concilier éducation religieuse au système laïc moderne, d'autres délaissant tout simplement leur vocation à des laïcs ou non-croyants (Turcotte 1981, 244). Bref, la réaction des religieux et des religieuses aux transformations institutionnelles des années 1960 a contribué à une sécularisation de vocations autrefois quasi exclusivement religieuses.

Les transformations observées sur les plans culturel et institutionnel — autant dans la société québécoise qu'au sein de communautés catholiques — pourraient également avoir eu des conséquences sur l'activité missionnaire canadienne-française. Ce retour à l'étude sociohistorique de la religion catholique et de la sécularisation au Québec semble avoir négligé ces instituts

missionnaires actifs à travers le globe. Plusieurs questions émergent. Ces congrégations, en particulier celles spécialisées en éducation et en santé, ont-elles connu des trajectoires similaires à ce que Juteau et Laurin ou Turcotte décrivent au Québec? Est-ce que la distance qui les sépare de leur société d'origine a mené à un « décalage » par rapport à la sécularisation du Québec? Quelles ont été leurs réactions et stratégies face à la Révolution tranquille et aux transformations subséquentes de la société québécoise? Ces questions permettront d'apporter un éclairage nouveau sur l'action missionnaire et sur la sécularisation de la société québécoise.

1.3. Que retenir des débats sur la sécularisation?

Le présent chapitre a permis de mettre en relief le parallèle qui existe entre le débat occidental autour des thèses de la sécularisation et l'évolution de la pensée sociologique sur la Révolution tranquille et la sécularisation au Québec. Une trame traverse l'histoire de la conceptualisation de la sécularisation depuis les années 1960. Ce survol des débats québécois et occidentaux permet de mieux en saisir les éléments créant une discordance au sein de la sociologie des religions. Si la thèse classique de la sécularisation a perdu sa validité empirique et opérationnelle aux yeux d'un bon nombre, les recherches récentes pointent vers un phénomène de sécularisation complexe et protéiforme. Des dynamiques religieuses et séculières se confrontent, se côtoient et s'articulent dans les sociétés contemporaines. On cherche à comprendre le maintien ou l'émergence de phénomènes religieux alors que des indicateurs de perte de pouvoir et d'influence du religieux persistent.

Parmi les recherches québécoises sur la sécularisation, on remarque que les divergences sont moins nettes entre l'approche critique et l'approche renouvelée. Bien souvent, ces deux catégories idéaltypiques semblent ne faire qu'une. Les tenants d'une critique de la conception traditionnelle de la Révolution tranquille et de la sécularisation de la société québécoise ont

proposé de nuancer l'interprétation classique. Même si des sociologues ont tenté de l'appliquer, la thèse du marché religieux et du choix rationnel a eu peu d'emprise au Québec. Le cas québécois continue, encore aujourd'hui, à susciter bien des interrogations. Les approches classique, critique et renouvelée démontrent l'incapacité à saisir l'ensemble des dynamiques, des tensions et des affinités entre le religieux et le séculier dans les sociétés contemporaines. Différentes interprétations sont évoquées pour expliquer les transformations du paysage religieux québécois. On ne manque pas d'associer, bien souvent, la sécularisation à la Révolution tranquille. Cette association contribue à un brouillage conceptuel pour parler de différents phénomènes pourtant distincts. Sécularisation, déconfessionnalisation, décléricalisation, laïcisation et désacralisation sont souvent confondues, voire entremêlées dans un seul et même concept. Avant d'entrer dans le vif du sujet, soit le missionnariat canadien-français, une mise au point conceptuelle et méthodologique s'impose.

CHAPITRE 2. Revisiter le concept de sécularisation : des sous-dynamiques pour comprendre les transformations du rapport au religieux

Les débats quasi incessants entourant les thèses de la sécularisation, autant au Québec qu'ailleurs dans le monde, ont multiplié les réflexions conceptuelles et épistémologiques sur cette notion. Les révisionnistes ou les critiques du paradigme de la sécularisation ont opté pour de nouveaux concepts afin de décrire des manifestations religieuses ou séculières contemporaines. Comment comprendre l'émergence du religieux dans un monde postmoderne et post-séculier? Comment *a contrario* comprendre l'évolution d'une société où la place du religieux dans l'espace public diminue et devient parfois des vestiges patrimoniaux? La multiplication des notions évoquant des manifestations religieuses ou des dynamiques analogues à une sécularisation classique a causé un brouillage conceptuel en sciences sociales : soit des phénomènes quasi identiques prennent des formes conceptuelles distinctes, soit des dynamiques aux causes distinctes sont décrites sous un même concept.

La multiplication des manières de parler du religieux et du séculier est particulièrement perceptible au Québec où les influences anglo-américaines et françaises dans les cercles intellectuels ont pu accentuer ce phénomène à travers le temps. Dès les années 1950, ces influences de courants anglo-américains et français ont alimenté une confusion et une utilisation polysémique de la sécularisation : déchristianisation, désacralisation, déconfessionnalisation, privatisation du religieux, décomposition et recomposition du religieux, patrimonialisation, laïcisation, exculturation et inculturation se côtoient dans le vocabulaire sociologique et historique. De plus, la charge idéologique rattachée aux thèses classiques de la sécularisation engendre des débats continus et accroît le lexique utilisé pour parler de phénomènes religieux ou sécularisants.

Le présent chapitre vise à rétablir et à opérationnaliser le concept de sécularisation en ce qui a trait à notre objet de recherche, tout en distinguant les notions similaires et en les intégrant à notre définition de sécularisation⁹. Afin de contrer la polysémie du concept, notre définition s'agglutine de diverses sous-dynamiques qui sont perceptibles à différents degrés, avec une intensité et une temporalité qui varient selon les contextes socioculturels et historiques. Parmi ces sous-dynamiques, quelques-unes retiennent particulièrement notre attention : la laïcisation, la déconfessionnalisation, la décléricalisation, l'exculturation et la désacralisation. Une telle décomposition de la notion de sécularisation augmente la compréhension de phénomènes religieux et de leur évolution dans les sociétés dites post-séculières. Elle permet aussi de mieux saisir les tensions et les affinités sociohistoriques entre le sacré et le profane.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, il sera nécessaire d'articuler la notion de sécularisation à notre objet d'étude. Pourquoi choisir le missionnariat canadien-français¹⁰ pour étudier la sécularisation de la société québécoise? Quelles sont les considérations méthodologiques et épistémologiques de notre approche? Quel espace-temps est privilégié pour saisir la sécularisation de la société québécoise du point de vue missionnaire? Quelles seront les

⁹ Contrairement au terme missionnariat, ceux de « société » et de « sécularisation » seront associés au terme « québécois », car la présente thèse circonscrit la sécularisation au Québec, soit une sécularisation liée aux institutions, aux individus, aux organisations et à la sphère publique québécoise. Il ne sera ni question de la sécularisation des autres régions francophones du Canada ni des transformations de la société canadienne-française dans son ensemble.

¹⁰ L'utilisation du terme « canadien-français » est privilégiée pour parler du missionnariat. Trois raisons motivent ce choix. 1) Le missionnariat catholique canadien-français dépasse le strict cadre québécois, c'est-à-dire que les instituts ont recruté en dehors de la province. Par exemple, les sœurs blanches ont recruté dans d'autres provinces et se sont entre autres installées à Antigonish en Nouvelle-Écosse, tandis que les pères blancs se sont installés à Saint-Boniface au Manitoba et à Moncton au Nouveau-Brunswick ; 2) Il faut distinguer les Églises catholiques canadienne-anglaise et canadienne-française qui ont des dynamiques internes diversifiées et vivent des tensions entre elles ; 3) Avec le passage à une société sécularisée qui rejette une morale catholique, les missionnaires conservent des réseaux francophones qui s'étendent au Canada et ailleurs dans le monde à partir de l'après-guerre. Ils développent aussi des relations particulières avec des missionnaires non francophones. Le terme « canadien-français » semble mieux caractériser les missionnaires qui ne sont pas seulement « québécois ». Pour ces raisons, le terme « canadien-français » accompagnera « missionnariat » et « Église catholique ».

congrégations catholiques étudiées et pourquoi¹¹? L'opérationnalisation de la sécularisation ainsi que les postulats méthodologiques qui seront émis mettront la table au survol de l'histoire du missionnariat canadien-français dans le prochain chapitre.

2.1. Comment définir la notion de sécularisation?

Les termes « séculariser » et « sécularisation » ont pour racine le terme latin *saecularis*, terme qui, dans le langage ecclésiastique, renvoie au temporel et au mondain. Il est un dérivé de *saeculum* qui signifie séculier ou « en ce monde » (Brachet 1870, 489). L'étymologie de cette notion renvoie à de multiples significations dans l'histoire du christianisme. Ce vocable émerge dans l'Empire romain, plus précisément à partir de l'ouvrage *La Cité de Dieu* écrit au début du V^e siècle par Saint-Augustin et dans lequel l'auteur trace une séparation entre la Cité terrestre et la Cité céleste. Cette notion distingue la vie intramondaine d'un mode de vie extramondain. De manière générale dans le sens de sécularisation, *saecularis*

désigne le processus par lequel les réalités humaines s'établissent dans une autonomie toujours plus grande par rapport aux règles et institutions du pouvoir religieux. Le mot a été employé dans le milieu ecclésial pour signifier la confiscation des biens de l'Église pour des buts temporels, ou encore la permission donnée à un religieux de vivre en dehors de son monastère pour le reste de sa vie (Chénard 1981, 169).

Selon l'abbé Gabriel Chénard, l'Église a cessé, à partir du concile Vatican I, de s'opposer systématiquement à la diminution de l'emprise de la religion ou d'un ordre supérieur sur toutes les sphères de la vie intramondaine. Entretemps au sein de l'Église catholique, une distinction a été réalisée entre le clergé régulier et le clergé séculier. Ce dernier se définit par son activité

¹¹ Pour parler des communautés religieuses catholiques dans la présente thèse, nous utiliserons le terme « congrégation ». Le terme « communauté » emprunte davantage le sens donné par Ferdinand Tönnies dans sa théorie sociologique et sera davantage utilisé pour parler des communautés locales africaines ou de la communauté de croyants.

intramondaine auprès des laïcs et par son action d'un point de vue intellectuel et matériel, en comparaison au clergé régulier qui quitte le monde profane pour un ordre contemplatif.

Dans les années 1950 et 1960, le terme sécularisation a pris une charge idéologique en dehors des cadres ecclésiastiques. Des intellectuels reprennent cette notion en concomitance avec l'étude des théories de la modernisation. Le chapitre précédent a d'ailleurs montré comment la thèse classique de la sécularisation a alors été décrite comme un processus sociohistorique de déclin inéluctable, de perte de pouvoir et de retrait du religieux dans les sociétés contemporaines. Les effets des processus de modernisation sur les religions traditionnelles ont été interprétés de différentes manières, multipliant les paradigmes et même les prédictions sur l'évolution du religieux dans un contexte de modernité. La sécularisation a pris des significations multiples au cours des décennies : atomisation, privatisation ou individualisation du religieux, autonomisation ou différenciation des sphères de valeur et même extinction des religions.

Depuis la fin des années 1990, la question de la sécularisation nourrit toujours des débats, mais on s'intéresse davantage aux différentes formes qu'elle peut prendre. Comme il a été mentionné dans le chapitre précédent, plusieurs théoriciens ont tenté de rétablir cette notion en nuancant et en rendant valide empiriquement son utilisation. Rappelons que le sociologue José Casanova envisage, pour sa part, trois « moments distincts » des thèses de la sécularisation : 1) l'émancipation des sphères séculières de la sphère religieuse; 2) le déclin de l'importance de la religion; 3) la privatisation et la déprivatisation du religieux (1994, 19-20). Cette dernière thèse agit, selon lui, comme une dynamique de retrait et de réintroduction dans l'espace public qui est essentielle pour comprendre les « retours » du religieux dans les sociétés post-séculières. En fait, il stipule qu'en analysant séparément ces trois thèses, il est possible de mieux comprendre ce qu'il nomme la « complexité de la réalité moderne historique » (1994, 20). Aux yeux du

sociologue américain, la différenciation des sphères séculières et religieuses se constate empiriquement et représente le paradigme de la sécularisation.

De son côté, le philosophe Charles Taylor évoque trois « modes de sécularité » distincts face à la religion en cet « âge séculier » : « en tant que ce qui se retire de l'espace public (1); comme un type de croyance et de pratique qui est ou non en régression (2); comme une certaine forme de croyance ou d'engagement dont les conditions font, de nos jours, l'objet d'un examen (3) » (2007, 36). Le premier mode est celui de la privatisation du religieux, tandis que le deuxième renvoie au déclin ou non de la foi et des formes religieuses traditionnelles. Taylor ajoute une nouvelle signification, soit la transformation et la remise en question du « cosmos » autrefois sacré dans lequel les êtres étaient engagés et agissaient en respectant certains préalables. Dans un contexte de globalisation, ces conditions se transforment et une « nouvelle forme de l'expérience qui nous pousse à la croyance » émerge, forme qui élimine la naïveté d'antan sur les questionnements moraux et spirituels (Taylor 2007, 46-47). Ce que Taylor définit comme le troisième type de sécularité révèle la complexité de « l'âge séculier ». Il s'agit d'une « étrange et complexe condition de la croyance », remplie de moments paradoxaux, de rejets et de rapprochements par rapport au religieux et au spirituel¹².

La notion de sécularisation ne signifie pas pour autant un schisme du religieux avec le séculier ou le profane¹³. Dans les sociétés modernes ou postmodernes, les formes de religiosité et de croyances se sont transformées ou fractionnées pour revêtir de multiples formes. La société post-séculière serait un « état d'esprit » séculier plutôt qu'une ère sécularisée suivant une période

¹² Taylor donne l'exemple, malgré la mise à distance de la religion, de la fascination pour une croyante comme mère Teresa. Il ajoute aussi le rejet de Pie XII par plusieurs croyants, mais le bouleversement, la fascination et l'intérêt causés par Jean XXIII chez ces mêmes individus (Taylor 2007, 1226).

¹³ Plusieurs sociologues de la sécularisation se sont intéressés à l'association entre la spiritualité, la religion et l'être humain. Le sociologue Steve Bruce aborde cette question en rappelant deux conceptions opposées : la religion comme accomplissement social versus l'expression d'un besoin fondamental inné. Ce dernier s'exprime dans une spiritualité diffuse rappelant, selon lui, la « question fondamentale » de Paul Tillich (2006, 39).

historique où le religieux et la morale auraient décliné. Dans son essai *Faith as an Option* (2014), le sociologue Hans Joas stipule que la sécularisation n'a pas nécessairement de corrélation avec une modernisation ou un quelconque « déclin moral ». Joas avance que la sécularisation agit « par vagues »¹⁴, essentiellement européennes, qui influencent les conditions de la croyance et de la foi dans les sociétés contemporaines (2014, 41-42). Ces vagues sont toutefois suivies

by a massive countermovement; this may entail the revitalization of religion, the modernization of doctrine and/or organizational structures, and sometimes also a process of retraditionalization that makes it difficult to perceive the innovations involved (Joas 2014, 42).

De ce point de vue, la sécularisation n'est pas inéluctable et la revitalisation du religieux dans l'espace public n'a rien de surprenant dans une société dite post-séculière.

À l'instar d'une proposition de Hans Joas (2009, 11), certains sociologues se fondent sur les trois formes idéaltypiques de la religion d'Ernst Troeltsch (1992 [1931]) pour définir des plans d'analyse de la sécularisation. Ce sociologue allemand définit la mystique, les sectes et l'Église pour comprendre l'organisation et la structure sociale du christianisme dans le monde moderne¹⁵. Pour Troeltsch, les conditions d'appartenance à une religion dépendent des rapports intrinsèques à chacun de ces groupes types. Ces rapports auraient pour conséquences de créer diverses formes de religiosité dans le monde moderne. Troeltsch s'éloigne du postulat liant de

¹⁴ Les trois vagues en question sont : 1) les années qui suivent 1791 en France ; 2) le XIX^e siècle sis dans un *modèle* étendu causé par l'industrialisation et l'urbanisation ; 3) entre 1969 et 1973 en Europe occidentale.

¹⁵ Ces types remontent aux fondements mêmes des religions chrétiennes. « L'Église » constitue l'ambition pour le christianisme de voir l'entrelacement ou l'unification de l'Église chrétienne avec la culture commune séculière. Le spirituel et le séculier n'y feraient qu'un. Pour leur part, les « sectes » représentent les organisations qui se développent au sein de l'Église et qui entrent fréquemment en confrontation ou en harmonie avec l'ensemble de la société. Cet ordre est étroitement lié chez Troeltsch à l'identité chrétienne ainsi qu'aux connexions des individus avec ceux qui ne font pas partie intégrante des communautés religieuses. Enfin, la « mystique » est à l'opposé du social et du collectif. Il s'agit du sens donné par l'individu, son rapport transcendantal avec un ordre Supérieur. Pour Troeltsch, cet ordre est façonné d'un « individualisme radical, étranger à la communauté » (cité dans Disselkamp 2006, 459).

manière indélébile modernisation et sécularisation¹⁶. Selon les contextes socioculturels et économiques, une telle perspective accroît la compréhension des nouvelles formes du religieux dans les sociétés post-séculières et de l'augmentation ou de la diminution de la religiosité.

La polysémie de la notion de sécularisation et les diverses positions adoptées dans la littérature scientifique depuis les années 1950 sur l'évolution du religieux dans les sociétés modernes ou postmodernes, amplement décrites dans le chapitre précédent, poussent à une réflexion sur une typologie et une conceptualisation opératoire pour aborder ces phénomènes. Peu importe l'angle d'approche, de quelle manière la notion de sécularisation peut-elle se délier de sa « charge idéologique » pour rendre compte de différents types de sécularité et des nouvelles formes de religiosité dans une ère postmoderne aux identités et aux croyances fragmentées?

2.1.1. Des représentations collectives aux croyances individuelles : trois plans d'analyse des formes du religieux et du séculier

L'articulation du religieux avec l'ensemble de la société et les individus qui la compose s'est considérablement transformée depuis plus d'un siècle. La religiosité et la spiritualité ne puisent plus exclusivement leurs sources dans les formes religieuses traditionnelles. Le religieux n'est plus imposé aux individus comme il était, jadis, dans les sociétés où l'encadrement religieux et moral était plus strict. Les nouvelles formes du religieux et du séculier sont davantage diffuses au sein de sociétés fractionnées sur le plan identitaire. Dans un monde cosmopolite et pluraliste, le religieux a multiplié ses formes, s'est muté et s'est parfois effrité. En Occident, l'expérience religieuse se transpose dans une recomposition identitaire qui prend racine dans les expériences personnelles, les croyances et les besoins spirituels. En dehors de l'Occident, les formes

¹⁶ Il importe de souligner que Troelsch s'avère à la fois un adepte de Max Weber et un critique. S'il partage plusieurs constats sur l'évolution du christianisme dans les sociétés modernes, il ne lie pas la modernisation économique au déclin des formes traditionnelles religieuses ou de la piété individuelle.

traditionnelles du religieux conservent fréquemment une influence sur l'ensemble de la vie sociale. Les flux migratoires contemporains suscitent des tensions dans la sphère publique, dont l'une des sources s'avère la confrontation entre différentes conceptions du monde dans lesquelles la religion peut avoir une forte présence dans la quotidienneté de la vie.

La notion de sécularisation est donc appelée à muer sous les nouveaux contextes géopolitiques et socioculturels contemporains. Les différents modes de sécularité évoqués par Charles Taylor et les groupes types d'Ernst Troeltsch ont en commun de s'articuler autant sur les plans individuel et institutionnel qu'organisationnel. En fait, dans les diverses thèses de la sécularisation, des effets du religieux et du séculier sont perceptibles sur différents plans dans les sociétés contemporaines. Autant le « cosmos sacré » que les groupes sociaux et les individus agissent et subissent les contrecoups de ces dynamiques. La sécularisation n'agit pas comme un processus uniforme et déterministe pour l'ensemble de la société, mais s'avère plutôt protéiforme, dépend de facteurs exogènes et endogènes et constitue la conséquence d'actions manifestes et latentes. L'évolution des formes du religieux et du séculier, les tensions et les affinités qu'elles suscitent et les modes que prennent la religiosité et la foi ont des conséquences cruciales dans l'histoire des sociétés occidentales. L'analyse de la sécularisation se fait sur différents plans pour mettre en lumière la complexité de ce processus sociohistorique.

Inspirés par l'approche de Karel Dobbeleare (2002), trois plans d'analyse seront d'abord proposés pour introduire ensuite des sous-dynamiques de sécularisation qui les transcendent. Chacun des plans et des dynamiques sous-jacentes a des répercussions l'un sur l'autre. Une certaine réciprocity en ressort. L'évolution du religieux et du séculier sur le plan macrosocial a certes des incidences sur le plan individuel et vice versa. Cette interdépendance entre les différents plans de sécularisation s'observe particulièrement, nous le verrons, dans la

sécularisation organisationnelle. Comme l'évoque le sociologue espagnol Alfonso Pérez-Agote au sujet de la typologie de Dobbeleaere,

Each of the three dimensions has a certain analytical, and even empirical, independence, as they can entail different and even contradictory processes. But they are also interrelated. Precisely by establishing the possible theoretical relationships between the three, we are building a very interesting set of instruments from an analytical point of view (2014, 897).

De plus, une telle conceptualisation outrepassé les critiques associées au paradigme de la sécularisation, tout en liant des approches modernistes et postmodernistes sur le religieux.

2.1.1.1. Sécularisation sociétale : représentations collectives et régimes de religiosité

Sur le plan macrosocial, des tensions et des affinités entre le religieux et le séculier émergent. Les transformations des rapports sociohistoriques entre religion et État ou entre religion et institutions sociales sont au cœur de cette sécularisation sociétale. S'inspirant notamment des travaux de Thomas Luckmann et de Talcott Parsons, Karel Dobbeleaere décrit ce « *level* » ou ce plan, depuis les années 1980, comme « la conséquence d'un processus de différenciation fonctionnelle qui résulte en un processus de spécialisation de sous-systèmes [traduction libre] » (2002, 45). Il s'agit de la thèse d'une différenciation des sphères d'activité, c'est-à-dire des dynamiques selon lesquelles la religion, l'économie, la politique, le droit et l'art, par exemple, se dissocient historiquement. Dans une perspective wébérienne, des théoriciens de la sécularisation stipulent que la modernisation des sociétés — se manifestant par la bureaucratisation, l'urbanisation, la rationalisation, etc. — tend vers une autonomisation ou différenciation des sphères séculières par rapport aux normes et aux institutions religieuses dominantes (Dobbeleaere 2002, 189; Bruce 1996, 25; Casanova 1994, 212; Berger 1967, 107; Luckmann 1967, 101). En simultanément, certains sociologues ont ciblé une *societalization*, qui

consiste au passage d'une communauté de croyance à une société bureaucratisée et individualisée où la conscience religieuse et morale est ébranlée (Bruce 2002, 12-13; Wilson 1982, 159; Martin 1979, 88). Ce processus découle à la fois d'un processus latent, de politiques publiques ou d'actions délibérées (Dobbeleare 2002, 19) et d'une remise en question des structures de plausibilité (Bruce 2002, 13; Berger 1967, 12).

La sécularisation sociétale s'observe entre autres dans les régimes successifs de chrétienté en Occident au XIX^e siècle et au XX^e siècle. Ces régimes définissent la place du religieux sur le plan sociétal, inscrivant la religion traditionnelle et les institutions sociales dans un système de croyance, de valeurs et de sens. Il s'agit de configurations sociohistoriques et de représentations symboliques données collectivement au religieux. Par ce processus, la religion perd ou maintient son rôle intégrateur au sein de la société à partir d'un cosmos sacré ou d'un système de croyances et d'idéologies. Ce cosmos sacré donne traditionnellement une légitimation au pouvoir religieux, à son emprise dans l'ensemble de la vie sociale. Avec la rationalisation croissante des sociétés dites modernes, le rapport des religions aux institutions sociales et à l'État a été redéfini.

L'évolution sociohistorique et culturelle des régimes de religiosité dépasse le cadre classique selon lequel la modernisation engendre une différenciation fonctionnelle des sphères d'activité. Les sociologues E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme définissent un régime de religiosité en tant que

configuration dominante du religieux et de l'exercice des religions instituées au sein d'un type de société donné et dans lequel pratiques et croyances se manifestent dans une distance plus ou moins accentuée avec l'État, avec les autres institutions de la société civile et avec les finalités de la société (2011, 687).

Les deux chercheurs élaborent trois idéaltypes : « 1- le régime ethno-religieux (simple ou multiple); 2- le régime de religion culturelle; 3- le régime pluraliste (à dominante chrétienne ou de type mondialisé) » (Meunier et Wilkins-Laflamme 2011, 713). Ces régimes réfèrent

essentiellement à des rapports sociaux et institutionnels qui sont modelés ou configurés selon des facteurs démographiques, historiques, culturels et sociaux. Des indicateurs de religiosité sont privilégiés pour étudier les régimes en place, tels le sentiment d'appartenance à une religion, le taux de pratique religieuse, le ratio entre le nombre de baptêmes et le nombre de naissances, etc. Ces indicateurs permettent des études comparatives à propos des « modèles de sécularisation » et de religiosité que l'on retrouve dans divers pays. Pour le sociologue britannique David Martin,

Secularization involves several dimensions, but refers in particular to the decreasing salience of any reference to the transcendent or to a realm beyond, above or interfusing with mundane reality. Any tension between the transcendent and the mundane is relaxed, or else taken over by the secular utopias of politics or by the myths of nationalism (2009, 278).

Cette sécularisation sociétale est une conséquence de la rationalisation qui entraîne une mutation des systèmes de croyances et des références culturelles socioreligieuses.

En ce sens, les transformations de la place du religieux vont au-delà des religions institutionnalisées et des autorités politiques : il est aussi question des configurations du sacré et de la religiosité dans les sociétés modernes. Pour reprendre Thomas Luckmann dans son œuvre phare *The Invisible Religion* (1967), ce sont aussi les valeurs et le système de sens véhiculés par les religions institutionnalisées qui ont décliné. Les modèles culturels qui ont émergé ont mené à une profonde transformation du cosmos sacré : la « conscience moderne » développant de nouveaux types de transcendance (Luckmann 1990, 127). Une marginalisation et une privatisation du religieux dans la sphère publique en découlent. Pour cette raison, le déclin du religieux sur le plan sociétal ne signifie pas nécessairement un déclin sur le plan individuel, argumente-t-il.

À l'instar de José Casanova, il importe toutefois de distinguer la thèse de la différenciation fonctionnelle de celle de la privatisation du religieux. Pour ce sociologue, cette

dernière thèse va plus loin qu'une conséquence de l'autonomisation des sphères d'activité, c'est-à-dire que les religions ne sont pas condamnées à la sphère privée. Des processus de privatisation et de déprivatisation entrent en scène :

What I call the "Deprivatization" of modern religion is the process whereby religion abandons its assigned place in the private sphere and enters the undifferentiated public sphere of civil society to take part in the ongoing process of contestation, discursive legitimation, and redrawing of the boundaries (Casanova 1994, 65-66).

Dans un va-et-vient entre les sphères publiques et privées, les religions conservent un rôle sociétal qu'il ne faut pas négliger. De plus, Casanova revient à deux sens distincts donnés initialement au mot sécularisation : 1) sur le plan socioculturel, un religieux ou religieuse qui passe d'une ascèse extramondaine à une ascèse intramondaine et devient une « personne séculière »; 2) sur le plan sociopolitique, l'action d'un État ou d'institutions séculières de s'emparer ou de se réapproprier le pouvoir d'institutions ecclésiastiques (2006, 7-9).

Dans un contexte de globalisation, le sociologue américain évoque également les « communautés religieuses imaginées [traduction libre] » (Casanova 2006, 19). Inspirée par le concept de « communauté imaginée » de l'historien américain Benedict Anderson, cette notion renvoie aux religions nationales, aux religions civiles et au sécularisme national. Si ceux-ci représentent des véhicules identitaires collectifs, la globalisation et les nouvelles technologies ramènent les religions du monde à l'avant-plan en créant des « communautés religieuses imaginées ». Ces dernières transcendent les différences nationales et géographiques et sont porteuses d'identité au sein des régimes de religiosité (Casanova 1994, 225). Dans un contexte cosmopolite et globalisé, les rapports institutionnels et symboliques transcendent désormais les États-nations. Les religions ne sont plus cloîtrées à l'intérieur de frontières, mais parcourent la planète et contribuent à des phénomènes que nous retrouvons sur les trois plans d'analyse. Le sécularisme et la laïcité ne sont pas en reste et redeviennent des enjeux transnationaux.

Somme toute, le rapport entre institutions et religions, les régimes de religiosité et les « communautés imaginées » permettent des comparaisons transnationales. Les principaux critères de comparaison relèvent des actions sociales, délibérées ou non, des représentations collectives ainsi que des configurations sociohistoriques et culturelles adoptées par les institutions sociales et l'ensemble de la société par rapport à la religion. Des dynamiques d'évidement du religieux dans la mémoire collective ou l'éclatement du « dôme sacré » sont aussi en jeu sur ce plan. Comme il a été évoqué précédemment, cette sécularisation sociétale n'est pas un mécanisme historique inéluctable et ne signifie pas pour autant la disparition du religieux de la sphère publique : « from the normative perspective of modernity, religion may enter the public sphere and assume a public form only if it accepts the inviolable right to privacy and the sanctity of the principle of freedom of conscience » (Casanova 1994, 57). L'inscription du religieux dans l'espace public et dans la mémoire collective peut se transposer, dans une société post-séculière, à un processus de patrimonialisation¹⁷, c'est-à-dire que les représentations collectives et symboliques religieuses passent d'une signification courante à une valeur patrimoniale, collective et symbolique.

¹⁷ L'un des effets du processus de sécularisation est d'amener la question patrimoniale au cœur des débats sur le religieux. Cette question « révèle une palette de rapports au sens et au religieux très larges, allant de l'intérêt purement historique à l'investissement pastoral » (Lefebvre, Béraud et Meunier 2015, 10). À tous les plans de sécularisation, les réappropriations des sens et la reconstruction symbolique des acteurs sociaux se trouvent au cœur de cette patrimonialisation. Cette dernière constitue, en fait, le passage du cultuel au culturel, qui se transpose notamment dans cinq rapports dialectiques : Église et État, Église et musée, matériel et immatériel, tourisme et pastoral, sacré et profane (Turgeon 2005). La patrimonialisation renvoie au processus par lequel les acteurs repensent les fonctions sociales et les représentations collectives des religions institutionnalisées. C'est une réappropriation collective de l'héritage religieux au sein d'une culture. Depuis quelques années, le patrimoine matériel et immatériel fait d'ailleurs l'objet de nombreuses recherches. Le patrimoine ne se limite plus à des lieux physiques ou à des vestiges historiques, mais aussi à la mémoire collective et culturelle. Le sociologue Fernand Harvey évoque trois facteurs extérieurs qui « ont profondément modifié les pratiques patrimoniales et les représentations du patrimoine », soit l'élargissement de la notion de patrimoine — de lieux ou de bâtiments isolés à des ensembles plus larges — la multiplication des secteurs de la vie sociale susceptible de devenir un patrimoine et la « multiplicité des groupes de référence » (2000, 11-12). Ces facteurs ont favorisé non seulement une patrimonialisation de plusieurs institutions religieuses, mais également de la mémoire catholique au Québec. La sociologue Geneviève Zubrzycki s'appuie d'exemples concrets : « Le débat sur la présence du crucifix à l'Assemblée nationale, et les arguments présentés pour ou contre son maintien, témoignent de la profonde ambivalence des Québécois à l'endroit de leur passé religieux. Si certains souhaitent sacraliser l'héritage séculariste de la Révolution tranquille en rupture avec la religion, d'autres sont attachés aux vestiges de l'identité canadienne-française et/ou de la religion catholique, à l'image du Maire Tremblay de Saguenay, qui s'est fait à la fois le défenseur d'une prière "simplement" patrimoniale et le croisé de

2.1.1.2. Sécularisation organisationnelle : changements religieux et dynamiques internes

Pour sa part, la sécularisation organisationnelle concerne essentiellement les changements religieux et les dynamiques internes aux communautés religieuses ou aux groupes sociaux. L'émergence et le déclin d'organisations religieuses, les transformations des structures organisationnelles ainsi que les changements dans l'encadrement socioreligieux et dans les rites se trouvent au cœur des dynamiques de sécularisation sur ce plan (Dobbelaere 2002, 105). Le marché religieux de plus en plus pluraliste, l'individualisation, la rationalisation et la bureaucratisation engendrent la transformation ou l'adaptation des organisations et des dénominations religieuses. Des facteurs internes ou externes aux organisations définissent ce plan de sécularisation.

Un tel phénomène a été observé par le sociologue Thomas Luckmann qui évoque la notion de « sécularisation interne » des dénominations ou des sectes américaines (1967, 33). Elle s'inscrit dans les dynamiques et les logiques intrinsèques aux organisations, aux institutions et aux communautés, qu'ils soient membres d'une religion traditionnelle ou d'une association civile. Les stratégies et les réactions de ces organisations aux structures sociales en mutation sont au cœur de cette analyse. De quelle manière l'évolution des structures sociales et le désenchantement du monde, pour reprendre Max Weber, incitent-ils les organisations religieuses à s'adapter aux nouveaux contextes sociaux, économiques et culturels? À l'inverse, comment les organisations religieuses ou civiles influencent-elles le développement des structures et des institutions sociales? Quelles sont les stratégies adoptées par les groupes religieux par rapport aux transformations culturelles contemporaines? Voilà des questions auxquelles ce plan d'analyse tente de répondre.

Jésus Christ » (2016, 327). Bref, il s'agit d'un processus qui prend racine dans les institutions et la culture de la société civile.

Optant pour une perspective similaire, le sociologue français François-André Isambert qualifie de « sécularisation interne » le processus par lequel les organisations ou les groupes religieux acceptent une réduction de leur pouvoir et de leur influence au sein de la société. Il s'agit d'une « sécularisation acceptée comme légitime par le groupe religieux lui-même » (Isambert 1976, 577). Il ajoute qu'il s'agit d'une « reconnaissance de la sécularité d'une partie de *son propre domaine* » (Isambert 1976, 577). On pourrait ajouter que cette reconnaissance concerne l'apport du profane et son intégration dans les logiques intrinsèques des communautés et dans le système social dans lequel interagissent ces groupes. Cette sécularisation interne s'effectue autant par une rationalisation des pratiques que par un désir de rapprochement des religieux et religieuses avec la vie intramondaine. Ce double phénomène engendre en quelque sorte la modernisation de ces organisations, menée par des actions délibérées ou non et influencée par des facteurs exogènes et endogènes.

Les définitions d'Isambert et de Dobbelaere révèlent l'interdépendance et l'influence mutuelle des trois plans de sécularisation. La rationalisation des sociétés modernes et la différenciation des sphères de valeur ont pour conséquences de favoriser des changements religieux. Avec le pluralisme ambiant, la privatisation de la croyance et l'ébranlement des structures de plausibilité, une multiplication des points de vue sur le monde, des formes et des contenus religieux se produit. Les communautés et organisations religieuses se transforment structurellement, s'adaptent, se revitalisent ou se fractionnent. Ce phénomène contribue à la prolifération de nouveaux mouvements religieux, de sectes et de cultes éloignés des structures institutionnelles traditionnelles (Dobbelaere 2002, 115-116). Les transformations du cosmos sacré et des systèmes de sens mènent les individus et les organisations à se repositionner par rapport aux conjonctures contemporaines. Une telle perspective s'intéresse d'ailleurs à comment

les religions, les communautés ou les nouvelles formes religieuses réagissent à l'émergence, comme le nomme Dobbelaere, d'une « doctrine morale séculière » (2002, 134).

Pour le sociologue Bryan S. Turner, la sociologie des dénominations religieuses éclaire les dynamiques de sécularisation sur le plan organisationnel : « The fragmentation of religion in modern societies into a myriad of cults also attest to the erosion of institutionalised religion and its place in the public sphere » (2011, 139). Les formes religieuses institutionnalisées se fractionnent, laissant place à des cultes et à des sectes qui multiplient les manières de considérer le monde, pluralité de points de vue pouvant autant être religieux que séculier. Le sociologue Steve Bruce va plus loin en ciblant précisément ce qu'il nomme « the diffuseness of its beliefs » en tant que cause du déclin rapide des formes de dénominations religieuses au profit des sectes et des cultes (1996, 89). La sécularisation organisationnelle concerne les formes organisées du religieux dans l'espace public, à leur cohérence interne et externe.

Cette sécularisation mésosociale est au cœur des transformations socioculturelles. Les sociologues Pippa Norris et Ronald Inglehart affirment d'ailleurs qu'elle prend forme à partir de la culture religieuse prédominante dans chaque société :

Secularization is also shaped by the spiritual and theological beliefs emphasized by each society's predominant religious culture. Denominations and sects adhere to specific ideas, teachings, and texts, for example distinguishing Unitarianian and Mormon Christians, Shi'a and Sunni Muslims, and Theravada and Mahayana Buddhists. These creeds are expected to operate at both specific and diffuse levels. Members who belong to, and identify with, particular faiths and denominations will hold the core beliefs most strongly. But we also anticipate that, at diffuse level, everyone living within a community will also be influenced by the predominant religious traditions within each society, through the shared public mechanisms of cultural socialization, including schools, universities, and the mass media, even if they never set foot in a church or participate in any particular religious service (2004, 54).

Cette sécularisation génère une meilleure compréhension des rapports entre groupes sociaux et idéologies dominantes. Lorsqu'une culture religieuse domine au sein d'une société, les

organisations religieuses jouent un rôle prépondérant dans la diffusion d'idées et de valeurs. D'autres organisations, même religieuses, peuvent, en contrepartie, devenir des porteurs de valeurs séculières par leurs logiques intrinsèques et leurs actions.

Cette sécularisation organisationnelle cadre avec la notion de « religion à la carte » développée par Réginald Bibby et décrite au préalable :

la sécularisation des organisations érodera certaines « compagnies », avec pour résultat cependant d'ouvrir des « opportunités de marché » pour les nouvelles. Le résultat net est que la sécularisation n'aboutit pas à la disparition de la religion. Elle stipule plutôt l'innovation. Stark observe surtout l'émergence de nouveaux groupes dissidents (des « sectes ») et de nouveaux mouvements religieux (des « cultes ») qui vont saisir cette chance de gagner des parts du marché (2007, 156).

À ses yeux, la sécularisation organisationnelle trace les tensions entre dénominations, sectes et cultes qui aident à combler les besoins spirituels des individus sur le marché religieux. Il ne s'agit donc pas exclusivement des réactions internes aux communautés et aux organisations. Les communautés et les organisations agissent concrètement pour s'adapter aux structures modernes et, par le fait même, conserver leur pertinence sociale et leur rôle en offrant un système de sens plausible aux individus et à l'ensemble de la société. Il est donc question de la capacité d'innovation de ces organisations.

Pour résumer, la sécularisation organisationnelle fait le pont entre les sécularisations sociétale et individuelle. Elle se définit par la dimension organisationnelle du religieux, sa diffusion dans les groupes sociaux et dans la culture dominante ainsi que son érosion ou non au sein des communautés. Elle permet d'examiner les dynamiques internes à l'Église catholique, aux sectes ou aux groupes sociaux, c'est-à-dire un effritement du religieux ou une sécularisation de leur propre activité. L'analyse mésosociale s'attarde particulièrement aux logiques intrinsèques des organisations et des mouvements sociaux ainsi qu'à la diffusion et l'impact de la culture sur les individus.

2.1.1.3. *Sécularisation individuelle : croyances individuelles et appartenances religieuses*

De manière générale, la sécularisation individuelle réfère à la perte d'influence des religions traditionnelles sur les idées et les activités des individus (Wilson 1966, 22). Par contre, la sécularisation individuelle est beaucoup plus complexe et suscite des débats persistants. Si les transformations du religieux sur les plans sociétal et organisationnel paraissent davantage dans la sphère publique, la dimension subjective des croyances, de la religiosité et de la foi relève bien souvent de la sphère privée. Comment mesurer les effets des dynamiques sécularisantes sur la foi, la piété et la religiosité des individus? Avec le pluralisme religieux et culturel des sociétés post-séculières, est-ce que l'individu subit des effets sécularisants? Est-ce que la baisse de la pratique religieuse sous une forme traditionnelle signifie *de facto* que les individus ne sont plus religieux? Est-ce que la diminution de la pratique émane d'une baisse de la croyance et de la piété individuelle? Autant de questions sur lesquelles la sécularisation individuelle s'attarde.

Historiquement, le rapport des individus au religieux s'est considérablement modifié à la suite des processus de modernisation et de rationalisation. Ces différents processus sociohistoriques ont eu des conséquences sur les rapports de la sphère religieuse aux autres sphères d'activité. Pour reprendre le sociologue Max Weber,

la rationalisation et la sublimation consciente des relations de l'homme avec les différentes sphères de biens, externes et internes, religieux et profanes, ont conduit alors à rendre *conscientes* les *logiques intrinsèques (Eigengesetzlichkeiten)* des différentes sphères, dans leurs cohérences internes, et par-là à faire apparaître entre elles des tensions qui étaient ignorées dans les temps primitifs, tant que régnaient des rapports ingénus avec le monde extérieur (1996 [1920], 417).

Ces « logiques intrinsèques » aux différentes sphères de la vie mondaine ont permis une conscientisation des individus et une remise en question des structures de plausibilité du monde moderne. Selon cette perspective, la différenciation des sphères d'activité révèle des tensions et des affinités par rapport aux formes traditionnelles du religieux. Ces tensions et affinités

définissent en grande partie la religiosité et la spiritualité des individus modernes, dans leur rapport au sacré ou à la transcendance.

Comme il a été évoqué précédemment, le philosophe allemand Ernst Troeltsch s'attarde au mysticisme en distinguant deux types : le « mysticisme conceptuel », qui renvoie à l'expérience des individus forgeant leur propre religiosité, et le « mysticisme concret » qui réfère aux réactions des individus face aux dogmes et institutions sociales (1992 [1933]). Dans les deux cas, il ne s'agit pas uniquement de la réaction des individus à la religion institutionnalisée, mais aussi de l'évolution de la spiritualité et de la piété religieuse dans le contexte moderne. La quête de sens des individus se complexifie.

Dans le cas du « mysticisme conceptuel », il représente le contexte dans lequel l'individu vit sa spiritualité et son rapport au mystique. Ce type de mysticisme émane avant tout de l'individu, de sa construction et sa conception du spirituel et du sacré. Cette conceptualisation est non seulement influencée par des facteurs psychologiques, mais également par des facteurs externes à l'individu comme, par exemple, l'autonomisation des sphères d'activité, la privatisation ou déprivatisation du religieux et la laïcisation des institutions sociales. Bref, l'expérience individuelle quotidienne et la conception même du rapport au religieux changent. Le sociologue Thomas Luckmann relate d'ailleurs comment l'expérience religieuse individuelle a des incidences sur les formes du sacré et du religieux dans les sociétés modernes (1990, 127).

Dans le cas du « mysticisme concret », différentes stratégies sont privilégiées par les acteurs sociaux par rapport aux religions et à la sécularisation. Les stratégies et les actions des acteurs sociaux entraînent une perte de contrôle et d'autorité des religions sur l'ensemble de la vie sociale et même, sur les croyances et les pratiques des individus. Ces stratégies et actions se font en réaction aux autorités religieuses et à la modernisation des sociétés. En Occident, la morale chrétienne a été supplantée par une « doctrine morale séculière » ou par une éthique

universelle inspirée par les principes contenus dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme [DUDH] qui préservent les libertés individuelles et religieuses. La rationalisation, l'industrialisation et, plus récemment, le développement des technologies et la globalisation des sociétés forment et façonnent autrement la religiosité et la foi des individus. Les frontières de la communauté dépassent les limites géographiques et culturelles des individus comme en font foi les « communautés religieuses imaginées » de Casanova.

Les sociologues Pippa Norris et Ronald Inglehart avancent que le processus de modernisation et l'évolution démographique ont des effets sécularisants sur les individus dans les sociétés post-industrielles, entre autres la diminution de la pratique et de l'influence de la religion dans la vie des individus. Ces effets se manifestent dans la religiosité et s'accompagnent d'une pluralisation des points de vue ou « *worldviews* » et d'un accroissement d'un sentiment existentiel de sécurité. Norris et Inglehart affirment :

religiosity is systematically related to (i) levels of societal modernization, human security, and economic inequality; (ii) the predominant type of religious culture in any nation; (iii) generational shifts in values; (iv) different social sectors; and (v) patterns of demography, fertility rates, and population change (2004, 6).

Données à l'appui, Inglehart (2008) renchérit que les besoins existentiels ont diminué chez les jeunes générations, car l'insécurité existentielle et spirituelle était jadis l'apanage de religions institutionnalisées à l'autorité et à l'influence désormais érodées.

L'être humain est complexe, rempli de questions existentielles, supranaturelles et philosophiques. Dans une société « fluide », pour reprendre l'expression de Zygmunt Bauman, l'individu moderne exerce sa liberté consummatrice. Il en est de même pour les questions existentielles ou spirituelles. Les individus reconstruisent leur identité et leurs croyances en dehors des institutions traditionnelles. La sécularisation individuelle permet d'inclure, encore une fois, les thèses du choix rationnel et de la « religion à la carte ». La présence des religions

traditionnelles et l'émergence de nouvelles formes du religieux font croître l'offre spirituelle. C'est sans compter la demande qui varie à travers le temps, la recherche de la spiritualité et de la transcendance oscillant selon les contextes socioculturels et les besoins existentiels propres à chacun. Avec une rationalisation grandissante et la perte d'influence d'une morale religieuse restrictive, les individus sont aptes à choisir les pans des religions, des cultes et des croyances profanes pouvant donner un sens à leur existence. Dans les sociétés pluralistes post-séculières, un processus de recomposition identitaire, individuel ou collectif devient possible. Le flux d'offres spirituelle et religieuse a pour conséquences d'augmenter les opportunités qui forgent l'expérience sociale, ce qui pave la voie, chez certains, à la reconstruction de leurs croyances et d'un cosmos de sens qui leur est propre.

Pour résumer, les dynamiques de sécularisation individuelle se produisent en regard aux pratiques, aux croyances, aux principes moraux et au système de sens développés par les individus. La perte d'influence des religions dans la vie quotidienne et dans les croyances individuelles caractérise avant tout ce plan d'analyse. Le rapport des individus au sacré, les structures de plausibilité, le sentiment existentiel de sécurité et les conséquences de l'action sont au cœur d'une telle analyse microsociale.

2.1.2. Des sous-dynamiques perceptibles à tous les plans de sécularisation

Un cadre conceptuel plus spécifique peut être dégagé de la littérature scientifique et de différentes recherches sociologiques, historiques, théologiques et ethnographiques portant sur les enjeux liés à la sécularisation. Tout en considérant le processus de sécularisation comme un phénomène protéiforme, il est possible de cerner des sous-dynamiques qui mettent en relief toute la complexité du phénomène de sécularisation. Ces dynamiques sous-jacentes à un processus de sécularisation plus large ont des répercussions à tous les plans d'analyse évoqués précédemment,

certaines d'entre elles pouvant toutefois avoir davantage d'incidences à un plan précis. De telles facettes distinctes offrent l'occasion de mieux comprendre le maintien ou non du religieux dans la sphère publique à la suite, par exemple, d'un processus de laïcisation des institutions sociales. Elles approfondissent aussi les « vagues » de sécularisation d'Hans Joas en montrant des sous-dynamiques qui expliquent, partiellement, les manifestations de revitalisation ou de sécularisation qu'il constate dans les sociétés post-séculières. Les idéaltypes proposés incluent différents sens donnés historiquement au concept de sécularisation ou à des phénomènes concomitants, entre autres la privatisation et la déprivatisation, le pluralisme, la subjectivation, la différenciation, le désenchantement du monde et la permanence ou la recomposition du religieux.

Ces concepts, qui seront à présent définis en tant que « sous-dynamiques de sécularisation », ne sont pas nécessairement simultanés, chronologiques ou d'une même intensité. Ils varient non seulement à travers le temps et l'espace, mais aussi en fonction de ses conséquences dans la société, que ce soit sur les plans sociétal, organisationnel ou individuel. Bref, la sécularisation s'avère une dialectique sans finitude, au sein de laquelle les stratégies et la résistance des individus et des groupes varient énormément selon les contextes sociohistoriques et culturels. Ces sous-dynamiques peuvent donc faire face à une résistance ou à un consensus favorisant ou non des transformations sociétales.

Ce découpage idéaltypique n'est pas exhaustif et n'exclut pas pour autant d'autres sous-dynamiques à chacun des plans d'analyse. D'autres processus ou concepts ont été évoqués pour décrire des phénomènes connexes comme la déchristianisation et la patrimonialisation. Chacune de ces dynamiques peut être analysée à partir du point de vue des individus, des groupes sociaux, des institutions sociales et même de l'État. Ces multiples plans sont intégrés dans ces dynamiques qui contribuent à un processus plus large de sécularisation. Par exemple, une laïcisation peut s'analyser autant comme un processus individuel — le retrait d'un individu d'une institution

religieuse, le passage d'un clerc à l'état de laïc ou la contribution d'un individu à une laïcisation des institutions sociales — qu'étatique — la proclamation d'une forme de laïcité ou la mise en place de lois assurant une séparation implicite ou explicite entre Église et État. Une désacralisation peut autant s'effectuer sur le plan individuel — la perte ou le regain d'une signification sacrée du monde ou de représentations symboliques chez l'individu — que sur le plan organisationnel — les transformations des rapports au sacré dans une organisation. Une telle approche multidimensionnelle montre la complexité de la notion de sécularisation.

2.1.2.1. Exculturation et inculturation du religieux

L'inculturation et l'exculturation s'avèrent deux processus surtout associés au catholicisme et à son rapport à la culture. L'inculturation représente la capacité de la religion catholique à s'imprégner de la culture d'autrui, tout en y inscrivant « l'esprit » de l'Évangile. Elle nécessite un double mouvement : 1) celui de l'inscription de la culture catholique dans la culture d'autrui et 2) un mouvement d'innovation de la culture catholique à partir de cette culture de l'Autre. Spécifique à la culture catholique et définie plus particulièrement dans la missiologie jésuite de Pedro Arrupe (Labbé 2006, 206), l'inculturation est un processus d'échanges, de dialogue et d'innovation, voire une dialectique, qui permet un relatif enrichissement culturel. Malgré un rapport culturel souvent inégalitaire, cette notion rend compte d'une conscientisation de l'apport culturel d'autrui par la culture dominante. L'inculturation est stimulée par un processus de mondialisation des modèles culturels que les acteurs sociaux reçoivent, adaptent et véhiculent (Rocher 2000, 127-129). Ils ne sont pas exclusivement des réceptacles de la culture

chrétienne. L'inculturation diffère de l'acculturation qui focalise sur des rapports de pouvoir inégaux ainsi que sur une phase de désintégration culturelle¹⁸ :

L'inculturation a l'avantage de bien marquer que la rencontre de l'Évangile avec une culture ne se réduit pas uniquement au rapport entre deux cultures (acculturation). Il s'agit spécifiquement de l'interaction du Message du Christ et d'une culture donnée (Carrier 1997).

À l'opposé, l'exculturation représente un mouvement de retrait par rapport aux configurations culturelles. C'est l'atténuation de l'affinité élective entre les cultures profane et catholique. Elle concerne l'étiollement d'une religion culturelle, « la possible déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées [...] (la "culture" qui leur est commune) et la culture catholique » (Hervieu-Léger 2003, 97). Il s'agit de tensions entre les représentations collectives et la culture religieuse, d'un mouvement de retrait du catholicisme de la configuration culturelle de la société. L'exculturation constitue un processus dénouant la culture profane du « tissage catholique » (Hervieu-Léger 2003, 97). Un déclin de la signification sociale et de l'emprise de la culture catholique dans la société en découle. La sociologue Danièle Hervieu-Léger soutient que ce phénomène surpasse une simple réduction du pouvoir et de l'influence de l'Église dans la société.

Inspiré par Hervieu-Léger, Alfonso Pérez-Agote associe l'exculturation à un phénomène récent lié au catholicisme :

Exculturation is a process in which culture, in the sense of shared representations, gradually loses its religious roots; religion has permeated a society's culture; culture has

¹⁸ La notion d'acculturation renvoie à la rencontre entre deux cultures qui, bien souvent, laisse place à un rapport inégalitaire, à l'imposition de la culture dominante. Elle rend compte de la réalité anthropologique d'une culture donnée qui se transforme au contact d'une autre culture, souvent hégémonique. Ce phénomène n'est pas exclusif aux Églises chrétiennes : le bouddhisme ou l'islam subissent parfois ce processus au contact de la culture occidentale. Entre deux cultures se traduisent des rapports entre dominant et dominé au sein desquelles les dominés importent généralement davantage de référents culturels que les dominants. Pour l'historien Vittorio Lanternari, l'acculturation contient une phase de « désintégration culturelle » qui peut être « durable et destructrice » ou « à peine sensible » selon les contextes socioculturels et psychologiques des cultures « indigènes » (1966, 118).

become detached from its strictly religious nature, but this culture continues to be infused by religion (2014, 894).

Même si les représentations communes, les référents culturels et les racines religieuses ont perdu de leur signification sociale, la culture dominante demeure « infusée » par le religieux malgré la déliaison de la culture profane avec la culture catholique. À partir du cas espagnol, Pérez-Agote soutient que l'exculturation est une caractéristique importante d'une troisième « vague » de sécularisation qui débute vers 1995. Cette tendance peut aller jusqu'à causer « une crise de la question religieuse, de la religiosité elles-mêmes » et des « effets culturels profonds sur les représentations collectives des Espagnols » (Pérez-Agote 2009, 199-200). L'exculturation réfère à un processus de transformation des affinités et des liens établis entre catholicisme et culture profane dans l'histoire. Elle touche les représentations individuelles et collectives de la religion.

Dans la littérature scientifique québécoise, l'exculturation est surtout utilisée en relation avec la notion de catholicisme culturel. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, Raymond Lemieux s'est intéressé à la place du catholicisme dans la culture québécoise afin de mieux comprendre les changements sociétaux au XX^e siècle. Malgré des dynamiques séculières, il constate, dans les années 1990, qu'un catholicisme culturel se maintient pour des raisons identitaires. Selon lui, la culture catholique

ne rejette pas l'institution ; elle la renvoie à l'ordre du relatif et de l'aléatoire. Elle est un constant *passage des frontières* où l'expérience, refusant les contrôles institutionnels, s'alimente de l'institution et de ses traditions pour les réinterpréter et où l'institution, craintive devant des expériences qui lui sont étrangères, ne peut cependant s'empêcher d'en assumer la quête de sens (Lemieux 1990, 163).

Cette perspective rejoint les constatations de Pérez-Agote sur l'infusion du religieux dans la culture dominante, même à la suite d'une certaine forme d'exculturation et de perte de signification sociale de la culture religieuse. Dans le même sillon, E.-Martin Meunier a observé, à

travers des indicateurs de pratiques, de croyances et d'appartenance religieuse, un point de rupture générationnelle qui témoigne d'une baisse de l'appartenance et de la chute de la pratique. L'hypothèse d'une exculturation ne peut pas être écartée. Il évoque un étiolement des référents religieux qui correspond à une transformation des régimes de religiosité (Meunier et Wilkins-Laflamme 2011, 712-713). Pour citer Meunier, « parler d'exculturation, c'est entrevoir la fin d'un monde, la fin d'une époque et d'un moment historique où culture et religion semblaient unies dans un même projet ou, du moins, dans un même récit des origines » (2015, 24).

En résumé, l'inculturation et l'exculturation s'avèrent des sous-dynamiques qui s'articulent autour de la culture religieuse. Les tensions et les affinités entre les cultures religieuse et profane peuvent mener à une forme de sécularisation, l'exculturation, aux conséquences diverses selon le plan d'analyse. Si la définition d'inculturation concerne surtout le catholicisme, il est possible « d'exporter » ce concept à d'autres religions en analysant les dynamiques de tissage ou d'étiolement d'une culture religieuse avec la culture profane. Un tel processus dépasse donc le cadre catholique et occidental.

2.1.2.2. Désacralisation et sacralisation du monde

Contrairement à l'exculturation qui touche directement une culture religieuse, le processus de désacralisation cible davantage la culture séculière dans son ensemble. La désacralisation a d'abord été comprise comme un processus individuel. Comme il a été décrit au préalable, le sociologue Sabino S. Acquaviva considère, dans les années 1960, la sécularisation et la désacralisation comme deux processus identiques et inéluctables. Ces processus concomitants représentent, à ses yeux, une transformation du rapport de la psychologie humaine au sacré. Une modification de l'expérience du sacré mène inévitablement, selon Acquaviva, à son éclipse dans

les civilisations industrielles (1967, 312). Il évoque un processus sociohistorique modifiant le rapport psychosocial au religieux dans une perspective globale, qui outrepassse les frontières.

Cette définition a toutefois été rapidement nuancée avec la persistance des croyances religieuses et spirituelles. Dans le sillon de la sociologie durkheimienne et des travaux de Marcel Mauss, la philosophie française récupère cette notion. Dans son essai *La violence et le sacré* en 1972, le philosophe français René Girard reprend le concept de désacralisation et le définit à partir de la perte du caractère sacré et symbolique d'un sens commun au sein duquel la notion de sacrifice dominait historiquement et traditionnellement. La désacralisation réfère avant tout à une « crise sacrificielle » ou à un recul du sacrifice au sens religieux (Girard 1972, 77). Selon Girard, le christianisme a été un vecteur de cette désacralisation dès ses origines, en rompant avec le caractère sacré de la vie religieuse juive de l'époque et avec son rôle régulateur de la violence au sein de la société. Avec la fin d'un ordre social où le sacrifice prédominait, on serait porté vers un monde désacralisé, sans repères au-delà de la nature et sans traits distinctifs. La logique sacrificielle du christianisme mènerait vers un monde désacralisé, c'est-à-dire où le caractère sacré de la nature et de l'homme perd son sens.

Dans le sillon des travaux de Mauss, de Girard et de l'ouvrage *Le symbole et le sacré* de Camille Tarot (2008), le professeur de sciences des religions Michel Desplands met en relief, dans son essai *Le recul du sacrifice* (2009), un processus globalisant de désacralisation en Occident. Selon Desplands, il existe un déplacement historique entre une conception sacrale et des pratiques symboliques érigées à partir d'enjeux ou de sujets éthiques (2009, 26). Une désacralisation catholique du monde signifie le passage d'une morale chrétienne à une primauté de l'éthique ainsi qu'à une responsabilisation individuelle par rapport au monde profane et à l'incertitude existentielle de la vie. La pluralité des conceptions du monde et la remise en question des certitudes existentielles, traditionnellement religieuses, entrent en jeu. Avec la fin

des grands récits, la sécurité existentielle prend racine dans la culture et les représentations collectives et symboliques.

Cette sous-dynamique de sécularisation se manifeste non seulement sur le plan individuel, mais aussi institutionnel. Le sociologue canadien Peter Beyer croit que la désacralisation agit comme un processus ultime dans la sécularisation d'une société, puisqu'elle implique une expansion de la régulation étatique dans toutes les sphères de la vie (Beyer 1997, 285). Une représentation collective sécularisée prend donc le relais dans l'ensemble des institutions sociales et dans le discours public. Des événements historiques ont d'ailleurs pu favoriser une désacralisation, notamment le concile Vatican II pour le catholicisme. De larges secteurs jusque-là intouchables du monde catholique sont dès lors susceptibles d'être transformés, d'accéder à un statut profane, dénoué de toutes conceptions sacralisées dans le discours de l'Église.

Dans cette perspective, la désacralisation du monde est paradoxalement interdépendante à une « sacralisation de la personne », phénomène décrit par Hans Joas dans *The Sacredness of the Person* (2013). Cette sacralisation est liée à une « généralisation des valeurs » dans un contexte de globalisation, en particulier à la suite du développement de la sphère du droit international depuis la DUDH en 1948. Aux yeux de Joas, les entités séculières se sacralisent autour des valeurs promulguées par les droits de la personne. Cette sacralisation moderne n'est pas sans risque : « the risk of human rights becoming an ideological element in a new process of social self-sacralization through national, cultural, or religious triumphalism » (Joas 2013, 190). Bref, de nouvelles conceptions collectives sacrées pourraient s'ériger et remplacer le cosmos sacré et le système de sens véhiculés traditionnellement par les religions institutionnalisées.

Le déclin des représentations symboliques et sacrées a été abordé au Québec. Dans une monographie d'une paroisse canadienne-française à la fin des années 1960, Colette Moreux trace le portrait d'un Québec qui tend vers une vie désacralisée :

Ainsi, même dans le cas privilégié du Canada français, la communauté de foi ne joue plus ou joue de manière superficielle comme principe de cohésion ou de mouvement de la vie collective. Des valeurs essentiellement profanes, structurées par des institutions de plus en plus dégagées des cadres confessionnels et du personnel clérical, s'installent progressivement. Philosophie superficielle ou anachronique, le catholicisme tel que le conçoit notre paroisse ne présente qu'une fonctionnalité réduite tant pour le groupe que pour l'individu (1969, 379).

L'analyse de Moreux se situe à mi-chemin entre une désacralisation et une volonté d'inculturation des nouvelles générations de paroissiens : « l'Église ne peut guère être considérée comme responsable de cette désacralisation du catholicisme; en adoptant des attitudes modernistes, elle tente seulement de s'adapter à un état de fait » (1969, 379). Moreux s'attarde à la fin d'une conception sacralisée du monde dans la culture canadienne-française et à l'échec du catholicisme à insuffler des valeurs dites modernes.

D'autres sociologues et théologiens québécois se sont aussi questionnés sur la place du sacré dans les sociétés contemporaines au tournant des années 1970. Ces discussions se situent en parallèle aux débats sur la sécularisation classique (Audet et *al.* 1970; Grand'Maison 1966). Évoquant « l'expérience spontanée », « l'expérience organisée » et « les modèles idéologiques de référence » comme plans d'expression du sacré, le chanoine Jacques Grand'Maison soutient, à partir du cas québécois, que ces plans éclatent à l'interne, se distancient et entrent en conflit lors d'une désacralisation (Carlos, Grand'Maison et Harvey 1970, 156-157). Il nomme ce phénomène la désarticulation du sacré, relevant d'une histoire démythifiée et d'un processus de rationalisation qui mène à l'apogée de la science.

Pour récapituler, la sacralisation et la désacralisation sont des dynamiques ou des processus en marge de la culture religieuse. *A contrario* de l'inculturation et de l'exculturation, la sacralisation et la désacralisation émanent en effet de la culture profane ou séculière, et non pas de la culture religieuse traditionnelle. Les constructions sacrales du monde peuvent donc se

dissocier des croyances religieuses. De plus, cette désacralisation est interdépendante d'un plus large processus de globalisation. Depuis quelques décennies, les conceptions sacrales du monde sont en mutation constante dans une culture globalisée et globalisante, rationalisée et scientifique, occidentalisée et néolibérale. Le passage d'une morale chrétienne à une éthique universelle témoigne de tensions et d'affinités entre le sacré et le profane, entre des valeurs religieuses traditionnelles et des valeurs sécularisées. Cette sous-dynamique s'observe dans l'espace public, dans les représentations collectives et dans les expériences individuelles.

2.1.2.3. Déconfessionnalisation et décléricalisation

Phénomènes qui s'inscrivent dans les institutions sociales et religieuses, la déconfessionnalisation et la décléricalisation s'observent principalement sur les plans organisationnel et institutionnel. En premier lieu, la déconfessionnalisation vise les relations entre les institutions sociales et la religion. Elle représente un processus de mise à distance de la religion, dans ses fonctions et dans son organisation avec les groupes et les institutions de santé, de services sociaux ou d'éducation. Il s'agit d'une remise en cause de la fonctionnalité des institutions religieuses au sein de la société : « Ce processus oblige les organisations religieuses, à commencer par l'Église catholique, à repenser leur dispositif de formation et de transmission » (Palard 2010, 7).

A priori, des indicateurs individuels de vitalité comme le taux de pratique ne sont pas saisis par une déconfessionnalisation. Elle peut toutefois avoir des conséquences non intentionnelles sur l'individu, par exemple la fin de la transmission de valeurs religieuses chez les jeunes générations après une déconfessionnalisation du système scolaire. Cette sous-dynamique met en scène des acteurs sociaux qui véhiculent, par des idées et des actions délibérées, une volonté de déconfessionnalisation ou de confessionnalisation des institutions ou des

organisations. Dans les années 1990 au Québec, le débat sur la confessionnalité des commissions scolaires témoigne d'une telle perspective.

Cette sous-dynamique a donc des répercussions à tous les plans de sécularisation. Évoquant le cas de la déconfessionnalisation du système scolaire, le politologue français Jacques Palard élabore la notion de déconfessionnalisation à partir de trois dimensions complémentaires : 1) institutionnelle; 2) celle des attitudes et des comportements individuels et collectifs; 3) matricielle, soient les représentations idéologiques (2010, 207). Inspiré par Jean-Paul Willaime, il affirme que l'analyse d'un tel processus doit non seulement dépasser les rapports entre État et religions, ou entre société et religions, mais aussi les rapports entre société et écoles. Bref, ce type de processus suscite une remise en question de la forme et du contenu des institutions visées par la déconfessionnalisation.

Dans la tradition anglo-américaine, le concept est pratiquement inexistant. Il est davantage utilisé dans la tradition des sociologies allemande et française. Des études ont toutefois défini la déconfessionnalisation dans un autre spectre institutionnel. Pour le cas des Pays-Bas, les sociologues Rob Eisinga, Albert Felling et Jan Lammers ont décrit un processus de déconfessionnalisation politique. Ils ont examiné le processus selon lequel les chrétiens néerlandais ont délaissé les partis politiques institutionnalisés affiliés à une dénomination religieuse pour voter « séculier ». Un retrait progressif se serait enclenché à partir de 1964 avec une « dé-pilarisation », notion inspirée des analyses du politologue Arend Lijphart dans *The Politics of Accommodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands* en 1968. L'une des composantes de ce processus de retrait progressif serait : « the disruption of stable political alignments of religious voters traditionally determined by family and religious communities, and the resulting decline in confessional voting or deconfessionalisation » (Eisinga, Felling et

Lammers 1996, 79). Selon Eisinga, Felling et Lammers, ce processus est en lien avec une modernisation économique et culturelle.

Au Québec, la déconfessionnalisation est fréquemment utilisée pour parler de la fin de l'influence du catholicisme dans les institutions sociales. Par exemple, Nicole Laurin et Danielle Juteau décrivent comment l'étatisation et la déconfessionnalisation du système de santé encouragent la confrontation entre la rationalité technique et une forme de rationalité traditionnelle soutenue par les religieuses qui régissaient le système confessionnel (1989, 160). La déconfessionnalisation a aussi été utilisée pour décrire le processus de retrait de la religion du système d'éducation québécois. À cet effet, les orientations et les effets du rapport Parent allant en ce sens ont été amplement décrits (Lamonde 2010; Rocher 2004; Corbo 2002). Ce n'est qu'au début des années 2000 que le processus de déconfessionnalisation du système scolaire québécois connaît son apogée. Comme le rappelle Jacques Palard, le processus de déconfessionnalisation relève d'une multitude de facteurs d'évolution, passant de l'histoire québécoise à la démographie et à l'affaiblissement des croyances (2010, 215). À l'instar des autres sous-dynamiques, la déconfessionnalisation dépend de facteurs historiques et socioculturels variés.

En second lieu, la décléricalisation est un concept qui a des similitudes avec la déconfessionnalisation, visant directement les institutions religieuses. Elle représente une diminution de l'autorité et de l'influence du clergé au sein des institutions. L'historien Xavier Gélinas différencie la décléricalisation de la déconfessionnalisation et affirme qu'elle « vise le personnel qui œuvre dans les divers groupes, et également le caractère clérical de la direction de ces groupes » (2007, 386), plutôt que le caractère confessionnel. Cette définition est aussi appuyée par les travaux du chercheur Kristoff Talin sur les religieuses enseignantes. Il constate une intériorisation de la manière de vivre sa religiosité; les individus délaissant du même coup la dimension cléricale de la vie religieuse traditionnelle (Talin 2005, 250). La décléricalisation a

donc des effets individuels à l'intérieur même des organisations religieuses. Elle exprime la volonté de vivre la chrétienté en dehors de l'emprise institutionnelle cléricale. Pour Peter L. Berger, la décléricalisation est aux fondements de la thèse élaborée dans *The Sacred Canopy*. Il note que la sécularisation cause la perte d'influence des religions institutionnalisées et des autorités ecclésiales au sein des institutions sociales (Berger 1967, 107).

En résumé, ces deux sous-dynamiques de sécularisation représentent des processus sociohistoriques selon lesquels des institutions ou des organisations ont subi des mutations dans leur rapport au religieux. Ces transformations peuvent être le résultat soit d'actions ou de politiques délibérées, soit d'une modernisation des institutions sociales ou d'une rationalisation étatique. Des facteurs internes et externes influencent donc l'essor d'une déconfessionnalisation ou d'une décléricalisation dans une société donnée. Ces facteurs peuvent avoir des conséquences inverses : certaines institutions sociales peuvent retrouver un caractère confessionnel ou clérical.

2.1.2.4. *Laïcisation*

La laïcisation représente, quant à elle, un processus s'effectuant principalement dans les institutions séculières. Si le concept de sécularisation est amplement utilisé et contesté dans le monde universitaire anglo-américain, la notion de laïcisation est principalement évoquée dans la littérature scientifique francophone. Elle diffère donc de la définition de la sécularisation. La difficulté à différencier sécularisation et laïcisation dans la tradition anglo-américaine se reflète cependant dans plusieurs études¹⁹.

¹⁹ Par exemple, Karel Dobbelaere décrit, initialement dans les années 1980, le plan macrosocial de sa thèse de la sécularisation comme étant la laïcisation. Quelques années plus tard et à la suite de critiques, il rectifie le tir en prenant en compte la signification française du terme laïcisation. Il avoue candidement qu'il s'agit de deux phénomènes distincts. Il propose alors le terme de sécularisation institutionnelle pour ce plan d'analyse (Dobbelaere 2002, 13-14). Dans une perspective similaire, le sociologue Mark Chaves propose plutôt de nommer la laïcisation une « sécularisation sociétale » (Willaime 2006, 763).

La sociologue française Danièle Hervieu-Léger décrit la laïcisation comme une diminution des pouvoirs ou une séparation de l'Église avec l'État et ses institutions. Il s'agit d'un « processus de dissociation du religieux et du politique [qui] s'inscrit bien évidemment dans un mouvement de “différenciation des institutions” engagé depuis longtemps » (Hervieu-Léger 2003, 58). Pour la sociologue française, il s'agit en quelque sorte d'une sous-dynamique de sécularisation puisqu'elle considère la laïcisation comme une autonomisation des sphères d'activité. Inspirée par le philosophe Marcel Gauchet, elle soutient que la science ainsi que l'autonomisation et la rationalisation des sociétés modernes contribuent au refoulement des « institutions religieuses dans un espace religieux strictement délimité et qui tendent à confiner leur clerc dans les sacristies » (Hervieu-Léger 2003, 58). La laïcisation concerne quasi exclusivement des institutions sociales ou un régime étatique, passant d'une constitution religieuse à laïque.

Cette laïcisation peut renvoyer, sur le plan étatique, à la mise en place d'un régime de laïcité²⁰, soit un aménagement politique se traduisant habituellement par un encadrement législatif qui définit le rapport des religions aux institutions sociales (Milot 2008, 21). Ayant recensé l'ensemble du processus de laïcisation depuis 1840, la sociologue Micheline Milot expose deux principes fondamentaux de la laïcité : la neutralité confessionnelle de l'État et la séparation entre l'Église et l'État. Selon elle, la laïcité ne correspond pas à un effacement du religieux dans l'ensemble de la société civile. Elle renvoie davantage à un retrait du religieux de la sphère publique, c'est-à-dire de l'État, des lois et des institutions publiques (Milot 2008, 87). Dans le cas québécois, Milot soutient que, avec l'apogée de la Révolution tranquille, plusieurs facteurs ont favorisé une laïcisation au Québec. Parmi ceux-ci, on trouve le pluralisme

²⁰ Milot distingue cinq modèles de laïcité à travers le monde : *séparatiste*, *anticléricale* ou *antireligieuse*, *autoritaire*, *de foi civique* et *de reconnaissance*. Ces types de laïcité impliquent différents rapports entre État et religion ou entre société civile et religion qui varient selon les contextes culturels, historiques et sociaux.

grandissant de la société québécoise, le développement et la garantie des droits individuels et la sécularisation partielle de la société québécoise.

Alors que la sécularisation se caractérise par des mutations sur le plan des institutions religieuses, des croyances et des pratiques individuelles, le processus de laïcisation est surtout défini en lien avec l'espace public. Une laïcisation n'implique pas nécessairement l'érosion des croyances et du religieux dans la société. Elle suppose une « indépendance de l'État par rapport aux Églises et l'autonomie des organisations religieuses par rapport au pouvoir politique », tout en poussant l'État et les institutions à devenir neutres par rapport aux religions (Milot 2008, 17).

Cette notion semble, de prime abord, concerner exclusivement une sécularisation institutionnelle. Or, la laïcisation est aussi effective sur le plan individuel. Pour le sociologue français Jean Baubérot, elle provoque aussi une « individualisation de la religion », puisqu'elle vise à rendre l'appartenance religieuse comme un choix personnel (2007, 115). Ce processus se définit comme « le passage de la dominante politique et sociale de la polarité cléricale à celle de la polarité laïque [...] La laïcisation rompt avec la dimension médiévale du "pouvoir temporel" et du "pouvoir spirituel" » (Baubérot 2007, 116). Le passage de religieux et religieuses au statut de laïcs peut faire partie intégrante d'une laïcisation. Cette dernière ne doit donc pas être uniquement analysée sur le plan institutionnel, mais aussi organisationnel et individuel. Pour Karel Dobbelaere, la laïcisation représente d'ailleurs une « sécularisation manifeste », soit une sécularisation consciente qui émane d'actions désirées ou proclamées (2008, 177-178).

En récapitulatif, la sécularisation se comprend comme un processus sociohistorique qui transforme et redéfinit la place du religieux, du sacré et du profane dans les sociétés post-séculières. Des dynamiques religieuses ou sécularisantes ont des conséquences sur les plans individuel, organisationnel et institutionnel. Le processus de sécularisation est composé de

diverses sous-dynamiques qui se réalisent ou non selon des intensités et des formes variées selon les contextes socioculturels et historiques. Chacune des sous-dynamiques de sécularisation procure les apparences d'une sécularisation plus large, surtout lorsque plus d'une sous-dynamique converge. Les effets sécularisants ou non de ces sous-dynamiques contribuent à une permanence, à une recomposition ou à une décomposition du religieux. Une réappropriation culturelle du catholicisme peut survenir, processus menant potentiellement à une patrimonialisation (Lefebvre 2015, 71-72).

Considérer la sécularisation en tant que processus complexe et protéiforme permet de saisir ce phénomène comme le résultat de l'action des individus et des groupes sociaux, c'est-à-dire comme l'aboutissement de l'engagement et des stratégies mises en place par ces acteurs sociaux. L'influence de la globalisation sur la religion catholique ne doit pas être négligée et transcende les plans d'analyse (voir Beyer et Beaman 2007; Beyer 2006; Berger et Huntington 2003; Beyer 1999). La notion de sécularisation doit être considérée comme un processus dépendant de la globalisation du monde contemporain et du « renouveau » religieux engendré par la mondialisation, le pluralisme, la diversité culturelle et religieuse (Geoffroy, Vaillancourt et Gardaz 2007; Coleman et Ryan 2005; Rocher 2001; Beyer 1997).

2.2. Le missionnariat canadien-français dans la région des Grands Lacs africains comme objet d'étude

Avec ce nouvel éclairage conceptuel, plusieurs questions restent en suspens par rapport à l'objet de recherche privilégié. Comment aborder empiriquement le processus de sécularisation de la société québécoise? À travers la conceptualisation développée précédemment, quel angle sera-t-il privilégié? De quelle manière la sécularisation permet-elle de mieux comprendre les tendances et dynamiques séculières et religieuses actives dans la société québécoise au

XX^e siècle? Quel groupe permettrait d'analyser ces transformations? Devant ces questions, des considérations méthodologiques doivent être explicitées en ce qui a trait à l'objet d'étude.

La présente thèse explore l'histoire du missionnariat canadien-français afin de dévoiler des sous-dynamiques de sécularisation à l'œuvre dans la société québécoise et à l'intérieur même de l'Église catholique. Pourquoi choisir les missionnaires comme objet d'étude, alors qu'ils étaient actifs à l'étranger, loin des transformations sociétales du Québec? Agissant à la fois à l'intérieur de l'Église, mais étant aussi distants par leur vocation à l'étranger, les missionnaires ont adopté un regard particulier, parfois critique, sur l'évolution socioreligieuse au XX^e siècle. Quittant le Québec pour convertir les « païens » dans des contrées lointaines, ces hommes et ces femmes ont emprunté, à partir de leur culture catholique canadienne-française, des voies d'engagement diverses. Ces expériences concrètes et variées sur le terrain, souvent ardues et laborieuses, ont modelé leur regard sur la société québécoise et sur son évolution.

Le mode d'engagement des missionnaires à l'étranger a fortement évolué au cours du XX^e siècle. L'espace missionnaire a été influencé par des positions adoptées par l'Église catholique au fil des ans, dont les orientations apostoliques, les réflexions du concile Vatican II et les positions pontificales dans les encycliques. Les bouleversements sur la scène internationale – les Grandes Guerres, le droit international, la Guerre froide, la mondialisation, le développement des technologies, etc. – et dans les sociétés d'accueil comme les guerres civiles et les mouvements d'émancipation nationale ont façonné l'évolution du missionnariat canadien-français. Ce dernier s'est transformé selon des facteurs exogènes et endogènes qui offrent l'occasion de mieux replacer l'évolution de la société québécoise et de l'Église catholique dans un contexte mondial. Ce regard particulier permet de saisir les dynamiques de sécularisation à l'œuvre, autant à l'intérieur des organisations religieuses que dans la société dans son ensemble.

À travers le prisme de la sécularisation interne aux instituts missionnaires, la sécularisation sociale du Québec est donc perceptible.

L'objectif de la présente thèse est d'apporter un nouvel éclairage sur la sécularisation de la société québécoise et de l'Église catholique canadienne-française au XX^e siècle, autant dans une perspective locale que globale. En outre, il s'agit de réaliser une analyse diachronique axée sur les motifs de l'action et sur la conversion entre deux formes d'engagement, c'est-à-dire d'un mode d'engagement moral et religieux à un mode d'action penchant vers une éthique universelle partiellement ou totalement sécularisée. En prenant en considération les logiques intrinsèques du missionariat et son évolution sociohistorique, une meilleure compréhension de la sécularisation du Québec émerge.

2.2.1. Des archives religieuses aux entrevues avec des missionnaires

Outre les études secondaires, deux principales sources sont utilisées afin de reconstruire le discours, la représentation et la pensée véhiculés par les missionnaires canadiens-français actifs en Afrique au cours du XX^e siècle²¹. D'une part, neuf missionnaires ont été rencontrés lors d'entrevues semi-dirigées réalisées à l'aide d'une grille d'entretien prédéfinie²². Des missionnaires liés à trois congrégations : les pères missionnaires d'Afrique ou pères blancs, les sœurs de Notre-Dame d'Afrique, aussi appelées sœurs blanches, et les sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception [SMIC] (voir le tableau en annexe 1). Alors que les deux premières congrégations ont une activité apostolique consacrée à l'Afrique, la troisième a un champ d'action international, en plus d'avoir été fondée au Québec. Il importait aussi de choisir des congrégations de femmes et

²¹ Une perspective inverse a déjà été explorée par Lucien Laverdière (1987) qui s'intéressait à la représentation sociale du missionnaire dans la littérature africaine.

²² À noter qu'à leur demande, un entretien de groupe a plutôt été réalisé avec les trois SMIC rencontrées.

d'hommes, car elles ont des statuts distincts et vivent, bien souvent, des réalités multiples dans la société d'accueil et dans la société québécoise.

D'autre part, des analyses de contenu ont été effectuées à partir de plusieurs sources archivistiques distinctes qui ont permis de recenser des documents essentiels pour comprendre l'évolution des congrégations et de l'ensemble de l'effort missionnaire canadien-français au XX^e siècle. Les archives de plusieurs œuvres ou instituts ont été consultées : entre autres celle des Œuvres pontificales missionnaires à Montréal et celle des pères blancs à Rome. Parmi les documents utilisés dans la présente thèse, on trouve notamment des diaires, des revues missionnaires, des documents pastoraux et des publications officielles des congrégations. Des documents d'archives ont également été dépouillés à la Bibliothèque et archives nationales du Québec. Cette dernière possède d'ailleurs une grande partie des journaux et des revues missionnaires qui appartenaient aux congrégations et aux œuvres. Les revues des trois principales œuvres pontificales missionnaires canadiennes-françaises — celles de la Sainte-Enfance, de Saint-Pierre-Apôtre et de la Propagation de la Foi — et des trois congrégations choisies — les revues *Mission d'Afrique*, *Le Précurseur*, *Sœurs blanches* — ainsi que plusieurs journaux de l'époque comme *Le Devoir* ou *L'Action catholique* sont des sources complémentaires incontournables pour comprendre l'évolution des congrégations et du discours véhiculé. Cette littérature contient entre autres des éditoriaux qui offrent des points de vue sur les orientations internes aux ordres et aux instituts religieux, sur les thèmes de prédilection et sur les préoccupations principales des missionnaires sur le terrain. La littérature grise a aussi été considérée, en particulier des correspondances ainsi que des feuillets distribués par les congrégations dans les paroisses. Enfin, des biographies et des autobiographies ont été produites sur le récit de vie de missionnaires. Il s'agit de sources non négligeables d'informations sur ces congrégations et leurs transformations.

2.2.2. Le Québec, l'Afrique des Grands Lacs et le XXe siècle

Étant actifs en Afrique, en Asie, en Océanie, en Amérique latine ainsi que dans le Grand Nord canadien, les missionnaires canadiens-français ont un champ d'action très large. Quatre principales raisons ont motivé le choix de l'espace missionnaire africain, plus particulièrement de la région des Grands Lacs²³.

1) De manière générale, l'Afrique représente un continent où les recherches sur le missionnariat canadien-français ont été peu approfondies. Pourtant, le territoire africain est devenu l'une des terres de prédilections du missionnariat. Il s'agit en effet d'un des continents privilégiés par les congrégations missionnaires du Canada. Cela est encore vrai aujourd'hui, alors que les missions catholiques ou laïques du Québec restent nombreuses.

2) L'Afrique est caractérisée par des réalités régionales, géographiques, culturelles et historiques très variées. Par exemple, la décolonisation a été vécue différemment dans plusieurs contrées africaines, sous différentes autorités coloniales. Le missionnariat canadien-français étant actif du Maghreb aux royaumes du sud de l'Afrique en passant par la Côte d'Or et les Grands Lacs africains, il s'avère nécessaire d'atténuer les différences socioculturelles et géographiques de la réalité vécue par les missionnaires dans les sociétés d'accueil. Le choix du territoire des Grands Lacs africains se motive d'abord par les nombreux missionnaires canadiens-français actifs dans cette région. Cette région se différencie aussi, de manière générale, par les richesses naturelles présentes dans ces pays en comparaison avec d'autres territoires arides et désertiques. Les efforts ne sont donc pas mis quasi exclusivement sur la lutte à la famine ou sur la recherche de sources d'eau, par exemple. La question du développement local des communautés a donc un

²³ Cette région comprend les territoires actuels du Burundi, de la République démocratique du Congo [RDC], du Rwanda, de l'Ouganda, du Kenya, de la Tanzanie, du Malawi et de la Zambie. Cette conception élargie de la région des Grands Lacs se motive par le nombre de missionnaires actifs dans cette région. Pour avoir une certaine représentativité, il fallait des territoires couverts par l'activité canadienne-française dans un assez grand nombre. L'inclusion du Malawi et de la Zambie permet d'atteindre cet objectif et d'inclure les SMIC, arrivées au Malawi en 1948.

autre sens. De plus, les pays constituant ce territoire ont connu des trajectoires similaires : une domination coloniale britannique et belge, des mouvements de libération nationale concentrés dans une période allant de 1960 à 1964, ainsi qu'une phase d'industrialisation, une forte urbanisation et une instabilité politique dans la période postcoloniale. Les transformations de l'espace missionnaire ont des traits communs qui atténuent du même coup les effets des différences ou des spécificités locales et nationales.

3) Parmi les principales aires de prosélytisme catholique au XX^e siècle²⁴, l'Afrique confère des attitudes distinctes aux missionnaires. Persuadés de leur expérience historique dans l'ouest du Canada, ils sont d'abord en contact avec des communautés locales qui ressemblent spirituellement aux peuples autochtones évangélisés au Canada. Ils adoptent une attitude intéressante : ils croient à une conversion facile, du moins superficiellement, de milliers, voire de millions de « païens » à l'instar des milliers de Sud-Américains convertis par les Jésuites en Amérique latine au moment de la conquête espagnole. L'Afrique des Grands Lacs représente une aire de prosélytisme plutôt uniforme où les religions animistes prévalent. Les missions canadiennes-françaises arrivent dans un contexte favorable à une implantation durable.

4) À l'origine, les missionnaires catholiques peuvent compter sur l'alliance des puissances colonisatrices en Afrique. Ils dirigent entre autres des institutions sociales dans les domaines de la santé, de l'éducation et des services sociaux, ce qui n'est pas nécessairement le cas en Asie, par exemple. Ils servent de levier de développement socioéconomique, combinant, d'un point de vue missionnaire, la lutte à la pauvreté matérielle et à la « misère » spirituelle. S'ils peuvent profiter de l'appui des puissances colonisatrices au début du XX^e siècle, les missionnaires canadiens-français en Afrique ont développé une distance par rapport aux autorités

²⁴ L'Asie et le Maghreb avec ses religions monothéistes ou polythéistes, l'Afrique subsaharienne avec l'animisme et l'Amérique du Sud qui représente un continent de religion catholique principalement.

colonisatrices, notamment par leur culture franco-canadienne. En période de décolonisation africaine, ils ont pu, de prime abord, se distinguer de l'autorité colonisatrice et de leurs homologues français, belges, espagnols et anglais (catholiques ou protestants confondus).

En terminant, le choix de la période utilisée est essentiel à la compréhension du phénomène observé, c'est-à-dire la sécularisation de la société québécoise et de l'Église catholique canadienne-française. En visant le XX^e siècle, l'ensemble de l'activité missionnaire en Afrique est considéré. La période débute essentiellement avec la fondation de congrégations canadiennes-françaises ou l'ouverture de maisons de congrégations missionnaires européennes au Canada dans les deux premières décennies du siècle. La période d'organisation des missions catholiques canadiennes-françaises sera tout autant prise en considération que les périodes d'apogée et de déclin.

De plus, choisir une période couvrant l'ensemble du XX^e siècle permet de mettre en contexte les différentes sous-dynamiques de sécularisation touchant les congrégations missionnaires et la société québécoise. Ces congrégations ayant leurs propres logiques intrinsèques au sein de l'Église catholique, il faut éviter de cloîtrer les transformations des missions à une période concordant à la Révolution tranquille ou au concile Vatican II. En fait, les changements qui s'amorcent dans la période d'après-guerre nous intéressent particulièrement. Ces transformations autant internes qu'externes ont des répercussions concrètes et visibles sur les missions dans les années 1970 et 1980. Pour cette raison, la période analysée se prolonge jusqu'au début des années 2000 : des tendances actuelles sont considérées comme le facteur générationnel — plus particulièrement les formes d'engagement des jeunes générations — et le patrimoine légué par les missionnaires.

Ceci étant dit, quelles sont les sous-dynamiques de sécularisation à l'œuvre au sein du missionnariat canadien-français, dynamiques qui révéleraient des manifestations de la

sécularisation au Québec ou, plus globalement, en Occident? De quelle manière ont réagi les missionnaires à ces dynamiques sécularisantes? Quelles tendances sont observées dans l'histoire missionnaire canadienne-française? Avant d'analyser l'activité et le discours missionnaires, il importe d'effectuer un survol de l'histoire du missionnariat canadien-français au XX^e siècle, tout en faisant ressortir l'historiographie dans le domaine.

CHAPITRE 3. Le missionnariat canadien-français au XX^e siècle : d'une expansion phénoménale à une profonde remise en question

L'histoire du missionnariat canadien-français à l'extérieur de l'Amérique du Nord demeure fascinante, et ce, même si elle a longtemps été négligée dans l'étude de l'Église catholique. Considérée comme missionnaire, l'Église catholique canadienne-française s'est longtemps consacrée, dès son implantation sur le continent, aux missions d'évangélisation des peuples autochtones de l'Amérique du Nord, et ce, du sud des États-Unis au Grand Nord canadien. Dès le XVII^e siècle, le missionnariat catholique canadien-français a développé une certaine expertise dans la conversion des peuples autochtones.

Les fondements de cette « vocation apostolique » ont été appelés à se modifier et à se réorienter à la fin du XIX^e siècle²⁵. Les évêques canadiens sont notamment appelés à suivre les orientations apostoliques contenues dans les encycliques *Rerum Novarum* en 1891 et *Maximum Illud* en 1919, respectivement promulguées par les papes Léon XIII et Benoît XV. La nécessité de se lancer dans l'aventure d'évangélisation ou de conversion des « païens » en Afrique, en Asie et

²⁵ Ce changement prend entre autres racine dans une volonté de former une Église authentiquement canadienne, voire nord-américaine et anglophone. Or, ce désir de « canadianisation » est issu d'une nouvelle phase de romanisation de l'Église canadienne qui consiste à diminuer le poids des églises locales et à se tourner vers Rome en suivant les directives et orientations pontificales. L'envoi par le Saint-Siège d'une délégation apostolique permanente au Canada en 1899 représente d'ailleurs une action en ce sens. Cette « canadianisation » renvoie d'abord à un processus interne qui débute avec une « romanisation » de l'Église catholique canadienne-française dès 1848 (Lamonde 2002, 324). L'influence du Vatican prend ensuite de l'ampleur sous le pontificat de Léon XIII et lors de différents débats linguistiques au tournant du XX^e siècle. Dans un contexte d'un certain ultramontanisme canadien-français, les politiques ou les directives du Vatican en ce qui a trait au Canada français ne sont pas différenciés de celles du Canada anglais. L'Église catholique canadienne doit, dans cette perspective, se détacher du nationalisme canadien-français et se situer parmi l'ensemble catholique nord-américain, voire britannique. Comme le note Yvan Lamonde, « l'Église catholique, œcuménique, internationale ne peut être nationale, nationaliste » (2002, 340). L'objectif du Vatican est de garder la mainmise sur les églises locales et à centraliser le pouvoir des évêques. Au Canada, les délégués apostoliques optent pour une « canadianisation », une forme d'uniformisation de l'Église dans son contexte nord-américain. L'un des délégués extraordinaires ayant précédé la délégation permanente, monseigneur Raphaël Merry Del Val, décrit, dès 1897, les évêques canadiens-français comme ceux qui ont tendance « à se prendre pour l'épiscopat canadien dans son ensemble » (Perin 1983, 107 ; Sanfilippo 2002, 290). Même si le Vatican réitère son impartialité, certains délégués seront considérés comme anti-francophones pour leur défense des évêques canadiens-irlandais.

en Amérique du Sud se fait peu à peu sentir. Ces appels pontificaux assurent l'ascension d'une Église canadienne-française sur le plan de l'apostolat international.

L'essor de l'Église catholique canadienne-française comme force missionnaire au XX^e siècle est au cœur du présent chapitre. Le but est de mettre en relief l'historiographie sur le sujet afin d'avoir une vue d'ensemble de l'histoire du missionnariat à l'extérieur de l'Amérique du Nord, en particulier en lien avec les congrégations actives en Afrique. Quels sont les facteurs internes et externes à l'Église catholique qui influencent l'évolution du missionnariat canadien-français? Quelles sont les orientations de l'Église canadienne-française en regard de la vocation missionnaire à l'international? Comment les effectifs humains, matériels et financiers ont-ils évolué en parallèle aux changements sociétaux et culturels québécois ainsi qu'aux transformations du paysage mondial au cours du XX^e siècle?

Pour répondre à ces questions, différentes phases de l'évolution des congrégations missionnaires seront analysées à partir de l'historiographie, de données statistiques et de références à des sources primaires. Comprendre le développement, l'essor et le déclin du missionnariat canadien-français à travers la littérature scientifique et des données disponibles, c'est saisir les dynamiques religieuses et séculières de l'Église catholique et de la société québécoise. Notre chronologie suit le découpage suivant : l'organisation de la fin du XIX^e siècle à 1918, l'expansion de 1919 à 1945, la stabilisation de 1946 à 1957, l'apogée de 1958 à 1967, la crise de 1968 à 1979 et enfin le déclin de 1980 à 2010²⁶.

²⁶ Ces périodes reposent sur un découpage typologique inspiré par l'ouvrage *Vie et mort des ordres religieux* de Raymond Hostie (1972) et par les travaux de l'historienne Micheline Dumont (1990 ; 1995) sur l'évolution des congrégations religieuses féminines au XX^e siècle. À l'instar de Dumont, il est nécessaire de délaissier la cinquième phase proposée par Hostie, soit l'extinction ou la mort des ordres religieux, prédiction qui réfère aux théories classiques de la sécularisation. Le présent découpage a aussi été modifié en ce qui concerne la phase de stabilisation et la phase de « crise ». Cette dernière phase n'est pas présente chez Hostie qui passe de la phase d'apogée à la phase de déclin. De plus, la phase de stabilisation ne concorde pas avec notre découpage typologique. Selon Hostie, « le XX^e siècle aurait stigmatisé la phase de stabilisation qui s'amorçait, dans les années 1960 et 1970, par trois phénomènes conjoints : la croissance numérique des effectifs, la stabilisation des structurations organisationnelles et

3.1. Organisation et développement du missionnariat, de la fin du XIX^e siècle à 1918

Avant la fin du XIX^e siècle, le missionnariat canadien-français à l'extérieur de l'Amérique du Nord demeure somme toute peu organisé. Le recrutement s'amorce avec la visite, dans les années 1870 et 1880, de sœurs blanches et de pères blancs venus de France pour sillonner les routes du Canada dans le but de faire connaître leur mission²⁷. Mais seulement une poignée de missionnaires quitte pour l'étranger, transitant la plupart par l'Europe, afin de s'engager dans des missions de conversion des « païens ».

Le tout premier missionnaire québécois qui œuvre en Afrique arrive en 1860, inaugurant par sa présence le début de l'activité missionnaire canadienne-française sur ce continent (Pelletier 1981, 117). Le père Arthur Bouchard est toutefois le premier missionnaire à obtenir une certaine notoriété dans les cercles catholiques canadiens-français²⁸. Dès 1880, il publie parmi les premiers écrits missionnaires sur l'Afrique dans la presse. Parcourant les paroisses du diocèse de Québec en 1882 et 1883, il fait connaître les missions africaines aux croyants, ce qui fait grand bruit dans la sphère publique et frappe l'imaginaire²⁹. Le vicaire apostolique de l'Afrique

enfin l'immobilisme des aspirations » (cité dans Dumont 1990, 74). Dans notre cas, cette phase coïncide plutôt avec la phase d'apogée. Enfin, cette typologie s'inspire aussi de périodes décrites par l'historien Guy Laperrière dans *Histoire des communautés religieuses au Québec* (2013).

²⁷ Les pères blancs Louis Delattre et Félix Charmetant viennent au Canada en 1875 et 1876 pour réaliser une tournée de quête et faire connaître les bienfondés de leur mission. L'accueil est plutôt mitigé lors de leur porte-à-porte qu'ils exécutent dans des conditions hivernales difficiles : « Ce séjour sera pour les deux mendiants une dure épreuve, comme en témoigne leur correspondance, car ils seront obligés de faire du porte-à-porte dans la neige et le froid, souvent bien accueillis il est vrai, mais parfois aussi renvoyés sans ménagement » (Cellier 2008, 98). Pour sa part, sœur Marie-de-la-Croix fait une tournée de l'Amérique du Nord entre 1880 et 1882. Elle sera suivie par deux autres sœurs blanches en 1884. Entre temps, le révérend père Voisin, un père blanc français, vient au Canada en 1882 et 1883.

²⁸ Né en 1945 à Rivière-Ouelle dans le Bas-Saint-Laurent, le père Arthur Bouchard a fait une année de noviciat chez les oblats de Marie-Immaculée, avant de partir pour le Séminaire de Saint-Sulpice à la suite d'une maladie. Le père Bouchard a surtout été actif en Égypte et au Soudan entre 1879 et 1885. Il a notamment été délégué à Rome en 1881 afin de faire état des missions catholiques à travers le monde.

²⁹ Il est souvent cité dans les journaux de l'époque. Par exemple, le journal *L'Opinion publique* dresse le portrait de Bouchard dans l'un de ses numéros de 1882. À la suite d'un « vif intérêt » du lectorat suscité par cette notice, une brochure est même produite au cours de la même année sur la vie de ce missionnaire. Cet article est repris par de nombreux périodiques catholiques, dont les *Annales de la Propagande de la Foi*. Cette dernière revue publie sur une base régulière des correspondances du père Bouchard. De plus, le journal *Le Courrier du Canada* suit le parcours du père Bouchard à son retour au Québec en 1882 (voir aussi Têtu 1897).

centrale, monseigneur Daniel Comboni, va jusqu'à dire, à partir de l'expérience du père Bouchard, que « le seul peuple qui soit digne et capable de continuer l'œuvre des missions de l'Afrique centrale est le peuple canadien » (cité dans [s.a.] 1882, 212)³⁰. Ce clerc d'origine italienne appuie même la fondation d'une école apostolique afin d'instruire de jeunes Canadiens et de les préparer aux missions africaines ([s.a.] 1882, 213). Ce projet prend toutefois plusieurs décennies à se concrétiser.

Une autre figure centrale pour le développement du missionariat canadien-français en Afrique émerge à la fin des années 1880 : le jeune John Forbes³¹ est captivé par le récit de martyrs missionnaires en Afrique et par la visite de pères blancs français au Canada³². Il se rend en Algérie en 1886 pour s'installer au noviciat de la Société des pères blancs. Deux ans plus tard, il devient le premier Canadien à s'engager au sein de cette congrégation fondée par monseigneur Charles Lavigerie³³. Frappé par les besoins des contrées qu'il visite, il s'exclame : « Mais l'Amérique, le Canada en particulier, sont bien avarés ! J'espère que, Dieu aidant, je ne serai pas toujours tout seul des miens chez les Pères Blancs » (cité dans Pelletier 2003, 7). Il revient

³⁰ La relation entre monseigneur Comboni et le père Bouchard se voit dans les correspondances entre monseigneur Henri Têtu et le père Arthur Bouchard, échanges qui ont été regroupés par Têtu (1897).

³¹ Né en 1864 à L'Île-Perrot d'une famille d'origine écossaise, Jean-Paul-Antoine « John » Forbes entre au Grand Séminaire de Montréal en 1884 avec son frère Guillaume « Willie » Forbes qui deviendra évêque de Joliette et d'Ottawa. À son arrivée à Alger, John Forbes développe un rapport « paternel et cordial » avec le cardinal Lavigerie (Merizzi, Lauzon et Roy 2001, 6). Après des études à Carthage, il est nommé au grand séminaire de Jérusalem en 1888. Il sera ensuite actif en Algérie et en Ouganda. En 1918, il est ordonné évêque de Vaga et coadjuteur du vicaire apostolique en Ouganda. Il décède en 1926.

³² John Forbes est inspiré par une rencontre avec le père Voisin, un père blanc, en 1883 : « S'il n'en eût tenu qu'à moi, je serais parti avec ce bon Père, tant j'étais enflammé du désir de me consacrer au salut des nègres. Mais je reconnus plus tard la prudence de mes supérieurs qui me firent renoncer à ce prompt départ » (cité dans Pelletier 2003, 5). On peut aussi remonter en 1874 lors de la visite des pères Charmetant et Delattre au Canada : à la demande de leur fils, les parents de Forbes obtiennent, en 1881, une brochure laissée par le père Charmetant quelques années plus tôt.

³³ Né en 1825 à Bayonne, Charles Martial Allemand Lavigerie est nommé évêque de Nancy en 1863. En 1866, il devient archevêque d'Alger. Il voit dans l'Algérie un terreau fertile pour le catholicisme et une porte d'entrée pour insuffler la foi catholique au cœur du continent africain. Au cours des années subséquentes, il réussit l'envoi de centaines de missionnaires. En compagnie de mère Marie-Salomé, il cofonde en 1869 la congrégation des sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique « pour l'éducation des jeunes filles indigènes recueillies pendant la famine qui venait de ravager l'Algérie » (Sœurs missionnaires d'Afrique 1930, 3). Il recueille environ 1 200 orphelins avec l'aide des sœurs blanches.

brièvement au Canada en 1896 et 1897, avant de repartir à nouveau, cette fois en compagnie de quatre sœurs canadiennes. Deux d'entre elles demeurent actives plusieurs années dans le missionnariat en Afrique, dont sœur Claire, une jeune femme de Québec du nom de Marie Bourque. Le père Eugène Beauchamp suit lui aussi la voie tracée par Forbes et rejoint le séminaire d'Alger en 1897.

D'autres religieuses ont toutefois pavé la voie au développement d'un effort missionnaire canadien-français en Afrique. La première sœur blanche canadienne, Caroline DeSève, se joint en 1883 à cette congrégation avant de se diriger vers l'Algérie deux ans plus tard³⁴. Quant à elle, sœur Adélaïde Morin arrive en Algérie en 1885 et exerce son apostolat jusqu'à sa mort à Alger, en 1934. L'idée germe donc, chez de jeunes Canadiennes, de partir en mission en Afrique. Il importe également de noter des oblats missionnaires se rendent en Afrique à la fin du XIX^e siècle, dont le père Bouchard. Les oblats canadiens-français s'installent surtout au Basutoland, aujourd'hui le Lesotho. Chez les jésuites, le père Alphonse Daignault est actif en Rhodésie à partir de 1883. De 1887 à 1891, il devient père supérieur au Zambèze, maintenant connu comme le Zimbabwe. Le jésuite Louis Lebœuf est lui aussi présent dans cette région entre 1883 et 1925.

Sans véritable organisation, les avancées du missionnariat canadien-français en Afrique restent minimes. Si quelques individus s'intègrent progressivement aux missions à l'extérieur de l'Amérique du Nord, la volonté de rayonner partout sur la planète émane d'abord du Vatican. En 1889, des discussions se déroulent avec les évêques canadiens-français dans le but d'établir un

³⁴ Née à Montréal, Caroline DeSève est également connue sous le nom de sœur Clémence. Elle entre dans la congrégation en 1883 à Alger, avant d'être envoyée en Tunisie. Elle sera sœur blanche jusqu'en 1894, année où elle se joint à un ordre contemplatif. Les journaux de l'époque soulignent d'ailleurs ses retours au Canada (par exemple [s.a.] 1889, 3). Elle décède en France en 1912.

séminaire des missions étrangères au Québec³⁵. L'Église canadienne-française en vient lentement à encourager la poussée apostolique promulguée par Rome. Mû par l'élan missionnaire que la Propagande romaine cherche à insuffler, le Canada français embrasse cette tendance mondiale de conquête de terres « païennes ».

Dès 1897, le père John Forbes s'efforce de promouvoir, auprès des autorités cléricales canadiennes-françaises, les bienfaits des missions africaines. Il veut ainsi obtenir l'autorisation de fonder un postulat qui serait indépendant des missions européennes. Le supérieur du grand séminaire de Montréal, le père Charles Lecoq, soutient son projet de fonder une maison des pères blancs au Canada. Forbes soumet son projet à monseigneur Louis-Nazaire Bégin au début de l'année 1901. L'archevêque de Québec s'avère toutefois réticent à acquiescer à la demande, notamment avec la présence d'un nombre élevé de congrégations au Canada (Laperrière 1996, 29)³⁶. Bégin finit toutefois par acquiescer : le 10 août 1901, les pères blancs s'installent sur la rue des Remparts à Québec, en partie grâce aux dons recueillis par Forbes dans ses tournées nord-américaines de promotion de son œuvre. Dès la première année, six recrues sont admises, dont Ulric Beauchamp, frère d'Eugène Beauchamp qui est déjà en Afrique.

³⁵ Responsable de la Propagation de la Foi, le cardinal Giovanni Simeoni rencontre d'abord à Rome en 1889 l'archevêque de Montréal, monseigneur Édouard-Charles Fabre. L'année suivante, il approche le cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau. Ce dernier discute de la demande avec les autres évêques (Rajotte Labrecque 1971, 22). Monseigneur Diomede Falconio, premier délégué apostolique permanent au Canada, s'interroge en 1899 sur la mise sur pied d'une « faculté » des missions étrangères afin d'assurer le rayonnement de cette expertise (ASF 1899a, 30 ; ASF 1899b, 30). Le second délégué apostolique permanent, monseigneur Donato Sbarretti, reprend cette idée de fonder un séminaire canadien des missions étrangères. Il profite de la visite au Canada de monseigneur Alexandre Le Roy, supérieur général des pères du Saint-Esprit, afin de promouvoir cette idée qui expliquerait, selon lui, le nombre peu élevé de Canadiens envoyés à l'étranger. Le Roy fait ensuite la promotion d'un tel projet auprès du Vatican (Laperrière 1996, 27). Pour sa part, monseigneur Sbarretti tente de convaincre les évêques du Canada du bienfait d'un tel séminaire. Un certain désaccord émane. Les principales raisons de cette divergence d'opinions résident, d'une part, dans les nombreuses communautés déjà présentes au pays — ce qui s'accompagne d'un manque probable d'effectifs pour remplir un tel séminaire — et d'autre part, dans l'endroit à privilégier pour fonder ce séminaire. À l'opposé des évêques canadiens-français, Sbarretti préfère Ottawa afin de garder une mainmise et de répondre au gain de popularité du protestantisme au Canada anglais (Laperrière 1996, 30).

³⁶ Quelques années plus tôt, monseigneur Paul Bruchési était lui aussi réticent d'acquiescer à la demande de fonder un postulat des pères blancs à Montréal. Il évoque alors le nombre de communautés présentes dans son diocèse. Il suggère au père Forbes de regarder du côté de Québec (Merizzi, Lauzon et Roy 2001, 6). Il insiste toutefois auprès de Forbes afin qu'il visite les séminaires de Montréal pour promouvoir son œuvre.

Les besoins d'effectifs se font sentir sur le terrain et la Propagande romaine continue à appuyer les initiatives en matière apostolique. Dans cet esprit, la cofondatrice avec le cardinal Lavigerie de la congrégation des sœurs blanches, la révérende mère Marie-Salomé,³⁷ écrit au père John Forbes en 1903 à propos de l'urgence de fonder une maison pour former des sœurs canadiennes. L'insistance de Forbes et les arguments de la révérende mère finissent par convaincre monseigneur Bégin. Trois Françaises et une Canadienne, sœur Claire, reviennent d'Afrique et s'installent sur la rue des Remparts à Québec, le 26 octobre 1903. L'établissement de ces deux congrégations au Canada offre une dimension inédite, soit une mission qui se consacre exclusivement à l'Afrique.

Dans cette première phase du missionnariat, ces congrégations jouent un rôle important dans le développement et l'organisation, notamment dans le recrutement. De seize novices et seize professes en 1911, la maison mère des sœurs blanches à Alger accueille vingt-neuf professes et seize novices canadiennes l'année suivante. En 1914, un total de 54 novices et professes canadiennes y logent désormais (Laperrière 1996, 38-39). De plus, entre 1901 et 1914, 66 candidats sont reçus à la maison des pères blancs à Québec. Près d'une quarantaine d'entre eux sont déployés en Afrique dans les années ultérieures (Pelletier 2003, 39). Certains deviennent des acteurs importants de l'Église catholique africaine, dont Joseph Georges Édouard Michaud³⁸, Joseph Oscar Julien³⁹, Oscar Morin⁴⁰ et François-Xavier Lacoursière⁴¹.

³⁷ Née en Bretagne en 1847, mère Marie-Salomé, de son vrai nom Marie-Renée Roudaut, est arrivée en Algérie en janvier 1872. Nommée supérieure générale de la communauté de St-Cyprien des Attafs en 1879, elle a par la suite assisté le cardinal Lavigerie lors de la fondation de la communauté des sœurs blanches. Elle sera mère supérieure de cette congrégation jusqu'en 1925, cinq ans avant son décès.

³⁸ Né à Sainte-Anne-de-Bellevue en 1884, Joseph Georges Édouard Michaud devient père blanc en 1911. Il est nommé vicaire apostolique de Tabora en Tanzanie en 1928, avant de devenir vicaire apostolique d'Ouganda en 1933. Il décède alors qu'il est toujours en poste en 1945.

³⁹ Né à Saint-Timothée en 1886, Joseph Oscar Julien est ordonné prêtre missionnaire d'Afrique en 1912. Il est nommé vicaire apostolique du Nyassa, aujourd'hui le Malawi, en 1934. L'année suivante, il est ordonné évêque de Choba en Algérie. Il démissionne de son poste de vicaire apostolique en 1950.

En parallèle, une première congrégation authentiquement canadienne vouée aux missions étrangères voit le jour⁴², celle des SMIC, fondée en 1902 par mère Marie du Saint-Esprit, mieux connue sous le nom de sœur Délia Tétreault⁴³. Cette dernière devient, à l'époque, une autre figure marquante du missionariat canadien. En 1904, elle reçoit d'ailleurs la bénédiction du pape Pie X. Le souverain pontife répond à ce moment à monseigneur Bruchési : « Fondez, fondez, Monseigneur, et toutes les bénédictions du ciel descendront sur cette nouvelle fondation » (cité dans Turcotte 2016). Si cette mission se concentre au départ sur l'Asie avec l'envoi de sœurs en Chine dès 1909, elle est appelée, au fil des ans, à se tourner vers l'Afrique et l'Amérique latine. À la fin de la Première Guerre mondiale, dix-sept SMIC se trouvent en Chine et 53 SMIC sont au Québec (Gauthier 2008, 492). Entre 1902 et 1933, ce n'est pas moins de seize maisons qu'elles fondent au Canada (Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception 2017).

Selon les historiens Jean Hamelin et Nicole Gagnon, la Première Guerre mondiale contribue à l'émergence d'un « authentique esprit missionnaire » (1984, 157). En fait, ce conflit mondial réorganise l'engagement missionnaire sur la scène internationale. La Guerre a eu « des

⁴⁰ Né à Sainte-Cunégonde en 1878, Oscar Morin est ordonné prêtre missionnaire d'Afrique en 1905. Il devient préfet apostolique de Navrongo au Ghana en 1926. En 1934, il devient vicaire apostolique du Navrongo et évêque d'Uthina. Il quitte ses fonctions en 1947.

⁴¹ Né à Batisca en 1885, François-Xavier Lacoursière rejoint la maison d'Alger en 1909 et est ordonné prêtre en 1913. En 1934, il devient le premier vicaire apostolique du Ruwenzori en Ouganda et est ordonné évêque titulaire de Vulturia. Il est nommé évêque de Mbarara en Ouganda en 1953, avant d'être nommé trois ans plus tard évêque d'Amdassa jusqu'à sa mort à Mbarara en 1970. Dans les années 1960, il participe aux travaux du deuxième concile œcuménique du Vatican.

⁴² Il importe toutefois d'évoquer les sœurs de la Providence, communauté fondée au Canada en 1843 par Émilie Tavernier-Gamelin, qui se sont rendues au Chili en 1853. En raison de la distance et des difficultés de communication, il a été jugé préférable, par l'archevêque du Chili, de décréter l'indépendance de cette mission par rapport à la congrégation montréalaise. Seize des vingt-quatre sœurs reviennent alors au Canada en 1863 (Prada 2017 : 2).

⁴³ Délia Tétreault est née en 1865 à Marieville. Après un bref passage chez les sœurs de la Charité, elle œuvre auprès d'une organisation venant en aide aux immigrants, Béthanie, à l'invitation d'un jésuite, soit le père Almire Pichon (Alabré 2000, 13). Elle se consacre alors aux plus démunis à Montréal. Le goût de venir en aide aux peuples étrangers prend de l'ampleur à la suite de cette expérience. Elle ouvre en 1902 une école de formation pour les jeunes filles canadiennes-françaises désirant se dévouer aux plus démunis de la planète, ce qui annonce les débuts de sa congrégation. Une prédisposition physique et la maladie empêchent toutefois Tétreault de partir pour l'étranger. Atteinte d'une maladie qui s'aggrave, elle délaisse les rênes des SMIC en 1938. À son décès en octobre 1941, tous les journaux populaires de l'époque évoquent la mort de cette zélatrice : *Le Devoir*, *La Patrie*, et *L'Action populaire* lui rendent hommage à leur une. Ce fait montre la notoriété qu'elle a acquise auprès de la société.

conséquences négatives sur l’apostolat missionnaire », notamment auprès des missionnaires allemands, autrichiens et français (Goudreault 1983, 364). Des religieux participent même aux efforts de guerre, souvent bien malgré eux, notamment les pères blancs canadiens-français Wilfrid Sarrazin, Ernest Paradis et Joseph Fillion (voir entre autres Forgaty et Jarboe 2014). Avec une perte d’effectifs et de ressources financières, Rome cherche l’engagement d’un plus grand nombre de pays catholiques.

Il est donc difficile pour les congrégations de connaître une croissance et une expansion considérable dans ce contexte difficile : elles sont pour la plupart laissées à elles-mêmes, sans véritable organisation pour les supporter quotidiennement et les représenter auprès de l’épiscopat. Par exemple, autant la congrégation des sœurs blanches que celle des SMIC se voient dans l’obligation de se tourner vers des bienfaiteurs, en multipliant les idées pour les joindre directement. La presse catholique, les revues missionnaires, les bulletins paroissiaux et le porte-à-porte sont des moyens utilisés pour encourager la charité canadienne pour les bonnes œuvres.

Provenant de Rome, une autre initiative prend forme et permet d’établir un réseau missionnaire au Canada français et, du coup, d’accroître les ressources financières des œuvres et des congrégations. La « semaine missionnaire » constitue un événement essentiel afin de développer les réseaux missionnaires et de trouver de nouvelles sources de revenus. En plus de nombreuses initiatives diocésaines, le « dimanche des missions » permet, encore aujourd’hui le troisième dimanche du mois, de promouvoir les missions et de recueillir les aumônes afin de les envoyer aux Œuvres à Rome qui les redistribuent⁴⁴. En fait, avant les années 1920, deux œuvres

⁴⁴ Des moyens de financement alternatifs à la traditionnelle aumône sont employés par les missionnaires. Les revues missionnaires furent employées afin de solliciter les donateurs et de faire connaître leurs exploits à travers le pays. L’abonnement à une revue missionnaire sert aussi à devenir membre de ce cercle. Afin de devenir membre de l’Œuvre de la Propagation de la Foi, par exemple, il faut autant contribuer financièrement aux fonds de la Société — soit un minimum de 52 sous par année pour être membre ordinaire et s’abonner à la revue de la congrégation, 40 \$ pour devenir membre perpétuel et 100 \$ pour être membre à vie — que spirituellement. Tous les numéros de cette revue demandent à « réciter tous les jours Notre Père, Je vous salue, Marie avec l’invocation : S. François Xavier,

pontificales sont présentes sur le territoire : l'Œuvre pontificale de la Sainte-Enfance [OPSE] et l'Œuvre pontificale de la Propagation de la Foi [OPPF] qui a des assises au pays, mais qui demeure sous la tutelle française. Ces deux œuvres mettent surtout des efforts dans les missions du Grand Nord canadien.

Dans la publication *Le Canada apostolique* en 1919⁴⁵, Henri Bourassa affirme que le Canada français a un « devoir de solidarité mondiale dans les œuvres de la foi et de la charité chrétienne » (1919, 161). Il relate aussi l'intérêt lent, mais progressif pour la vocation missionnaire outremer : « Naturellement, en dehors de l'Amérique du Nord, les chiffres sont modestes. Nos communautés de missionnaires, hommes et femmes, se sont appliquées tout d'abord à évangéliser le vaste continent que la Providence a mis à leur portée » (Bourassa 1919, 120). Il décrit un enthousiasme populaire insufflé par Rome qui transparaît dans les milieux catholiques et intellectuels.

En résumé, le clergé missionnaire consacré aux missions étrangères n'est pas encore formé et des lacunes sont observées dans l'appui aux ordres et instituts religieux qui visent un apostolat sur d'autres continents. Poussés par le vent du zèle apostolique soufflant sur Rome, des religieux et religieuses canadiens-français se lancent toutefois dans l'évangélisation des contrées « païennes ». Dans un esprit similaire de conquête et de domination coloniale, la transmission de la foi catholique et de la culture occidentale chrétienne prédomine d'abord et avant tout au cours

priez pour nous ». La sollicitation porte-à-porte est aussi privilégiée par plusieurs congrégations. Les congrégations cherchent aussi des moyens alternatifs pour attirer les abonnements et le financement. Du parrainage aux concours pour gagner des objets exotiques, les idées se multiplient dans les pages des revues. Prenons l'exemple de collectes de timbres dans les années 1940. Un service de philatélie est mis sur pied pour la vente aux collectionneurs et dont *La Patrie* accorde une rubrique. Il constitue, en 1953, « un service appréciable de revenus » selon le directeur des *Annales de la Propagation de la Foi* (La Direction 1953, 59 ; [s.a.] 1954, 29). Les congrégations étendent leurs réseaux afin de rejoindre les laïcs pouvant contribuer à la charité missionnaire. D'autres formes de revenus ont été moins importantes, mais non négligeables. C'est le cas des dons spéciaux : les successions léguées aux missions, les fondations, les collectes de fonds et les dons anonymes. Les métiers des missionnaires sont aussi souvent oubliés comme source de financement, soit les gains du travail rémunéré de missionnaires. Lionel Groulx donne l'exemple de jardiniers, menuisiers, mécaniciens et architectes qui rapportent des revenus (1962, 467).

⁴⁵ Cet ouvrage reprend un discours prononcé à l'occasion d'une conférence tenue au Monument national à Montréal en 1918.

de cette période. En marge des autorités militaire et marchande, les missionnaires s'affairent à apporter les « lumières » de la civilisation chrétienne aux « ténèbres » de la vie « païenne ».

Cette période d'organisation et de développement est d'abord initiée et appuyée par le Vatican, notamment par les délégués apostoliques au Canada, par la Propagande romaine ainsi que par des figures de proue du mouvement missionnaire qui tentent de convaincre les évêques canadiens-français du bienfondé de la cause. L'Église catholique canadienne-française emboîte rapidement le pas en donnant la bénédiction pour l'installation de congrégations ou l'ouverture de postulats qui œuvrent aux missions étrangères. En fait, 47 nouvelles congrégations féminines à vocation missionnaire s'installent de 1901 à 1940 sur le territoire québécois, pour un total de 87 instituts. Ces congrégations deviennent progressivement des précurseurs et des acteurs de la coopération internationale au Québec (Warren 2012). C'est le développement de réseaux transnationaux de ressources et d'organisations missionnaires. Une fulgurante ascension attend le missionnariat canadien-français dans le contexte de l'entre-deux-guerres.

3.2. L'expansion du missionnariat : la diffusion des idées et l'élargissement des réseaux missionnaires, 1919-1945

Promulguée par le pape Benoît XV en 1919, l'encyclique *Maximum Illud* marque une nouvelle ère dans l'histoire du missionnariat canadien-français. En réaction aux déchirements nationaux causés par la Première Guerre mondiale, le pape mise sur le zèle apostolique pour unir les catholiques du monde. L'Afrique, l'Asie, l'Amérique du Sud et l'Océanie représentent des terres fertiles à « l'aventure missionnaire » afin d'arracher les infidèles aux cultures « païennes ». Le souverain pontife opte pour une approche en marge des autorités colonisatrices. Benoît XV montre une volonté « de briser le lien entre mission et décolonisation, de reconnaître la valeur des cultures locales et de promouvoir le clergé et une hiérarchie indigènes »

(Laperrière 2013, 169). Il accroît donc les responsabilités des évêques locaux et des préfets apostoliques.

Son successeur, Pie XI, reprend cette perspective dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae* en 1926, document qui invite les évêques à multiplier les initiatives apostoliques. Le pape critique fermement toute pensée colonisatrice ou de supériorité culturelle. Dans cette lettre solennelle, il demande que les ordres contemplatifs et les congrégations se tournent vers les pays de mission. Si une volonté du Vatican de faire valoir l'activité apostolique dans le monde se fait sentir depuis quelques décennies, il ne fait plus aucun doute que l'Église catholique adopte une attitude plus compétitive, voire agressive, pour étendre son emprise. Elle mise sur une meilleure compréhension des cultures locales afin de convertir les « infidèles ».

Dans ce contexte d'entre-deux-guerres, le missionnariat canadien-français connaît une expansion considérable du point de vue des effectifs financiers, matériels et humains. L'appui parfois timide des évêques canadiens-français lors de la phase de développement ne tient plus. Toute la volonté de Rome se manifeste dans les gestes posés par les délégués apostoliques au Canada : inauguration du séminaire de Scarborough en 1918, visite de monseigneur Pietro Di Maria au séminaire de Mary Knoll après sa nomination, fondation d'un Séminaire des missions étrangères indépendant de la Société des missions étrangères [SMÉ] de Paris⁴⁶. Érigé à Pont-Viau, ce séminaire est inauguré et béni en 1924 par monseigneur Di Maria en présence de l'archevêque de Montréal. Venant de passer quatorze années à la Congrégation de la Propagande à Rome, Di Maria réaffirme la volonté du Saint-Siège de voir l'Amérique au secours des

⁴⁶ Selon des correspondances de l'époque recensées par l'historien Guy Laperrière, la visite de monseigneur de Guébriant, vicaire apostolique de Canton, « pique au vif » les évêques canadiens-français. Le clerc français évoque un manque d'expérience des Canadiens dans les missions, alors qu'il cherche l'appui à son projet d'un séminaire des missions étrangères rattaché à la France (2013, 168). Par la suite, les évêques adoptent une nouvelle attitude par rapport aux initiatives locales sur le missionnariat.

missions étrangères, grandement affectées par la Première Guerre mondiale. Jusqu'en 1953, 160 prêtres sont formés à Pont-Viau (Groulx 1962, 474).

En parallèle à ce projet de séminaire francophone et dans le sillon de l'objectif missiologique de Benoit XV, les évêques canadiens-français appuient les œuvres qui contribuent directement aux missions catholiques : l'OPSE connaît une véritable expansion au Canada à partir de 1917, tandis que la section canadienne de l'OPPF est réorganisée en 1922. Pour sa part, l'Union missionnaire du clergé [UMC] est instituée au Canada en 1924 à la suite d'une vive promotion par monseigneur Bégin. Enfin, l'Œuvre pontificale de Saint-Pierre-Apôtre [OPSPA] s'implante au Canada l'année suivante. Ces organisations font la promotion et financent les missions. Les recettes de ces œuvres augmentent considérablement entre 1918 et 1938, passant de 47 728 \$ en 1920 à 129 035 \$ en 1925 et à 221 773 \$ en 1930⁴⁷. Une décroissance des recettes est toutefois constatée au cours de la Grande Dépression, avant de connaître des progrès financiers importants au cours de la Seconde Guerre mondiale⁴⁸. Plus précisément, le Canada triple entre 1939 et 1944 les aumônes envoyées à l'OPPF, passant de 146 500 \$ à 415 326 \$ (Le Directeur national 1945, 58)⁴⁹. Désirant aller plus loin, les évêques donnent « droit de cité » en 1942 aux œuvres missionnaires dans les paroisses de la province.

Les instituts et œuvres missionnaires offrent une nouvelle visibilité et de nouveaux moyens à l'aventure apostolique. Il n'en faut pas moins pour que de nouvelles congrégations

⁴⁷ Ces données ont été cumulées dans les revues *Annales de la Propagation de la Foi* et *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé* au cours de cette période. En dollars constants de 2018, ces sommes passent de 540 378 \$ en 1920 à 1 915 453 \$ en 1925 et 3 220 530 \$ en 1930. Entre 1920 et 1930, l'augmentation est donc de 596 % en dollars constants.

⁴⁸ L'OPSPA passe de 79 644 \$ à 180 335 \$ entre 1938 et 1945 — soit de 1 381 875 \$ à 2 618 778 \$ en dollars constants de 2018 —, tandis que l'OPSE passe de 59 350 \$ à 169 865 \$ — de 1 029 761 \$ à 2 466 735 \$ en dollars constants — et l'OPPF réussit à faire passer ses revenus de 141 898 \$ à 503 205 \$ — de 2 462 022 \$ à 7 307 412 \$ en dollar constants.

⁴⁹ En dollars constants de 2018, cette augmentation est de 237 % entre 1939 et 1944, c'est-à-dire que les sommes correspondent à 2 575 315,79 \$ en 1939 à 6 097 533,30 \$ en 1944. Ce sont principalement la quête du « Dimanche des missions » et les dons des bienfaiteurs qui expliquent les augmentations annuelles. Les cotisations sont d'ailleurs haussées afin de combler les besoins pressants de l'après-guerre.

soient fondées ou viennent s'installer au Canada et pour que d'autres se lancent dans les missions étrangères. Par exemple, des sœurs missionnaires de Notre-Dame-des-Anges — une congrégation fondée en 1919 — vont en Chine en 1926, des frères maristes se dirigent vers la Rhodésie en 1937 et des sœurs de Notre-Dame du Bon Conseil de Chicoutimi — une congrégation fondée en 1897 — partent pour l'Ouganda en 1937. On dénombre vingt-deux congrégations canadiennes-françaises qui se lancent dans l'aventure africaine d'évangélisation entre 1901 et 1938 (voir le tableau en annexe 2). Selon Lionel Groulx, cette expansion organisationnelle vient de la mise en place d'un siège canadien de l'UMC en 1922, ce qui permet une prise de distance des missionnaires face aux pays colonisateurs ou, comme il le dit, face aux « pays de missions de propagandistes impérialistes » (1962, 81).

Outre la fondation d'instituts et d'œuvres, diverses initiatives du Vatican et du clergé canadien offrent l'occasion d'établir des réseaux missionnaires au Canada français. La presse catholique joue un rôle essentiel. Elle permet la transmission des idées religieuses, du progrès réalisé par les missions à l'étranger ainsi que du positionnement des congrégations sur divers enjeux socioreligieux (voir notamment Marquis 2009). Cette presse catholique a aussi comme objectif de susciter les vocations missionnaires en véhiculant la figure d'hommes et de femmes qui représentent des quasi-héros nationaux venant en aide aux plus pauvres, combattant les cultures « païennes » et amenant la parole de Dieu aux « sauvages »⁵⁰. Exemple de l'expansion fulgurante du missionnariat et de l'intérêt grandissant au Canada français, l'abonnement aux revues missionnaires explose. Par exemple, la revue *Mission d'Afrique* voit ses tirages passer de 14 000 en 1915 à 25 000 en 1930 et à 52 000 en 1943 (Merizzi, Lauzon et Roy 2001, 104).

⁵⁰ Voir les couvertures des revues, les titres des articles et les photographies choisies entre 1919 et 1944 qui reflètent fortement cette représentation : entre autres *Le Précurseur*, *Le Brigand*, *Visites annuelles de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, *Missions d'Afrique des Pères Blancs* et *Bulletin de l'UMC*.

Avec le soutien de monseigneur Louis-Nazaire Bégin, la presse catholique prend du galon entre 1915 et 1940, passant de 18,8 % à 25,0 % des publications périodiques publiées dans l'ensemble du Québec (Marquis 2004, 48). Plusieurs de ces publications diffusent les succès, les dangers, les bienfaits et les conséquences de se lancer dans une mission d'évangélisation à l'étranger. Outil de propagande, la presse missionnaire sert de contact direct entre les religieux et les religieuses à l'étranger et les catholiques au Canada.

À la suite d'une exposition missionnaire tenue à Rome en 1925, un événement similaire s'organise au Québec. L'intérêt de la société canadienne-française pour ces hommes et ces femmes qui partant aux « confins du monde » est indéniable. Des milliers de curieux se déplacent à Joliette en 1927 pour observer des objets exotiques et des photographies inédites et, surtout, pour entendre des missionnaires évoquer leur expérience. Les principaux quotidiens de la province, dont *La Patrie*, *L'Action catholique* et *La Presse*, couvrent cet événement rempli de succès selon les écrits de l'époque, tandis que *Le Devoir* y consacre ses éditoriaux (Héroux 1927, 1; R.B. 1927, 1-2).

Une deuxième édition d'une telle exposition missionnaire a lieu à Montréal lors de la « semaine missionnaire » de 1930. Des milliers d'individus s'y rendent chaque jour, pour un grand total de 200 000 visiteurs selon les organisateurs. Évoquant le rôle de l'événement dans l'expansion des réseaux et dans la récolte de dons, l'abbé Henri Jeanotte, secrétaire de l'exposition et directeur de l'OPSPA, s'interroge ainsi :

Avons-nous réussi à faire du problème missionnaire, du problème de l'évangélisation de cette multitude, une affaire personnelle pour chacun comme les questions d'intérêts publics deviennent une affaire personnelle, dans une élection? Avons-nous réussi à faire prendre à chacun la résolution de collaborer d'une manière plus sérieuse, plus active, plus immédiate à l'œuvre missionnaire? Nous l'espérons (cité dans *Semaine missionnaire de Montréal 1930*, 298).

Ces questionnements révèlent l'intérêt constant du clergé missionnaire à insuffler le zèle apostolique dans la société en général.

Au total, sept expositions se déroulent entre 1927 et 1942⁵¹. À l'occasion du tricentenaire de Montréal, l'exposition *Ville-Marie missionnaire* organisée à l'oratoire Saint-Joseph en septembre 1942 a été un énorme succès en attirant, encore une fois, près de 200 000 personnes. Les sous-comités de propagande et de radio furent très actifs. Des publicités de l'événement se trouvent dans 182 journaux, dans les paroisses canadiennes, dans les commissions scolaires, dans les compagnies de transport de la province, dans les offices de tourisme, dans des magasins et des banques. Même les distributeurs de lait et de pain affichent des informations sur l'exposition. Plusieurs postes de radio, dont Radio-Canada, CKAC et CHLP, diffusent une programmation et des publicités sur l'événement (Secrétariat du Comité Missionnaire 1943, 49-51). De l'aveu des organisateurs, les aumônes se multiplient et révèlent l'étendue des réseaux missionnaires de l'époque. Malgré cette apothéose, les expositions cessent dans la période d'après-guerre.

En fait, la diffusion des idées et des besoins missionnaires dans la presse canadienne-française ne s'arrête pas à ces événements. On publie fréquemment des témoignages de missionnaires dans les journaux de la province⁵². L'intérêt pour la vocation dépasse largement les séminaires et les postulats des congrégations. La jeunesse canadienne-française est interpellée par l'Église. Deux exemples peuvent être évoqués. D'une part, la Ligue missionnaire étudiante [LMÉ] est initiée par les jésuites en 1932. Elle représente un réseau étudiant qui réunit près de 800 groupes au Québec en 1926 (Meehan 2005, 26). D'autre part, la Jeunesse étudiante catholique [JÉC] s'avère, dès 1935, un autre réseau efficace de promotion des missions auprès

⁵¹ Les principales expositions missionnaires se sont tenues à Joliette (1927), Montréal (1930 et 1942), Ottawa (1935), Trois-Rivières (1935), Saint-Hyacinthe (1937), Sherbrooke (1941), Gravelbourg (1944) et Saint-Boniface (1945).

⁵² Par exemple, *Le Devoir* publie en juin 1927 une lettre provenant d'un missionnaire oblat au Basutoland où il aborde la question de la science et de ses limites en sol africain (Chevrier 1927, 7). *La Patrie* et *Le Devoir* publient quelques fois des articles sur le départ de missionnaires à l'étranger pendant la Seconde Guerre mondiale ([s.a.] 1941, 13 ; Geoffroy 1941).

des jeunes. Ces deux groupes organisent des conférences, des foires et des semaines consacrées aux défis et aux enjeux des missions.

Les réseaux missionnaires atteignent aussi les cercles intellectuels. Par exemple, des journées de réflexions ont lieu au sein de centres d'études spécialisées comme à l'Université Saint-Paul d'Ottawa. L'OPPF organise des « semaines d'études » portant sur des réflexions aux thèmes très diversifiés, allant des fondements de la vocation aux études culturelles et linguistiques. Des universitaires sont parfois invités à se joindre aux débats et aux réflexions de ces « semaines d'études ».

Sur le plan des relations avec le Vatican, les rapports se transforment du tout au tout avec l'arrivée de monseigneur Ildebrando Antoniutti à la tête de la délégation apostolique. Dans ses paroles et ses gestes, ce jeune évêque se différencie de ses prédécesseurs en défendant ardemment le missionariat canadien. L'appui de Rome à l'expansion du missionariat devient de plus en plus évident. De plus, il entretient de bonnes relations avec monseigneur Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, oblat et archevêque de Québec de 1931 à 1947 qui appuie les mouvements d'Action catholique et les initiatives apostoliques. Le cardinal Villeneuve ajoute même que « le cœur missionnaire [d'Antoniutti] sert de modèle à tous », révélant une certaine proximité de l'archevêque de Québec avec le délégué (cité dans *Union missionnaire du clergé* 1943, 170).

En résumé, les réseaux missionnaires canadiens-français s'étendent grandement entre 1919 et 1945. Le nombre de congrégations en pays de mission s'accroît, les effectifs augmentent continuellement et les ressources financières récoltées auprès des fidèles canadiens-français sont en forte croissance. Des répercussions se font toutefois ressentir dans l'espace missionnaire lorsque la Seconde Guerre mondiale bat son plein. Le conflit s'étend notamment en Afrique où les missionnaires sont actifs depuis plusieurs années. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, environ 70 congrégations sont actives à l'étranger et dans le Nord canadien. On use de créativité

et on emploie les ressources à la disposition des missionnaires et de leur congrégation. Si la Grande Dépression a ralenti quelque peu l'expansion, celle-ci demeure marquée, étant autant stimulée par les réseaux internes à l'Église que par l'intérêt général des Canadiens français.

3.3. La stabilisation des missions et le développement de la sphère internationale, 1946-1957

L'expansion du missionnariat se stabilise après la Seconde Guerre mondiale. Les missions canadiennes-françaises continuent de croître de manière stable sur le plan des ressources humaines, financières et matérielles. Pendant que les missions européennes peinent à se remettre de la Grande Guerre, l'Église canadienne-française semble résolue à mettre son expertise de l'avant et à poursuivre en tant qu'Église à vocation missionnaire.

Un nouvel ordre mondial se dessine. La création de l'Organisation des Nations unies [ONU] en 1945, l'adoption de la DUDH en 1948⁵³, le début de la Guerre froide, les tensions entre les pôles capitaliste et communiste ainsi que la tenue de la conférence de Bandung en 1955⁵⁴ sont quelques événements qui changent la donne pour le missionnariat (Zorn 2010, 13-14). En parallèle à celle des rapports coloniaux, la question des droits de la personne s'imisce peu à peu dans les enjeux missiologiques (Prudhomme 2005). Le pape Pie XII souligne dès 1943 l'importance des droits de la personne pour l'Église : « il faut “rendre à la personne humaine la

⁵³ La Commission des droits de l'homme, présidée par Eleanor Roosevelt en 1946, a été à l'origine de la DUDH. Cette Déclaration représente une référence morale et éthique et un idéal collectif auxquelles les pays signataires s'engagent. Elle se fonde « sur la reconnaissance de la liberté et de l'égalité dignité des personnes et sur le principe de l'universalité des droits » (Lamoureux 2003, 204). Le principal effet est « d'inciter certaines sociétés comme le Québec et le Canada, à légiférer en matière de droits et libertés, et à accepter, de cette manière, d'appliquer un cadre éthique au pouvoir législatif » (Lamoureux 2003, 210). En plus, les États signataires doivent s'assurer du respect et de la promotion des idéaux de la DUDH.

⁵⁴ Tenue en avril 1955 en Indonésie, la conférence de Bandung éveille une conscience mondiale sur la décolonisation et les luttes nationales d'indépendance. Cette conférence réunit pour la première fois près d'une trentaine de pays d'Asie et d'Afrique dans un contexte où l'Union soviétique et l'Occident divisent le monde. Les pays nouvellement indépendants adoptent des positions visant notamment à aider tout pays à accéder à l'indépendance des pays colonisateurs.

dignité qui lui a été conférée par Dieu dès l'origine..., promouvoir le respect et l'exercice pratique des droits fondamentaux de la personne" » (cité dans Chabot 2000, 269).

Ces changements sur la scène internationale suscitent leur lot de contraintes pour le missionariat. L'après-guerre s'avère une période cruciale pour les luttes nationales d'indépendance dans plusieurs territoires colonisés. L'un des premiers pays touchés par des conflits nationaux est la Chine avec le triomphe de la révolution communiste en 1947. Le Parti communiste chinois opte peu à peu pour des mesures visant une standardisation de l'éducation, ce qui sonne le glas des missions d'évangélisation (Granger 2005, 233-234). Adoptant une certaine résistance au régime communiste, plusieurs missionnaires sont martyrisés, emprisonnés, expulsés ou même tués entre 1947 et 1955⁵⁵. La fin de ce chapitre a des répercussions non négligeables, car les instituts missionnaires se tournent alors vers l'Afrique et l'Amérique du Sud (Foisy 2012a, 43).

Pour leur part, les nations africaines avancent d'un pas certain vers leurs indépendances. Des mouvements d'émancipation s'installent progressivement au milieu des années 1950. Ces perturbations dans les pays de mission créent une distance plus grande face aux colonisateurs et permettent, du même coup, aux missionnaires canadiens-français de se distinguer de l'autorité coloniale. En fait, ils se situent en dehors des luttes politiques coloniales, ce qui transparaît dans leur discours (Foisy 2014a). Comme le sociologue Jean-Philippe Warren le rappelle, « le fait qu'ils pouvaient jouer sur leur appartenance aux cultures française et anglaise leur permettait d'opérer aussi bien dans les colonies britanniques que françaises. Les Canadiens français étaient ainsi acceptés dans des régions du continent où la présence d'autres missionnaires aurait paru

⁵⁵ Sur la question des missions canadiennes-françaises en Chine, deux ouvrages classiques doivent être notés : d'une part, l'ouvrage *Les Jésuites du Québec en Chine (1918-1955)* de Jacques Langlais (1979) et *Saving China. Canadian Missionaries in the Middle Kingdom. 1888-1959* d'Alvyn J. Austin (1989).

suspecte » (Warren 2012, 30). Il faut toutefois attendre la période d'apogée pour la concrétisation des luttes nationales africaines.

Dans quel état se trouvent les missions canadiennes dans ce contexte? Malgré une augmentation des effectifs et des revenus envoyés aux missions, les conséquences et les besoins engendrés par la Guerre sont élevés. Par exemple, le vicaire apostolique du Nyassa, monseigneur Oscar Julien, relate, en 1945, les difficultés financières croissantes :

Quand la situation est devenue critique, dit-il, j'ai réuni mes missionnaires et je leur ai dit : « Économisez tant que vous le pourrez, mais allez de l'avant quand même. Nous finirons bien par nous en tirer »... Ce sont les ouvriers et les outils qui sont trop rares. Si nos moyens étaient plus adéquats, nous pourrions doubler le nombre de conversions (cité dans Pelletier 1945, 4).

Ce type de récit révèle autant l'état des missions que la situation mondiale au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La progression des missions demeure une préoccupation du clergé canadien-français. Monseigneur Ildebrando Antoniutti exprime au supérieur des pères blancs, dès 1940, « sa peine et son angoisse paternelle de voir le chiffre des vocations fléchir sensiblement [...] dans notre pays » (cité dans Roy 1940, 311).

Afin de répondre à ces craintes, une machine de « propagande » roule à plein régime, ce qui maintient une croissance relativement stable du financement et du recrutement entre 1946 et 1956. Au tournant des années 1950, les réseaux de diffusion et de mobilisation en support aux missions continuent de tourner essentiellement autour du « mois des missions » : publicités dans les revues et les journaux, collectes de fonds, publicités radiophoniques, activités paroissiales, etc. Lors de la semaine qui précède le « dimanche des missions », une programmation radiophonique spéciale prend place et les journaux font état des missions dans le monde. Les radios CKVL et CKAC sont les deux principales stations à diffuser des émissions religieuses. La direction de l'OPPF affirme d'ailleurs, en 1955, qu'il faut « tendre une oreille attentive aux

entretiens que de hautes personnalités du monde missionnaire ont l'obligeance » d'accorder « sur les ondes des diverses stations radiophoniques de notre pays » ainsi que « de lire les pages publicitaires que publieront nombre de journaux et de périodiques » (La Direction 1955, 116).

Les études sur le champ missionnaire montrent que des préoccupations grandissantes émergent entre 1946 et 1957. Ces réflexions concernent souvent le développement des peuples, le rapport entre les colonisateurs et la communauté locale, le rôle du clergé « indigène » et du laïcat au sein des missions. Il n'en demeure pas moins qu'au cours de la période de stabilisation, le missionariat mène principalement « une activité traditionnelle, dont la technique est de faire table rase des cultures indigènes » (Hamelin et Gagnon 1984, 202). L'historiographie sur cette période montre un engagement missionnaire ancré dans une perspective traditionnelle de conversion des « païens » et assis sur une volonté d'hégémonie culturelle.

Malgré un prosélytisme toujours présent, une prise de conscience partielle des enjeux et des dynamiques internes aux communautés locales s'effectue. Dans leurs échanges, les missionnaires constatent les limites de leurs connaissances, notamment dans le développement des techniques de médecine ou de soins infirmiers et dans les méthodes pédagogiques d'enseignement. Ce souci annonce le début d'un long processus de renouvellement des congrégations missionnaires en regard de leur expérience empirique. Selon l'historienne Denise Robillard, les interventions de Pie XII au cours des années 1950 révèlent « que la vie religieuse s'adapte dans le but de mieux servir un monde en pleine mutation et [qui] tient compte de la mentalité des jeunes qui commencent à bouder les communautés religieuses » (2001, 39). Les motifs de cette adaptation sont doubles : d'une part, mieux servir et s'adapter aux réalités de l'espace missionnaire et, d'autre part, rattraper un monde en constante évolution et innovation. Pour les congrégations, les tensions avec le monde moderne semblent *ad intra* et *ad extra*.

Pour permettre la stabilisation de la croissance des missions, l'incorporation des laïcs est l'une des options des dirigeants missionnaires à partir des années 1940 et 1950. Le chanoine Lionel Groulx souligne le « développement progressif du laïcat missionnaire » comme la Société des infirmières catholiques et les Apôtres laïques des missions dans les années 1940 (1962, 472). L'expérience acquise par de nombreux laïcs de l'Action catholique spécialisée, en vogue au Canada français, n'est pas négligeable. Ces mouvements continuent d'être un terreau fertile à un engagement missionnaire (Foisy 2017, 37-40). Cet intérêt transparaît lors de la Semaine d'études missionnaires de 1950 qui se concentre sur le laïcat (Lalande 1950). L'épiscopat tarde toutefois à prendre de nouvelles initiatives. Une publication de la même année valorise cette vocation : « agent pour établir un laïcat indigène d'esprit missionnaire », « possibilités d'action catholique spéciales », « groupe de diplomates d'une chrétienté formée », etc. ([s.a.] 1950, 9-11). Des organisations catholiques à vocation apostolique, intégrant autant des religieux que des laïcs, voient le jour au cours de cette période. Même si l'épiscopat tarde à s'engager dans cette voie, le laïcat contribue à maintenir une croissance des ressources et des effectifs envoyés à l'étranger.

En résumé, le missionariat canadien-français poursuit son développement et sa croissance. Entre 1946 et 1957, pas moins de vingt-deux congrégations missionnaires se lancent dans l'aventure missionnaire africaine (voir le tableau en annexe 2). Ce nombre élevé de congrégations canadiennes qui se tournent vers l'Afrique montre comment l'Église canadienne-française s'engage à la reconstruction spirituelle et matérielle du monde. Elles incarnent tout le zèle d'une Église canadienne-française résolument missionnaire. L'historien Guy Laperrière affirme d'ailleurs que « l'appel missionnaire constitue encore dans les années 1950 et 1960, l'une des caractéristiques principales des communautés religieuses du Québec » (2013, 232).

3.4. L'âge d'or des missions en période de grands changements, 1958-1967

Un vent de changement souffle à la fin des années 1950. Sur le plan politique, le mandat de Maurice Duplessis à la tête de la province tire à sa fin, se terminant abruptement lors d'un périple sur la Côte-Nord en septembre 1959. Son successeur Paul Sauvé, qui est brièvement à la tête de la province, marque symboliquement un vent de changements avec son célèbre slogan « Désormais ». Sur le plan religieux, l'Église amorce de profondes réflexions par rapport aux changements dans la société québécoise et ailleurs dans le monde, notamment avec l'annonce d'un deuxième concile œcuménique au Vatican. Sur la scène internationale, les mouvements d'émancipation nationale atteignent les contrées colonisées et les tensions liées à la Guerre froide s'intensifient.

La vocation missionnaire demeure donc l'une des principales forces d'une Église catholique canadienne-française confrontée à de profondes mutations sociétales. Le missionnariat poursuit, en effet, sa croissance en passant de 3 320 missionnaire à l'œuvre dans une centaine de pays à l'étranger en 1958 à 4 885 missionnaires en 1967 (Goudreault 1983, 368). En Afrique, le nombre de missionnaires canadiens avoisine les 1 500 en 1959, appartenant à 48 congrégations distinctes (Bouffard 1959, 92-93). On retrouve sur le continent africain le plus grand nombre d'évêques canadiens actifs en pays de mission avec neuf. Le Canada français se construit une renommée dans la coopération internationale chrétienne grâce à ces hommes et ces femmes venant en aide aux plus démunis et prêchant la Bonne nouvelle aux confins du globe.

Comment expliquer cette période d'apogée du missionnariat canadien-français? Des mutations s'exercent sur deux plans à partir de 1958. *Primo*, des mutations internes à l'Église catholique s'amorcent dans le sillon du concile Vatican II. *Secundo*, des mutations externes se poursuivent ou s'accélèrent dans la société, autant en Occident qu'ailleurs dans le monde. Ces transformations convergent dans des phénomènes qui touchent l'ensemble de la planète. Le

chercheur français Charles-Édouard Harang affirme d'ailleurs que cette période correspond à « l'axe central du mouvement de décolonisation, d'émergence du tiers-monde et de leur réception au sein du catholicisme français » (2010, 25). Le catholicisme canadien-français n'échappe pas à ces tendances mondiales.

À l'intérieur même de l'Église catholique romaine, de nouveaux modèles missionnaires voient le jour. Fondé sur l'encyclique du même nom publié par Pie XII en 1957, le Vatican présente le modèle du prêtre *Fidei Donum*, qui est placé sous l'autorité de l'évêque local (Sappia et Servais 2010, 13-14). Un transfert de pouvoir vers le clergé « indigène », terme utilisé à l'époque, devient inévitable :

Prêté par un évêque des « vieilles chrétientés » aux évêques des nouvelles chrétientés ou des chrétientés plus anciennes dans le besoin, le prêtre *Fidei Donum* n'est pas à proprement parler un missionnaire. Il est placé sous l'autorité de l'évêque du lieu pour venir en aide au diocèse dans le besoin (Sappia et Servais 2010, 8).

Avec les mouvements d'émancipation nationale des années 1950, les rôles joués par des dirigeants cléricaux occidentaux dans les sociétés d'accueil perdent progressivement de leur pertinence. Un premier pas est franchi dans un processus d'altérité socioculturelle qui vise un rapport plus « équitable » entre missionnaires et missionnés. Les mouvements de décolonisation remettent en question les structures dominantes dans les sociétés du Tiers Monde. L'Église catholique et le missionnariat, qui se trouve en territoire colonisé depuis de nombreuses années, n'y échappent pas. Les historiens Dominique Borne et Benoît Falaize montrent d'ailleurs comment une congrégation internationale comme celle des pères blancs a pu soutenir des mouvements de résistance africaine, alors même qu'un tel mouvement est loin d'être possible en France à l'époque (2009, 14). Un « ralliement des Églises aux décolonisations » se produit entre 1950 et 1960 selon l'historien Claude Prudhomme, c'est-à-dire un « processus de passation des pouvoirs des missionnaires aux églises locales » (cité dans Zorn 2010, 15). Cette passation de

pouvoirs sur le plan institutionnel change également le rapport à autrui, dans ce cas-ci le rapport aux missionnés. Pour ces derniers, les mouvements d'émancipation nationale leur permettent d'exprimer leur identité et leur appartenance culturelle. En ce sens,

l'évangélisation peut se mettre au service de la libération de l'homme. C'est d'ailleurs beaucoup à ce niveau que nous retrouvons les missionnaires laïcs, plus à l'aise, semble-t-il, avec cet aspect de leur foi, car les grandes valeurs de la Déclaration des Droits de l'homme conviennent bien aux différentes activités caritatives, sociales, éducatives et médicales qui contribuent au développement de l'homme (Friedrich 2005, 102-103).

Ces tractations dans l'espace missionnaire concordent avec la nomination de Jean XXIII à la tête du Vatican, moment symbolisant la nécessité de moderniser et de réfléchir l'avenir de l'Église catholique. D'entrée de jeu, le pape cite l'exemple des missions qui doivent s'adapter aux temps nouveaux. À l'occasion du quarantième anniversaire de la publication de l'encyclique *Maximum Illud*, Jean XXIII publie *Ad Apostolorum Principis* en juin 1958 qui, selon l'abbé Lionel Groulx, « cerne tout le problème missionnaire : hiérarchie et clergé indigènes, formation du clergé indigène, rôle du laïcat dans les missions, la formation d'un laïcat militant » (1962, 79). Ces propositions ont non seulement pour objectif d'encourager et de stimuler les missions catholiques à travers le globe, mais aussi d'adapter les structures institutionnelles et organisationnelles au monde moderne et aux besoins concrets sur le terrain.

Le concile Vatican II ouvre la voie à de multiples réflexions. Le cardinal Paul-Émile Léger évoque dans une missive envoyée au pape Jean XXIII, en août 1962, la nécessité de s'adapter aux cultures et lance un appel à moderniser le message de l'Église catholique : « C'est pour mieux s'adapter à cette nécessité foncière d'adapter le message du Christ aux auditoires de notre temps et aux besoins de certains lieux que l'Église veut aujourd'hui se livrer à un courageux examen de conscience » (cité dans Zorn 2002, 274). Au cours du concile, des réflexions sur l'activité missionnaire sont évoquées au sein de documents conciliaires comme

Mater et Magistra en 1961, *Pacem in Terris* en 1963 et *Ad Gentes* en 1965. La lettre encyclique *Populorum Progressio* suit en 1967. Cette lettre apostolique met l'accent sur les notions de développement des peuples, de la misère humaine, d'adaptation et de compréhension des cultures étrangères. Le théologien Gregory Baum clarifie cette notion d'adaptation : « As it stands it could be interpreted as surrender to the dominant culture. The need to rethink and reformulate the Gospel in response to the cultural conditions of a particular Church is expressed more clearly in the conciliar document *Gaudium et spes* » (2014, 29). Les réflexions du concile tracent la voie de « l'adaptation » pour les missionnaires, ce qui se décline doublement : une adaptation au monde moderne et une adaptation aux autres cultures.

Chez les missionnaires québécois, le concile Vatican II a pour conséquence d'amener à l'avant-scène les questions des dialogues interculturels et interreligieux (Foisy 2012a, 258-262). L'*aggiornamento* de l'Église catholique et, du même coup, les transformations de la société québécoise redéfinissent les rapports ou les relations aux missionnés. Les congrégations expriment le « besoin de retrouver le sens d'une direction à leur mission » (Laperrière 2013, 261), ce qu'elles trouvent dans le document conciliaire *Perfectae caritatis* en 1965 et dans l'encyclique *Ecclesiae sanctae* l'année suivante. Paul VI instaure dès lors les « chapitres de rénovation » qui s'avère un retour aux sources, aux charismes originels. Ces chapitres généraux « traduisent un désir de vivre, par la mission, un engagement allant dans le sens du développement des peuples » (Foisy 2017 : 139). Les instituts missionnaires doivent se mettre à jour et adapter leur mission aux contextes sociaux de leur temps. Dans le contexte québécois, cette question s'avère encore plus pertinente. Comme le rappelle le théologien Gilles Routhier :

Aucune autre Église de l'aire nord-atlantique n'a été mise devant un pareil défi. Ainsi, pour prendre un exemple, les congrégations et les instituts religieux n'avaient pas simplement à entreprendre leur *aggiornamento* suivant les indications de *Perfectae caritatis*, dans un contexte de révolution culturelle; ils avaient en plus à revoir de fond en

comble l'ensemble des œuvres et penser à nouveaux frais leur inscription dans la société québécoise (2006, 301).

S'inspirant de figures emblématiques de la vocation apostolique, les missionnaires renouvellent leur approche des peuples missionnés. Les relations qui s'installent dans l'espace missionnaire deviennent à double sens, voire dialogique et œcuménique. Si le concile peut paraître innovateur, le théologien belge Eddy Louchez soutient que l'Église catholique recommande pourtant les réflexions et les innovations issues de l'activité missionnaire sur le terrain depuis la Seconde Guerre mondiale (2002, 302). Les études récentes sur les missions canadiennes-françaises montrent d'ailleurs le début d'une métamorphose de l'engagement et de l'action missionnaire à partir de la période de stabilisation jusqu'à la fin des années 1970 (par exemple, Foisy 2017; Desautels 2012; Demers 2010; LeGrand 2009). L'espace missionnaire est alors considéré comme un lieu d'innovation, d'échanges et de dialogue interculturel et interreligieux (Austin et Scott 2005; Routhier et Laugrand 2002). Le discours missionnaire change rapidement dans les thèmes et les réflexions véhiculés.

Dans son étude sur la congrégation des sœurs de la Providence, l'historienne Denise Robillard recense le passage qui s'amorce dans les rangs missionnaires : « l'idée missionnaire passe progressivement du sens d'engagement extérieur à celui, plus fécond, d'attitude spirituelle et de service de la communauté chrétienne, en particulier les plus pauvres, une attitude bien conforme [...] au charisme de mère Gamelin » (2001, 22). Cette figure charismatique inspire le dévouement envers les plus pauvres et les plus démunis. Si les congrégations s'inspirent de la figure des fondateurs, tels monseigneur Charles Lavigerie et le père John Forbes pour les pères blancs ou la sœur Délia Tétréault pour les SMIC, d'autres figures charismatiques émergent dans

les années 1950 et 1960. On peut penser à monseigneur Paul-Émile Léger, dont l'intérêt pour les missions africaines se fait sentir⁵⁶, ou encore à sœur Térésa sur la scène internationale.

Bien que l'intérêt pour le missionnariat, la coopération et l'entraide internationale se maintient dans un Québec en pleine laïcisation sur le plan institutionnel, les formes d'engagement se diversifient et se laïcisent. Alors que l'Église catholique propose des changements à l'interne, le monde extérieur connaît de profonds bouleversements. Les missionnaires vivent un certain étonnement à leur retour dans un Québec et dans une Église en pleine transformation (Foisy 2012a, 224).

La vocation religieuse s'apprête à vivre une crise. Les systèmes d'éducation, de santé et de services sociaux se laïcisent, du moins partiellement. Une certaine laïcisation des missions s'effectue : d'abord par la multiplication de missionnaires laïcs envoyés à l'étranger et ensuite par la mise sur pied d'organisations laïques. La création d'instituts laïcs élargit les réseaux et apporte des ressources diversifiées sur les plans financiers, matériels et humains (par exemple, voir Jobidon 1963, 96 et 101-102; Turcotte 1958, 33-35; Pelletier 1957, 36). Une compétition prend forme à partir de cette période avec le volontariat laïc qui gagne en popularité. Mentionnons l'exemple du Service universitaire canadien outre-mer [SUCO] qui voit le jour en 1961⁵⁷.

Le nouveau directeur de l'OPPF en 1957, monseigneur Napoléon-Alexandre Labrie, affirme d'ailleurs miser sur le zèle des laïcs canadiens-français et des prêtres de tous les diocèses

⁵⁶ En fait, Paul-Émile Léger fonde dès 1948 un organisme du nom de Croix d'Or qui vise à venir en aide aux enfants de la France, de l'Italie et de l'Allemagne. La mission première est toutefois d'aider les enfants du monde entier dans les domaines de la santé et de l'éducation. Il fonde l'Institut Cardinal Léger en 1962 qui contribue à éradiquer les maladies endémiques au Cameroun, en particulier la lèpre. Cette mission sera par la suite étendue. L'objectif des Œuvres du Cardinal Léger est élargi en 1969 et couvre la lutte à la pauvreté à travers le monde et le développement des communautés locales.

⁵⁷ Le SUCO — le CUSO pour le penchant anglophone — est une initiative issue des milieux universitaires canadiens qui vise le développement de sociétés outre-mer. Plusieurs initiatives du milieu universitaire précèdent d'ailleurs la création du SUCO. Ce service national concerne autant le financement pour l'aide humanitaire et la formation des volontaires que pour l'envoi d'effectifs en terres étrangères. La mise sur pied d'un tel organisme n'est pas un phénomène isolé : bon nombre de pays occidentaux ont vu naître de telles organisations laïques. L'histoire du SUCO entre 1960 et 1985 a d'ailleurs été recensée par l'historien Martin Desmeules dans son mémoire de maîtrise (2009).

ou paroisses afin de maintenir ou d'augmenter les résultats financiers (1957b, 60). Fondé en 1958, l'organisme Entraide Missionnaire s'affaire entre autres à aider les missions et les Églises locales à créer des relations intercommunautaires entre les instituts religieux et les organisations laïques⁵⁸. Reposant essentiellement sur un modèle coopératif, l'organisme symbolise la réorganisation des missions en cours et réunit l'ensemble des acteurs du milieu, notamment via des congrès qui gagnent en popularité dans les années 1960 et 1970.

Dans l'esprit du concile Vatican II et de la Révolution tranquille, le clergé missionnaire met énormément d'effort sur la jeunesse canadienne-française. La LMÉ change de nom en 1959, optant pour le Service missionnaire des jeunes. Ce dernier offre une publication très populaire, *Jeunes du Monde*, à partir de 1962. L'Église catholique veut ainsi sensibiliser la jeunesse à la vocation missionnaire à l'instar des mouvements d'Action catholique quelques années plus tôt. Cette revue focalise sur le laïcat et sur les missions de coopération, de paix et de développement. La même année, l'organisme Laval-Missionnaire est mis sur pied. Il s'agit d'une œuvre laïque visant à promouvoir, dans les milieux universitaires et intellectuels, le « véritable » sens de la catholicité et les besoins des pays de mission (Groulx 1962, 469). Bref, les jeunes baby-boomers laïcs sont interpellés différemment des générations précédentes.

3.5. La crise et la modernisation du missionariat, 1968-1979⁵⁹

Alors que la commission Dumont⁶⁰ est instituée en 1968 dans un contexte où les institutions sociales se laïcisent et où la société cogite culturellement et socialement, les effectifs

⁵⁸ L'Entraide missionnaire se définit comme un « organisme intercommunautaire » qui cherche à « répondre aux besoins de formation, de concertation et de mobilisation ». Au cours des années, la défense des droits de la personne sera l'un des thèmes de prédilection de l'organisme.

⁵⁹ Le terme « crise » est utilisé par les pères blancs eux-mêmes dans leur ouvrage consacré aux cent ans d'histoire de la communauté. Leur période de crise va de 1968 à 1987 (Merizzi, Lauzon et Roy 2001, 63).

⁶⁰ Présidée par le sociologue Fernand Dumont, la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église a été instituée par les évêques canadiens-français. L'un des principaux objectifs est d'élucider une « crise des mouvements d'Action

missionnaires globaux continuent de croître. Selon des données compilées par l'abbé Henri Goudreault, ils atteignent leur zénith en 1971 avec 5 256 missionnaires actifs à l'étranger et 885 missionnaires présents au Canada (1983, 366). Le nombre d'évêques catholiques canadiens en pays de mission s'élève désormais à vingt-et-un, un autre sommet inégalé. Cet apogée des effectifs cache néanmoins une remise en question et une « crise » quasi existentielle qui émane au tournant des années 1970.

Comment d'abord expliquer ces effectifs qui augmentent jusqu'en 1971 avant de décliner? Le baby-boom a d'abord eu pour effet de gonfler la population des catholiques et, ainsi, le nombre de recrues potentielles. De plus, des effectifs proviennent des institutions sociales québécoises dans les domaines de la santé, de l'éducation et des services sociaux, institutions qui se déconfessionnalisent avec la Révolution tranquille. La voie d'engagement dans les missions étrangères devient une option intéressante pour accomplir son ascèse intramondaine dans son domaine de prédilection, que ce soit en santé, en éducation ou dans les services sociaux. Enfin, la popularité des missions à la sortie du concile et le souffle pour la vocation que donne la démission du cardinal Léger sont non négligeables. Selon le théologien Gregory Baum, le rapport Dumont décrit d'ailleurs l'engagement missionnaire à l'étranger en tant qu'une des trois activités de l'Église conservant une vitalité, mais dans une nouvelle forme (Baum 1990, 119-120). Selon lui, cette dernière trouve son expression dans les services offerts par l'Église, services visant coopération et justice. Bref, des facteurs atténuent, du moins en apparences, les effets d'une possible sécularisation de la vocation missionnaire.

D'autres statistiques relativisent ces sommets inégalés en matière d'effectifs. Dans leur ouvrage *À la recherche d'un monde oublié*, Nicole Laurin, Danielle Juteau et Lorraine Duchesne

catholique » qui se traduit par la difficulté de l'Église catholique à attirer les jeunes laïcs. Les recommandations de la commission se trouvent dans cinq documents publiés en 1971.

montrent comment la période allant de 1961 à 1971 a signifié une décroissance de la population des congrégations féminines. En fait, elles constatent une diminution du taux de croissance de la population de religieuses depuis la Seconde Guerre mondiale (Laurin, Juteau et Duchesne 1991, 200). Pour la première fois dans l'histoire de l'Église canadienne-française, le taux de sortie des congrégations féminines, qui quadruple, surpasse le taux d'entrée : « c'est à partir de 1968 que le phénomène de l'abandon augmente de façon significative » (Laurin, Juteau et Duchesne 1991, 203 et 277). Ce bouleversement concorde avec la tenue des chapitres généraux qui suscitent la confrontation entre des conceptions traditionalistes et modernistes de la vie religieuse.

L'historienne Chantal Gauthier a noté, données à l'appui, une augmentation considérable du nombre de sorties de sœurs professes perpétuelles chez les SMIC entre 1968 et 1975. En fait, 58 sœurs professes quittent la congrégation, soit une moyenne de huit sorties par année. À titre comparatif, treize sœurs professes perpétuelles ont quitté la congrégation entre 1905 et 1960 (Gauthier 2008, 218-219). Pourtant, cette congrégation passe de 836 à 984 sœurs missionnaires entre 1960 et 1970. Jusqu'en 1980, le nombre de sœurs recule tranquillement à un total de 917 (Gauthier 2008, 492). La presse missionnaire connaît aussi d'énormes difficultés. Plusieurs revues cessent d'exister, d'autres changent de nom, de format, de qualité de papier, de thématiques, etc. Les tirages du magazine des pères blancs, *Missions*, chutent drastiquement de 1962 à 1977, passant de 84 400 à 50 000 exemplaires (Merizzi, Lauzon et Roy 2001, 104). Les moyens traditionnels d'information et de recrutement ne tiennent plus.

Ces données expliquent partiellement pourquoi les congrégations missionnaires s'interrogent sur la vocation pendant cette période de crise. Avec une mondialisation des marchés et à une globalisation croissante, les réflexions entamées lors du concile Vatican II, désormais clos, se poursuivent concernant l'activité apostolique dans une Église universelle. Si le concile est venu interroger profondément l'essence des missions, la période postconciliaire signifie des

changements dans la société d'accueil. Le pape Paul VI réitère les orientations formulées dans la lettre *Ad Gentes* en 1965 et dans les encycliques *Lumen Gentium* en 1964 et *Populorum Progressio* en 1967. Dans les années 1970, le clergé missionnaire se réfère fréquemment aux orientations apostoliques qui découlent du concile. Les réflexions sont très variées dans les revues missionnaires d'ici et d'ailleurs : des droits de la personne au rôle du laïc missionnaire, en passant par la solidarité, la justice sociale, la paix dans le monde, les enjeux environnementaux et la « ré-évangélisation » des « communautés de base » (Desautels 2014; Servais 2010).

S'adaptant à une sphère internationale en constante évolution depuis la Seconde Guerre mondiale et dans un contexte de Guerre froide, les formes traditionnelles d'engagement missionnaires poursuivent leurs mutations. Une éthique de type coopératif et humanitaire prend le pas sur une morale chrétienne à la fin des années 1960. Cette éthique⁶¹ coopérative, misant sur une solidarité universelle, a été « fortement encouragée par le clergé, visant précisément à combattre “le communisme sans Dieu et le capitalisme sans cœur” qui sévissait un peu partout » (Lamoureux 1996, 86). Elle a contribué au développement social et économique du Québec. Reproduit au sein du missionnariat, le modèle coopératif représente un mode d'engagement où les laïcs peuvent assumer leur responsabilité dans l'Église (Mondor 1969, 154-156).

Les années 1970 marquent une déconfessionnalisation et une décléricalisation de la société québécoise qui ont des conséquences directes pour les congrégations religieuses (voir entre autres Laurin et Juteau 1989). La rationalité technique supplante la forme traditionnelle de

⁶¹ Pour le socioéthicien Henri Lamoureux, l'éthique correspond à la « dynamique par laquelle les personnes et les sociétés apprennent à conjuguer la réalité du quotidien avec les valeurs qui fondent la dignité humaine » (1996, 25). Elle renvoie « à l'univers de sens, de la signification, de la cohérence en matière de comportements humains et de choix personnels et sociaux » (Lamoureux 1996, 28). Il importe de distinguer l'éthique de la morale. En fait, Lamoureux souligne les problèmes linguistiques liés aux deux termes en soulignant que l'usage courant du concept de moral a le même sens que son concept d'éthique. D'un point de vue sociologique, la morale renvoie surtout au normatif — codes, lois, règles, coutumes — de la mise en œuvre d'une éthique située historiquement, culturellement et socialement. La morale sert de référence aux individus dans leurs choix personnels et leur différenciation du bien et du mal. Selon Lamoureux, l'éthique « nous invite à assumer notre liberté et à apprécier la cohérence de cet univers normatif par rapport aux valeurs que nous tenons pour essentielles » (1996, 30).

rationalité véhiculée par les religieux et religieuses dans les domaines de la santé et de l'éducation. L'abbé Henri Goudreault note un tel changement s'opérant au sein des missions. Tandis que les missionnaires se consacrant au secteur de l'éducation et de la santé diminuent, celui des services sociaux et de la pastorale croît sensiblement (1983, 375). Cette tendance va de pair avec une déconfessionnalisation et une volonté affirmée de l'Église de s'occuper davantage de pastorale.

La fin des années 1960 et les années 1970 marquent le déclin de l'influence de l'Église catholique au Québec. La remise en question du rôle social de l'Église est définitivement amorcée. Le territoire perd de son caractère sacré avec le développement du droit international, des conventions internationales et des instances érigées afin d'assurer la mise en œuvre des droits économiques, sociaux et culturels à travers le monde. Adoptée unanimement en 1975, la *Chartre des droits et libertés de la personne* représente un bon exemple que l'État québécois s'inscrit dans cette mouvance mondiale. Le Québec s'engage à respecter et à véhiculer les droits de la personne en dehors de ses propres frontières. Il en est de même pour les missionnaires canadiens-français. Avec cette ouverture sur le monde et un discours axé sur le dialogue, les missions s'orientent vers un modèle missionnaire coopératif d'aide humanitaire. L'objectif traditionnel de conversion et d'évangélisation laisse place à la charité, à la solidarité, à la justice et à l'entraide, tout en misant sur la pastorale. La pauvreté devient l'un des thèmes prédominants en ce qui concerne le rôle de l'Église dans les pays du Tiers Monde. C'est surtout le cas en Amérique latine, avec l'émergence de la théologie de la libération à la fin des années 1960 (Foisy 2014b, 30-31; LeGrand 2013, 96). Des prises de position plus progressistes émergent sur la justice sociale, la solidarité et la libération nationale, « exprimant une religiosité teintée d'activisme politique » (LeGrand 2009, 57-58).

Bref, les contextes sociopolitiques et culturels locaux influencent l'évolution des pratiques et du discours missionnaire. Par exemple, les missionnaires canadiens-français actifs au Chili avant le coup d'État de 1973 adaptent radicalement leur vocabulaire, intégrant aliénation et libération nationale (Papineau-Archambault, 2010 : 73-75). Cette période de crise de la vocation missionnaire concorde avec l'émergence d'organismes laïcs et d'organisations en marge des autorités religieuses et politiques; les ONG. Selon l'historien Claude Prudhomme, le passage dans les années 1970 des missions catholiques européennes vers les ONG, confessionnelles ou non, signifie le passage à une « utopie du développement » qui agit comme « sécularisation de l'utopie missionnaire » (2007, 66).

Les politiques gouvernementales dans le domaine du développement international se multiplient. L'État fédéral canadien met d'ailleurs sur pied, en 1968, l'Agence canadienne de développement international [ACDI] qui vise à gérer les programmes gouvernementaux d'aide humanitaire et de développement international ainsi qu'à financer et à coordonner les activités de coopération. Cet événement marque le début d'une nouvelle ère et d'une rationalisation de l'aide internationale au Canada, ce qui permet une gestion plus efficace des activités de coopération, laïques ou confessionnelles, en Afrique, en Asie et en Amérique du Sud.

La coopération et l'œcuménisme prennent de l'importance dans les années 1970. Des organismes comme l'Organisation catholique canadienne pour le développement et la paix [Développement et Paix] ou encore l'organisme Action pour la production alimentaire [AFPRO] jouent un tel rôle au début des années 1970. Bon nombre de missionnaires participent aussi à la mise sur pied d'organismes laïcs comme Québec sans frontières et Mer et Monde (LeGrand 2009, 62). Malgré des affinités quant aux objectifs globaux, des tensions entre le missionnariat traditionnel et les nouvelles formes d'action humanitaire, coopérative ou laïque sont non

négligeables. Plusieurs missionnaires potentiels s'orientent vers des vocations laïques et non confessionnelles.

Pour les missions catholiques canadiennes-françaises, les initiatives se multiplient afin de s'adapter aux airs du temps. Par exemple, les sœurs de la Providence mettent sur pied, en 1971, *Projet-Providence* qui est un projet d'animation spirituelle visant l'appartenance à l'Église, à un institut religieux ou à leur communauté. Échelonné sur plus de deux ans, ce projet vise à trouver « de nouvelles voies évangéliques » (cité dans Robillard 2001, 51). Les congrégations missionnaires tentent d'innover dans le champ de l'action humanitaire et coopérative.

Que faut-il retenir de cette période de crise qui débute avec les chapitres généraux spéciaux? Elle est marquée par une transformation sur le plan institutionnel et sur les fondements mêmes des missions. L'Église catholique canadienne-française ne possède plus le monopole de l'action missionnaire. L'aide humanitaire et l'entraide internationale prennent un nouveau visage, appuyées par des sociétés se globalisant et se soumettant à une éthique qui prend racine dans la communauté internationale depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Le missionariat catholique doit s'adapter à cette nouvelle réalité. Il doit aussi entretenir de nouveaux rapports aux laïcs qui ont pris le relais au sein d'ONG, qu'ils soient confessionnels, laïcs ou déconfessionnalisés. En cette période post-concile, les missions et les ONG laïques et religieuses visent un même objectif: une solidarité universelle (Baum 2005, 142). Thème crucial, l'adaptation prend tout son sens: s'adapter aux cultures locales, s'adapter à un nouvel ordre mondial, s'adapter aux organismes faisant concurrence aux missions traditionnelles, s'adapter avec un discours renouvelé et novateur, s'adapter aux nouvelles institutions politiques qui se mettent en place dans les pays décolonisés, etc.

Comparant l'organisme Développement et Paix à la SUCO, la chercheuse Julie Savignac montre les affinités entre les organismes laïcs et religieux de coopération. Elle constate que les

motifs et les valeurs des deux types de missions sont similaires, sans compter l'accent mis sur la pauvreté (Savignac 2003, 255-260). Cette convergence des intérêts contribue à la réflexion sur les motifs de l'action missionnaire. La question de l'avenir se pose. Le congrès de l'Entraide missionnaire en 1979 est révélateur des remises en question. Intitulé *Où est notre espérance?*, ce congrès compte environ 450 participants et opte pour trois thèmes : le sous-développement, la course aux armements et la « séduction des idéologies » (Entraide missionnaire 1979, 1). Dans sa conférence, le dominicain Vincent Cosmao aborde la question du « nouvel ordre économique international » et de la construction d'une « société mondiale » qui serait l'enjeu politique majeur de la fin du XX^e siècle pour les pays sous-développés. Une certaine conscientisation d'un processus de globalisation atteint le missionariat.

3.6. Le déclin des vocations et les défis à l'aube du nouveau millénaire, 1980-2010

La crise de la vocation missionnaire ne fait que s'accroître dans la dernière partie du XX^e siècle. La jeunesse canadienne-française délaisse et critique de plus en plus l'Église catholique et semble attirée par les organismes déconfessionnalisés d'entraide et de coopération qui n'impliquent pratiquement aucune contrainte individuelle. La question du renouvellement et du vieillissement des effectifs missionnaires est au cœur des préoccupations. Après avoir atteint un apogée de 5 256 missionnaires en pays de mission en 1971, ce nombre passe à 3 693 missionnaires en 1981 (Goudreault 1983, 368). Pour les congrégations missionnaires féminines, le recul des effectifs est de 9,23 % entre 1973 et 1987 selon l'historienne Micheline Dumont. Il s'agit d'un faible recul en comparaison avec les congrégations actives au Québec. Par contre, Dumont soutient qu'un bon nombre de ces sœurs sont à la retraite et que la plupart des congrégations offrent désormais « l'option missionnaire », ce qui masque un recul plus important

(1990, 76-77). Pour les SMIC, le déclin se poursuit dans les années 1980 et 1990, passant de 826 à 707 sœurs, ce qui perpétue une diminution d'environ 10 % par décennie (Gauthier 2008, 492).

Pour les capucins canadiens, les remises en question de la crise des années 1970 concordent avec une période où la province n'est plus capable « de fournir des groupes importants de missionnaires ». Ils soulignent avoir « l'impression d'être abandonnée (fin de la décennie de 1970-1980) » et avoir par la suite été « l'objet de vexations de toutes sortes (1983-1986) » en ce qui concerne leur mission au Tchad (Dévost 2003, 9). Le tournant des années 1980 signifie le déclin des missions traditionnelles canadiennes-françaises, ce qui se traduit entre autres dans l'appui populaire.

Les profondes mutations s'accélérent au tournant des années 1980 jusqu'à la fin du XX^e siècle. Les inégalités entre le Nord et le Sud se sont accrues, une conséquence de la mondialisation et des défis qui en découle au sein des États du Sud (Favreau, Fréchette et Lachapelle 2010, 17). Les missionnaires s'efforcent de contrer ces inégalités. Dans leur perspective, il faut des communautés aux valeurs et aux croyances chrétiennes avec leur propre identité et à l'affut des enjeux mondiaux contemporains comme l'environnement, le sida, les économies alternatives, les coopératives, etc. Le discours missionnaire des années 1980 et 1990 se laïcise, reprenant autant les thèmes et les actualités internationales que les impacts concrets de la coopération, de la solidarité universelle et de la compassion. Dans son analyse d'une revue belge, l'historien Olivier Servais soutient que « la revue s'affiche de tous les combats progressistes : pacifiste, écologiste (1980), féministe (1993), altermondialiste (1998) » (2010, 84). S'inspirant de Marcel Gauchet, il évoque une « revue chrétienne de la sortie de la chrétienté » (Servais 2010, 84).

Dans les pays de mission, les années 1990 et 2000 correspondent à l'émergence d'organismes locaux, initiés à partir de nouvelles perspectives sur le développement local

(Favreau et Fall 2007, 22). Les initiatives associatives et coopératives se multiplient. Les organismes de coopération et d'aide humanitaire ne sont plus uniquement initiés par des missionnaires occidentaux. Les besoins locaux — autant en matière de santé, d'économie et d'éducation — sont maintenant comblés par des congrégations religieuses ou par les communautés locales. Parfois, l'expertise du missionnariat s'avère un héritage précieux pour ces organismes, tandis que les missions catholiques occidentales demeurent très engagées dans d'autres communautés locales.

Par ailleurs, cette période de déclin du missionnariat catholique canadien-français est aussi marquée par des événements d'envergure sur la scène internationale. Deux événements retiennent l'attention, car ils ont des répercussions notables sur l'action apostolique et l'aide humanitaire. Tout d'abord, l'épisode des réfugiés de la mer — les *boat people* — à la toute fin des années 1970 transforme la notion d'aide humanitaire et de coopération internationale. Les frontières de la Cité ne correspondent plus aux limites de l'action traditionnelle. Les frontières sont mouvantes, les échanges interculturels transcendant la distance qui sépare des pays sous-développés. En plus d'avoir des répercussions sur le droit international, cet épisode suscite son lot de questionnements sur l'efficacité et la portée de l'action coopérative. L'État canadien s'interroge sur le financement des ONG et de l'aide humanitaire, notamment avec l'ACDI. Les années 1980 marquent une autre rationalisation de l'aide humanitaire et de la coopération internationale, autant pour le Canada que maints pays occidentaux, devant la crise économique mondiale. Le financement étatique des organismes de coopération et d'entraide accroît la compétitivité des organismes non confessionnels. De plus, de nombreuses campagnes publicitaires sont initiées pour venir en aide aux plus démunis en Afrique, en Asie et en Amérique latine, ainsi qu'aux familles ou aux orphelins de l'épisode des réfugiés de la mer. Bref,

les paramètres parmi lesquels l'engagement missionnaire navigue se modifient dans un contexte de globalisation.

D'autres changements à l'intérieur de l'Église catholique ont des répercussions. Un nouveau pape entre en scène en 1978 et amorce une réflexion éthique sur l'engagement chrétien intramondain. Jean-Paul II réaffirme la tendance de l'Église catholique à s'ancrer et à prendre position sur la scène internationale et sur les droits de la personne. L'encyclique *Laborem Exercens*, publiée en 1981, situe l'Église par rapport au communisme et au capitalisme qui « ravagent » les territoires du Tiers Monde. La lettre met l'accent sur une plus grande justice sociale et sur « l'option préférentielle pour les pauvres ». Elle se situe en continuité avec une pensée théologique : « les pauvres doivent être les principaux agents de la transformation sociale qui s'impose et les sujets de leur propre libération » (Richard 1996, 36). Les objectifs traditionnels de conversion laissent plutôt place à des valeurs de solidarité, d'entraide et de justice sociale qui se fondent sur les paroles de l'Évangile. La mission catholique se reproche davantage d'un accompagnement spirituel et d'une aide humanitaire.

Par ailleurs, un deuxième événement international d'importance marque la période de déclin des missions catholiques canadiennes-françaises. La chute du mur de Berlin en 1989 sonne le glas d'un conflit idéologique divisant l'Est communiste et l'Ouest capitaliste depuis 1945. Avec la fin de la Guerre froide, les grandes luttes idéologiques sont moins lancinantes. La « menace » de l'athéisme communiste n'est plus l'un des motifs de l'action missionnaire.

Le développement d'une société globale, qui avait pris une première phase d'extension avec la Seconde Guerre mondiale, connaît une certaine accélération dans les deux dernières décennies du XX^e siècle. Les religions du monde et tout autre mouvement religieux sont influencés par cette globalisation croissante. Le sociologue Jean-Guy Vaillancourt soutient que « la mondialisation actuelle de la religion est d'abord et avant tout un phénomène socioculturel,

bien plus qu'un phénomène à la remorque des changements économiques, politiques, démographiques ou migratoires » (Vaillancourt 2007, 259). L'appartenance identitaire des peuples missionnés se définit à partir de leur propre civilisation. Elles ne réfèrent plus exclusivement à l'appartenance à l'empire colonial ou encore à celles des idéologies de l'Ouest ou de l'Est.

Les tensions issues du « choc des civilisations », pour reprendre l'expression du sociologue Samuel Huntington, et du pluralisme des sociétés contemporaines incitent les religions à passer à une nouvelle étape du processus réflexif. La globalisation change le paysage religieux mondial. L'Église catholique développe une pensée théologique à partir de ce nouveau contexte global qui semble très près des réflexions missionnaires depuis les années 1950. Le théologien Gregory Baum avance : « that religious dialogue and cooperation – in the service of peace, justice and ecological care – rescue the religious from ideological distortions and make them more faithful to their deepest values » (2005, 154). Ce dialogue interreligieux et interculturel proposé par l'Église rappelle les efforts et les remises en question dans l'espace missionnaire tout au long du XX^e siècle. À cet égard, il est possible de voir la position précurseure des missionnaires. Si ces derniers sont critiqués pour la culture occidentale chrétienne transmise ou imposée, l'espace missionnaire a innové avec un dialogue interculturel.

Le vieillissement des effectifs missionnaires ne fait que s'accroître, la relève étant quasi inexistante. Par exemple, l'âge moyen des SMIC est de 68 ans en 2007, moyenne qui s'établissait à 44 ans en 1965 (Gauthier 2008, 482). À l'image de cette congrégation, l'ensemble des congrégations catholiques canadiennes vieillit et décline. L'âge moyen des religieux et religieuses du Canada se situe à près de 74 ans en 2004, tandis que les effectifs totaux de religieux et religieuses sont passés de 55 180 individus en 1992 à 22 471 en 2004 (CRC 2012, 1). Dix ans plus tard, 50 % d'entre eux ont plus de 80 ans, alors que 44 % se situent entre 60 et

80 ans, 5 % entre 40 et 60 ans et seulement 1 % d'entre eux ont moins de 40 ans (Pomerleau 2014, 4). Dans ce contexte, le missionnariat entre dans une période de profonde remise en question par rapport à ce vieillissement et au déclin des effectifs et des ressources. Les formes d'engagement religieux déclinent : des coopératives internationales, Développement et Paix et Médecins sans frontières deviennent quelques-unes des références pour la jeunesse canadienne-française désirant s'engager bénévolement à l'étranger.

Au tournant des années 2000, un phénomène tout autre s'accélère : l'arrivée de religieux et de religieuses des pays anciennement considérés « de mission » qui envoient désormais des religieux dans des congrégations québécoises (Foisy 2015, 176). Cette relève vient de l'extérieur non seulement pour cueillir une expérience via des formations et des expériences socioculturelles diverses, mais également pour être missionnaire dans une société sécularisée. On observe donc un renversement du rapport « Nord-Sud ». S'il n'est pas totalement inversé, ce rapport se révèle désormais beaucoup plus dialogique à l'intérieur même de l'Église catholique et des congrégations religieuses.

En conclusion, l'historiographie permet d'avancer que le vieillissement, le renouvellement et l'élargissement des réseaux missionnaires au cours de cette période sont liés à une déconfessionnalisation des sociétés missionnaires et à un renversement des rapports Nord-Sud. La charité envers autrui prend de nouvelles formes, surtout celle du bénévolat et de la coopération internationale. La concurrence entre les organismes laïcs et les organismes religieux d'aide humanitaire, d'entraide internationale et de coopération se fait grandement ressentir. Les congrégations tentent également de s'adapter aux avancées technologiques et aux véhicules de promotion de leurs actions. Les congrégations missionnaires vieillissent, leurs effectifs déclinent, leur avenir semble incertain. Ces tendances engendrent et popularisent un modèle d'engagement coopératif et laïc d'aide humanitaire et d'entraide international.

3.7. Un portrait d'ensemble de l'aventure missionnaire

Ce chapitre a présenté un survol de l'histoire du missionnariat canadien-français en se basant sur une multitude de recherches historiques, québécoises ou européennes. À travers les cinq périodes développées, il est possible de constater une triple dynamique :

- 1) des dynamiques internes à la société québécoise qui ont des conséquences, directes ou indirectes, sur l'essor et le déclin des missions;
- 2) des dynamiques internes à l'Église catholique, notamment l'influence du Vatican et du haut clergé dans les orientations données aux missions étrangères, ce qui permet de mieux comprendre l'évolution des missions dans le monde;
- 3) des dynamiques externes référant non seulement à un contexte occidental spécifique, mais aussi à des sociétés d'accueil ou des pays de mission qui connaissent des transformations sociétales.

Ce chapitre a aussi brièvement exploré les changements de discours et les tentatives d'adaptation du missionnariat canadien-français. Le développement d'une sphère internationale, l'émergence des droits de la personne et les mouvements de décolonisation ont tous contribué à une érosion des missions traditionnelles canadiennes-françaises. Ce sont davantage des ONG non confessionnelles ou laïques qui ont pris le relais. Les études historiques et sociologiques sur la période récente de l'histoire du missionnariat suggèrent une certaine sécularisation du contenu religieux ou, du moins, une déconfessionnalisation des missions. Des doutes subsistent sur leur avenir, les effectifs missionnaires canadiens étant vieillissants et des congrégations liquidant même leurs actifs, dont des bâtiments patrimoniaux.

En résumé, l'histoire des missions est complexe et mérite d'être resituée historiquement, socialement et culturellement. Dans cette perspective, les chapitres subséquents se consacreront à

l'évolution du missionnariat canadien-français dans un contexte africain particulier, celui de la grande région des Grands Lacs. Le discours véhiculé par le missionnariat permettra de reconstituer l'expérience vécue sur le terrain depuis le début du XX^e siècle. L'un des meilleurs moyens de jauger autant l'évolution des congrégations que l'intérêt des Canadiens français à l'endroit des missionnaires est d'observer leurs correspondances, leurs parcours de vie et leurs publications officielles, notamment les revues missionnaires. Retrouve-t-on cette même trame historique dans le discours des missionnaires canadien-français? Comment l'activité missionnaire s'est-elle structurée et orientée sur le terrain? Comment les missionnaires ont-ils vécu ces changements sociétaux, non seulement québécois, mais également globalisés ou globalisants? Comment envisagent-ils la mission actuelle? Les trois prochains chapitres aborderont autant de questions qui permettent de retracer les dynamiques de sécularisation à l'œuvre dans la société québécoise et à l'intérieur même de l'Église catholique canadienne-française.

CHAPITRE 4. De la colonisation à « l'éveil » de l'Afrique : entre conversion des païens et adaptation des congrégations missionnaires, de la fin du XIX^e siècle à 1957

Le Canada français devient à partir de l'entre-deux-guerres une force missionnaire à l'international, notamment grâce à l'intensification de son activité en Afrique. Il a fallu pour cela le développement d'un « esprit missionnaire » au Canada français, le tout accompagné d'une volonté de Rome et de l'épiscopat canadien afin de s'organiser et de se développer adéquatement. Le présent chapitre s'attarde plus en détail à l'organisation et à l'expansion rapide du missionnariat canadien-français jusqu'à la fin du pontificat de Pie XII et à la publication de son encyclique missionnaire *Fidei Donum* en 1957. L'objectif est de mieux comprendre, à partir de données et du discours missionnaire, le développement et l'expansion du missionnariat dans la première moitié du XX^e siècle. La trajectoire empruntée par les missions sera autant retracée à partir du point de vue du haut clergé que de celui des pères blancs, des sœurs blanches et des SMIC actifs dans l'espace missionnaire africain. Le discours des hommes et des femmes qui ont contribué à l'effort missionnaire sera donc mis en exergue par des correspondances, des autobiographies, des entretiens, des éditoriaux, des histoires de vie et de la littérature ecclésiale. Le discours mis de l'avant s'appuie essentiellement sur des sources tirées des archives, tandis que les deux prochains chapitres laisseront place aux témoignages recueillis lors d'entrevues réalisées avec des missionnaires ayant été actifs dans la région des Grands Lacs africains.

Dans un premier temps, il s'agit de reconstituer le développement des missions par l'identification et l'analyse des traces laissées par la documentation. Dans un deuxième temps, il s'agira de combler la documentation par le recours au témoignage de missionnaires. Afin de bien cerner les transformations de l'espace missionnaire dans la première partie du siècle, l'objectif est de s'attarder aux changements dans les rapports à l'Autre et aux transformations internes à

l'Église catholique. Les facteurs internes et externes qui ont contribué à l'expansion du missionariat canadien-français seront mis en lumière, entre autres les volontés expansionnistes du Vatican, le développement de réseaux catholiques — dont la presse et les instituts missionnaires, le recrutement d'effectifs et le financement — et les deux Guerres mondiales. La question de l'adaptation à un nouveau contexte social et culturel fait aussi partie intégrante de ce chapitre. Liés étroitement à l'objectif de conversion, les rapports inégalitaires entre missionnaires et missionnés sont du même coup mis en relief.

En replaçant cette histoire dans le contexte sociopolitique et socioculturel propre à la société québécoise et à l'histoire africaine, le développement et l'expansion des missions canadiennes-françaises sont mis en lumière. Quels outils ont été mis en place afin de promouvoir l'activité missionnaire et d'assurer son expansion? Comment cette expansion considérable a-t-elle été rendue possible? Comment se déclinent les rencontres avec l'Autre dans l'espace missionnaire? Comment les missionnaires ont-ils envisagé les changements internes à l'Église catholique ainsi que les événements à portée internationale comme, par exemple, la Seconde Guerre mondiale et le début du mouvement de décolonisation à travers le monde? Différents thèmes abordés chronologiquement méritent d'être exposés afin de montrer ces différents enjeux de la première partie du XX^e siècle. D'abord, l'analyse se penchera sur le désir de Rome de mettre à l'avant-scène les missions étrangères, période couvrant la fin du XIX^e siècle jusqu'à la Première Guerre mondiale. Puis, elle s'intéressera à l'entre-deux-guerres comme période de développement d'un véritable « esprit missionnaire » parmi les catholiques canadiens-français. Cette période institue le Canada français comme chef de file en matière d'activité apostolique à partir de la Seconde Guerre mondiale jusqu'à la fin des années 1950. Le « réveil de l'Afrique » dans la période d'après-guerre, avant même les indépendances nationales dans la région des Grands Lacs africains, va clore cette période de croissance du missionariat.

4.1. De Léon XIII à la Première Guerre mondiale : les volontés expansionnistes de Rome par le missionariat

À la fin du XIX^e siècle, la conversion des « païens » devient un enjeu majeur pour le Vatican, les directives apostoliques et les encycliques à ce sujet se multipliant. La période d'organisation des missions étrangères prend forme avec le soutien du Vatican qui désire voir les Églises catholiques occidentales propager la flamme apostolique partout sur la planète. À la fin du XIX^e siècle, le pape Léon XIII développe une véritable stratégie missionnaire. Cette dernière se perçoit dans plusieurs lettres apostoliques. Par exemple, *Sancta Dei civitas* en 1880 et *Christi nomen* en 1894 visent les œuvres pontificales missionnaires, plus particulièrement leur rôle dans le financement des missions et des Églises en Orient. Une autre lettre, *Catholicae Ecclesiae*, s'attarde en 1890 à l'antiesclavagisme, ce qui n'est pas étranger aux actions et aux pressions du père fondateur de la Société des pères blancs, le cardinal Charles Lavigerie.

Ces positions antiesclavagistes sont reprises en 1891 dans l'encyclique *Rerum Novarum* qui met de l'avant la doctrine sociale de l'Église. Cette encyclique inspire l'activité missionnaire à l'étranger en définissant un champ d'action distinct selon sept principes doctrinaux. Parmi les orientations théologiques, on trouve le rejet du socialisme comme solution aux inégalités sociales causées par le capitalisme. Selon le pape, peu importe les conditions sociales et économiques, l'être humain mérite le respect et l'amour de Dieu. Bien que la question de la condition humaine et de l'esclavagisme soit au cœur de ses préoccupations, Léon XIII ne prend aucune position ferme par rapport à la domination coloniale, comme le note l'historien Claude Prudhomme (1994, 393-394).

À cette époque, l'activité missionnaire canadienne-française en dehors de l'Amérique du Nord demeure marginale. Les efforts des pionniers comme le père John Forbes ou la mère Délia Tétreault mettent la table à l'organisation du missionariat canadien-français jusqu'à la Première

Guerre mondiale. Les difficultés à recruter et à obtenir du financement pour les missions persistent au cours de cette période. Elles ne sont pas étrangères à une certaine saturation du marché religieux et à un manque d'organisation des missions étrangères. La « charité chrétienne » des Canadiens français atteint une certaine limite : les sollicitations multiples du clergé et les nombreuses congrégations déjà en place au Canada ne peuvent être infiniment honorées. Par exemple, les instituts religieux féminins, missionnaires ou non, se développent rapidement : vingt-et-un instituts de l'étranger s'implantent et quatre autres sont fondés au Québec entre 1901 et 1920 (Gauthier 2008, 75). De plus, les crises économiques et l'adoption de l'impôt sur le revenu limitent les nouvelles entrées financières pour l'Église. Les âmes charitables et les individus qui désirent emprunter une voie d'engagement religieux sont confrontés à une panoplie de choix. Quels sont les fondements de l'activité apostolique pour ceux et celles qui choisissent l'Afrique pour leur vocation?

4.1.1. Les fondements de l'activité apostolique africaine au début du XX^e siècle

Au début du XX^e siècle, les missionnaires canadiens-français qui se tournent vers l'Afrique forgent leurs actions en se fondant sur des figures inspirantes du missionariat. Ce retour aux sources originelles de l'activité apostolique en Afrique se trouve au cœur du discours missionnaire. La figure du cardinal Charles Lavigerie inspire les sœurs et les pères missionnaires d'Afrique, dans leurs relations avec les autres cultures ou religions. Les premiers mots du numéro initial de la revue des sœurs blanches, *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, sont éloquents quant aux orientations données à l'activité apostolique canadienne :

On a parlé beaucoup, en ces derniers temps, du relèvement social des Noirs. Les Canadiens français se sont émus aux accents patriotiques de Monsieur Benito Sylvain, réclamant pour sa race l'égalité des membres de la grande famille humaine, et pour l'âme des Noirs la noblesse de toutes les âmes créées à l'image de Dieu [...]. L'Église, à travers les siècles, n'a cessé de prêcher, avec autant de zèle que de prudence, l'abolition de

l'esclavage et, à toutes les générations chrétiennes, elle a demandé [...] des vierges missionnaires pour l'évangélisation du continent noir (Marois 1908, 3).

Cette référence à l'intellectuel haïtien Benito Sylvain n'est pas anodine⁶². Elle fait écho à une volonté de libérer les Africains des chaînes de l'esclavagisme physique et moral, ce qui renvoie directement aux prises de position du cardinal Lavigerie. L'action des missionnaires d'Afrique va bien plus loin que la lutte à la pauvreté, aux maladies et au paganisme : le cardinal Lavigerie lutte contre l'esclavagisme qu'il qualifie de « fléau », d'« affreux » mal (1888, 103). Cette position antiesclavagiste montre une volonté de prise de distance par rapport aux autorités colonisatrices.

Toujours dans ce premier numéro de la revue des sœurs blanches, ces dernières évoquent l'œuvre de « régénération morale » aux fondements de leur action, principalement auprès de la femme noire ou musulmane en Afrique ([s.a.] 1908, 9-12). Le « relèvement social des Noirs » devient un thème important dans le discours missionnaire des sœurs blanches, et ce, jusqu'aux années 1950. Selon elles, ce relèvement ne peut se faire de manière efficace que par « la régénération morale » des femmes africaines (Sœurs missionnaires d'Afrique 1930, 11 et 23; Marois 1908, 4). Le but de l'apostolat est d'éveiller le « sens moral » qui se trouve au « fond de la conscience » des Africaines ([s.a.] 1912, 211). Afin d'atteindre cet objectif, une série d'articles à saveur anthropologique intitulée « Études de mœurs » est publiée dans les années 1910⁶³. La supériorité morale présumée laisse place à une ouverture surprenante, à un désir de mieux comprendre l'étranger dans sa culture et sa communauté. À première vue, le discours missionnaire ne reflète pas nécessairement un rapport de domination univoque.

⁶² Benito Sylvain est un journaliste et avocat haïtien. En 1901, il soutient une thèse à Paris intitulée *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*. Il deviendra par la suite l'un des pourfendeurs du système colonial et de la situation des « indigènes » sous les colonies occidentales. En 1908 et 1909, il réalise une série de conférences au Québec et publie l'un de ses essais.

⁶³ Par exemple, sœur Ste-Foy décrit ce qu'elle nomme « l'habitude de solliciter » des Bagandas en Ouganda (1913, 82). Elle met en garde ses consœurs qu'il s'agit d'un usage constant par cette communauté et qu'il faut s'y adapter. Pour sa part, sœur Marie Coecilia trouve les Africains « intelligents » et « même instruits » (1912, 158-159), ce qui contraste avec le discours de certains confrères ou consœurs.

Cette remarque ne devrait pas cacher le rapport hiérarchique qui est établi entre dominants et dominés. Le vocabulaire utilisé par les missionnaires de l'époque est fortement imprégné d'un esprit colonisateur : nègres, arriérés, indigènes, païens, pauvres, barbares, démunis font partie intégrante du discours missionnaire⁶⁴. Même dans leurs études de mœurs, les missionnaires usent des qualificatifs « grossiers », « primitifs » et « sauvages » pour caractériser les peuples africains. Certaines coutumes et pratiques ancestrales sont jugées peu évoluées : l'apport du catholicisme et de la conversion paraît dès lors nécessaire⁶⁵. Actif au Congo, le père blanc Alphonse Simons critique les préjugés occidentaux envers les catéchistes, tout en évoquant le dévouement de ses coreligionnaires à enseigner à des enfants « sauvages » et « indisciplinés » ainsi qu'à des adultes « grossiers » et « sans intelligence » ([s.a.] 1904, 253).

Ces propos ethnocentriques, voire racistes, sont partagés et révèlent des rapports de pouvoir inégaux entre les Africains et les missionnaires canadiens-français. À leur arrivée sur le continent africain, ces derniers croient fermement apporter les lumières de la chrétienté et de la civilisation occidentale à des « païens » qui en ont grandement besoin. Si la dimension éminemment évangélisatrice des conversions se trouve au cœur du discours missionnaire de l'époque, le rapport aux Africains se définit à partir de préceptes occidentalisés. Les missionnaires empruntent au discours colonial, mais en se situant dans une perspective salvatrice, de libération spirituelle, morale et physique. Si ce désir de conversion des « païens » est omniprésent, la réalité sur le terrain diverge. Les thèmes abordés par les missionnaires dans les

⁶⁴ Les récits autobiographiques ou anthropologiques sont courants dans les pages des revues missionnaires canadiennes-françaises. La Société des missionnaires d'Afrique étant une congrégation internationale, elle offre le point de vue, somme toute similaire, de missionnaires originaires d'Europe. Par exemple, le père blanc français Eugène Hurel, dans une correspondance de 1904, effectue une description anthropologique des Baziku. Il décrit la démarche « disgracieuse et lente » des femmes et évoque leurs « grossiers ornements » (Hurel 1904, 315). La tendance semble être similaire chez les confrères européens.

⁶⁵ Par exemple, les sœurs blanches affirment que l'Afrique offre « *a confuse vision of equatorial lakes, immense forests and luxurious vegetation as a background to villages of thick groups huts with their swarming population of negroes and their slaves, their primitive agriculture, their absurd cults, their witches and their magic* » (Missionary Sister of Our Lady Africa 1923, 57).

revues et les correspondances laissent entrevoir divers motifs de l'action qui s'éloignent parfois du strict objectif d'évangélisation : combattre l'esclavagisme, la malnutrition et les « superstitions », lutter contre les maladies, construire des églises et des écoles, améliorer les conditions de la femme, etc.

4.1.2. Les missionnaires canadiens-français et la Première Guerre mondiale.

Les objectifs de conversion et de régénération morale des Africains et Africaines prennent de l'importance au fur et à mesure que les missions s'organisent. La Première Guerre mondiale bouleverse cependant ce développement. En mission au Toro près du Congo belge en 1915, le père blanc Philippe Beauchamp note que les lignes de communication sont mauvaises. Les missions sont isolées et les ressources, insuffisantes :

Ce sera d'abord de voir nos ressources diminuer; ce sera ensuite la difficulté de recevoir à temps nos ravitaillements [...] Il ne nous reste plus qu'à prier afin que ce cataclysme effrayant serve aux progrès de notre sainte religion, et, en attendant, à travailler à l'œuvre de nos Noirs (Beauchamp 1915, 38).

Même si les répercussions des conflits armés dans les pays africains de missions sont minimes, le conflit retarde l'organisation de l'effort missionnaire. Les conséquences de la Guerre dépassent le strict stade des ressources matérielles. En 1918, le père blanc Wilfrid Sarrazin affirme que « la guerre a décimé nos rangs », qu'ils ne sont plus que deux missionnaires, canadiens-français de surcroît, à s'activer à la conversion d'une région du Nyassaland, maintenant le Malawi. L'activité apostolique est perturbée par le fait que des missionnaires canadiens-français et des Africains participent au conflit comme nous l'avons évoqué brièvement dans le dernier chapitre. Des camps de prisonniers sont érigés en Afrique orientale, comme le décrit un aumônier militaire, le père blanc Joseph Filion (1918, 147-156). Le père Ernest Paradis ajoute que ce conflit a des effets

insoupçonnés : les Boers, des calvinistes, tenteraient de profiter du conflit pour faire des gains aux dépens des missions catholiques (1916, 136). Les répercussions sont donc multiples.

Le conflit change le portrait colonial en Afrique. L'Allemagne perd des territoires après l'armistice, tandis que les pays alliés prennent une plus grande place. Les rapports des missionnaires aux autorités colonisatrices changent avec le redécoupage de l'Afrique. Dans la grande région des Grands Lacs africains, l'Empire britannique conserve plusieurs territoires et l'Empire allemand doit renoncer à des territoires à la suite de la conférence de Versailles. La Société des Nations désigne de nouveaux administrateurs coloniaux à ces territoires. Le Ruanda-Urundi, aujourd'hui le Rwanda et le Burundi, est détaché de la colonie de l'Afrique orientale allemande pour devenir une colonie belge en 1923. Ce territoire est ensuite associé au Congo belge. Pour sa part, l'Empire colonial britannique, qui a déjà obtenu le protectorat du Zanzibar⁶⁶ quelques années plus tôt, s'empare du Tanganyika, maintenant la Tanzanie, qui a été l'un des fleurons de l'Empire allemand. D'autres contrées demeurent sous la domination coloniale britannique, c'est-à-dire la Rhodésie du Nord et le Nyassaland qui sont aujourd'hui respectivement connus comme la Zambie et le Malawi.

En somme, cette période de l'activité missionnaire antérieure aux années 1920 est cruciale pour la suite des choses. D'abord animées par des individus zélés qui quittent seuls le Canada pour s'engager à l'étranger, des congrégations se forment et se consacrent désormais exclusivement aux missions étrangères africaines. La Société des missionnaires d'Afrique a presque quadruplé ses effectifs et ses postes de mission entre 1892 et 1914, tout en permettant l'ordination de prêtres africains en Ouganda et au Congo (Shorter 2011, 314). Sur l'ensemble du continent, l'effort apostolique de l'Église catholique reste toutefois marginal : avant ce conflit, on

⁶⁶ Le sultanat de Zanzibar représente, actuellement, un territoire assez vaste constitué du Kenya, de la Tanzanie, du Sud-Soudan et d'une partie du Mozambique. Ce territoire a été obtenu par l'Empire britannique en 1890 à la suite d'un traité entre les Britanniques et les Allemands.

compte environ 2 000 missionnaires catholiques de différentes nationalités sur une population estimée à 140 millions « d'infidèles » africains ([s.a.] 1920a, 24). Le recrutement et le financement étant difficiles, l'appui ecclésiastique de Rome et du Canada, et ce, sur les plans financier, matériel et humain, devient incontournable. L'Église canadienne-française veut remédier à la situation.

4.2. Le développement d'un véritable « esprit missionnaire » dans l'entre-deux-guerres, 1919-1938

Les deux Grandes Guerres ont une incidence indéniable sur l'évolution du missionariat catholique en immobilisant « nombre de missionnaires » (La Direction, 1945, 114). Il a précédemment été noté que les historiens Jean Hamelin et Nicole Gagnon ont associé la Première Guerre mondiale au développement d'un esprit missionnaire au Canada français (1984, 157). Cet élan missionnaire n'est pas étranger à la publication de l'encyclique *Maximum Illud* en novembre 1919 par le pape Benoît XV. Cette lettre papale approfondit et définit les orientations à suivre pour les missions étrangères. Ces orientations sont évoquées par le clergé missionnaire canadien-français à de nombreuses reprises dans la première partie du XX^e siècle.

L'appui de Rome et de la délégation apostolique du Canada ne doit pas être négligé à partir de 1919. Rappelons, comme il a été évoqué dans le dernier chapitre, que les œuvres pontificales missionnaires — l'OPSE, l'OPSPA et l'OPPF — s'établissent de manière autonome sur le territoire canadien ou se réorganisent par rapport aux instances européennes dans les années 1920. La mise sur pied d'institutions catholiques œuvrant exclusivement à la vocation apostolique et à son financement, devenu un incontournable, permet d'organiser et de concerter l'activité missionnaire à l'étranger. Un siège central de l'UMC, une association italienne promue par Benoît XV en 1916, s'installe au Canada en 1921. Cette œuvre vise à sensibiliser les

Canadiens français aux enjeux apostoliques, à mobiliser l'ensemble des prêtres et à accroître les connaissances du clergé avec des études missiologiques. En plus de ces œuvres, la mise sur pied d'un séminaire canadien de la SMÉ en 1921 cadre avec les volontés émises dans *Maximum Illud*.

À l'époque, la Propagande romaine s'imagine que l'élan missionnaire des Canadiens français s'enracine dans un « glorieux » passé apostolique :

Après avoir conservé les trésors surnaturels puisés au cœur de la France du dix-septième siècle, après avoir promené le flambeau de la foi au Canada et sur plus d'un point de l'Amérique, voilà que ses fils, depuis nombre d'années, couraient aux champs apostoliques d'Asie et d'Afrique. Le moment semblait donc venu pour la province de Québec de « constituer elle-même ses propres bataillons afin de gagner à la foi, par ces troupes glorieuses, les malheureux encore assis dans l'ombre et les ténèbres (Lettre du cardinal Van Rossum) (Rondeau 1926, 1).

Avec l'appui de la SMÉ française et de l'épiscopat canadien-français, un comité épiscopal s'organise⁶⁷. Après des échanges avec la Sacrée Congrégation de la Propagande de Rome à propos de la fondation d'une société au Québec, ce comité officialise en 1922 l'ouverture d'une maison de la SMÉ à Pont-Viau. Le délégué apostolique au Canada, monseigneur Pietro di Maria, organise une cérémonie annonçant la construction du Séminaire. Les allocutions de messeigneurs di Maria et Paul-Eugène Roy encouragent la vocation missionnaire du peuple canadien, évoquant la foi spécifique forgée par « trois siècles de christianisme ». Le journaliste Hermas Bastien relate les impressions générales : « Tel est le devoir présent du peuple du Canada français. Il le peut accomplir de deux manières : en fournissant des missionnaires et en accordant au séminaire son soutien financier » (1923, 22). Deux ans plus tard, monseigneur di Maria préside les cérémonies

⁶⁷ Monseigneur Paul-Eugène Roy est nommé président du comité chargé de constituer la SMÉ au Canada. Ce comité comprend également messeigneurs Paul Bruchési, Guillaume Forbes et François-Xavier Brunet. Ils s'adressent alors à la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome, notamment au cardinal William Marinus Van Roussen, préfet de la Propagande. Ils proposent de mettre sur pied une organisation similaire et autonome en Ontario, et ce, même si l'annonce de la fondation d'une maison de la SMÉ à Scarborough avait été annoncée en 1918. Pour le Québec, les évêques canadiens-français optent pour le chanoine Joseph-Avila Roch, curé de Joliette, comme supérieur de la SMÉ.

d'inauguration et de bénédiction du tout nouveau séminaire. Encore une fois, il appelle les Canadiens français à la vocation apostolique.

Quelques années plus tard, le Vatican réitère ses directives pontificales en matière de missions étrangères. La lettre apostolique *Rerum Ecclesiae* (1926) de Pie XI demande aux fidèles d'ériger des églises autochtones, tout en décrivant les principes de l'élan missionnaire. Inspiré par *Maximum Illud*, le pape critique les missionnaires qui considèrent les sociétés étrangères comme étant inférieures :

C'est une erreur de considérer les indigènes comme des hommes d'une race inférieure et des êtres d'un esprit borné. Une longue expérience nous enseigne, à l'opposé, que les peuples du lointain Orient ou de l'hémisphère austral ne le cèdent pas toujours aux habitants de nos pays; qu'ils peuvent même rivaliser avec eux en fait d'acuité intellectuelle; que si l'on rencontre chez les hommes vivant en pleine barbarie une extrême lenteur d'intelligence, la chose est pour ainsi dire inévitable, puisqu'ils restreignent l'usage de leur intelligence aux exigences, du reste minimes, de leur vie quotidienne. [...] Vous ne devez pas tolérer que les prêtres indigènes soient maintenus dans une situation en quelque sorte subalterne et réservée aux plus humbles ministères; ils possèdent, en effet, le même sacerdoce que vos missionnaires (Pie XI 1946 [1926], 61-62).

Il met aussi l'accent sur le fait que « le clergé indigène doit être en tout égal au clergé étranger » (Pie XI 1926, 550). Les prêtres « indigènes » ne doivent pas simplement assister les missionnaires; ils doivent contribuer à la mission de conversion, car ils ont une meilleure connaissance de la langue et des besoins des communautés locales.

Ces orientations pontificales résonnent chez les missionnaires canadiens-français. Dans une lettre pastorale énonçant l'édification d'une maison des SMIC à Trois-Rivières en 1926, monseigneur François-Xavier Cloutier affirme répondre « aux désirs du Souverain Pontife » qui, depuis le début de son pontificat, met l'œuvre des missions à l'avant-scène (1926, 570). Dix ans plus tard, le clergé note la contribution de *Rerum Ecclesiae* au mouvement missionnaire,

qualifiant la lettre apostolique de « *grande Charte* de l'action missionnaire ». On fait référence aux contributions de Pie XI

à l'Œuvre de la Propagation de la Foi rattachée au Saint-Siège, à l'Exposition missionnaire du Vatican, à la fondation du musée missionnaire de Latran, au sacre des évêques indigènes, à la construction du splendide séminaire de la Propagande, à la multiplication et à la division des territoires de mission, à leur passage au clergé indigène, à la multiplication constante des séminaires indigènes, à l'ouverture des séminaires contemplatifs en terres païennes, à l'envoi de visiteurs apostoliques, à la création de nouvelles délégations apostoliques, à l'institution de la Journée missionnaire, aux encouragements prodigués à l'Union missionnaire du clergé, à la presse missionnaire [...] (Agence Fides 1936, 516).

Les orientations apostoliques de Pie XI ont grandement contribué à la mise en place d'œuvres et d'outils de propagande, en plus de privilégier le développement de structures et d'effectifs ecclésiastiques africains. Un premier évêque natif de l'Afrique est nommé dans le vicariat de Masaka, en Ouganda, en 1939. Il s'agit de monseigneur Joseph Kiwanuka. Dans les cercles missionnaires canadiens-français, cette nomination est accueillie comme un prélude au développement du clergé africain. Quelques années plus tard, lors de la préparation de l'envoi de missionnaires canadiens en Afrique, Monseigneur Kiwanuka rend d'ailleurs visite à la procure des pères blancs à Québec, en compagnie du supérieur Joseph LaRochelle ([s.a.] 1949b, 3).

L'effet de la structure qui se met en place est sans équivoque. Le nombre de congrégations et les effectifs explosent : les contingents canadiens se multiplient dans le Grand Nord canadien, en Asie, en Afrique et en Amérique du Sud. Comment attirer les candidats canadiens-français pour les missions? Dans une allocution devant les SMIC, l'abbé Louis-Philippe Perrier affirme que les liens familiaux sont au cœur de la propagation de la foi. Il prend l'exemple de la fondatrice de l'OPPF, Pauline-Marie Jaricot. Celle-ci s'est mise à amasser des fonds pour les missions après que son frère lui ait raconté des récits missionnaires qu'il entendait au Séminaire de Saint-Sulpice (Perrier 1921, 119). Soutenant qu'il en va de la volonté

ecclésiastique, Perrier souhaite que les « familles continuent de cultiver l'esprit de sacrifice pour fournir des vocations à l'apostolat » (1921, 122). Selon lui, la famille canadienne-française représente un foyer essentiel pour étendre la flamme apostolique à l'extérieur de l'Amérique. Encore faut-il pour cela que les familles catholiques connaissent les objectifs et les prouesses missionnaires. Pour attirer les jeunes candidats, des outils efficaces de « propagande » doivent mis sur pied.

4.2.1. La presse comme outil de propagande servant à mousser l'esprit missionnaire

Appuyée et parfois financée par l'institution ecclésiale, la presse catholique — les journaux, les revues et les brochures — est rapidement devenue cet outil de propagande.

Fidèle à un certain programme propagandiste, [la presse missionnaire] caressait avant tout l'ambition, non seulement de faire connaître et reconnaître les œuvres et instituts missionnaires, mais de susciter des vocations parmi la population québécoise. Les informations qu'elle disséminait permettaient aux religieux d'évoquer l'héroïsme des missions dans leurs prêches, de glisser quelques mots sur les missions dans les catéchismes, de parler des luttes des Canadiens français contre le paganisme lors des visites des écoles (Warren et Desautels [s.d.]).

La diffusion des idées missionnaires ne se fait toutefois pas sans heurts. Devant un auditoire composé de missionnaires en 1926, l'évêque de Trois-Rivières, monseigneur François-Xavier Cloutier, soutient qu'il faut promouvoir les revues et les journaux catholiques, « ceux qui remplissent noblement la mission de la presse, qui instruisent et renseignent véritablement et qu'on peut laisser sans dommage entre toutes les mains, même celles de nos enfants, dès qu'ils commencent à savoir lire » (1926, 571). En concurrence avec les journaux laïcs, la presse catholique doit s'imposer au lectorat.

Suivant les directives pontificales, la majorité des congrégations installées au Québec fondent leur propre revue ou bulletin. Le haut clergé canadien appuie ces initiatives. Par exemple,

dans le premier numéro du *Précurseur*, les SMIC affirment avoir été « fortement encouragées » à mettre sur pied la revue par monseigneur Paul Bruchési. Selon elles, *Le Précurseur* répond avant tout à la volonté émise par le pape Benoît XV dans *Maximum Illud* et à un désir de faire connaître aux bienfaiteurs des SMIC « les fruits de leur générosité » ([s.a.] 1920b, 1). L'objectif va plus loin qu'un simple bulletin de liaison : il s'agit, du même coup, de recruter de nouveaux membres, de susciter des vocations dans les familles canadiennes-françaises, de solliciter les « âmes charitables » et d'informer les catholiques des enjeux apostoliques.

En parcourant les pages des revues, les jeunes hommes et femmes sont appelés à découvrir la flamme apostolique, du moins l'espère-t-on à l'époque. Mus par cet espoir, des sœurs et des pères consacrent une part considérable de leur énergie à la diffusion de leur revue. Annoncées au prône du dimanche et moussées par les sœurs et les pères qui sillonnent les routes de la province, ces revues pénètrent peu à peu les foyers canadiens. Pour prendre de l'essor, les revues des congrégations ou des œuvres pontificales missionnaires ont pu bénéficier, dès les années 1920, d'une visibilité publique. Prenons l'exemple des expositions missionnaires entre 1927 et 1942 ou encore les entrevues réalisées sur les ondes de stations radiophoniques au cours du « mois des missions ». La diffusion des idées missionnaires dans l'espace public ne s'arrête pas à ces événements sporadiques. Des témoignages de missionnaires de partout dans le monde sont relayés par les journaux canadiens-français. Rappelons qu'il n'est pas rare de voir *La Patrie*, *L'Action catholique* ou *Le Devoir* couvrir l'actualité missionnaire.

Il faut toutefois attendre les années 1940 pour que les revues atteignent un plus large public. De nombreuses familles s'abonnent aux revues, ce qui permet à la jeunesse canadienne-française de s'intéresser aux missions et de découvrir un monde lointain. Les revues frappent l'imaginaire de jeunes hommes et femmes qui entendent parler de l'Afrique pour la première fois. Par exemple, le père blanc Jean-Louis Mathieu souligne toute la fascination qu'il a eue dans son

enfance pour ces revues, en particulier celle des pères blancs. Sa mère s'était abonnée à plusieurs revues missionnaires, ce qui lui a procuré le « goût de l'aventure » dit-il⁶⁸. À ses yeux, il s'agit d'un facteur décisif l'ayant guidé vers la vocation. C'est aussi le cas du père Léopold Desrochers, dont sa mère l'a abonné aux revues des pères blancs et des SMIC vers l'âge de 15 ans⁶⁹. Pour sa part, la sœur Léonie Goulet affirme que dans les années 1940, la revue *Visites annuelles de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* lui a apporté « beaucoup d'informations » et a « aliment[é] [sa] réflexion sur [la] vocation » missionnaire (Goulet 2008, 59-60).

4.2.1.1. De la croissance aux difficultés financières à la fin des années 1940

Dès les années 1920, le nerf de la guerre est le financement des missions, des revues et des journaux : la recherche de bienfaiteurs est commune à toutes les congrégations et à toutes les œuvres missionnaires. Devenant rapidement populaire, la revue des SMIC, *Le Précurseur*, réussit à obtenir des appuis financiers externes. En plus de pouvoir compter sur des bienfaiteurs, elle ajoute des pages publicitaires dès le troisième numéro, en 1920. Dans les années 1930 et 1940, cette revue continue d'avoir plusieurs pages publicitaires par numéro, ce qui coïncide avec une augmentation du nombre de lecteurs. Les dirigeants de la revue améliorent au fil des ans la présentation générale de la revue, en l'imprimant sur du papier couleur de meilleure qualité.

Les rédacteurs du *Bulletin de l'UMC* confirment que s'il n'est pas question de négliger l'affinement des connaissances pratiques des membres, la revue veut « décupler les forces du prêtre missionnaire [...] en dirigeant et en solidarisant ses pensées, ses prières, ses travaux, son héroïsme, son martyre, vers une action d'ensemble » (Le Comité de Rédaction 1937, 4). Les

⁶⁸ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

⁶⁹ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

efforts des rédacteurs ont été, dans l'entre-deux-guerres, récompensés par de nombreux dons du public et l'accroissement des abonnements⁷⁰.

Même si le lectorat continue de croître, des difficultés budgétaires se font sentir dans les années 1940. Laissant la revue à la merci de la générosité de ses bienfaiteurs, l'intérêt des entreprises pour les pages publicitaires diminue au tournant des années 1950 avec des fidèles qui cherchent de plus en plus à se divertir au lieu de lire des revues religieuses. Monseigneur Élias Roy, directeur national de l'UMC, lance un cri d'alarme en 1948, insistant sur les frais d'impression et d'expédition qui augmentent en flèche et qui menacent de créer un déficit important (1948, 277). L'année suivante, le *Bulletin de l'UMC*, rebaptisé *Prêtre et missions*, fait peau neuve en renouvelant la typographie et la mise en page. La revue se « modernise » en 1957 avec un nom plus œcuménique, *Messages*, et un papier de meilleure qualité. Les temps sont durs, mais ils sont remplis d'espoir, écrit monseigneur Napoléon-A. Labrie à l'occasion de l'anniversaire de fondation canadienne des *Annales de la Propagation de la Foi* :

Trente-cinq ans n'est qu'un début dans une telle œuvre et ce début est tellement beau! Combien seront-ils à l'œuvre à la fin du siècle? Leur nombre continuera-t-il à croître? Oui, il le faut; on y croit, car la génération montante tourne également ses yeux et son cœur vers un si captivant héroïsme (1959, 29).

Les difficultés financières des revues traduisent une évolution de l'univers médiatique. Dans une société du divertissement grandissante, les revues missionnaires perdent de leur attrait au détriment du cinéma, de la radio, des revues et journaux de masse et, bientôt, de la télévision. Même pour ceux qui s'intéressent aux missions, la revue n'a plus le monopole. D'une part, la programmation radiophonique religieuse des années 1930 et 1940 propose déjà du contenu sur

⁷⁰ Dès 1925, le *Bulletin de l'UMC* distribue au Canada 4 000 exemplaires français et 1 000 en anglais. Cinq ans plus tard, cette publication compte dix numéros qui s'étalent sur 360 pages et, devant ce succès, le comité de rédaction décide de la faire paraître quatre fois l'an. Pour sa part, les *Annales de la Propagation de la Foi* sont tirées à 41 000 copies en 1934, à peine dix ans après la réorganisation de l'OPPF au Canada.

les missions étrangères comme nous l'avons noté. D'autre part, le cinéma devient un autre outil de diffusion de l'information non négligeable. Des films sur les missions sont présentés par des pères blancs dans les écoles et les paroisses. La sœur Doris Twyman, une SMIC, soutient avoir vu un film des oblats du Grand Nord canadien à la fin des années 1950. Selon elle, ce film a été un des principaux déclencheurs la menant aux vœux perpétuels⁷¹.

En résumé, la transmission des idées missionnaires a été assurée par des moyens de propagande efficaces et par des réseaux catholiques étendus. Cette structure organisationnelle consacrée aux missions étrangères a permis de susciter des vocations, d'attirer la charité chrétienne des Canadiens français et de faire connaître les fondements des missions. Qu'en est-il plus spécifiquement des fondements de l'activité missionnaire au cours de cette période? Comment évolue le discours missionnaire?

4.2.2. La conversion par l'adaptation au cœur du discours missionnaire

En incluant le septième art, la presse catholique véhicule des représentations d'hommes et de femmes qui se lancent dans une mission d'évangélisation en bravant les dangers de l'inconnu, de l'exotisme et de la précarité. Venant en aide aux plus démunis et combattant les cultures « païennes », ils portent, croient-ils, les lumières de la parole de Dieu aux « indigènes » ou aux « sauvages » peu civilisés. Les récits missionnaires décrivent de véritables « héros nationaux » qui contribuent à l'essor de l'Église catholique. La réalité est toutefois différente. Pour en arriver à leur objectif initial de « régénération morale » en Afrique, les sœurs blanches tout comme les pères blancs adoptent une approche alliant conversion et adaptation. Après dix années d'activités en Afrique, une sœur blanche canadienne-française affirme en 1926 :

⁷¹ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

On parle beaucoup d'adaptation; c'est une chose indispensable, mais qui ne s'acquiert, ni ne se pratique sans abnégation. Il faut bien le dire, tout nous sépare des pauvres gens qui nous entourent : civilisation différente (quand encore il y a chez eux traces de civilisation!), éducation, atavisme, coutumes, conditions de vie. Les missionnaires doivent s'appliquer à saisir la mentalité qu'ils veulent faire évoluer (Sœurs blanches du cardinal Lavigerie 1926, 22).

Les sœurs témoignent leur désir de s'adapter aux mentalités, aux langues et à la culture locale pour mieux transmettre la civilisation occidentale et chrétienne, dont elles sont porteuses. Selon un tract de la congrégation des sœurs blanches, « une religieuse missionnaire doit posséder un jugement droit, l'intelligence et l'instruction de base indispensables pour étudier les langues africaines et elle doit adapter son enseignement au degré de culture des peuples qu'elle évangélise » ([s.a.] 1949, 6).

S'il y a une volonté d'adaptation et de compréhension d'autrui, le regard porté sur les cultures et coutumes africaines demeure lourdement ethnocentrique. On compare les Africaines à partir de sa propre perspective chrétienne et occidentale où la femme serait parvenue à une « hauteur morale » supérieure. Le clergé missionnaire abonde dans le même sens. Dans un article relayé dans le *Bulletin de l'UMC*, on note que

c'est dans le christianisme que la femme noire a trouvé sa libération et une promesse de renouvellement. La prédication évangélique sur la dignité de la personne humaine, sur l'égalité fondamentale des sexes, sur la grandeur du mariage qui exige pour sa validité même la libre décision des parties, a bouleversé de fond en comble la conception païenne (Agence Fides 1940, 265).

Pour sa part, le père Joseph Laliberté dit que « les conversions sont nombreuses et relativement faciles. Les gens font preuve de bonnes dispositions. À noter que ces peuplades sont extrêmement polies et hospitalières. Toutefois il arrive qu'un certain nombre résistent à l'appel du Maître » (cité dans Roy 1945, 40). Les missionnaires associent cette résistance aux superstitions et aux rites « païens » promus par les « sorciers qui ont longtemps causé de

l'embêtement », ajoute-t-il. Il importe ici de rappeler le contexte de l'Afrique des Grands Lacs où les missionnaires canadiens-français se butent à un animisme qui contredit leur propre conception du monde. Ils s'opposent donc à ces rites et à ces croyances qui leur paraissent « peu évolués ». Dotés d'une connaissance de la langue et des coutumes locales, les missionnaires visent une conversion qui est d'abord culturelle (Sœurs blanches du cardinal Lavigerie 1926, 12). Il faut transmettre des valeurs chrétiennes aux femmes africaines et à leurs enfants. Les coutumes ancestrales et les pratiques « païennes » sont jugées primitives : l'apport du catholicisme paraît dès lors nécessaire pour les éradiquer ou les « redresser ».

La compréhension de la culture, de la langue et des coutumes africaines atteint ici sa limite : la transmission d'une morale chrétienne demeure la priorité. L'objectif consiste à « civiliser » les peuples non chrétiens qui accusent un retard sur les « porteurs de la civilisation ». Le directeur de la SMÉ, le chanoine Joseph-Avila Roch, soutient en 1931 que la conversion des « païens » constitue « l'œuvre essentielle » de sa société et qu'il faut combattre les préjugés des infidèles « au moyen des œuvres de charité corporelle et spirituelle » (cité dans Semaine missionnaire de Montréal 1930, 244-245). Il considère la culture chrétienne occidentale comme étant supérieure à la culture africaine, puisqu'elle transmet le message du Christ dans une forme « moderne » et « civilisée ». Seuls les missionnaires seraient capables d'inculquer aux « indigènes » une discipline efficace, à savoir « la morale de la religion chrétienne » (La Direction 1947, 4). Selon un missionnaire, cette transmission morale serait même recherchée par les familles africaines qui demandent « une éducation pratique, intellectuelle, morale, adaptée à leur temps et à leur milieu » ([s.a.] 1936, 109).

Des années 1920 à la Seconde Guerre mondiale, le discours missionnaire fait état de thèmes laissant entrevoir un regard péjoratif sur les communautés locales. On évoque la sorcellerie, la polygamie, l'alimentation parfois curieuse, la faune de la brousse africaine ainsi

que la simplicité de la vie. En général, la connaissance de l'Afrique des Grands Lacs réfère à des conceptions vagues qui trahissent certains préjugés : l'exotisme, la pauvreté, les risques de maladie, l'islam, le paganisme ou, parfois même, le cannibalisme (par exemple, Sœur Marie-de-Pontmain 1936, 232-235; Arnoux 1933, 169-174; [s.a.] 1933, 203-208; Déry 1922, 358-364; Bertrand 1922, 80-88). Par leur côté énigmatique, ces représentations frappent davantage l'imaginaire que les récits plus descriptifs et anthropologiques de certains missionnaires.

Dans cette perspective, le discours missionnaire s'approche davantage du discours colonisateur. Reprenant les propos d'une commission gouvernementale au Ruanda-Urundi à la fin des années 1920, la direction de la revue *Annales de la Propagation de la Foi* épouse une attitude moralisatrice des missionnaires dans le domaine de l'éducation :

l'école, au Congo, doit se préoccuper avant tout de l'éducation morale, condition essentielle du progrès de la civilisation. Les coutumes tribales, s'effondrant de plus en plus, la morale chrétienne doit les remplacer, et, dans ce but, figurer en tête des programmes scolaires. Il faut préférer la politique de collaboration avec les missions à celle de l'extension des écoles officielles [...] les missionnaires sont les meilleurs connaisseurs de la langue, des coutumes, et de la mentalité indigène (La Direction 1947, 4).

Ces propos révèlent les affinités possibles entre les missions et les autorités coloniales. Empruntant un discours de supériorité morale et intellectuelle, des missionnaires réalisent toutefois progressivement qu'une adaptation aux autres cultures s'avère nécessaire afin d'accomplir plus efficacement leur objectif de conversion. Cette adaptation permet de se différencier des colonisateurs européens et d'être mieux acceptés. Dans une notice de la congrégation des pères blancs en 1932, on donne l'exemple des « indigènes » du Ghana qui appellent les « Administrateurs européens » des « Blancs », tandis qu'ils nomment les pères blancs comme étant « Nos Blancs » (Postulat des pères blancs 1932, 49). Par l'étude des langues et l'acceptation des coutumes locales, il s'agit de se distancer du colonisateur et d'avoir un

« esprit d'adaptation » qui représente, dit-on, une « condition *sine qua non* du succès apostolique » (Postulat des pères blancs 1932, 49).

En bref, le missionnariat canadien-français actif dans la région des Grands Lacs africains navigue entre conversion et adaptation. Deux principales conséquences se transposent dans le discours missionnaire : 1) une volonté de mieux comprendre les habitudes, les croyances et la culture étrangères afin de faciliter l'évangélisation des peuples; 2) un intérêt marqué pour le développement des peuples en combattant les préjugés en matière de santé, d'éducation et d'alimentation et en améliorant les conditions sociales des femmes et des enfants. Dans la période transitoire de 1958 à 1967, ce discours moralisateur alliant conversion et adaptation se déplace vers un discours éthique alliant adaptation et développement local.

4.3. L'émergence du Canada français comme un chef de file des missions étrangères, 1938-1957

Dans les années 1930, les rumeurs d'une guerre mondiale causent le retour de plusieurs pères blancs dans leur pays d'origine (Vincent 2004, 10). Ce rapatriement freine l'élan missionnaire mondial. Dans son ensemble, l'effort apostolique en Afrique est ralenti par la guerre : déficit d'effectifs humains, interception de bateaux en route vers l'Afrique, conflits dans certains pays de mission, coupure draconienne des ressources financières et matérielles. Les œuvres pontificales missionnaires travaillent d'arrache-pied afin de trouver les ressources nécessaires dans un monde en reconstruction (voir La Direction 1946, 114-117)⁷². En ce sens, un évêque témoigne, en 1945, que « par suite du manque de ressources, et parce que le prix de la vie

⁷² L'envoi d'argent aux trois principales œuvres missionnaires constitue une des principales sources de revenus qui est, par la suite, redistribuée par Rome aux communautés et aux œuvres missionnaires. À peine dix ans après l'implantation des trois principales œuvres, de l'UMC et de la SMÉ, la moitié des montants envoyés à Rome revient directement aux missions du Canada ([s.a.] 1931, 159-160). L'OPPF s'associe à l'Action catholique spécialisée et aux œuvres auxiliaires des paroisses afin de coordonner les activités de financement lors du « dimanche des missions » entre les années 1930 et 1950.

a augmenté d'une manière incroyable, nous avons dû fermer notre petit séminaire et nous avons peur que le même sort ne soit réservé au grand séminaire régional » (cité dans La Direction 1945, 115). Actif au Nyassa en 1945, le père Joseph Laliberté décrit les effets de la guerre : « Nous avons subi la guerre comme ceci : d'abord, les communications avec l'extérieur étaient plus lentes et plus difficiles; de plus, un certain nombre de nos indigènes s'enrôlèrent dans les armées » pour les salaires attrayants avancés par les pays colonisateurs (Roy 1945, 40). Par exemple, les autorités coloniales belges font participer au moment de l'occupation, l'armée congolaise à la résistance face à l'envahisseur allemand. Monseigneur Oscar Julien, vicaire apostolique du Nyassa, souligne que les missionnaires « ne reçoivent plus aucune assistance des pays d'Europe », le manque de ressources étant aussi « grave que les multiples perfidies de la jungle » (cité dans Pelletier 1945, 3). La Seconde Guerre mondiale cause une reconfiguration des missions, car elle incite le Vatican à se tourner vers les Églises du « Nouveau Monde ».

Avec une structure organisationnelle solide, l'Église canadienne-française devient un chef de file sur la scène internationale. La nomination d'évêques titulaires et de vicaires apostoliques canadiens-français en Afrique montre le rôle croissant des Canadiens français à partir de la deuxième moitié des années 1930. Quatorze religieux canadiens-français sont nommés évêques ou vicaires apostoliques en Afrique entre 1933 et 1958 (voir le tableau de l'annexe 3). Dix d'entre eux proviennent de la Société des missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. Les Canadiens français de cette congrégation se distinguent principalement au Malawi, en Ouganda, en Tanzanie et au Ghana. À son arrivée en Ouganda en 1953, la sœur Madeleine Lacoursière prend en charge, seule à vingt-cinq ans, l'administration d'un hôpital⁷³. Deux sœurs africaines et deux sages-femmes l'ont grandement aidé, tout comme les laïcs qui participent au

⁷³ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

fonctionnement de l'hôpital. Les Canadiens français envoyés en Afrique jouent un rôle important dans les institutions sociales africaines qui se constituent.

L'effort missionnaire canadien à partir de la Seconde Guerre mondiale s'observe sur le plan financier. Dans les années 1940 et 1950, le Canada fournit annuellement, par le biais des trois œuvres missionnaires, les sommes les plus élevées à la Propagation de Rome parmi tous les pays catholiques. Selon des enquêtes de l'UMC entre 1945 et 1951, le Canada s'impose comme un acteur international de premier plan (Bouffard 1959, 1). Le directeur national de l'OPPF, le chanoine J.-A. Chamberland, renchérit : « la France, la Belgique, la Hollande [...] sont devenues, hélas!, d'humbles mendiants. L'Amérique, dit-on, a sauvé la situation » (cité dans Le Directeur national 1945, 58).

En transit en Europe avant de se diriger vers l'Afrique, des missionnaires sont parfois emprisonnés en sol européen. Deux pères blancs allemands sont d'ailleurs libérés et accueillis au Canada après l'intervention du délégué apostolique, monseigneur Ildebrando Antoniutti⁷⁴. Sa diplomatie permet la libération de certains missionnaires, dont des Canadiens (A.G.M.Afr 1943, 173; A.G.M.Afr 1942, 154). L'UMC fait un état de situation en mars 1945 : 346 missionnaires canadiens-français sont en pays occupés à travers le monde, dont 282 sont internés (Le Directeur du Bulletin 1945, 34).

Les lacunes en ressources humaines incitent les missionnaires canadiens-français à miser sur les effectifs locaux. Dans une entrevue publiée dans la revue européenne des pères blancs, l'évêque de Tabora en Tanzanie, monseigneur Guillaume Trudel, affirme que c'est uniquement « le manque de ressources qui empêche le développement d'une œuvre de sœurs indigènes et, en premier lieu, d'un noviciat » (cité dans Saussus 1942, 142). Il ajoute que, dans ces conditions, les

⁷⁴ Il s'agit des pères Hartmann et Dréner emprisonnés dans un camp de concentration en Allemagne en 1942 avec un frère de Mariannahill. L'une des conditions à la libération des deux missionnaires est un confinement sous la supervision du Père provincial dans l'une des maisons de la congrégation au Canada.

sœurs « indigènes » doivent être considérées bien au-delà que de simples auxiliaires aux sœurs occidentales. Des changements dans la structure cléricale sont à prévoir.

4.3.1. Le laïcat d'ici et d'ailleurs en appui aux missions

Ce conflit mondial provoque une reconfiguration des missions. Les revues missionnaires publient fréquemment des articles qui relatent l'importance du laïcat en appui aux missions. En fait, certains prêtres missionnaires vont plus loin en affirmant que l'intégration des laïcs aux activités missionnaires leur permettrait d'alléger leur travail administratif qui prend beaucoup de place quotidiennement. Alors qu'il s'adresse aux congrégations missionnaires, monseigneur Albert Valois, directeur national de *L'Action catholique*, soutient que les laïcs catholiques doivent participer à « l'œuvre de Rédemption » de l'Église. Rappelant les paroles de Pie XI, il ajoute que les fidèles doivent être « unis à la hiérarchie ecclésiastique et dévoués à ses ordres » (Valois 1945, 327-328). Ce type de discours sur le laïcat croît à partir des années 1940.

Les Canadiens français connaissent déjà des outils permettant l'intégration des laïcs dans l'Église. Par exemple, les mouvements d'Action catholique sont implantés au Canada depuis les années 1930⁷⁵. Dans un entretien réalisé en 1945, le père Joseph Laliberté note la présence de l'Action catholique spécialisée, « organisée selon les méthodes modernes au Nyassa » (cité dans Roy 1945, 41). Les modèles coopératifs et les mouvements d'Action catholique, dont la Jeunesse ouvrière catholique [JOC], s'immiscent dans l'espace missionnaire (Pasquier 2013, 65). Venant autant d'Europe que du Canada, plusieurs initiatives visent la formation de laïcs. Fondée en 1932, l'Association des laïques universitaires catholiques et missionnaires, *Ad Lucem*, valorise les compétences professionnelles des laïcs en pays de mission. Cet organisme vise « la pénétration

⁷⁵ Par exemple, dès le milieu des années 1930, monseigneur Joseph Bonhomme, vicaire apostolique du Basutoland et oblat canadien-français, favorise l'implantation de ces mouvements au Lesotho. La mission première de l'Action catholique spécialisée demeure toutefois l'évangélisation de la communauté locale.

des milieux sociaux, culturels, même économiques, au rythme de l'émancipation des peuples et de leurs besoins présents » (La Rédaction 1948, 59). Selon les dirigeants missionnaires, devant l'avancée du capitalisme dans les sociétés africaines, les missionnaires « doivent enseigner à leurs fidèles les principes et la pratique d'une saine économie [...] Viendront par la suite la fondation de caisses populaires, de coopératives, de sociétés d'assurances, etc. » (La Rédaction 1948, 60).

À leurs yeux, il ne s'agit pas seulement de reproduire des modèles d'économie sociale et d'engagement laïc à l'étranger : il faut interpeller la jeunesse canadienne-française. En ce sens, la LMÉ, la JÉC et la JOC promeuvent les missions et recueillent des dons. Au tournant des années 1950, les SMIC publient un long article consacré à la fondation et au développement de la JOC internationale. Elles citent l'aumônier général de la JOC qui évoque un monde musulman africain « impénétrable » par l'apostolat chrétien. Il ajoute que les problèmes de l'Afrique sont plus profonds qu'un simple « fanatisme religieux », allant d'une société matérialiste au progrès du communisme, en passant par un manque d'éducation et d'hygiène. Le « problème ouvrier » est au cœur des enjeux sociétaux et, comme le rappelle Pie XI, la JOC est un « mouvement providentiel » qui doit s'étendre et pénétrer ces milieux (cité dans Delamar 1951, 68).

Les bases d'un mouvement sont jetées. Il faut miser sur les laïcs d'ici et d'ailleurs afin de contribuer aux objectifs apostoliques de l'Église. Cette orientation n'est pas exclusive au Canada français de l'époque : le haut clergé reprend les directives de Rome en matière de propagation de la foi. S'inspirant de l'appel de Pie XI à « tous les missionnaires » et à « tous les fidèles pour les infidèles », les œuvres apostoliques font la promotion du laïc missionnaire (Les Apôtres Laïques des Missions 1948, 61). Par exemple, dès 1946, les Auxiliaires laïques des Missions envoient des cohortes, notamment au Congo où les pères blancs sont actifs. Ces missionnaires laïques « peuvent pénétrer plus facilement au sein des familles et des sociétés à convertir,

partageant les aspirations et les conditions de vie de ceux avec qui elles vivent » (Poncelet 1951, 53). Les plaidoyers se multiplient à l'aube du concile Vatican II pour l'inclusion du laïc. À la tête des *Annales de la propagation de la Foi*, Jean-Paul Pelletier réitère leur rôle stratégique : « Demain, le Canada français et catholique fournira aux peuples infidèles le complément indispensable de son apostolat conquérant », soit le laïc qui « a plus facilement accès à l'administration et sera plus vite accepté dans l'enseignement » (Pelletier 1948, 156-157).

Au tournant des années 1950, le laïc est appelé à prendre une place prépondérante dans un monde en plein changement. Dans une brochure ecclésiastique publiée en 1950 sur les « laïcs missionnaires », il est mentionné que l'Église

doit s'insérer vivement dans les évolutions, bouleversements, enrichissements qui soulèvent le monde actuel [...] [Les] querelles internationales s'enveniment, les conceptions coloniales sautent, les masses d'hommes se soulèvent, les structures économiques éclatent [...] Le monde a besoin d'un renouvellement ([s.a.] 1950, 3).

Le laïc incarne ce renouvellement et s'avère essentiel à la construction d'une Église africaine. Prenons l'exemple de monseigneur Alfred Lanctôt, évêque du vicariat de Bukoba en Tanzanie. Ce père blanc soutient que les catéchistes, des laïcs missionnaires africains, jouent un rôle « précieux et indispensable » dans l'espace missionnaire (cité dans Arteau 1952, 61). Ils recrutent des membres, épaulent le prêtre missionnaire et président même les offices du service dominical en son absence, ajoute-t-il. De plus, l'appui des mouvements d'Action catholique se poursuit. Lors d'une conférence internationale de la JOC en 1953, cette organisation réitère son aide pour la construction des églises, hôpitaux, infrastructures et séminaires en pays de mission. Le provincial des pères blancs appuie cette résolution de la JOC (Siedle 1956, 99-102). Le Vatican crée en 1952 le « Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs », qui réalise des recherches et des études sur leur participation à l'activité apostolique.

Les principaux « dirigeants de l’apostolat laïc en Afrique » organisent en 1954 des journées d’étude en Ouganda. Ces journées ont réuni dix-huit évêques, toute la délégation apostolique africaine et 250 délégués de diverses organisations religieuses et laïques. Cet événement d’envergure vise surtout à examiner les documents pontificaux qui concernent l’apostolat des laïcs ainsi qu’à étudier les formes d’apostolat qui ont été expérimentées et qui conviennent aux contextes sociaux africains. Une SMIC soutient que les discussions ont pris en considération « le courant de transformations sociales qui entraîne le monde entier » et qui aura des répercussions sur les structures sociales africaines (Loranger 1954, 106). La même année, le secrétaire de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi à Rome, monseigneur Philippe Bernardini, lance un appel, peu de temps avant de décéder, pour une Église ni plus ni moins « engagée dans la lutte pour la conservation des valeurs humaines et divines [...] sans préoccupations politiques, économiques, commerciales, uniquement occupée à la défense du bien ». Il ajoute que les « évêques, missionnaires et clergé autochtone [sont] appliqués à défendre et à propager la vérité contre le mensonge, la liberté contre l’esclavage » (Bernardini, 1954 : 114). L’objectif de conversion demeure, mais dans le respect des peuples et des cultures locales.

Le missionnariat canadien-français s’engage donc dans le développement d’un clergé local. Dans un sermon intitulé *Les grands combats missionnaires*, le délégué apostolique au Canada, monseigneur Ildebrando Antoniutti, affirme que le but des activités apostoliques est de « planter l’Église dans ses formes traditionnelles avec un clergé local, dûment formé pour assurer la hiérarchie indigène » (1946, 36). Ce discours signifie aussi une volonté de passation des pouvoirs vers les Églises locales qui émerge dans la période d’après-guerre. La formation d’un clergé et d’un laïcat africains devient une préoccupation grandissante. En 1947, le père blanc Louis-Joseph Cabana, nouvellement nommé vicaire apostolique d’Uganda, soutient que l’un de ses principaux projets dans ses nouvelles fonctions consiste à fonder un séminaire et à augmenter

les rangs du clergé « puisé surtout dans les rangs des Baganda » (cité dans Pelletier 1947, 35). Aux yeux des dirigeants missionnaires, une réelle compréhension réciproque entre l’Afrique et l’Occident ne pourra être atteinte que par la formation d’un clergé africain comme l’affirme le supérieur des pères blancs en Afrique, monseigneur Louis Durrieu :

Le clergé indigène est traité sur un pied d’égalité avec les prêtres étrangers et a déjà commencé à assumer la parfaite direction des églises fondées [...] [Le] but des missionnaires est d’abord et avant tout de fonder une Église indigène avec son clergé, ses paroisses et ses institutions propres (cité dans Pelletier 1950, 125).

Il ajoute que cette formation repose sur « l’entière compréhension des deux parties », c’est-à-dire un « clergé indigène [qui] est traité sur un pied d’égalité avec les prêtres étrangers » (Pelletier 1950, 138).

4.3.2. Le rôle des institutions et réseaux catholiques dans le recrutement

L’étendue des réseaux missionnaires canadiens-français est révélée dans la période d’après-guerre. Le missionnariat de la première partie du XX^e siècle a su miser sur les réseaux familiaux ou communautaires ainsi que sur les institutions religieuses afin de soutenir le recrutement et l’élan missionnaire. Tout d’abord, les réseaux familiaux ont contribué à un éveil des catholiques canadiens-français aux enjeux apostoliques. Le fait d’avoir un membre de sa famille comme religieux ou religieuse, qu’il soit missionnaire ou non, a souvent catalysé l’intérêt des jeunes qui songent, eux aussi, à s’engager dans le domaine de la santé, de l’éducation ou de la pastorale. Dans les témoignages qui remontent aux années 1950, ce lien familial a consolidé la décision ou a mené aux vœux perpétuels pour certains, a piqué la curiosité pour l’Afrique ou a suscité tout simplement le goût de « l’aventure missionnaire » pour d’autres.

Pour la sœur Dolorès Lavoie, une sœur blanche franco-manitobaine, l’influence familiale a été marquante. Sa famille a en effet été animée par une grande spiritualité, mais aussi par un

esprit « de pionnier »⁷⁶. La sœur Lavoie va plus loin en soutenant qu'il s'agit d'un esprit « de persévérance et d'initiative » très présent dans sa communauté franco-manitobaine, « un milieu d'immigrants, de pionniers ». Cette influence familiale et communautaire sera fondamentale dans son choix de vocation. La sœur Rita Guay se souvient, quant à elle, d'un cousin de sa mère qui était prêtre de la SMÉ en Chine où il a passé quatre ans dans un camp de concentration à la suite de la révolution communiste. Elle dit que « son influence, lorsqu'il parlait de la mission, lui touchait droit au cœur ». Cette SMIC s'est tournée vers lui lorsqu'elle a voulu emprunter la voie de la vocation missionnaire. En étant son « lien familial », il a appuyé son choix, connaissant très bien la réticence de son père à la laisser partir⁷⁷. Elle entre donc chez les SMIC à 19 ans, où elle a d'abord vécu des difficultés avec les règlements internes austères.

Pour sa part, la sœur blanche Madeleine Lacoursière a plutôt été marquée par une amie qui a opté pour les ursulines et par son frère aîné qui a choisi d'être père blanc⁷⁸. De plus, deux de ses cousins ont choisi la voie de l'engagement missionnaire, un dominicain et un père blanc, ainsi que monseigneur François-Xavier Lacoursière qui fait partie de sa famille. Tous ces religieux ont fréquemment rendu visite à sa famille dans sa jeunesse, ce qui l'a fortement marquée. Un jour, son frère lui a donné un calendrier des pères blancs et lui a demandé pourquoi elle ne deviendrait pas une sœur blanche. Bien qu'elle n'ait pas de grande proximité avec les membres de sa famille à l'époque, ce contexte a certes stimulé son intérêt pour la vocation. Bref, les réseaux familiaux et communautaires sont indispensables à l'essor de la vocation missionnaire au Canada.

Si les liens familiaux ont directement contribué à susciter des vocations, plusieurs des témoignages ont plutôt évoqué des réticences des parents à laisser partir leurs enfants en Afrique.

⁷⁶ Immigrant de France à la fin du XIX^e siècle, son grand-père maternel voulait acquérir un ranch dans l'Ouest canadien. Ce goût de l'aventure à l'étranger, de repousser les limites, lui est resté selon elle : entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

⁷⁷ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

⁷⁸ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

C'est le cas de la sœur Doris Twyman qui, il est vrai, a quitté sa ville natale de Shawinigan après ses études en 1956, soit à un moment où le prestige religieux était déjà ébranlé selon elle. En compagnie de deux amies, elle se rend à l'Institut de pédagogie familiale : « Ici, à Montréal, je me sentais plus libre vis-à-vis de ma famille »⁷⁹. Elle suit un cours d'orientation à cet endroit, lui faisant découvrir un penchant pour la contemplation, pour la vie religieuse. La première congrégation à attirer son attention consacre son activité aux « Canadiens dans le besoin ». La sœur Twyman constate alors que les sœurs du Bon-Conseil ont commencé à offrir une nouvelle voie d'engagement, c'est-à-dire le service social : « ça nous attirait, les femmes » soutient-elle. Elle finira toutefois par opter pour les SMIC. À son arrivée, elle a elle aussi trouvé que les règles étaient très strictes au sein de la congrégation, mais « les missions l'ont gardée » ajoute-t-elle.

4.3.2.1. Le rôle des institutions et des œuvres missionnaires dans le recrutement

En dehors des réseaux familiaux, le développement d'institutions catholiques s'avère primordial. Même si ses correspondances avec son frère aîné ont certainement éveillé un intérêt chez elle, la sœur Pauline Brodeur soutient que la possibilité d'une vocation apostolique est réellement venue à la suite d'une série de retraites fermées chez les SMIC, dans la deuxième partie des années 1950. En discutant avec le père supérieur présent sur place, il lui a demandé pourquoi elle ne deviendrait pas une SMIC. Son intérêt a été instantané. Son père a toutefois été fortement en désaccord avec ce choix. Après une longue période de tergiversation, « le conseil de famille » cède à sa demande⁸⁰.

Il a été noté au préalable que la sœur Lacoursière a grandi dans un contexte familial favorable à son engagement. À la fin de son parcours scolaire, elle a dû choisir un slogan qui la

⁷⁹ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau, 17 octobre 2017.

⁸⁰ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau, 17 octobre 2017.

caractérise. Les paroles « Va de l'avant! » l'ont marquée et sont devenues le « slogan » motivant le reste de sa vie. L'aumônier des ursulines, où son amie proche est entrée, lui a dit des « paroles qui l'ont frappée » : « La moisson est grande et les ouvriers ne sont pas nombreux ». Malgré la désapprobation de sa famille, elle opte pour son « coup de cœur », les sœurs blanches, l'assurant ainsi de partir à l'étranger⁸¹. L'élément décisif a donc émané de ses rencontres dans des institutions religieuses.

Pour le père Léopold Desrochers, la question n'était pas d'avoir des parents favorables aux missions étrangères ou d'avoir une sœur chez les SMIC. L'éducation reçue au séminaire de Nicolet le fait réfléchir à la voie qu'il veut alors emprunter dans la vie. Il veut être envoyé rapidement en mission, ce que la congrégation des pères blancs lui permet. De plus, chaque année, un ou deux finissants du collège optent « pour les missions chez les pères blancs » et d'autres chez les prêtres de la SMÉ : « on admirait ces jeunes-là », dit-il⁸². L'éducation dans une institution catholique a donc creusé une voie d'engagement de jeunes hommes vers les missions catholiques à l'étranger.

Observateur externe aux missions, monseigneur Ildebrando Antoniutti, pose un regard intéressant sur les instituts et congrégations missionnaires quelques années avant le concile Vatican II. En 1953, à l'occasion du sacre d'Alfred Lanctôt comme vicaire apostolique du Bukoba, le délégué apostolique italien soutient que « c'est la participation active à l'apostolat missionnaire qui a placé le Canada à l'avant-garde des Églises les plus florissantes » (Antoniutti 1953, 201). Au premier Congrès national de l'UMC quelques années plus tôt, les effectifs et les moyens avancés par le Canada ont attiré son attention :

C'est une phalange impressionnante d'ouvriers apostoliques, qui couronne d'honneur l'Église catholique et leurs pays d'origine. Cela témoigne de l'esprit chrétien des

⁸¹ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

⁸² Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

populations de ce pays et des traditions religieuses des familles; mais cela nous parle aussi et surtout de l'esprit missionnaire des prêtres, qui instruisent leurs fidèles sur la mission authentique de l'Église et sèment tant de vocations dans le terrain spirituel de leurs ouailles (cité dans UMC 1943, 46).

Antoniutti réalise non seulement l'importance de l'Église canadienne-française dans l'évangélisation du monde, mais aussi l'étendue des réseaux familiaux et institutionnels.

4.3.3. La représentation du Québec dans le discours missionnaire de l'après-guerre

Le développement du laïcat et des réseaux catholiques se fait dans un contexte précis. La société québécoise évolue, se transforme et se modernise comme l'évoque indirectement le révérend père Audet en parlant « de la fascination des cités modernes » (1956, 91). Malgré leur nouvelle vie à l'étranger, les missionnaires canadiens-français ne sont pas isolés du Québec. D'une part, les congrégations possèdent des maisons mères et des postulats au Canada. Les membres de ces congrégations qui restent au pays ont laissé des traces intéressantes, commentant l'évolution sociopolitique et culturelle de la société.

D'autre part, quelques-uns d'entre eux sont rappelés au pays pour diverses raisons pendant leurs années d'apostolat. Dans la première partie du XX^e siècle, ils croient qu'ils « partent pour la vie », comme plusieurs d'entre eux aiment le rappeler encore aujourd'hui. Par contre, certains d'entre eux attrapent une maladie qui nécessite des soins au Canada, tandis que d'autres sont rappelés pour remplir d'autres rôles au sein de la congrégation. Quelques missionnaires sont aussi frappés par la nostalgie de la mère patrie ou du nid familial et demandent à être rapatriés. De tout temps, autant en 1920 qu'en 1980, des missionnaires connaissent des difficultés à s'adapter aux cultures africaines, aux conditions météorologiques, à l'apprentissage des langues, à la nourriture locale, etc. Le fait de vivre en communauté facilite toutefois cette adaptation et limite les cas de retour au pays. Il s'agit d'une des motivations de mère Marie du

Saint-Esprit, fondatrice des SMIC, lorsqu'elle établit une maison à Rome au début du XX^e siècle. Les sœurs éprouvant de la nostalgie ont alors un repère à proximité de l'Afrique. Ceci leur permet de « réagir naturellement contre la nostalgie inévitable et éprouver un sentiment plus vif, un besoin plus conscient de son union au cœur de l'Église » (Langlais 1952, 105).

Dans la première partie du XX^e siècle, les retours au pays se font moins nombreux. Les voyages sont longs et parfois périlleux. Il faut attendre le tournant des années 1960, avec l'avènement du transport aérien et l'obligation ecclésiastique de retour des missionnaires dans leurs pays d'origine, pour observer une hausse marquée des retours. Au cours des années 1960, des missionnaires reviennent au Canada après plusieurs années en Afrique, leur retour étant à la fois empreint d'une nostalgie, d'une excitation de revoir des êtres chers et d'un désir intarissable de retourner en Afrique (voir entre autres Sœur Marie-Albertine 1963, 539). Cette obligation de retour dans les communautés d'origine découle d'une modernisation de l'activité apostolique qui va de *Fidei Donum* aux travaux du concile Vatican II. Auparavant, certaines congrégations comme celle des pères blancs étaient attachées par un serment solennel selon lequel aucun retour au Canada n'était possible, sauf en cas de rares exceptions venant des autorités ecclésiastiques. Le décret *Ad Gentes*, par exemple, oblige les missionnaires à se réunir à date fixe afin de « cultiver la grâce qui est en eux » : « Les Ordinaires et les supérieurs devront à date fixe réunir les missionnaires pour qu'ils soient fortifiés dans l'espérance de leur vocation et renouvelés dans leur ministère apostolique; des maisons adaptées pourront même être organisées dans ce but » (Paul VI 1965a). Lors des chapitres généraux, les congrégations missionnaires appliquent différemment les orientations des décrets pontificaux : les retours à date fixe diffèrent d'une congrégation à l'autre et le nombre d'années avant un retour est réadapté au fil des ans.

Avant même les années 1940, les missionnaires canadiens-français portent un intérêt marqué aux activités diplomatiques des délégués apostoliques nommés au Canada⁸³. Outre les relations diplomatiques du haut clergé, les campagnes et résultats électoraux suscitent des commentaires, voire certaines positions politiques du père blanc qui rédige le registre quotidien de la congrégation⁸⁴. Les missionnaires présents à la maison-mère des pères blancs semblent être à l'affût des activités politiques et des principaux enjeux qui en découlent. Loin d'être des observateurs passifs, les missionnaires canadiens-français prennent position par rapport à la rationalisation et la modernisation de la société. Ils se soucient de la jeunesse du pays, de leur développement et de leur participation dans la société.

Par ailleurs, la catholicité même de la société québécoise est fréquemment notée dans le discours missionnaire de la première partie du XX^e siècle. Lors des festivités du tricentenaire de Montréal, on souligne l'empreinte laissée par les premiers missionnaires de Montréal, c'est-à-dire ses fondateurs. Lors de l'exposition Ville-Marie, le cardinal Charbonneau rappelle la mémoire de « ces héros qui, il y a trois siècles, ont quitté la capitale afin de poursuivre leur destin naturel », la fondation de Ville-Marie (cité dans [s.a.] 1942, 599). Cette représentation des missionnaires comme « héros nationaux » aux fondements de la ville est d'ailleurs courante à l'époque, inspirant plusieurs discours prononcés par le clergé lors de cérémonies de départs de missionnaires.

⁸³ Par exemple, ils suivent les relations de la délégation avec la haute classe politique canadienne, dont le premier ministre William Mackenzie King, le ministre Ernest Lapointe et le gouverneur général et sa femme, Lord et Lady Bessborough (A.G.M.Afr 1931, 72 ; A.G.M.Afr 1930, 18).

⁸⁴ Le père blanc responsable du diaire de la maison Sainte-Foy évoque en 1935 non seulement la « lutte serrée », mais aussi un « vol des élections ». Notons que c'est Louis-Alexandre Taschereau qui a battu avec une courte majorité la nouvelle Union nationale de Maurice Duplessis et Paul Gouin (A.G.M.Afr 1935a, 6). Quelques jours plus tard, le père blanc qui rédige le registre quotidien parle d'une assemblée tenue par l'Union nationale pour dénoncer « la corruption des mœurs électorales », ajoutant que « l'honorable Taschereau serait usurpateur » (A.G.M.Afr 1935b, 6). Un autre exemple se déroule en 1936. Le père Lévesque prend en charge le registre quotidien de la maison du chemin Sainte-Foy à Québec. Il écrit que « le Père Provincial s'est rendu au parlement pour affaire : il revient tout enthousiasmé [illisible] de n'avoir rencontré que des Anglais là où se tient la comptabilité d'une Province Canadienne française » (A.G.M.Afr 1936, 6). Ces propos masquent à peine l'ironie de la situation.

Dans la période d'après-guerre, la représentation du Québec commence à changer. Un missionnaire affirme en 1948 à Omer Héroux, journaliste au *Devoir*, que « le prestige des Canadiens français est à la hausse en Europe. Les places qu'ils tiennent dans les missions s'imposent à l'attention de tous les observateurs. Marquez sur la carte de l'Afrique, par exemple, l'espace qu'occupent déjà les diocèses dirigés par les nôtres » (Héroux 1948, 1). Dans les cercles catholiques européens, le Canada français est loin de symboliser une société isolée, repliée sur elle-même. Il représente plutôt une société catholique qui a une forte expansion et une influence sur la scène internationale.

Dans les années 1950, le nombre de missionnaires qui reviennent au pays après maintes années passées en Afrique augmente. Ils posent un regard particulier sur les transformations sociétales du Québec. Par exemple, la sœur blanche Marie Caron affirme s'être retrouvée face à un « Nouveau Monde » après 18 ans d'absence :

Dans « mon temps », du moins dans le milieu assez fermé dans lequel j'avais grandi, prévalait encore un certain relent de l'époque victorienne et du jansénisme : les traditions, les réglementations, le respect inconditionnel envers l'autorité et la hiérarchie, la religion, la sévérité de l'éducation familiale et scolaire, la soumission — du moins apparente — des femmes, des adolescents, des enfants, la pudeur, la règle du silence, la censure [...]. Toutes choses qui n'inspiraient plus de crainte que de confiance et d'amour [...] Aujourd'hui — nous sommes en 1950 — un vent nouveau, un vent de liberté, d'indépendance commence à souffler sur la société, l'Église, la famille, l'école (cité dans La Palme Reyes 2007, 167-168).

Cette description représente bien le récit d'autres missionnaires qui reviennent au pays au milieu du XX^e siècle. Les transformations socioculturelles de l'après-guerre les frappent de plein fouet. Le responsable du diocèse de la maison des pères blancs du Pont-de-Québec évoque en 1950, leur anxiété de s'adapter aux temps modernes

après quelques années de propagande intense, d'adaptation aux instances du laisser-aller moderne [...] de la part de certains confrères. Monseigneur Durrieu, comme Supérieur Général, apporte lui-même à nos anxiétés l'expression vivante des exigences sanctifiantes de nos règles. Qui vivra verra! (A.G.M.Afr 1950, 45).

Ces propos montrent l'effet des transformations sociétales et culturelles dans la période d'après-guerre. Avec le concile Vatican II et la Révolution tranquille à l'horizon, la représentation du Canada français est appelée à changer considérablement, ce qui fera l'objet du prochain chapitre. Ces transformations de la société québécoise se font en parallèle aux transformations tout aussi fondamentales des sociétés africaines.

4.4. « L'éveil de l'Afrique » dans l'après-guerre, 1948-1957

Il importe maintenant de mettre en perspective l'évolution du missionnariat canadien-français dans la période préconciliaire. Le discours missionnaire est grandement influencé par un contexte mondial en mutation. La Seconde Guerre mondiale a pour conséquence d'affaiblir les puissances coloniales en Afrique, notamment les Empires britannique et français. Elle trace progressivement la voie à un transfert de pouvoir entre les empires coloniaux et les autorités locales africaines. La période est aussi caractérisée par la division progressive du monde entre deux blocs idéologiques hégémoniques, le capitalisme américain et le communisme soviétique. Le discours « négatif » s'articule peu à peu autour des dangers du paganisme, du communisme et de l'athéisme.

L'après-guerre est une période de bouleversements avec des répercussions pour l'activité apostolique en Afrique. Parmi ces changements importants, on note une nouvelle conception des relations internationales autour de l'ONU et la promulgation de la DUDH en 1948. Les rapports entre colonisateurs et colonisés, entre missionnaires et missionnés, sont redéfinis. Les missionnaires réfléchissent progressivement sur de nouvelles notions et s'intéressent aux droits et libertés des Africains (par exemple, voir *La Direction* 1952, 143-144). Des changements et des réflexions s'amorcent au sein du missionnariat dans ce nouveau contexte sociopolitique : l'accès

renouvelé au continent africain, l'élaboration du droit international, les remaniements géopolitiques, les ressources financières croissantes pour la « reconstruction du monde », l'émergence de mouvements nationalistes, etc. À ces facteurs externes au missionnariat, on peut ajouter des réflexions internes abordées précédemment sur le rôle des laïcs et du clergé local.

Le rapport à l'Autre, ce « païen » naguère qualifié de « sauvage » et de « barbare », se modifie. Malgré un discours empreint d'ethnocentrisme, un désir profond de comprendre l'Autre et de confronter ses préjugés prend de l'importance, le tout accompagné d'une volonté d'aider les pays sous-développés. Les missionnaires ne manquent pas de souligner les innovations politiques et religieuses du pape Pie XII. Ils caractérisent le souverain pontife de défenseur de la charité, de la dignité humaine et de la justice : « des hauteurs du Vatican, le glorieux pontife régnant déploie encore l'énergie d'un intrépide défenseur des droits de Dieu, de l'Église et même de la civilisation humaine » (Levasseur 1949, 4). Pie XII mentionne pour la première fois l'importance des droits de la personne pour l'Église en 1943 (Chabot 2000, 269).

L'après-guerre est une période de reconstruction du monde, une reconstruction non seulement matérielle, mais aussi spirituelle aux yeux de l'Église catholique. Monseigneur Celso Costantini, président des Œuvres pontificales missionnaires à Rome, répète le mot d'ordre « reconstruire », pour « relever les ruines matérielles et réparer les ruines morales » (1946, 114). Il va plus loin en affirmant que les missionnaires sont des « porteurs de civilisation chrétienne », des « propagateurs de la fraternité humaine contre la barbarie de la guerre » (Costantini 1946, 114). Ces propos d'un membre du haut clergé trahissent un discours d'hégémonie culturelle qui perdure, c'est-à-dire un discours qui valorise la supériorité culturelle et spirituelle des missionnaires occidentaux.

L'Afrique représente toujours dans cette période d'après-guerre un terreau fertile pour le catholicisme, voire pour l'avenir de l'Église. Mais on affirme qu'il faut des ressources

supplémentaires pour combattre le paganisme et le communisme. Suivant les volontés de l'Église catholique de se tourner vers l'Afrique, les SMIC répondent à un appel du préfet apostolique du Nyassa septentrional, monseigneur Marcel St-Denis, un père blanc canadien-français. Le manque de ressources et les besoins pressants de la communauté locale poussent l'évêque à demander aux SMIC de se lancer dans l'aventure africaine en 1948. L'arrivée de cette congrégation sur le continent africain concorde avec l'émergence de mouvements d'émancipation nationale.

4.4.1. Un mouvement de décolonisation en gestation

Le nouveau contexte international et les changements internes à l'Église provoquent une redéfinition de l'espace missionnaire et du type d'engagement véhiculé à l'aube des années 1950. L'évêque belge responsable des pères blancs, monseigneur Joseph Blomjous affirme en 1947 que la Seconde Guerre mondiale « a accentué chez [les Africains] le besoin d'un renouveau » (1947, 65). Du même coup, il souligne que trois forces risquent de fermer le continent à « l'influence chrétienne » : l'islam, le paganisme et le mouvement nationaliste. Les aspirations nationales des Africains posent parfois problème pour l'activité sur le terrain : selon lui, il faut préserver une liberté dans l'espace public afin d'accélérer l'évangélisation. De ce point de vue, le nationalisme pourrait mettre en péril l'activité missionnaire ou, du moins, réduire sa portée.

À partir de l'année 1947, on voit émerger la problématique des mouvements nationalistes dans le discours missionnaire avec la révolution communiste chinoise qui touche directement le missionnariat canadien-français. Ces mouvements représentent les plus grandes forces attractives pouvant freiner l'essor missionnaire, selon monseigneur Blomjous (1947, 64). Les missionnaires canadiens-français sur le terrain jouent toutefois un rôle médiateur en optant pour une position ambivalente. Ils prennent parfois position pour les libertés politiques et nationales, mais pas à n'importe quel prix : « À la faveur des libertés politiques qui s'accroissent d'année en année, le

communisme déjà fait campagne et menace de gâter de si heureuses dispositions », laisse-t-on présager ([s.a.] 1947, 138). Ces dispositions prévalent à un appui aux luttes nationales : elles ne doivent ni véhiculer la violence ni être fondées sur le marxisme ou l'islam et, surtout, ils ne doivent pas prendre à partie les missionnaires comme dans le cas de l'expérience chinoise (La Direction 1956a, 143). Dans certains territoires africains contrôlés par les empires coloniaux, des mouvements nationalistes prennent de l'ampleur, parfois dans la violence et la répression. Prenons le cas de la révolte des Mau-Mau au Kenya à partir de 1952, mouvement nationaliste réprimé par les autorités coloniales.

Il faut toutefois attendre le milieu des années 1950 pour observer un engagement plus ferme à l'endroit des mouvements nationalistes en Afrique. Cet appui concorde avec la conférence de Bandung, tenue en avril 1955, qui sonne le glas du colonialisme d'antan. Une trentaine de pays d'Asie et d'Afrique prennent position sur le droit international, notamment sur les déclarations promulguées par l'ONU. Ils réitèrent le droit des peuples de décider de leur propre sort, s'opposent à l'impérialisme et encouragent l'égalité entre les peuples et les races. En ce sens, un cercle d'étude organisé lors du « dimanche des missions » de 1956 met en exergue la nécessité de lutter contre le paganisme et le communisme qui gagnent du terrain en Afrique pendant que les « libertés politiques s'accroissent d'année en année » (La Direction 1956a, 143). Il importe de noter que les pères blancs et les sœurs blanches sont déjà confrontés sur le terrain en 1956, à l'indépendance de la Tunisie, du Soudan et du Maroc. Des missionnaires canadiens-français se trouvent dans ces pays, d'où les appels du clergé missionnaire pour un ralliement aux luttes d'émancipation. Le discours de l'ensemble des missionnaires est teinté, dès la moitié des années 1950, par ces bouleversements qui touchent le nord de l'Afrique. Dans un contexte concordant avec la guerre d'Algérie, ils se dissocient progressivement des politiques impériales des pays colonisateurs.

En contrepartie, des missionnaires dénoncent la « propagande » de nationalistes africains qui associent le christianisme au colonialisme. Par exemple, le rédacteur des *Annales de la Propagation de la Foi* au Canada dénonce la « propagande » d'adversaires en Afrique. Ces derniers lient le catholicisme à « une religion européenne dont on se sert pour essayer de maintenir le colonialisme » dans les écoles (La Rédaction 1956, 143). De plus, « les missionnaires de race blanche ne sont pas considérés seulement comme des étrangers, mais souvent comme des imposteurs » (La Direction 1956b, 31). Les missionnaires s'efforcent donc de se distancer des autorités coloniales, tout en soulignant le « danger » constitué par le « nationalisme outrancier ». L'avenir passe de plus en plus par les Africains eux-mêmes, par le recrutement d'un clergé et d'un laïcat africains.

4.4.2. Le rapport à l'Autre en mutation : se faire Africain parmi les Africains

Avec cet éveil de l'Afrique à partir du milieu des années 1940, le rapport aux Africains se transforme progressivement. Plusieurs missionnaires approfondissent l'approche anthropologique et compréhensive qui est présente depuis le début du siècle⁸⁵. Il faut toutefois noter que les objectifs du haut clergé missionnaire restent clairs : le supérieur provincial des pères blancs, Joseph LaRochelle, affirme, en 1951, qu'il n'aura pas « de repos tant qu'une seule âme des vingt millions à nous confiées sera encore païenne » (1951, 196). Il faut certes une meilleure compréhension des autres cultures et religions dans l'espace missionnaire, mais l'objectif de conversion demeure. Reprenons les propos sur les Africains du vicaire du Musoma-Maswa en Tanzanie, monseigneur Joseph Blomjous, lors d'une visite à des missionnaires canadiens-français :

⁸⁵ Par exemple, le père Joseph Laliberté dit que les « Noirs sont encore au stade patriarcal » et que leurs coutumes sont fascinantes sur le plan sociologique (cité dans Roy 1945, 40 ; voir aussi Vachon 1945, 146-150).

[ils] ne sont plus satisfaits de leurs anciennes superstitions. Le contact avec la civilisation leur a fait sentir leur infériorité. La dernière guerre a accentué chez eux le besoin d'un renouveau [...] l'effondrement du paganisme laisse la voie ouverte aussi aux rivales de l'Église, c'est-à-dire, à l'Islam et au matérialisme athée qui est le paganisme des temps modernes (1947, 64-65).

Le jeune évêque hollandais évoque le mouvement nationaliste qui a comme conséquence de renverser le rapport des missionnaires à la communauté locale. Les religieux et religieuses canadiens-français privilégient alors une forme d'autonomie en proposant de former un clergé indigène fort plutôt que de se référer aux nations colonisatrices (Pelletier 1947, 35; Durand 1946, 18-19). On évoque les paroles de hauts dirigeants de l'Église qui proposent de convertir le semblable par le semblable : « La nécessité du clergé indigène s'impose aujourd'hui plus que jamais. C'est là qu'est la clef pour résoudre le difficile problème missionnaire, le secret pour accélérer d'un rythme précipité les conquêtes évangéliques aujourd'hui si promettantes [*sic*] » (Quirion 1946, 24).

Encore une fois, les pères blancs s'inspirent du fondateur de leur congrégation. Le père Charles-Henri Vincent se remémore sa journée de départ vers l'Ouganda en 1940 :

nos consignes étaient de « *nous faire africains avec les Africains* » comme l'enjoignait notre fondateur, le cardinal Lavigerie. Tout en restant des *Blancs* habitués à un certain standard de vie, nous devions de plus nous efforcer de parler la langue locale et d'adopter, autant que faire se peut, leur mode de vie pour la nourriture et le logement (Vincent 2004, 1).

Les missionnaires canadiens-français se fondent sur le modèle du cardinal Lavigerie qui a orienté son action sur la lutte à la pauvreté et à l'esclavagisme, sur l'éducation des enfants africains et sur l'étude des cultures étrangères et de l'islam⁸⁶. La sœur Marie-Vincent Ferrier le rappelle :

⁸⁶ En ce sens, une sœur française qui côtoie des Canadiennes françaises rappelle les méthodes d'une « nouveauté presque révolutionnaire » de Lavigerie, c'est-à-dire l'étude des langues, mœurs et coutumes africaines. Elle ajoute que « monseigneur Lavigerie renverse la formule : au lieu de porter en Afrique les coutumes européennes, les

« s'adapter non pour dominer, mais pour donner et pour recevoir », ce qui se réalise par différents moyens : « étude du milieu de vie, étude de la langue, visites aux indigènes » (1956, 9). Cette sœur blanche ajoute que « les directives pontificales ont rappelé très explicitement aux missionnaires la nécessité d'adapter leur action aux possibilités des peuples et donc le devoir de l'étude pour reconnaître tout ce qui touche à leur mentalité, leurs coutumes, leurs tendances » (Ferrier 1956, 10). Il ne s'agit plus d'imposer sa culture ou sa civilisation, mais plutôt de miser quasi exclusivement sur la notion d'adaptation. Le discours des sœurs blanches évolue vers une ouverture et une proximité aux missionnés. Elles veulent comprendre pour mieux s'adapter : « Il ne s'agit pas seulement de découvrir une mentalité différente, dans un cadre de vie analogue au nôtre; il s'agit du problème de l'interpénétration de deux civilisations » ([s.a] 1953, 8). L'influence d'une « théologie de l'adaptation », qui émerge dans les cercles catholiques de l'entre-deux-guerres selon l'historien Claude Prudhomme (2009, 13), se perçoit dans le discours missionnaire canadien-français.

À propos de l'activité apostolique canadienne-française en Afrique, le directeur des *Annales de la Propagation de la Foi* soutient que les sœurs missionnaires ont œuvré à « quelques-unes des causes qui compromettaient la vie de la femme noire » (La Direction 1950, 61). La sœur Rita Guay soutient d'ailleurs que le « développement de la femme » a représenté l'objectif qui l'a motivé durant toutes ses années d'apostolat⁸⁷. Cet enjeu arrive bien au-delà de la simple conversion des « païens ». Aux yeux de cette SMIC qui a été envoyée pour la première fois en Afrique à la fin des années 1950, la priorité est de lutter contre les superstitions et les injustices envers les femmes.

Missionnaires doivent s'africaniser eux-mêmes le plus possible, s'identifier au milieu, le pénétrer, comme le levain pénètre la pâte » (Sœur Marie-André du Sacré-Cœur 1948, 89).

⁸⁷ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau, 17 octobre 2017.

Malgré les changements dans les rapports culturels au milieu des années 1950, un discours traditionnel persiste : « les missionnaires [...] rendent le témoignage de notre civilisation et donnent les bienfaits que le christianisme nous a accordés » en leur étant lié « par la race, la langue et la culture » (Éditorial 1956, 57). L'héritage catholique canadien-français doit, dit-on, se propager à travers le continent africain. Un certain clivage semble exister entre ce que se représente le haut clergé missionnaire et ce que vivent concrètement les pères et les sœurs sur le terrain avec leur approche compréhensive d'adaptation aux contextes nationaux et locaux. Se remémorant sa jeunesse, le père Léopold Desrochers affirme : « On disait de l'Afrique que le Saint-Esprit soufflait en tornade et que les gens se convertissaient en masses »⁸⁸. Les outils de propagande et le discours du haut clergé missionnaire maintiennent une représentation de l'Afrique comme étant un terreau fertile à la conversion des « païens ». En arrivant sur le terrain, les missionnaires canadiens-français réalisent toutefois que d'autres priorités existent et que les conversions ne sont pas nécessairement faciles.

Alors que le missionariat canadien-français arrive à son âge d'or, autant les transformations sociopolitiques en Afrique que la modernisation des sociétés occidentales causent des remous importants. Affirmant que « l'Afrique est en train de s'éveiller », le père blanc Gaston Mathieu affirme, en 1956, que les missions « ne sont pas à l'abri de l'évolution ». Face à l'éveil de l'islam et à la pénétration du communisme qu'il perçoit, il se demande « si la cause catholique a des chances de survie... soutenue par l'apathie des chrétiens » (Mathieu 1956, 157). Il rappelle que l'apostolat consiste en « une adaptation aux circonstances nouvelles » au sein d'une Église « impliquée dans le processus de l'évolution sociale » (Mathieu 1956, 166). La question de l'adaptation reste aux fondements de l'activité apostolique. Pour sa part, le révérend père Roger Audet se pose aussi des questions sur l'avenir des missions dans ce nouveau contexte

⁸⁸ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

mondial : « Les missionnaires auront-ils le temps de les accueillir avant que les techniques de toutes sortes, la fascination des cités modernes et du confort de la civilisation n'aient bouleversé leurs habitudes ancestrales? » (Audet 1956, 91). Ce père blanc voit la modernisation des sociétés occidentales comme un danger aux missions catholiques en Afrique.

Après avoir visité une colonie portugaise au Mozambique sur son chemin vers l'Ouganda en 1952, le père Charles-Henri Vincent constate des politiques d'assimilation visant à maintenir l'occupation portugaise le plus longtemps possible. Il s'interroge ainsi sur le rôle des pères blancs : « Comment proposer à la population animiste le message évangélique de liberté et de justice lorsque l'épiscopat local [...] a des vues différentes » (Vincent 2004, 103). Il s'interroge sur les rapports de l'épiscopat africain aux autorités coloniales. Ces dernières citations évoquent, dans cette période d'après-guerre, des remises en question de l'activité apostolique traditionnelle en Afrique.

4.5. Le zénith du missionnariat canadien-français en période préconciliaire

En rétrospective, le présent chapitre a permis d'exposer, à travers le discours missionnaire, l'évolution du missionnariat canadien-français en le replaçant dans un contexte mondial en mouvement. Le discours relaté a autant mis en lumière le développement rapide que le désir expansionniste du missionnariat canadien-français dans cette première partie du XX^e siècle. Cette expansion n'aurait pas été possible sans la mise en place de réseaux, d'outils de « propagande » et d'institutions efficaces qui ont permis d'établir un recrutement et un financement efficaces. Au-delà du simple recrutement, l'intérêt suscité dans la société canadienne-française représente un atout important. Cet intérêt se transpose dans les effectifs envoyés à l'étranger. La proportion de missionnaires canadiens par habitant demeure parmi les plus élevées dans le monde. Par exemple, le Canada se trouve derrière l'Irlande, la Hollande et la

Belgique avec un missionnaire pour 1 616 catholiques dans les années 1950 (Bouffard 1953, 118). Devant ces données, l'abbé Adrien Bouffard évoque une véritable « offensive missionnaire » du Canada sur la scène internationale. La religion catholique réussit à maintenir un effort et une influence considérables dans l'espace missionnaire.

L'émergence des droits de la personne et les mouvements de libération nationale en Asie et en Afrique forcent une transformation des rapports de pouvoir. Peu à peu, cette mutation se transpose dans la crainte de voir l'islam, le nationalisme, le communisme et l'athéisme gagner du terrain. Les missionnaires adoptent ainsi une position paradoxale, à la fois en faveur des émancipations nationales africaines et réfractaires à celles-ci devant les « dangers » pouvant en découler. Ce regard ambivalent n'est pas étranger aux réflexions sur le séparatisme développées au Canada français dès l'entre-deux-guerres : la doctrine sociale de l'Église ne permet pas de se soustraire de la domination politique étrangère, sauf « en cas d'abus de pouvoir des autorités constituées » (Dupuis 2001, 96).

Sur le terrain, le rapport à l'Autre s'est considérablement modifié au cours de cette période. Même si des rapports culturels quasi hégémoniques sont en place au début du siècle, la volonté de compréhension des autres cultures sème un rapport plus égalitaire qui fleurira à partir du milieu des années 1950. L'objectif de conversion des « païens » laisse progressivement place à des objectifs de développement social et de « rehaussement » des conditions sociales et économiques. Pour en arriver à ces objectifs, l'incorporation des laïcs est incontournable pour mener à bien les missions dans les domaines de l'éducation, de la santé, de la pastorale et des services sociaux. Un laïcat et un clergé local forts permettent d'assurer la pérennité de l'Église sur le continent. L'effort missionnaire canadien-français multiplie les initiatives en ce sens.

Bref, le discours a considérablement changé au cours de cette première moitié du siècle. Le rapport à l'Autre est passé d'une conception ancrée dans un ethnocentrisme et un racisme à

une approche bien plus compréhensive et interculturelle, malgré la continuation d'attitudes néocoloniales. Dans la première période d'organisation, les transferts culturels demeurent quasi unidirectionnels : les missionnés sont avant tout des récepteurs de la culture occidentale et chrétienne. En reprenant les prises de parole et de position missionnaires dans la région des Grands Lacs africains, une différence se constate entre le discours des pères et celui des sœurs missionnaires par rapport aux orientations apostoliques transparaît. Les pères continuent à mettre l'accent sur les objectifs de conversion, alors que les sœurs usent d'une approche compréhensive d'adaptation, de développement des peuples et d'aide humanitaire. Elles consacrent une part importante de leur énergie à améliorer les conditions sociales des Africains. Cette distinction importe grandement, car elles dévoilent des écarts hiérarchiques et différences de genre non négligeables.

À l'aube du concile Vatican II et de la Révolution tranquille au Québec, le missionnariat se maintient comme une force indéniable de l'Église catholique canadienne-française. Les dynamiques de sécularisation, autant internes qu'externes aux congrégations, ont très peu de conséquences sur le missionnariat. L'activité missionnaire se redéfinit toutefois. L'encyclique missionnaire *Fidei Donum*, publiée en 1957 par le pape Pie XII, redéfinit l'activité apostolique afin de contrer deux problèmes majeurs qui affectent de plus en plus l'Afrique selon lui, soit le matérialisme athée et l'islam. Réalisant le manque d'effectifs en pays de mission et les potentielles émancipations nationales africaines, cette encyclique favorise l'envoi temporaire de fidèles ou de prêtres dans un diocèse de pays de mission, sous l'égide de l'évêque local. De quelle manière se transposeront ces changements dans le discours missionnaire canadien-français à partir du pontificat de Jean XXIII et lors de la tenue du concile Vatican II?

CHAPITRE 5. Du concile Vatican II aux indépendances politiques africaines : l'apogée du missionariat dans un contexte sociopolitique en mutation, 1958-1967

L'importance de la période d'après-guerre dans l'expansion des missions et dans le début d'une transformation des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire a été mise en exergue dans le dernier chapitre. Alors que la deuxième partie du XX^e siècle s'amorce, ces changements se réalisent rapidement. Accompagnant ce renversement de pouvoir, un nouveau discours sociopolitique émerge dans le sillon des mouvements d'émancipation nationale et de l'élaboration du droit international. Présente dans les politiques étrangères des pays occidentaux depuis la Seconde Guerre mondiale, la notion de « pays sous-développés » est déjà très utilisée pour décrire plusieurs contrées africaines. À partir du milieu des années 1950, la notion de Tiers Monde se propage et caractérise désormais les pays du Sud enfoncés dans une extrême pauvreté. Ces deux notions définissent un nouvel ordre mondial où l'aide humanitaire et les œuvres caritatives sont orientées par des États et des ONG. Des politiques publiques internationales se mettent en place dans les années 1950 et 1960, visant essentiellement à améliorer les conditions des pays du Tiers Monde.

Au sein de l'Église catholique, un événement majeur marque le début de cette deuxième partie du siècle. La tenue d'un deuxième concile œcuménique est annoncée par le pape Jean XXIII en 1958. La modernisation des activités de l'Église est sur toutes les lèvres. Les attentes sont élevées à l'intérieur de l'Église catholique canadienne-française. Au moment où le Québec se transforme sur les plans étatique et institutionnel, la religion catholique pourrait emprunter la voie d'une modernisation de ses activités. En parallèle, l'activité apostolique canadienne-française s'intensifie et connaît son summum dans les années 1960. Cet apogée masque toutefois une remise en question quasi généralisée qui mène les congrégations à

multiplier les réflexions sur la vocation. Ces réflexions sont notamment alimentées par les documents et les positions conciliaires, dont plusieurs concernent directement l'activité missionnaire. Parmi les orientations adoptées, le Vatican compte de plus en plus sur le clergé local et le laïcat pour assurer la pérennité des jeunes Églises. De quelle manière seront reçues ces orientations par le missionnariat canadien-français? Ce chapitre permettra d'observer le début d'un virage existentiel pour les missions qui concorde, dans les décennies subséquentes, avec une crise de l'activité missionnaire, ce qui sera surtout décrit dans le prochain chapitre.

L'évolution des congrégations religieuses entre 1958 et 1967 dévoile l'émergence de dynamiques spécifiques de sécularisation. Cette période voit l'apogée des missions étrangères se produire, en parallèle au concile Vatican II, aux mouvements africains d'émancipation nationale et à la Révolution tranquille au Québec. En analysant plus profondément ces événements, il sera possible de dégager un contexte sociopolitique où s'enracinent des dynamiques de sécularisation sur les plans institutionnel et organisationnel. Avant d'aborder la question du contexte sociopolitique dans lequel évoluent les missionnaires canadiens-français dans la région des Grands Lacs africains, voyons comment le concile Vatican II bouscule l'activité apostolique traditionnelle. Une transformation de la nature de l'engagement pointe à l'horizon.

5.1. Le concile Vatican II et les transformations du missionnariat, 1958-1967

À la fin des années 1960, les congrégations canadiennes connaissent leur apogée en atteignant plus de 6 200 missionnaires catholiques, qu'ils soient religieux ou laïcs (Gendron 1969, 3). Parmi ceux-ci, 1 859 missionnaires sont répartis dans une cinquantaine de pays africains⁸⁹. Au tournant des années 1960, près de 300 sœurs canadiennes font partie de la

⁸⁹ Il s'agit de 564 prêtres, 445 frères, 700 religieuses et environ 150 laïcs missionnaires. Ces chiffres excluent les laïcs actifs dans le SUCO ou dans d'autres œuvres gouvernementales (Tessier 1969a, 112).

Société des missionnaires d’Afrique, dont plus de 180 sont déployées en Afrique (Groulx 1962, 303). Cette congrégation demeure très stable en nombre jusqu’au milieu des années 1970⁹⁰. Pour leur part, les SMIC comptent 984 sœurs à travers le monde en 1970, dont 109 sont installées au Malawi, en Zambie ou à Madagascar (Gauthier 2008, 492). En comparaison avec les effectifs de l’année 1958, près du double de SMIC sont actives en sol africain (Bouffard 1959, 70). En 1971, on dénombre un total de 2 245 missionnaires canadiens en Afrique — en comparaison avec 1 420 en 1958 — sur un total de 5 256 à travers le monde (Goudreault 1983, 368)⁹¹.

Par ailleurs, les œuvres pontificales missionnaires poursuivent la croissance de leurs revenus jusqu’à la fin des années 1960. Par exemple, l’OPPF canadienne dépasse le million de dollars en dons tous les ans⁹². Le Conseil supérieur général de l’OPPF à Rome verse près de 30 millions de dollars aux missions en 1968. Plus de 42 % de cette somme est consacrée aux missions africaines (Goudreault 1983, 368). Au Québec, l’Entraide missionnaire est fondée en 1958, un organisme alliant des congrégations, des instituts religieux et des regroupements de laïcs autour des missions, de la coopération et de la solidarité internationale. Le missionnariat canadien-français atteint son apogée.

Cet apogée des années 1960 prend racine dans un contexte social particulier. Au Québec, la Révolution tranquille transforme le rapport des institutions sociales et de la société en général à l’Église catholique. Sur la scène internationale, l’ONU accroît ses activités et son influence

⁹⁰ La revue *Africa* des sœurs blanches relate des chiffres similaires. Les effectifs matériels et humains atteignent leur summum au tournant des années 1970 : pour les 300 sœurs blanches en 1975, on retrouve huit maisons au Québec, une à Ottawa et une à Antigonish en Nouvelle-Écosse (Goulet 1975, 4).

⁹¹ On dénombre aussi 885 missionnaires actifs au Canada au cours de la même année. Les effectifs déclinent jusqu’en 1981, perdant en moyenne 100 missionnaires par année, ce qui est principalement dû à des sorties volontaires, aux tensions à l’intérieur des pays nouvellement indépendants et aux décès ou départs à la retraite de missionnaires. Ces pertes ne sont pas comblées par le recrutement.

⁹² Il s’agit des chiffres diffusés par les *Annales de la Propagation de la Foi* à la fin de l’année financière. À noter que le diocèse de Québec rapporte des montants plus élevés que celui de Montréal à partir de 1968 : alors que le premier a fourni 328 302 \$ à l’OPPF, le second donne 274 943 \$. Loin derrière arrivent les diocèses de Trois-Rivières (59 486 \$) et de Chicoutimi (48 622 \$). Il s’agit d’ailleurs de la première année où un recul important des montants versés par les diocèses canadiens à l’OPPF est constaté.

partout sur la planète, en créant de nombreuses organisations visant la promotion et la protection de la culture, de l'éducation et du patrimoine mondial. Les organismes d'entraide internationale se multiplient aussi, qu'ils soient d'origines religieuses ou laïques, étatiques ou non.

En Afrique, les mouvements d'émancipation nationale réussissent des percées, menant plusieurs contrées africaines à leur indépendance. Avec ces luttes et le nouvel ordre mondial, la représentation sociale de l'Afrique poursuit sa mutation. L'abbé Lionel Groulx évoque une telle transformation au début des années 1960. Selon lui, l'espérance d'un *El Dorado* de conversions laisse place à une représentation de la mission axée autour de la pauvreté et de la misère :

Cette pauvreté relative, peut-être plus exagérée que réelle, n'empêche pas cette portion du globe de prendre l'aspect d'un « monde nouveau » [...] Bref, pour sortir de son état de pays sous-développé, il ne manquerait à l'Afrique qu'une plus forte injection de capitaux et de techniques améliorées (1962, 254).

Ce discours cadre avec celui des missionnaires qui se recentre autour de tels enjeux.

Pour sa part, le concile Vatican II met l'*aggiornamento* de l'Église catholique à l'agenda. Selon le père blanc Roger Tessier en 1962, la priorité du pape Jean XXIII est mise sur trois axes lors des travaux du concile : « renouveau de la vie chrétienne, unité des chrétiens, conversion du monde non-chrétien » (1962, 119). Un vent de changement souffle non seulement sur l'Église catholique canadienne-française, mais aussi sur les congrégations religieuses actives à l'étranger.

5.1.1. Les nouvelles orientations du Vatican concernant les activités apostoliques

L'encyclique *Fidei Donum* du pape Pie XII devient une référence qui réoriente le rôle des prêtres en pays de mission (voir entre autres Labrie 1957a, 141-143; Labrie 1958, 30-32; La Direction 1957, 85-86). Cette lettre papale assure la participation de prêtres diocésains à l'activité apostolique de l'Église. Désirant participer à des missions, ces prêtres sont envoyés temporairement en Afrique. En plus de cette innovation, les écrits du souverain pontife ciblent un

transfert de pouvoir aux Églises locales, créant de l'enthousiasme dans les rangs missionnaires (Lapointe 1960, 22). L'encyclique agit comme catalyseur dans la reconnaissance des peuples qui réclament l'autonomie politique : « Nous ne pouvons ni ne voulons rester indifférents ou passifs devant cette évolution si chargée d'inconnues, mais aussi d'espérances » écrit monseigneur Marcel Lefebvre (1958, 86). Ce dernier cite l'encyclique en notant que l'Église « ne peut qu'être attentive, aujourd'hui, à l'ascension de nouveaux peuples aux responsabilités de la liberté politique » (Lefebvre 1958, 86). Le missionariat s'engage à une reconnaissance des mouvements d'émancipation nationale.

Quelques mois plus tard, Jean XXIII succède à Pie XII. Il continue la réflexion amorcée par son prédécesseur. Il profite du quarantième anniversaire de l'encyclique de Benoît XV, *Maximum Illud*, afin de publier *Princeps Pastorum* en 1959. Il y aborde les principaux défis missionnaires : la formation d'un clergé « autochtone » et la hiérarchie de l'Église, la formation d'un laïcat militant et la redéfinition du rôle des laïcs. En fait, le pape « pose en même temps pour les laïcs catholiques du monde entier des principes de portée universelle » (Labrie 1960a, 29). Dans une allocution devant le Conseil supérieur des Œuvres pontificales missionnaires en 1959, Jean XXIII affirme que « les missions ont aussi besoin d'aides-laïcs : artisans, techniciens, architectes, ingénieurs, médecins et professeurs » (Service d'information de la C.C.C. 1959, 87). En plus de la formation d'un laïcat catholique engagé dans un contexte d'une « fièvre d'indépendance » en Afrique et en Asie, il invoque le rôle de l'UMC à « donner aux fidèles un esprit ecclésial; de l'animer d'une mentalité catholique » (Service d'information de la C.C.C. 1959, 87). Monseigneur Alfred Lanctôt note d'ailleurs l'apport des laïcs « dans le travail de l'Action catholique et dans les constructions » ainsi que dans l'argent qu'ils donnent (1960, 7).

Les missionnaires canadiens-français misent sur le laïcat et le clergé africains ainsi que sur les notions de droits de la personne, d'égalité et de dignité des peuples sous-développés.

L'abbé Honorius Provost affirme :

Or, n'apparaît-il pas de toute nécessité, à cette heure où les peuplades naguère les plus primitifs [*sic*] réclament l'émancipation, quand ils ne l'arrachent pas par la violence à leurs anciens maîtres, n'apparaît-il pas de la plus élémentaire prudence pour garantir la conservation, sinon l'accroissement des positions acquises par le catholicisme, en ce pays, de leur donner des chefs religieux de leur propre esprit? (1960, 156).

Les archevêques de l'Afrique francophone abondent dans le même sens. Selon eux, l'ensemble des peuples africains doivent gagner en autonomie :

Les communautés et les patries prennent de plus en plus conscience d'elles-mêmes; elles se constituent et affirment chaque jour davantage leur personnalité. Nous ne pouvons ni ne voulons rester indifférents ou passifs devant cette évolution si chargée d'inconnues, mais aussi d'espérances (Lettre de onze archevêques de l'Afrique française 1958, 86).

Selon ces évêques, la liberté et la dignité chrétiennes sont essentielles aux mouvements d'émancipation, puisqu'elles font défaut au marxisme et au communisme. Bref, avant même le début des travaux du deuxième concile œcuménique, le Vatican opte déjà pour de nouvelles orientations concrètes concernant l'activité missionnaire.

5.1.2. L'engagement de Paul VI envers le développement de l'Église africaine

À la suite du décès de Jean XXIII en 1963, le pontificat de Paul VI donne un élan au missionnariat en Afrique. Alors qu'il était archevêque de Milan connu comme le cardinal Montini, Paul VI a développé un attachement à l'endroit de ce continent. Il a d'abord fondé deux missions en Rhodésie du Nord, avant d'effectuer un voyage fort remarqué au Ghana en 1962. Une fois nommé, il gagne rapidement en notoriété sur le continent. Il canonise vingt-deux

martyrs catholiques d'Ouganda en 1964, des fidèles tués entre 1885 et 1887. Cette canonisation rapide montre son engagement envers ce continent qui représente l'avenir de l'Église catholique.

Les missionnaires canadiens-français voient d'un bon œil l'arrivée de Paul VI. Selon le père blanc Roger Tessier, « la possibilité de tenir compte davantage dans le culte de ses langues, de ses coutumes, de ses formes et instruments musicaux propres ne pourra qu'aider l'Église à se faire africaine avec les Africains, tout en demeurant l'unique Église du Christ » (1964, 27). Il faut des missionnaires qualifiés, qu'ils soient laïcs ou religieux :

Avoir un nom canadien, un cœur et un esprit africain, en Afrique; c'est originer d'une famille naturelle et entrer tout à fait dans une nouvelle famille spirituelle; c'est accepter les mœurs et les coutumes des autres; c'est apprendre à parler une autre langue, à lire les caractères, à comprendre les conditions de vie des autres; à posséder suffisamment de sciences et de culture pour pouvoir assimiler, compléter et s'il y a lieu perfectionner la culture des autres ([s.a.] 1961, 128).

Cette perspective selon laquelle les missionnaires doivent se faire eux-mêmes Africains en embrassant la culture, la langue et les coutumes locales, est omniprésente dans les années 1960. En plus de privilégier la voie de l'adaptation et de la spécialisation de la vocation missionnaire, le haut clergé missionnaire canadien-français considère la formation d'un clergé local et d'une élite africaine comme une priorité : on voit donc « des dizaines d'évêques missionnaires céder leurs sièges à des prêtres autochtones » (La Direction 1965a, 127). À leurs yeux, le « clergé local comprend mieux que les étrangers la langue, les coutumes et la mentalité de ses compatriotes et donc est à même de travailler plus efficacement parmi eux » ([s.a.] 1970a, 79). Un peu plus de 30 % des évêques du Burundi, du Congo-Kinshasa — maintenant connu comme la RDC —, du Rwanda, de l'Ouganda et de la Tanzanie sont issus des communautés locales en 1970. La multiplication des petits et grands séminaires montre les efforts réalisés dans le sillon du concile

Vatican II pour bâtir une Église africaine⁹³. Le catholicisme mise sur sa capacité à s'adapter aux contextes socioculturels pour se développer pleinement en Afrique.

En en plein concile en mai 1962, les évêques réunis au Congrès missionnaire international de Lyon prennent position en ce sens :

Cette volonté d'adaptation, les évêques réunis en concile l'ont manifestée lors de l'étude du schéma de la liturgie; presque à l'unanimité, ils ont adopté les normes permettant une plus large adaptation de la liturgie à la mentalité des peuples récemment entrés dans l'Église (Tessier 1963, 38).

Le concile œcuménique stimule ce type de réflexions au sein du missionariat canadien-français. Ce besoin d'adaptation et de modernisation est omniprésent. Une véritable Église universelle passe d'abord et avant tout par ses Églises locales, avec leur contexte socioculturel particulier. L'*aggiornamento* de l'Église dans le Tiers Monde doit être envisagé sous cette perspective. Selon le père Roger Tessier, le concile façonne l'image d'une Afrique jeune et dynamique, dont la vitalité se traduit par son « influence morale et spirituelle » (Tessier 1963, 38)⁹⁴. L'adaptation n'est pas seulement organisationnelle, matérielle ou institutionnelle. Elle doit aussi, rappelle-t-on, se réaliser dans les esprits.

Paul VI publie en 1968 un « message à l'Afrique » dans lequel il décrit l'importance pour ce continent de conserver ses valeurs traditionnelles et de ne pas se renier elle-même lorsqu'elle devient chrétienne. Il souligne « que le passage vers l'indépendance se soit effectué, dans la presque totalité des cas, sans désordres et d'une manière pacifique » est tout à l'honneur des peuples et dirigeants africains (Paul VI 1968, 6). Il n'en demeure pas moins que certaines contrées ont connu des violences, mais il tient à rappeler que « la discrimination raciale pouvait

⁹³ Parmi les pays des Grands Lacs africains qui comptent le nombre le plus élevé de grands séminaires, on note le Congo (362), la Tanzanie (288) et l'Ouganda (115). Pour les petits séminaires, le Congo (3 977) et la Tanzanie (2 742) arrivent loin devant les autres pays d'Afrique ([s.a.] 1970b, 82).

⁹⁴ Voir aussi les articles subséquents du père Tessier sur le concile et l'Afrique dans les revues *Annales de la Propagation de la Foi* et *Missions d'Afrique des Pères Blancs*.

faire obstacle au développement intégral de nouveaux États africains [...] Il [rappelle] la nécessité de combattre au maximum l'analphabétisme et de faire continuer l'effort d'éducation scolaire, sans oublier de faire progresser l'agriculture » (cité dans Tessier 1969b, 78).

Dans les années qui suivent la clôture du deuxième concile œcuménique, l'Afrique devient une terre de prédilection de l'activité apostolique. Lors d'une visite papale à Kampala en Ouganda en 1969, le pape affirme : « Il nous paraît que l'Afrique Nouvelle, affranchie des temps passés et mûre pour les temps nouveaux, se trouve reconnue ici de façon singulière » (cité dans La Direction 1969, 142). Le pape ajoute que le néocolonialisme « fait prévaloir unilatéralement les intérêts économiques sur des considérations humaines » et sur le droit des peuples à se gouverner. Il lance alors un appel à une « symbiose des populations indigènes avec celles d'origine étrangère » qui mènera à une nouvelle structure sociale (La Direction 1969, 144).

À la fin des années 1960, ce voyage de Paul VI en Ouganda suscite une vive réaction, autant dans les communautés locales qu'au sein du missionnariat canadien-français. Les gestes de Paul VI attirent l'attention sur l'Afrique et manifestent un appui à l'autodétermination des peuples. Ce voyage représente un moment crucial, voire majeur, dans la prise de parole de l'Église catholique en sol africain.

5.1.3. Le discours missionnaire en mutation : dialogue, modernisation et démocratisation

Découlant directement des discussions tenues lors du concile Vatican II, les échanges interculturels, le service social, le dialogue avec les non-chrétiens et la collaboration avec les communautés locales sont au cœur des réflexions missionnaires des années 1960 (Zoungana 1966, 90-91; Zoungana 1965, 95). En fait, le cardinal africain Paul Zoungana, un père blanc, nomme le dialogue comme « une valeur fondamentale » encouragée par le pape Paul VI (voir Sœur Alfred-Marie 1965, 338-341). Ce dialogue implique tous les groupes —

sociaux, politiques, économiques et culturels — qui font partie des « États pluralistes » africains en émergence (Paul VI 1965b, 8-10). Une telle approche innove dans l'espace missionnaire⁹⁵. Dans une correspondance de 1965, une sœur blanche note d'ailleurs que le chevauchement « de civilisations et de races est très enrichissant » (Sœur Louis Philippe 1965, 11). Comme il a été souligné dans le dernier chapitre, des missionnaires laïcs locaux, les catéchistes, jouent un rôle clé dans les échanges interculturels et dans l'adaptation du catholicisme. Selon l'évêque de Mzuzu, monseigneur Jean-Louis Jobidon, le missionnaire laïc

doit savoir s'adapter à toutes les situations et à tout le monde. Il doit obtenir l'estime de la population [...] Il connaît bien les coutumes de ses gens et comprend progressivement la manière de solutionner les cas difficiles dans l'esprit chrétien. Ses contacts fréquents avec les missionnaires pendant de longues années lui permettent souvent de conseiller les jeunes missionnaires qui débudent dans l'apostolat (1963, 100).

L'influence du concile sur les relations aux autres peuples, cultures et religions ne doit pas être sous-estimée : « Le concile a examiné à la lumière de l'Évangile le problème de la discrimination raciale, politique, sociale » (Lepire 1968, [s.p.]). Pourtant, certains missionnaires continuent de croire que le paganisme cause, par ses croyances et ses traditions, un état d'infériorité de la femme africaine (Pelletier 1959, 34; Sœur Marie de Saint-Honoré 1958, 63-65 et 75). Selon les missionnaires de l'époque, le catholicisme demeure la voie à privilégier pour accéder à davantage de droits et de libertés. Une pensée selon laquelle la religion catholique est riche, supérieure et salvatrice est toujours présente dans le discours missionnaire canadien-français, et ce, malgré des efforts soutenus, autant du Vatican que de certains pères et sœurs sur le terrain, pour combattre les préjugés et les rapports de domination établis historiquement.

Certaines idées issues du concile se réalisent et se manifestent de manière plus uniforme comparativement aux périodes antérieures : l'adaptation des méthodes aux « réalités modernes »,

⁹⁵ On retrouve une tendance similaire parmi les sœurs blanches françaises qui mettent la connaissance des autres religions et des autres valeurs au cœur du dialogue interreligieux (Pruvost et Ammour 2009, 41).

l'accent mis sur le laïcat⁹⁶ et la démocratisation des institutions religieuses (Labrie 1966a, 34; Labrie 1965, 114). Comme le théologien Gregory Baum et le sociologue Jean-Guy Vaillancourt le rappellent à propos du concile,

l'Église catholique accepte formellement et appuie les valeurs et les institutions de la modernisation politique, en particulier : 1) le pluralisme religieux, 2) les droits humains, 3) le respect pour la conscience personnelle, même si elle est dans l'erreur, 4) la participation démocratique et 5) l'applicabilité de la démocratie à tous les pays (1992, 438).

Pour le père Jean-Louis Mathieu, les changements liturgiques du concile Vatican II ont été adoptés sans contestation à son arrivée en Ouganda en 1964. Cette modernisation de l'activité missionnaire se fait « sans heurts » à ses yeux⁹⁷. Par contre, des dissensions sont palpables au sein du haut clergé missionnaire à propos de ces orientations. Le directeur national de l'OPPF, monseigneur Napoléon-A. Labrie met en garde contre

la tendance de ceux qui voudraient démocratiser à outrance l'Église et celle de ces gens qui se disent catholiques et font tous les efforts pour se séparer de l'Église, en entraînant des moutons de Panurge. Il ne faudrait pas rester indifférents à ce courant de séparation orgueilleuse [...] L'Église elle-même, à certaines époques, a subi cette erreur ultra démocratique [...] Il a fallu le concile de Trente pour rétablir l'ordre. Toujours les conciles sont lancés pour remettre de l'ordre dans la pensée et dans les mœurs. C'est le sens de « l'aggiornamento » de Jean XXIII (1966a, 33-34).

Cette réponse dénote les tensions internes entre le haut clergé établi depuis de nombreuses années et la plus jeune génération de religieux et religieuses⁹⁸. Cette critique cible les tendances plus progressistes, démocratiques et axées sur le transfert de pouvoir vers le clergé local, tendances qui ont une voix importante au cours du concile.

⁹⁶ Par exemple, voir le volume 52, numéro 2 de la revue *Sœurs blanches* publié en mars-avril 1962 qui est quasi exclusivement consacré aux laïcs. On peut aussi nommer un éditorial de 1967 à propos du décret *Ad Gentes* qui décrit l'essor de la vocation laïque depuis quelques années (Labrie 1967b, 35-38).

⁹⁷ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

⁹⁸ De manière très hypothétique, on peut se questionner si cette critique de Labrie est l'un des motifs, en plus de son âge, qui mène à sa démission en 1968.

5.1.4. D'Ad Gentes à Populorum Progressio : les assises d'une nouvelle vocation missionnaire

Le décret *Ad Gentes* vient clore le concile Vatican II en décembre 1965. Il vise directement le renouvellement de l'activité apostolique à partir des thèmes de la charité et de la pauvreté, du laïcat, de la démocratisation, des communautés chrétiennes et de l'animation missionnaire. En fait, ce décret souligne la nécessité d'intégrer l'activité apostolique dans la pastorale diocésaine afin de renouveler et approfondir la mission universelle d'évangélisation. L'Église met l'accent sur les communautés chrétiennes, car elle doit émerger elle-même de ces communautés. Les églises locales doivent donc cultiver leur dimension missionnaire dans le but de croître et de se renouveler. Avec *Ad Gentes*, « une ère nouvelle commence » pour le missionnariat (Herber 1980, 4).

Pendant que le Vatican place le continent africain et l'activité apostolique au cœur de ses prérogatives, les dirigeants missionnaires veulent combattre la misère et la pauvreté au moyen de la charité, de l'entraide et de la coopération (par exemple, Labrie 1966b, 115-119). La représentation de l'Afrique transmise dans la sphère publique évolue. Les reportages télévisés sur le missionnariat deviennent plus fréquents et offrent l'occasion de mieux comprendre les communautés locales africaines⁹⁹. Ces reportages évoquent la misère humaine et l'état de pauvreté dans le champ apostolique. C'est là l'un des défis majeurs : au moment des indépendances, il faut combattre les inégalités sociales émergentes. Les dirigeants missionnaires réitèrent que « l'Église constitue aujourd'hui le meilleur dérivatif au problème social angoissant des pays sous-développés ou en voie de développement », évoquant les dangers du communisme, de la nucléarisation, de l'extrême pauvreté et des superstitions païennes (La Direction 1962, 127).

⁹⁹ Par exemple, voir notamment les reportages suivants : Archives de Radio-Canada 1960b ; Archives de Radio-Canada 1962 ; Archives de Radio-Canada 1964.

En réponse à ces inégalités sociales en Afrique, les questions de charité, de justice sociale et de développement du Tiers Monde deviennent omniprésentes dans le discours véhiculé. Or, ces thèmes émanent également du discours politique, canadien ou international. Par exemple, en 1965, l'État canadien participe activement à l'Année de Coopération Internationale. À cette occasion, un missionnaire souligne que le Canada s'est engagé à fournir du matériel scolaire à l'État rwandais ([s.a.] 1965, 85-86). Par sa politique étrangère, le Canada s'établit dans le champ de la coopération internationale et de l'aide humanitaire. Bref, les responsables politiques prennent position sur des enjeux de droit de la personne et de coopération internationale.

Ce contexte international effervescent jette de nouvelles balises à l'activité apostolique. La publication *Populorum Progressio* en 1967 définit la notion de « développement des peuples » dans le discours missionnaire et réaffirme l'importance du laïcat dans les activités apostoliques (Goulet 1975, 1-2). Avec *Ad Gentes* et *Populorum Progressio*, la lutte au « sous-développement » est dorénavant une priorité : des contributions sociales, matérielles et spirituelles sont nécessaires pour combler le sous-développement des peuples. Monseigneur Napoléon-A. Labrie prétend que

le Pape ne se contente pas de vouloir la paix, une paix qui laisserait substituer d'un côté les nations riches et prospères jusqu'à prodigalité abjecte, et de l'autre des peuples désireux de progresser, d'atteindre le niveau culturel et économique des autres (1967a, 106).

Ces inégalités doivent être comblées. Le pape lance un appel à une solidarité entre les nations, ce qui pourrait se manifester dans un fonds international où les pays sous-développés puiseraient pour leur progrès culturel, économique, scientifique et agricole. Pour les hauts dirigeants de l'Église en Afrique, deux conditions au développement des peuples du Tiers Monde prédominent : 1) un progrès qui, même si l'assistance d'hommes et de femmes venant de l'extérieur peut être salutaire, doit s'accomplir de l'intérieur afin d'éviter toute forme de

« dépersonnalisation » ou un « certain colonialisme culturel »; 2) un « changement radical des structures internationales » par la justice, la paix et « la destination universelle des biens » (Duval 1969, 16-17). Le développement des peuples représente un droit que l'Église veut promouvoir.

Les missions civilisatrices de la première partie du XX^e siècle sont certes omniprésentes dans le discours, mais laissent place, dans les années 1960, à des objectifs de coopération, de service social ou d'entraide humanitaire. Ce changement est déjà en cours dans l'espace missionnaire. Par exemple, le père blanc J.-M. Chamberland souligne, dès 1962, que les priorités dans une certaine région musulmane et protestante de l'Ouganda sont d'abord matérielles et non pas spirituelles. À la suite d'inondations dans le pays, les besoins premiers sont la construction d'écoles, de dispensaires et d'hôpitaux, ainsi que le financement de l'éducation des Ougandais (Chamberland 1962, 100-101). Pour sa part, le père Léopold Desrochers évoque que, à son arrivée au Burundi, les besoins premiers ont été la construction d'infrastructures – l'église, le presbytère, l'école, les puits¹⁰⁰. Il a alors développé une technique nouvelle pour la production de briques. Les autorités coloniales belges font même l'achat de ces briques pour leur qualité. Dans ce contexte, la conversion n'est plus la priorité absolue.

En résumé, de *Fidei Donum* à *Ad Gentes*, les dirigeants de l'Église catholique nourrissent une réflexion profonde sur le rôle de l'Église dans les pays du Tiers Monde. Les notions de laïcité, de pauvreté et de développement des peuples prennent une place prépondérante dans le discours missionnaire. Si le concile peut paraître novateur en ce qui concerne les orientations apostoliques, le théologien belge Eddy Louchez rappelle cependant que l'Église catholique ne fait que suivre les réflexions et les innovations issues de l'activité missionnaire depuis la Seconde Guerre mondiale (Louchez 2002, 302). Entre 1945 et 1962, les expériences missionnaires se sont

¹⁰⁰ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

transposées dans le discours du clergé et ont préparé l'Église catholique canadienne-française au concile (Foisy 2012b, 26). En d'autres termes, le concile enclenche des changements véhiculés par les missionnaires eux-mêmes depuis deux décennies. L'ensemble de ces réflexions seront au cœur des discussions des chapitres généraux spéciaux des congrégations missionnaires tenus en 1967 et en 1968. Autant pour les pères blancs canadiens qui assistent au chapitre général spécial de 1967 que pour ce même événement chez les SMIC en 1968, ces réunions représentent une occasion de renouvellement ou d'*aggiornamento* de la vie religieuse. Les réflexions de ces chapitres généraux spéciaux émanent d'une relecture des écrits du concile et de l'Évangile afin de s'adapter aux « exigences » de son temps et de réfléchir à une nouvelle image de l'activité missionnaire.

L'Afrique est certes un continent où l'objectif d'évangélisation et de conversion demeurent présents pour le haut clergé, mais la mission consiste à toute autre chose pour les hommes et les femmes sur le terrain. La sœur Doris Twyman affirme en ce sens que « de convertir, moi, je ne l'ai jamais eu dans la tête ». Elle ajoute que la formation qu'elle a reçue à la fin des années 1950 visait prioritairement l'adaptation et le développement : « L'Église catholique a toujours été pour l'éducation et le développement de la personne. Partout, partout! », dit-elle¹⁰¹. La prospérité de l'Église passe toutefois par une prise en main des Africains, autant sur les plans religieux que politique. La table étant mise depuis l'après-guerre, les mouvements africains d'émancipation nationale contribuent à cette transformation des missions.

¹⁰¹ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

5.2. Le contexte sociopolitique des années 1960 : des mouvements d'émancipation nationale aux transformations sociétales et institutionnelles

Il importe maintenant de décrire une période charnière qui dicte l'évolution du missionnariat canadien-français en Afrique dans la deuxième partie du XX^e siècle, soit celle des indépendances politiques qui n'a pas été sans créer une certaine instabilité politique. La multiplication des mouvements nationalistes et indépendantistes force le Vatican à clarifier ses positions. Dès 1959, l'assemblée plénière du Conseil supérieur des OPPF¹⁰² considère qu'elle est face à « une fièvre d'indépendance » en Asie et en Afrique et qu'il faut « des laïcs catholiques convaincus et pourvus d'une formation technique éprouvée qui puisse leur assurer une place parmi les leaders de leur pays » (Agence Fides 1960, 6-7). Les hauts dirigeants catholiques de la propagation de la foi proposent donc, dès la fin des années 1950, de soutenir la formation de nouveaux dirigeants sociaux et politiques dans les pays nouvellement indépendants.

Si les missionnaires canadiens-français ont réagi fortement à la prise de pouvoir des communistes chinois à la fin des années 1940, l'indépendance des pays colonisés en Afrique va de plus en plus de soi. Ils se situent bien souvent entre l'arbre et l'écorce, c'est-à-dire entre la stabilité des ressources des pays colonisateurs et le désir des peuples africains de prendre en main leur destinée. En visite à la maison des pères blancs en 1961, l'évêque de Karema, monseigneur Charles Msakila, évoque « ce qu'il faudrait faire aux laïcs missionnaires pour qu'ils ne soient pas trop rattachés extérieurement ni aux missions ni aux gouvernements aux yeux des Africains » (A.G.M.Afr 1961, 72).

L'Église catholique se positionne alors en dehors du joug des autorités colonisatrices et des mouvements nationalistes. Selon monseigneur Labrie,

¹⁰² Se tenant régulièrement depuis les années 1920, cette assemblée est l'occasion, pour le Saint-Siège et les acteurs du missionnariat, de faire état de l'évolution des missions dans le monde, de réfléchir aux orientations apostoliques et de recommander de nouvelles pratiques.

Jean XXIII demande des prières pour le clergé de ces pays de mission où s'agitent les idées de nationalisme et d'indépendance. Certes, l'Église n'est pas entachée de nationalisme. Elle est au-dessus de toute nation, essentiellement catholique, c'est-à-dire universelle, vouée au bonheur de tous les peuples. [...] Elle désire la conservation de la culture et de la civilisation de chaque nation en ce qu'elle a de bon. (1960b, 2).

Si la volonté de Rome est de s'élever au-dessus des tumultes sociopolitiques, les missionnaires déployés sur le terrain voient parfois les choses autrement. Dans leur revue, les sœurs blanches canadiennes-françaises prennent position pour les indépendances¹⁰³. Elles publient des textes de militants pour l'émancipation des peuples noirs. Par exemple, la revue *Sœurs blanches* reprend des citations de l'intellectuel américain William Edward Burghardt DuBois sur la ségrégation raciale (Dhellemmes 1962, 4-6). Elle relate aussi les propos de l'intellectuel galmache Jacques Rabemananjara : « le réveil de l'Afrique signifie une volonté de près de deux cents millions de Noirs d'affirmer leur participation active, consciente, et d'apporter leur contribution originale à l'organisation réfléchie de la planète au même titre que tous les autres hommes » (1959, 6). Dès 1959, la revue reproduit un article en faveur de l'indépendance du Congo :

Le peuple congolais a droit à son indépendance au même titre que les autres peuples du globe. C'est un droit fondamental, naturel, sacré qu'aucune doctrine ne peut lui disputer, aucune puissance lui arracher [...] [Il faut] l'indépendance effective dans l'interdépendance des nations libres, la libération totale du Congo de toute forme de tutelle (de Wasseige 1959, 3).

Les sœurs blanches soutiennent ouvertement la « libération de la femme ». Une d'entre elles va plus loin en prônant la libération familiale et conjugale des Rwandaises (Sœur Marie-Rolande 1957, 66). En fait, les sœurs défendent publiquement l'aspiration du peuple rwandais; une aspiration qui va au-delà des « vieilles souches chrétiennes ». Du Kenya au Mozambique en passant par le Congo et l'Ouganda, elles défendent le droit des Africaines à refuser les mariages

¹⁰³ Par exemple, la revue *Sœurs blanches* se positionne en faveur des luttes sociales et des aspirations à l'indépendance du Ruanda-Urundi dans le numéro de mars-avril 1960.

forcés et la polygamie. L'indépendance nationale est certes appuyée, mais celle de la femme africaine importe tout autant.

Si le ton des sœurs blanches est tranché, l'appui aux mouvements de libération connaît des limites. D'une part, ces positions tranchées sont moins implicites du côté des pères blancs, ceux-ci semblant conserver une pensée plus conservatrice et dogmatique à l'époque¹⁰⁴. D'autre part, ces mouvements sont vus négativement lorsqu'ils se font dans la violence et qu'ils limitent la liberté d'expression, de conviction et d'action des catholiques. La légitimité du nationalisme est reconnue par les missionnaires lorsqu'il est possible de concilier religion catholique et indépendance nationale : « car loin de bouder nationalisme et indépendance nationale, l'Église les reconnaît légitimes » (J.-P. 1960, 324), à condition qu'ils s'éloignent de la violence, du communisme et du paganisme.

La position des missionnaires canadiens-français diffère toutefois selon le pays de mission concerné et les autorités coloniales en place. Pour le père blanc Serge St-Arneault, les églises locales n'ont pas seulement été influencées par « le style » belge, anglais ou français des colonisateurs, mais aussi par les origines des missionnaires eux-mêmes, ainsi que par la composition et le « caractère » des tribus ou des peuples. À ses yeux, ces facteurs ont influencé le développement des églises locales¹⁰⁵. Dans la région des Grands Lacs africains, les situations sociopolitiques divergent largement. Deux pays colonisateurs dominent la région : la Belgique et le Royaume-Uni. Dans le premier cas, les missionnaires canadiens-français sont dans une situation majoritairement francophone où les tensions sont vives, tandis que l'Empire britannique laisse place à un système anglophone où la négociation pour le transfert de pouvoir « va de soi ».

¹⁰⁴ La proximité des sœurs avec les missionnés et les femmes pourrait permettre de diminuer la dissonance par rapport à l'Autre et d'être mieux placés pour innover dans l'espace missionnaire. En ce sens, une sœur blanche croit que « la Sœur a toute liberté, et elle en profite, pour faire des observations générales et même particulières, des admonestations s'il y a nécessité » (Sœur M.-Saint-Patrice 1935, 301).

¹⁰⁵ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

5.2.1. L'Empire colonial belge : tensions et contestations dans l'espace missionnaire

Qu'en est-il des pays de la région des Grands Lacs africains sous domination belge? L'administration belge s'installe au Congo en 1885¹⁰⁶. La Belgique exerce aussi son autorité sur le protectorat du Ruanda-Urundi, territoire qui a été rattaché au Congo belge dans les années 1920. Les rapports entre les autorités coloniales belges et les Congolais sont remis en question très tôt dans l'histoire de cette colonie. Le traitement des habitants suscite indignation et rébellion contre l'ordre établi. Le père Serge St-Arneault évoque le récit d'un confrère qui a vécu cette période pré-indépendance. Il lui a raconté comment les Congolais « ont été méprisés » par les autorités coloniales. Ils « ont été lourdement traumatisés », ajoute-t-il, ce qui explique les rapports aux étrangers¹⁰⁷.

À la fin des années 1950, les tensions sont donc palpables. Des mouvements pacifistes pour l'indépendance gagnent en adeptes. Malgré ces mouvements, les luttes nationales ne se font pas sans heurts. Après quelques manifestations marquantes, dont les émeutes violentes de Léopoldville en 1959, le Congo obtient son indépendance de la Belgique en juin 1960¹⁰⁸. Si l'indépendance est acquise, les tensions demeurent avec une grande instabilité politique dans les premières années. Le premier ministre socialiste Patrice Lumumba est assassiné au début de l'année 1961. Des forces de l'ONU sont aussi déployées en territoire congolais à la suite de la sécession de provinces, amplifiant la crise politique dans ce pays. Les violences s'accroissent envers les Occidentaux. Dans cette perspective, un missionnaire décrit l'incapacité de l'ONU à

¹⁰⁶ Le roi Léopold II prend possession en 1885 de vastes territoires autour du fleuve Congo. Il crée l'État indépendant du Congo, qui est la plus importante propriété privée de l'histoire. Le territoire conserve ce nom jusqu'à la fin du règne de Léopold II. Le Congo est légué en 1908 à la Belgique et devient le Congo belge, colonie qui reste en place jusqu'à l'indépendance.

¹⁰⁷ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

¹⁰⁸ Dans les années subséquentes, le pays prendra les noms de Congo-Léopoldville, du Zaïre et de RDC. Pour alléger le texte, le nom « Congo » sera utilisé.

« faire régner l'ordre et protéger les personnes et les biens des missions » (La Direction 1961, 45). Quelques mois plus tard, un bataillon de l'armée congolaise tue treize pilotes italiens d'un contingent international dans le nord du Congo.

Des missionnaires occidentaux sont pris à partie. Par exemple, un groupe nationaliste congolais accuse les missionnaires d'avoir empoisonné les hosties lorsqu'une maladie frappe leur région (Awaka 1962, 9). Selon l'abbé congolais Augustin Awaka, il n'est pas rare de voir des missionnaires pris en grippe lors de manifestations. Le missionnariat est associé à la domination étrangère au Congo. Alors que les missions canadiennes dans l'est du pays ne sont pas perturbées, dans certaines régions du nord, en particulier à Bukavu, des missionnaires sont persécutés ou arrêtés. Avec l'intervention progressive des troupes de l'ONU, les missions réussissent à se maintenir avec l'appui d'une partie de la communauté locale qui exprime le désir « de faire œuvre constructive » selon le père blanc Roger Tessier (1961, 16). Dans ce contexte, la question des droits de la personne intègre le discours missionnaire canadien-français. Cette question ne concerne pas seulement les Africains, mais aussi les missionnaires eux-mêmes : « À Bukavu, tous les droits de l'homme sont foulés aux pieds. On est livré à la plus arbitraire façon d'agir sans recours possible à la justice. Plus de liberté ni d'expression, ni de presse, ni de conviction » (La Direction 1961, 43). Sans oublier, « la persécution [qui] est devenue effective vis-à-vis de la personne des missionnaires et vis-à-vis des œuvres catholiques » (La Direction 1961, 43-44). Certains anticolonialistes s'opposent autant à la domination coloniale qu'aux religieux et religieuses étrangers.

L'abbé Awaka rappelle aux missionnaires canadiens-français que les Congolais perçoivent la modération de certains missionnaires par rapport aux mouvements nationalistes comme une opposition à leur indépendance ou à leur émancipation. Les missionnaires sont alors

mis sur un pied d'égalité avec les Belges et les laïcs, soutient-il (Awaka 1962, 9)¹⁰⁹. Cette conception peut expliquer partiellement la position plus tranchée des sœurs blanches. Le quotidien *L'Action catholique* rapporte des propos de Congolais qui appuient la poursuite du travail missionnaire en éducation, en santé et en service social, malgré la haine et les actes de violence qui sévissent (Temps Nouveaux 1960a, 22; Temps Nouveaux 1960b, 22). Les missionnaires canadiens-français misent ainsi sur l'apport des œuvres catholiques dans le pays et dénoncent le colonialisme et le communisme. Un missionnaire résume d'ailleurs trois problèmes fondamentaux : « une mauvaise application de l'aide venant de l'extérieur, une mauvaise répartition des biens à l'intérieur et le communisme » (La Direction 1965b, 6). Il évoque aussi l'appui financier d'intérêts étrangers, probablement celui des États-Unis, qu'il qualifie de « nouvelle forme de colonialisme pire que le précédent » (La Direction 1965a, 8).

Le président au moment de l'ascension du Congo à son indépendance, Joseph Kasa-Vubu, est victime d'un coup d'État en 1965. Des conflits armés persistent dans les années qui suivent, mais la dictature de plus de 30 ans de Mobutu Sese Seko s'installe. Les relations entre les autorités politiques et l'Église se détériorent dans les années subséquentes. Dans les années 1970, la nationalisation des écoles congolaises entraîne le départ de missionnaires étrangers. Cette instabilité politique, le père Serge St-Arneault l'associe au manque de « cohérence nationale » au Congo, surtout en comparaison avec la Zambie ou le Malawi. Selon lui, les Congolais sont « des gens de valeur » qui sont « débrouillards » et « valeureux » avec un « esprit de combativité » et de conflit, ce qui peut expliquer que le pays s'avère une « poudrière »¹¹⁰.

¹⁰⁹ À ce propos, il importe de se référer à une recherche de Catherine Foisy sur les ressemblances et les divergences entre les pères blancs belges et les pères blancs canadiens-français dans les années 1950. Elle évoque cinq similitudes qui « structurent les liens entre religion et politique » (2014a, 311). Parmi ceux-ci, notons les médias et les réseaux catholiques étendus, les formes d'engagement véhiculées dans l'espace missionnaire et la vision « civilisatrice » et ethnocentrique des missionnaires belges et canadiens-français.

¹¹⁰ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

Qu'en est-il du protectorat du Ruanda-Urundi dans ce contexte? Deux ans après le Congo, soit en 1962, le Burundi et le Rwanda déclarent leur indépendance de la Belgique. Pour le père Léopold Desrochers, l'indépendance de ces deux pays se déroule différemment, car les deux territoires sont issus d'une tutelle belge décrétée par la Société des Nations à l'époque. Le fait d'être un protectorat et de suivre l'indépendance du Congo belge a rendu plus facile l'accession à l'indépendance politique. « Entre les Blancs et les Noirs, ça s'est fait bien » comme processus de passation des pouvoirs dit le père Desrochers¹¹¹. Des monarchies constitutionnelles se mettent en place, mais l'instabilité politique s'ensuit tout de même¹¹².

Autant pour le Burundi que pour le Rwanda, les relations entre Tutsis et Hutus, à partir des années 1960, deviennent des préoccupations importantes des missionnaires canadiens-français actifs dans la région. Selon le père Desrochers, « les missionnaires savaient ce qui se passait » au Burundi dans les années 1970, en référence aux professionnels hutus qui se faisaient « liquidés », autant sous le président Michel Micombero que son successeur Jean-Baptiste Bagaza¹¹³. Après avoir chassé des Belges, le président Bagaza prend la décision d'expulser les religieux étrangers du pays, selon le père Léopold Desrochers, et de nationaliser les séminaires et les lycées. En 1979, le père Desrochers est chassé du Burundi après vingt-trois ans dans ce pays. Jusqu'aux années 1980, des centaines de missionnaires religieux ou laïcs quittent le territoire.

Bref, les contrées africaines qui se libèrent de la domination coloniale belge ont connu un contexte sociopolitique plutôt difficile. Les années de domination coloniale au Congo ont été marquées par la répression et la violence envers le peuple. L'instabilité sociopolitique qui suit les

¹¹¹ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹¹² Au Burundi, le roi Ntare V, qui vient tout juste de remplacer Mwambutsa IV, est renversé par un coup d'État en 1966. La monarchie constitutionnelle est abolie et le capitaine Michel Micombero, issu de la communauté tutsi qui est minoritaire dans le pays, devient président de la République du Burundi. Son régime militaire dictatorial réprime l'élite libérale burundaise, qu'elle soit hutu ou tutsi, et massacre des milliers de Hutus en 1972. Le colonel Jean-Baptiste Bagaza, lui aussi de la minorité tutsi, le chasse du pouvoir en 1976, pour diriger le pays jusqu'en 1987. Il cherche alors à apaiser les tensions ethniques.

¹¹³ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

indépendances des colonies belges accroît les tensions dans l'espace missionnaire. Ce contexte peut expliquer les réactions souvent plus tranchées des missionnaires par rapport aux mouvements de libération nationale, notamment au Congo.

5.2.2. L'Empire colonial britannique : des indépendances qui « allaient de soi »

D'autre part, si certains pays de la région des Grands Lacs africains connaissent des tumultes, d'autres peuples se libèrent plus facilement du joug des colonisateurs. Dans l'empire colonial du Commonwealth où les missionnaires canadiens-français sont nombreux, les tensions sociopolitiques sont amoindries. À la fin des années 1950, une première colonie britannique obtient son indépendance, soit la Côte-d'Or qui devient le Ghana en 1957. Le Nigéria et la Sierra Leone suivent en 1960 et en 1961. L'Empire britannique possède une expérience qui lui sert dans la région des Grands Lacs africains, favorisant la mise en place progressive de réformes étatiques qui guident les pays vers leur indépendance.

Tableau 1. Territoires de la région des Grands Lacs africains obtenant leur indépendance politique de l'Empire colonial britannique

Territoire	Création	Pays et année d'indépendance	Régime politique décrété
Protectorat de l'Ouganda	1894	Ouganda en 1962	République d'Ouganda (1962)
Nyassaland	1907	Malawi en 1964	Fédération d'Afrique Centrale (1953) République du Malawi (1964)
Rhodésie du Nord	1911	Zambie en 1964	Fédération d'Afrique Centrale (1953) République de Zambie (1964)
Afrique orientale britannique (Colonie et protectorat du Kenya)	1895	Kenya en 1963	Royaume du Commonwealth (1963) République du Kenya (1964)
Territoire du Tanganyika	1884 ¹¹⁴	Tanganyika en 1961	Royaume du Tanganyika (1961) République du Tanganyika (1962) République unie de Tanzanie (1964)
Protectorat du Zanzibar	1890	Zanzibar en 1963	République populaire du Zanzibar (1963) République unie de Tanzanie (1964)

¹¹⁴ À noter que jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, ce territoire est une colonie allemande.

Le premier territoire à obtenir son autonomie dans cette région de l'Afrique est le Tanganyika. Après des années de luttes sans violence, le gouvernement de Julius Nyerere est élu en 1960 et accède à l'indépendance l'année suivante. Le sultanat du Zanzibar est à son tour affranchi en 1963. L'instabilité politique et les conflits interethniques s'emparent toutefois de ce territoire¹¹⁵. Le Royaume-Uni cherche un moyen d'amenuiser les tensions et de contrecarrer l'émergence d'un régime communiste. Le Tanganyika et le Zanzibar abolissent leurs régimes pour former la République de Tanzanie en 1964. Une certaine stabilité prévaut avec le gouvernement socialiste de Nyerere, président jusqu'en 1985.

Pour sa part, la colonie et protectorat du Kenya a aussi connu des luttes d'émancipation nationale. En 1952, les autorités coloniales britanniques proclament l'état d'urgence et répriment violemment l'insurrection des rebelles Mau-Mau, un groupe nationaliste issu du peuple kikuyu, majoritaire au Kenya. Parmi les protagonistes du mouvement, on retrouve Jomo Kenyatta qui est emprisonné pendant la majorité de ce conflit, soit jusqu'en 1961, et Dedan Kimathi qui est arrêté et exécuté en 1956. Les répercussions sont graves dans l'histoire kenyane. Ce conflit avec les forces coloniales britanniques fait plusieurs milliers de morts. En réponse à ce mouvement et aux violences perpétrées, les autorités britanniques finissent cependant par mettre en place des réformes étatiques et institutionnelles qui mènent à l'indépendance en 1963. Jomo Kenyatta devient alors président jusqu'à sa mort en 1978. Les années qui suivent sa nomination sont marquées par une relative stabilité politique, à l'inverse de pays comme l'Ouganda.

¹¹⁵ Le premier gouvernement du Zanzibar indépendant de 1963 est renversé l'année suivante par un parti politique marxiste-léniniste. C'est la fin du sultanat et de la monarchie constitutionnelle. Ce nouveau parti se fait rapidement accuser de crimes haineux envers certaines ethnies, principalement parmi les Arabes. On évoque entre 5 000 et 10 000 morts au cours des journées révolutionnaires du Zanzibar. Peu de temps après, l'union avec le Tanganyika se réalise, ce qui calme les tensions. Le régime qui se met en place permet la création de la Tanzanie sous le socialisme africain de Julius Nyerere. Ce dernier préconise entre autres la nationalisation des industries et la mise en place de coopératives agricoles en milieu rural. Au cours de son passage à la présidence, des opposants politiques sont toutefois arrêtés et emprisonnés.

Dans ce dernier cas, les tensions et les violences viennent surtout après l'indépendance de 1962. Après l'accession à l'indépendance, le roi d'Ouganda, Edward Muteesa, est proclamé président à vie. Les positions pro-Baganda du président Muteesa provoquent des remous qui mènent au coup d'État du premier ministre Milton Obote en 1966, appuyé par le général Idi Amin Dada. Obote met en place un gouvernement socialiste centralisateur avec des politiques de nationalisation. L'Église catholique a toutefois de bonnes assises à l'époque, le premier évêque ougandais ayant été nommé en 1939. Pour le père Jean-Louis Mathieu, la décolonisation initialement pacifique a d'ailleurs favorisé une transition vers un clergé local¹¹⁶. Dans ce contexte, l'indépendance se fait sans anicroche avec le missionnariat. La sœur Madeleine Lacoursière a cependant vécu l'avant et l'après l'indépendance de l'Ouganda. Après un séjour de plus de sept ans au Canada pour former de nouvelles recrues, elle se rappelle avoir constaté une « importante différence » dans les régimes dictatoriaux qui se sont succédé¹¹⁷. Elle réfère surtout à Amin Dada qui s'empare du pouvoir en 1971 avec l'appui des pays occidentaux. Jusqu'en 1979, il élimine la majorité des opposants politiques.

N'étant pas Africains, des confrères du père Mathieu se font expulser à la fin des années 1970. La plupart des missionnaires canadiens-français chassés sont déplacés au Kenya. La sœur Lacoursière, provinciale des sœurs blanches en Ouganda dans les années 1970, se remémore avoir rencontré le dictateur. À ce moment, Amin Dada lui mentionne que, après les Indiens qui dominant l'économie, les missionnaires seraient les prochains à être expulsés. Après une rencontre avec le provincial des pères blancs, elle a demandé à toutes les sœurs si elles voulaient rester malgré ces menaces et l'instabilité dans le pays. Toutes les sœurs qu'elle a rencontrées ont décidé de demeurer, du moins jusqu'à leur expulsion ou au non-renouvellement de leur visa.

¹¹⁶ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

¹¹⁷ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

Dans les autres colonies britanniques, des tensions sont ressenties avant l'indépendance. Les Africains contestent en 1953 l'autorité coloniale qui a créé la Fédération d'Afrique Centrale. Cette dernière unit les deux Rhodésie et le Nyassaland. En réaction, des organisations politiques des deux territoires militent pour faire dérailler cette fédération par des gestes de désobéissance civile. Dans le nord du Nyassaland, des antifédéralistes provoquent des émeutes. Dans l'ensemble de la Fédération, des arrestations de masse et la dissolution d'organisations politiques multiplient les tensions. À la suite de diverses réformes politiques accordées par l'administration coloniale visant l'autonomie gouvernementale, la Fédération est dissoute en 1963 et le Malawi et la Zambie obtiennent leur indépendance nationale l'année suivante. Arrivée en 1961 avant l'indépendance, la sœur Dolorès Lavoie a constaté que les gens du pays contrôlent déjà leur destinée : le gouvernement britannique négocie déjà le transfert de pouvoir, ce qui facilite le passage à l'autonomie complète du Malawi¹¹⁸. En fait, en Zambie, en Ouganda et au Malawi, la passation des pouvoirs « va de soi » selon le témoignage de plusieurs missionnaires. Le père Serge St-Arneault souligne à quel point le Malawi est « une société statique, toujours à la merci des autres », c'est-à-dire qu'il y a une « culture d'évitement conflictuel » contrairement au Congo¹¹⁹. Les consœurs de Doris Twyman présentes au Nyassaland pendant l'indépendance ont toutefois vécu des tensions avec la communauté locale, la maison des SMIC ayant été encerclée par des anticoloniaux.

C'était très difficile pour nous autres, les Blancs, c'était très difficile. Tellement qu'à la première élection, ils nous ont conseillé, que disons qu'on était cinq dans la maison, c'était moitié-moitié. Moitié Africains, moitié Anglais [...] pour que personne ne voie de quel côté on penche. Maintenant, le pouvoir africain avait été violent, ils avaient été violents. Alors, de quel côté que tu penches? Et le pays n'a pas ce qu'il faut pour se supporter [...] et les Anglais nous avaient aidés à nous établir, c'est eux autres qui nous avaient donné des terrains [...] C'est un vrai dilemme. On était pour l'indépendance africaine, mais en même temps, l'ordre et la tuerie, ça s'opposait. Alors ils nous ont dit, à

¹¹⁸ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹¹⁹ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

la première élection qui a eu lieu, ne votez pas — le conseil a été donné partout, à tous les missionnaires au Malawi — ne votez pas toutes du même côté. Ça va être trop clair où vous êtes. Alors, ç'a été divisé et c'est ça que les sœurs ont suivi¹²⁰.

Elle évoque aussi un épisode où les sœurs ont été protégées par les Britanniques contre des rebelles. Elles se trouvent prises entre l'ordre établi par les autorités britanniques et les communautés locales dans le besoin. Pour les SMIC qui sont actives au Malawi et en Zambie, elles font face à un véritable « dilemme ». Elles savent très bien que les colonisateurs n'apportent pas uniquement du négatif. D'une part, les Britanniques ont une expérience politique dans l'organisation et le développement, contrairement à plusieurs ministres du Malawi qui n'ont qu'une quatrième année d'éducation, selon sœur Twyman. Elle souligne que, dans tous les ministères du Malawi, l'influence des autorités britanniques dans les domaines politique et financier est demeurée après l'indépendance. D'autre part, la sœur Rita Guay souligne le financement reçu des Britanniques pour le « *community development* » en Zambie, notamment l'amélioration de la condition de la femme africaine¹²¹. Les missionnaires sur le terrain risquent donc de perdre une partie de leur financement en appuyant l'indépendance des pays africains. Ce dilemme semble quasi inexistant chez les missionnaires canadiens-français actifs au Congo.

5.2.3. La Révolution tranquille et l'émergence d'une société de consommation : le regard critique des missionnaires canadiens-français

En parallèle aux mouvements d'émancipation nationale qui bouillonnent dans la région des Grands Lacs africains, le Québec connaît d'importants bouleversements sociopolitiques. Des réformes sociales et institutionnelles engendrent un vent de changement qualifié de Révolution tranquille. Des transformations sociales et culturelles émergent ou s'accélèrent dans l'espace

¹²⁰ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

¹²¹ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

public. Le catholicisme perd son pouvoir et son influence au sein de plusieurs institutions sociales. Une partie de la société québécoise se distancie de l'Église, voulant se libérer des contraintes imposées par le clergé au fil des ans. Comment les missionnaires canadiens-français ont-ils vécu ces changements?

Le directeur national de l'OPPF met en garde en 1962 contre la rationalisation grandissante de la société québécoise. Critiquant « la science humaine » et les intellectuels « de toutes classes », il ajoute : « Ne sommes-nous pas en train de donner l'exemple d'un peuple désaxé, perdu dans un brouillard d'idéologies (si on peut appeler idéologie, cette carence de principes et cette passion d'une liberté mal conçue et privée de toute finalité?) » (Labrie 1962, 58). Il prend les intellectuels de l'époque comme bouc émissaire pour expliquer une religion et une foi catholique qui s'effritent. Cette virulente sortie de monseigneur Napoléon-A. Labrie n'est pas étrangère aux difficultés profondes de l'OPPF au Canada. Malgré des dons qui surpassent le million et demi de dollars, le nombre total de contributeurs diminue de 23 316 personnes au Canada, uniquement en 1963. Les quêtes lors du « dimanche des missions » se tarissent tout autant (Labrie 1963, 115). Selon Labrie, les effets de cette réduction du financement pourraient être « tragiques », évoquant « le sous-développement d'un très grand nombre de pays » (1964, 125). Pour contrer ce déclin des membres et des dons, l'OPPF se réorganise et met sur pied un « service des relations extérieures ». Bref, le clergé missionnaire réagit par rapport à un désintérêt des citoyens à l'égard des missions étrangères.

Le directeur des *Annales de la Propagation de la Foi* ajoute en 1967 qu'en « même temps que s'éveillent ces vocations laïques, nécessairement limitées à quelques années bien remplies et généreuses, on constate un phénomène qui ne laisse pas d'inquiéter, la diminution des vocations missionnaires sacerdotales et religieuses » (Labrie 1967b, 36). Dès la fin des années 1960, les congrégations missionnaires connaissent en effet un nombre important de sorties et le

mouvement s'accélère dans la première moitié de la décennie suivante. Comme il a été noté dans le troisième chapitre, 58 SMIC qui avaient fait leurs vœux perpétuels ont quitté la congrégation entre 1968 et 1975, période de leur summum sur le plan des effectifs humains. Ce sont 40 % de ces sorties qui se sont produites en 1974 et en 1975. Avec l'espoir de modernisation de la vie religieuse lors du concile Vatican II et lors des chapitres généraux spéciaux de 1967 et de 1968, des missionnaires sont déçus et quittent les ordres et instituts religieux pour se marier ou pour vivre une vie plus « moderne ». Le père Léopold Desrochers évoque la déception de ses collègues qui s'attendent alors à des changements majeurs au sein de l'Église, notamment pour le mariage des prêtres. Il donne l'exemple de confrères « qui ont pris de l'avance » dit-il, qui « étaient avec une religieuse ou une femme quelconque » et qui ont finalement renoncé aux ordres religieux pour pouvoir vivre leur amour¹²². Un autre de ses amis, un frère enseignant, a quitté sa congrégation, car il avait été contraint par sa famille à treize ans d'étudier pour devenir religieux. Il a profité de « l'ouverture » créée par le concile pour abandonner sa vocation. Ces exemples montrent, aux yeux du père Desrochers, « une hémorragie chez les sœurs et chez les pères ».

Son confrère Jean-Louis Mathieu a lui aussi constaté cette réticence par rapport aux changements proposés par le concile Vatican II et qui sont repris lors des chapitres généraux. Pour les « gens plus âgés » à l'époque, il soutient que cela a « été très dur de passer à une nouvelle façon de voir la religion et la pratique chrétiennes », tout le contraire de ce qu'il connaissait comme adaptation et modernisation au sein de l'Église en Ouganda¹²³. Les changements institutionnels de la société québécoise, combinés aux déceptions de l'*aggiornamento* de l'Église catholique, poussent les religieux et les religieuses à la réflexion. Certains quittent et s'engagent dans des organisations laïques, confessionnelles ou non. Venant

¹²² Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹²³ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

de démissionner de son poste d'archevêque de Montréal, Paul-Émile Léger affirme ainsi : « Chez nous, au Canada, il y a, du reste, rupture de générations. La jeunesse a besoin d'exemples, de stimulants pour retrouver la générosité de ses parents. Les vocations ont beaucoup baissé... » (Léger 1968, 17).

Au-delà de ces transformations institutionnelles et vocationnelles, comment les missionnaires se représentent-ils l'évolution de la société québécoise lors de leurs retours au pays? Étant partie par bateau en 1955 pour l'Afrique, la sœur blanche Léonie Goulet revient au Canada, par voie aérienne, onze ans plus tard. À la veille de l'Exposition universelle et en plein cœur de la Révolution tranquille, elle est confrontée à une société qui s'est grandement accélérée¹²⁴. Elle est abasourdie par « la rapidité des mouvements » (Goulet 2008, 121-122). À propos de l'ébullition culturelle au Québec, elle affirme :

Nous étions au printemps 1967 et Montréal accueillait l'Exposition universelle : Terre des Hommes. À mon arrivée au Québec, tout le monde parlait de la construction de l'île Notre-Dame. Montréal était en pleine effervescence. On creusait le sol pour bâtir le métro et la terre récupérée était transportée dans le fleuve St-Laurent pour y construire l'île Notre-Dame, site de cette exposition universelle. Les premiers jours, je me demandais sur quelle planète j'étais arrivée, car je découvrais un monde si diversifié, dans mon propre pays. Avec les années et les contacts avec des gens de toutes nationalités, mon discours philosophique s'était enrichi de la culture des us et coutumes des cinq continents; j'avais l'impression que la mondialisation était en marche (2008, 127).

A posteriori, la sœur Goulet affirme que son plus grand choc culturel, elle l'a vécu en 1966 lorsque sa sœur l'a amené dans un centre commercial du boulevard Laurier à Québec, endroit où jadis elle se rendait faire du ski de fond. Elle a « découvert une société de consommation où la multitude des produits offerts contrastait avec la rareté de ces biens dans mon pays d'adoption » (Goulet 2008, 201). La sœur Madeleine Lacoursière abonde dans le même sens lorsqu'elle

¹²⁴ Lors de l'exposition à Montréal en 1967, trente pays missionnaires sont représentés afin de partager d'autres cultures ([s.a.] 1967, 63-64). L'Entraide Missionnaire organise et dirige certains pavillons de « Terre des Hommes », notamment l'Afrique et l'Amérique du Sud. Des missionnaires continuent, dans les années ultérieures, à diriger les pavillons de Terre des Hommes ([s.a.] 1970b, 76-77 ; [s.a.] 1969, 76-77).

revient pour la première fois à Québec au début des années 1960. Elle a relevé « beaucoup de changements », se remémorant d'abord le décès de ses parents. Elle est aussi confrontée à une circulation routière qu'elle n'avait jamais connue. Elle dit avoir instantanément constaté que « la vitesse [de la vie québécoise] est incroyable » en comparaison avec la réalité africaine.

Lorsqu'ils rentrent au Québec, les missionnaires se heurtent à de nouvelles valeurs et de nouveaux repères culturels qui contrastent fortement avec ceux qu'ils connaissent en Afrique. Le père Léopold Desrochers soutient s'être senti « un peu perdu » à son premier retour à Montréal en 1963. Il y « avait ce sentiment d'abandon de la foi qui se généralise au Québec » de manière progressive, à chacun de ses retours¹²⁵. La sœur Dolorès Lavoie a fait ce même constat à chacun de ses séjours à partir de 1966 :

Ce qui m'a toujours étonné, c'est de voir ce qui est arrivé à la foi et à l'Église au Québec [...] cette amertume que beaucoup de gens ont contre l'Église [...] L'Église ici a eu trop de pouvoir et ce que nous vivons maintenant, c'est la rançon de ça. Et puis je me souviens que ça, on ne le sent pas au Manitoba. Cette amertume contre l'Église, on ne la sent pas [...] Une des raisons que je trouve, c'est qu'au Manitoba, l'Église catholique a toujours été une Église minoritaire. Si l'on voulait être catholique, il fallait qu'on décide soi-même. Il n'y avait personne qui nous poussait pour être catholique. Et si l'on voulait une église, il fallait la payer soi-même [...] Les prêtres qui venaient du Québec et qui essayaient d'installer l'Église du Québec au Manitoba, ça ne marchait pas¹²⁶.

Elle évoque également le rôle des laïcs dans les communautés catholiques manitobaines et les moyens financiers minimes en comparaison avec le Québec. Pour les femmes, « il y avait plus de liberté » au Manitoba, c'est-à-dire que les prêtres ont moins tenté de s'immiscer dans la vie familiale, dans la chambre à coucher, selon cette sœur blanche.

Pour le père Serge St-Arneault, qui était encore un enfant à l'époque, « il était temps que le style de l'Église change », donnant l'exemple des messes en latin. Il ajoute :

¹²⁵ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹²⁶ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, le 7 novembre 2017.

D'une Église qui possédait beaucoup de pouvoir, qui avait une autorité quand même indéniable, mais qui n'a peut-être pas mis la priorité au bon endroit, c'est-à-dire quand une structure — l'Église catholique est une structure — se construit par elle-même, il y a des déviations possibles¹²⁷.

Cette situation se serait produite avec l'Église au Québec. Les années 1960 et 1970 représentent un retour du balancier : « On s'est départi de l'accessoire pour revenir à l'essentiel », soit d'être au service des gens, dit-il¹²⁸. Ce changement dans le « style » de l'Église, son confrère Léopold Desrochers l'a vécu lors de la visite de ses parents à la fin des années 1960 dans sa paroisse du Burundi. Ces derniers assistent à une messe officinée par leur fils pendant plus d'une heure. Sa mère lui dit ensuite « que ça ne se fait plus des messes » de cette durée, en référence à ce qu'ils connaissent au Québec¹²⁹. Les Africains, eux, apprécient pourtant et quand c'est terminé, « les gens restaient en place », ajoute-t-il.

Les témoignages recueillis parmi les missionnaires actifs en Afrique sont presque unanimes. La société québécoise a considérablement changé et le rapport des Québécois à la religion catholique s'est transformé. Ces changements ne sont pas forcément vécus de manière négative. Par exemple, pour le père Jean-Louis Mathieu, le principal effet de la Révolution tranquille concerne les laïcs. Formant une majorité, ces derniers sont appelés dans les années 1970 « à prendre l'Église en main ». Le père Mathieu s'est senti quant à lui « très bien là-dedans »¹³⁰.

¹²⁷ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

¹²⁸ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

¹²⁹ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹³⁰ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, le 14 septembre 2017.

5.3. L'émergence de dynamiques de sécularisation

Pour conclure, ce chapitre a d'abord permis de mettre en relief l'importance du concile Vatican II et des mouvements d'émancipation nationale sur l'évolution du missionariat canadien-français dans la région des Grands Lacs africains. Le concile et le contexte sociopolitique en mutation depuis la Seconde Guerre mondiale, à la fois international et local, ont semé les graines d'une transformation profonde de la vocation missionnaire et du rôle de missions occidentales en Afrique. À partir de 1968, une représentation sécularisée du missionnaire et de son action émerge des réflexions sur l'avenir des congrégations. Les prises de position adoptées par le clergé ont des conséquences sur l'évolution du missionariat et sur les fondements de l'action.

Malgré tout, cette période d'apogée du missionariat canadien-français est transitoire. Elle pointe vers le passage d'une conception traditionnelle du missionariat, salvatrice et civilisatrice, à une conception humanitaire du coopérant qui est l'apanage de la fin du XX^e siècle. En se faisant eux-mêmes Africains comme le propose Paul VI, les missionnaires entreprennent un virage : ils ne sont plus des religieux ou religieuses qui apportent les lumières de la religion catholique, mais ils s'imprègnent de la religiosité, des cultures et des valeurs africaines. Ils deviennent des vecteurs du développement socioéconomique des pays de mission. Ce renversement a pour effet une certaine sécularisation organisationnelle, ce que témoignent les expériences missionnaires. En évoquant le récit de missionnaires au Congo à l'ère postconciliaire, la professeure de science des religions Catherine Foisy affirme que

Ces expériences manifestent la centralité de la dimension culturelle dans l'évangélisation, mais aussi comme voie principale 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 membres s'est faite à travers une conscience plus forte de ses spécificités culturelles, tout en composant avec son contexte économique, politique et social propre (2017, 149).

Cette sécularisation interne n'est pas étrangère à une volonté d'intégrer et d'adapter les orientations conciliaires sur le terrain, même s'il ne s'agit pas d'une priorité absolue.

Par ailleurs, la société québécoise est en pleine transformation. Les institutions sociales perdent de leur caractère catholique dans les années 1960. Les transformations observées par les missionnaires à leurs retours sont étroitement liées à une sécularisation sur le plan institutionnel. L'Église catholique canadienne-française perd du pouvoir et de l'influence. Est-ce que cette sécularisation institutionnelle dans la société québécoise aura des répercussions sur l'évolution des missions étrangères? Plusieurs religieux et religieuses quittent les domaines de la santé, de l'éducation et des services sociaux. Certains d'entre eux vont notamment opter pour les missions étrangères afin de poursuivre leur engagement dans ces domaines, ce qui explique partiellement pourquoi les effectifs totaux continuent de croître jusque dans les années 1970. On peut également noter que des œuvres laïques de coopération internationale et d'aide humanitaire gagnent en popularité à la fin des années 1960. En rétrospective, des dynamiques de sécularisation s'amorcent en parallèle au concile Vatican II et aux luttes d'émancipation nationale, autant au Québec qu'en Afrique. Ces dynamiques de sécularisation des années 1960 seront dépeintes, après la description de la période allant de 1968 à 2010.

CHAPITRE 6. La nature de l'engagement en mutation : de la passation des pouvoirs dans l'espace missionnaire au déclin du missionnariat, 1968-2010

Après avoir connu son âge d'or dans les années 1960, le missionnariat canadien-français amorce une période de profondes réflexions, voire de crise, au tournant des années 1970. À la suite des indépendances nationales africaines et du concile Vatican II, les fondements traditionnels de l'activité missionnaire sont appelés à se transformer ou à se moderniser. Comme il a été évoqué dans le précédent chapitre, des chapitres généraux spéciaux sont tenus par les congrégations religieuses en 1967 et en 1968, ce qui pave la voie à une modernisation et à une transformation de la vie religieuse missionnaire. D'autres chapitres généraux sont tenus dans les années 1970 et suscitent tout autant des questionnements sur le futur des congrégations. Les questions du développement des peuples, de la pauvreté, de la libération de la personne et des communautés de base sont des thèmes bien présents dans les réflexions. La redéfinition de la vocation missionnaire s'accompagne de difficultés financières, d'une diminution des effectifs envoyés sur le terrain et d'un manque de relève. Le missionnariat entre dans une période de crise quasi existentielle par rapport aux formes traditionnelles d'engagement.

En parallèle, une nouvelle voie d'engagement dans les pays de mission se trace et gagne en popularité chez les laïcs. Les ONG et les organismes laïcs de coopération internationale et d'aide humanitaire se multiplient en Afrique. L'ACDI est d'ailleurs fondée en 1968 afin d'administrer les fonds du programme d'aide publique au développement. L'État canadien s'engage de plus en plus dans le développement des pays du Sud. Cette diversification des organismes gouvernementaux et des ONG dans l'espace missionnaire s'effectue dès la fin des années 1960 avec la promesse de nombreux pays occidentaux à participer au développement du

Tiers Monde et à venir en aide aux pays ravagés par la pauvreté et les maladies. La mondialisation et la facilité des transports entre les pays du Sud et le Canada permettent d'accroître la compétition des ONG et des organismes laïcs dans le champ d'action missionnaire traditionnel. Enfin, les pays nouvellement indépendants sont en proie à l'instabilité politique et à la mise en place de dictatures qui se prolongent sur plusieurs années.

Dans la région des Grands Lacs africains, les remises en question dans les rangs missionnaires se poursuivent jusqu'aux années 1980, période pendant laquelle un transfert de pouvoir se concrétise entre les missions catholiques, d'une part, et les congrégations ou le laïcat africains, d'autre part. Dans certains cas, ce transfert s'effectue inconditionnellement, c'est-à-dire que l'État exige une passation des pouvoirs ou expulse tout simplement les étrangers. Dans d'autres cas, le transfert « va de soi » entre les missionnaires canadiens-français et les Africains. Le développement depuis la Seconde Guerre mondiale d'un clergé local et d'une élite africaine favorise ce renversement des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire.

L'objectif du présent chapitre est donc d'observer, par le biais de témoignages de missionnaires interviewés et de documents d'archives, l'évolution du missionnariat canadien-français et des dynamiques de sécularisation. Plus particulièrement, cette période de crise et de déclin du missionnariat est caractérisée par une sécularisation interne aux congrégations canadiennes-françaises et par une déconfessionnalisation de certaines œuvres missionnaires. Comment ces transformations dans l'espace missionnaire africain se sont-elles fait sentir? Vers la fin du XX^e siècle, comment le déclin des formes traditionnelles d'engagement est-il représenté par les missionnaires? Comment envisagent-ils les missions actuelles et leur futur?

Pour répondre à ces questions, la transformation de l'engagement missionnaire dans les années 1970 et 1980, allant de l'émergence des mouvements laïcs et des ONG à la passation des pouvoirs vers le laïcat ou le clergé local, sera d'abord abordée. L'influence du contexte

sociopolitique dans lequel se trouvent les missionnaires canadiens-français sera ensuite explorée. Le présent chapitre se conclut avec le vieillissement des effectifs et le déclin de l'activité missionnaire à la fin du XX^e siècle. Ces différentes thématiques permettent d'observer autant une sécularisation de l'activité apostolique et le renversement des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire que des dynamiques internes à la société québécoise.

6.1. La transformation de la vocation missionnaire dans les années 1970 et 1980

La nature de l'engagement missionnaire est fortement remise en question dans les années qui suivent le concile Vatican II. L'Association des évêques de l'Est africain se réunit pour la première fois en 1968. De multiples propositions issues du concile et des conférences épiscopales africaines sont abordées lors de cette rencontre. Le père blanc Léonard Matton rapporte que monseigneur Jean-Louis Jobidon y présente, par exemple, un rapport sur la « revalorisation des méthodes pastorales d'évangélisation et de consolidation de la foi » (1968, 26)¹³¹. Les discussions de l'épiscopat africain se situent dans le giron des orientations apostoliques qui ont été brossées dans le dernier chapitre.

Dans la lignée des encycliques *Princeps Pastorum* (1959) et *Populorum Progressio* (1967), une philosophie du sous-développement des pays du Tiers Monde prend forme au sein du clergé missionnaire. La deuxième encyclique réaffirme, aux yeux de sœur Léonie Goulet, l'importance et la place accordées au laïcat dans les activités apostoliques (1975, 1-2). Les revues missionnaires font amplement état de profondes réflexions : les communautés de base, le dialogue interreligieux, le développement des peuples, le rôle du laïcat, l'œcuménisme et l'avenir des missions (par exemple, Herber 1980; Goudreault 1979; Tremblay 1978). Montrant une

¹³¹ Matton évoque aussi le rapport « Mariage et coutumes tribales », de monseigneur Adrian Ddungu d'Ouganda, et la présentation d'un invité spécial, monseigneur John Kodwo Amissah du Ghana, sur l'œcuménisme.

mutation institutionnelle vers des œuvres de coopération et d'entraide internationales, l'organisme Développement et Paix est créé en 1967. Elle s'inspire des principes de « l'Action catholique spécialisée, ainsi que par "l'option préférentielle pour les pauvres" définies au concile Vatican II et à la conférence des évêques de l'Amérique latine à Medellin en 1968 » (LeGrand 2009, 58-59). Du même coup, un virage communautaire et démocratique s'effectue. L'Église mise sur les communautés de base pour donner « un visage africain » à l'Église. Un père blanc soutient que ces communautés « permettent la réflexion et réveillent les consciences » (Herber 1981, 5). Une nouvelle ère de l'activité apostolique s'amorce.

Dès 1969, le directeur national adjoint de l'OPPF, le père blanc Georges-Albert Mondor, évoque la « nouvelle image de la coopération missionnaire » : les missions ne sont plus « le monopole de quelques-uns », dit-il. Elles participent au « progrès des peuples » et laissent place aux « laïcs [qui] prennent de plus en plus leur responsabilité dans l'Église » (Mondor 1969, 154). Conscient de la transformation de l'espace missionnaire et de la nature de l'engagement, il ajoute que les missionnaires canadiens-français « sont conscients d'être le trait d'union entre les Églises du Tiers Monde où ils travaillent, et leur Église d'origine qui participe à leur dévouement apostolique » (Mondor 1969, 156). La même année, le pape Paul VI souligne, dans son message livré lors de la Journée missionnaire mondiale, que

l'attitude des missionnaires envers les pays à évangéliser a beaucoup évolué; elle n'est plus celle qui dans les diversités des cultures voyait un obstacle irréductible à sa prédication, mais celle qui découvre les valeurs indigènes dignes de respect et d'admiration, dignes d'être comprises, favorisées, et par le fait même « purifiées, fortifiées et élevées » (cf. *Lumen Gentium*, n 13). Le missionnaire n'est, par conséquent, un étranger qui avec sa foi impose sa civilisation, mais il est l'ami, le frère qui accepte les coutumes honnêtes du milieu pour y infuser le ferment vivifiant de l'Évangile (Paul VI 1969, 134).

Ces propos décrivent adéquatement la position officielle adoptée dans la deuxième partie du XX^e siècle. Le missionnariat doit répondre aux critiques l'associant à une forme de colonialisme,

tout en étant sensible aux enjeux des communautés locales. Suivant les orientations du concile Vatican II et d'un commun accord avec la Congrégation pour l'évangélisation du monde, un Conseil national missionnaire se met en place en 1970¹³². Plusieurs commissions sont formées et des orientations sont adoptées, entre autres sur la pastorale missionnaire diocésaine et sur l'animation missionnaires (La Rédaction 1971, 12-33). Ce Conseil symbolise la volonté de l'épiscopat canadien-français de moderniser et de transformer le missionnariat.

Le père blanc Julien Cormier décrit la transformation de l'engagement missionnaire au tournant des années 1970 :

Agent de liaison! Voilà le mot qui nous fait le mieux comprendre ce qu'est et sera le missionnaire. Chaque Église locale (paroissiale, diocésaine ou nationale) a besoin d'être en communion avec l'Église universelle. Le missionnaire de demain sera l'agent de cette communion universelle, de cette ouverture à l'autre. Tout chrétien est un missionnaire [...] Tout chrétien est agent de liaison, présence significative du désir d'union de tous les hommes. [...] Voilà la nouvelle image du missionnaire qui doit remplacer la petite caricature que nous transportons tous dans notre tête (Cormier 1970, 5).

Cette citation est lourde de sens, autant pour le rôle des missionnaires eux-mêmes que pour celui du laïc africain. Néanmoins, ce n'est pas tous les missionnaires de l'époque qui voient du même œil les questions de justice, de paix et de développement. Lors du chapitre général de 1980, le père blanc Jean-Guy Richard évoque une réticence, une « levée de boucliers » de plusieurs confrères lorsqu'on évoque la nécessité « de construire des communautés locales ou de base capable de prendre leurs responsabilités et de se faire entendre, de réclamer leurs droits » (1981, 5). Le père Jean-Louis Mathieu note cependant que la mise en application des communautés chrétiennes de base comme en Amérique latine connaît des limites en Ouganda, car les lacunes

¹³² Ce Conseil national missionnaire vise à « orienter, stimuler et coordonner [...] les activités missionnaires à caractère national, régional ou diocésain », à faire la promotion de l'animation, à diffuser la pastorale missionnaire et « à s'intéresser à tout ce qui touche à l'information missionnaire ; au soutien des vocations missionnaires ; à l'aide spirituelle et matérielle aux missions » (La Rédaction 1971, 14).

en matière d'éducation handicapent la formation de nouveaux « leaders »¹³³. À ses yeux, l'alphabétisation représente la priorité numéro un dans ce pays.

6.1.1. Au-delà de la conversion : un champ d'action qui s'élargit

Sur le terrain, les missionnaires élargissent leur champ d'action : « C'était pour humaniser, on était des équipes » multidisciplinaires composées d'enseignants, de médecins, d'infirmières et d'agents de pastoral, souligne la sœur Doris Twyman. Selon cette dernière, les SMIC ont développé des talents qu'elles ne pensaient pas avoir dans une multitude de domaines, allant jusqu'aux sports et loisirs – couture, soccer, basketball, photographie, marionnettes, crochet, etc. Elles optent pour une « approche humaine », universelle et créative. Les SMIC visent « un monde intégré de toutes les valeurs », disent-elle¹³⁴. La sœur Monique Vien évoque aussi les passe-temps enseignés en Zambie et au Malawi dans les années 1980 et 1990 pendant qu'elle travaille en pastorale. Ses connaissances ont permis à des artisans locaux de développer de nouveaux talents, notamment la transformation de produits recyclés en produits artisanaux¹³⁵.

La coopération, l'entraide, la solidarité et la lutte à la pauvreté deviennent les assises autour desquelles l'action des sœurs blanches s'appuie. Ces dernières travaillent désormais à « être artisans d'un monde sans frontières – sans préjugés de race et de religion. [Les sœurs veulent] manifester le vécu des Chrétientés africaines, leurs richesses, leurs valeurs religieuses et culturelles » (Goulet 1976, 2). Elles assument pleinement leur propre « internationalité » (par exemple, Goulet 1978, 1; Potvin 1970, 2). Avec la globalisation et l'ouverture des frontières, les transferts culturels s'inversent. Les cultures africaines sont intégrées. Les missionnaires reçoivent bien plus qu'ils ne transmettent. Le père Jean-Louis Mathieu dit qu'à son arrivée au milieu des

¹³³ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, le 14 septembre 2017.

¹³⁴ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

¹³⁵ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

années 1960, il a en tête de partir « pour évangéliser les païens ». Il a son « plus grand choc » lorsqu'il constate être « peut-être plus évangélisé qu'on [est] évangéliste » en Afrique¹³⁶.

Dans l'esprit du cardinal Lavigerie, le dialogue interreligieux et interculturel revient à l'ordre du jour. Pour le père Mathieu, les Africains sont « profondément religieux », même les non-chrétiens, ce qui s'éloigne de sa représentation initiale des « païens ». Il affirme que c'est « une grande découverte » pour lui sur le terrain. En dépit de « façons de vivre sa vie » comme la polygamie, il a constaté des « peuples très sains au plan de la moralité », « une moralité qui, en général, est beaucoup plus saine que celle de nos endroits, de nos pays chrétiens »¹³⁷. Pour le père blanc Julien Cormier, « après des siècles de préjugés réciproques, la rencontre islamo-chrétienne découvre actuellement les chemins du dialogue ». Les « efforts d'inculturation n'ont qu'un but : créer des liens personnels avec les gens auxquels nous sommes envoyés. Créer des liens profonds, réels, sans artifices folkloriques » (Cormier et Charron 1979, 45). Ayant été actif au Burundi pendant six ans, le père Cormier évoque l'efficacité des missions dans trois secteurs : « L'annonce de la Parole de Dieu. La célébration des sacrements et la prière. Les œuvres caritatives » (Cormier et Charron 1979, 43).

En comparaison avec les périodes qui précèdent, l'œcuménisme fait partie prenante des fondements de l'activité apostolique. À la fin de la période coloniale, les tensions entre les missions catholiques et protestantes se sont estompées. La sœur Pauline Brodeur affirme qu'une « compétition », qui remontait aux premières missions en Afrique, s'est estompée avec les indépendances africaines. Lorsque les missions ont perdu leur influence dans le domaine de l'éducation, « il y a eu un rapprochement. Ils se sont mis ensemble pour le bien des communautés locales. L'œcuménisme, dans les faits, il s'est vécu dans le nord [du Malawi] [...] il y a eu un

¹³⁶ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

¹³⁷ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

gros mouvement de réunion, plus que de compétition »¹³⁸. En réaction à un champ d'apostolat en profondes mutations, une conception universelle et œcuménique de l'action se met peu à peu en place. Dans les établissements de santé et d'éducation du Malawi dirigés par des missions catholiques et protestantes, les SMIC affirment que l'union les rend plus « fortes » devant l'État.

En filigrane, le discours véhiculé continue sa progressive métamorphose, s'articulant autour d'enjeux sociaux, économiques, politiques et environnementaux qui touchent les communautés africaines. Leur discours continue de se politiser. Un combat contre la pauvreté, une volonté d'améliorer les conditions de vie des Africains et une transmission de valeurs universelles d'inspiration chrétienne sont une priorité. Par exemple, le motif de l'action des sœurs n'est plus la « régénération morale » de la femme, mais plutôt son développement et sa liberté au sein des sociétés africaines.

Plusieurs facteurs influencent les transformations de l'engagement missionnaire dans les années 1970 et 1980. D'une part, la crise de la vocation missionnaire est étroitement liée aux difficultés de recrutement. Les récits missionnaires évoquent les effets perceptibles au moment du retour dans la société québécoise.

Notre société a largement bénéficié des engagements de religieux et de religieuses qui ont été piliers dans l'aménagement des écoles, des hôpitaux et d'autres services sociaux dans nos milieux. Plus que jamais, dans une société régie par la technocratie, la bureaucratie et de plus en plus enfermée dans la consommation, nous aurons besoin d'hommes et de femmes qui vont accepter de vivre l'austérité et la sobriété de la vie religieuse (Tremblay 1978, 5).

Cet oblat note la transformation des fondements de l'engagement religieux dans les années 1970. Les formes laïques d'engagement social et communautaire prennent peu à peu le dessus sur les formes traditionnelles religieuses. Il n'est donc pas surprenant de constater un recul progressif

¹³⁸ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, Laval, 17 octobre 2017.

des effectifs missionnaires dans presque tous les pays des Grands Lacs africains dans les années 1970.

Tableau 2. Effectifs missionnaires canadiens en Afrique entre 1971 et 1981¹³⁹

Pays	1971	1975	1981
Burundi	30	34	19
Congo	108	117	86
Kenya	6	20	18
Malawi	243	189	139
Rwanda	65	54	53
Tanzanie	122	77	70
Zambie	163	121	100
Afrique	2 245	1 901	1 339

Entre 1971 et 1981, les effectifs canadiens en Afrique diminuent presque de moitié, passant de 2 245 à 1 339 missionnaires. En plus de l'expulsion de missionnaires dans certains pays africains et du vieillissement des effectifs, cette chute relève aussi d'une crise vocationnelle dans la société québécoise post Révolution tranquille.

D'autre part, l'émergence des organisations laïques et des ONG crée de nouvelles conditions de l'action. La jeunesse canadienne a désormais la possibilité d'opter pour de nouvelles formes d'engagement dans le domaine de la coopération et de l'entraide internationale, tout en s'éloignant des formes religieuses et institutionnalisées. Enfin, un transfert de pouvoir du missionnariat au clergé local ou au laïcat se réalise, conséquence du processus de décolonisation et de l'avènement de dictatures en Afrique¹⁴⁰. Reprenons séparément ces derniers facteurs.

¹³⁹ Ces données sont issues d'un article d'Henri Goudreault (1983, 371) et sont fondées sur les statistiques de la Conférence religieuse canadienne [CRC].

¹⁴⁰ Après des périodes axées sur la décolonisation et sur « le nouveau statut de missionnaire », deux sous-périodes se succèdent à propos du rapport des missions à la sphère politique selon l'historien français Jean-François Zorn. Dans les années 1970 et 1980, l'Afrique connaît d'abord l'avènement de dictatures, comme nous l'avons évoqué précédemment, et ensuite, la « dégradation des termes des échanges économiques internationaux entre le Nord et le Sud » (Zorn 2010, 23-24). En lien avec ce dernier point, l'ensemble du missionnariat est marqué par la publication d'un rapport de monseigneur Ivan Illich à la fin des années 1960. Il dénonce une philosophie du développement du Tiers Monde qui représente un danger à ses yeux ; danger d'une colonisation spirituelle ou culturelle qui se ferait en parallèle d'une colonisation fondée sur l'impérialisme américain ou sur le communisme soviétique. Cette pensée critique sur l'impact de l'Occident dans le monde émerge à l'intérieur de l'Église. Il faut agir en dehors du joug impérialiste.

6.1.2. La multiplication des organisations laïques et du laïcat en pays de mission

Dès la fin des années 1960, il est possible de constater l'émergence des organisations laïques dans l'espace missionnaire. Lors du troisième Congrès mondial de l'apostolat laïc en 1968, des résolutions sont adoptées en ce qui concerne la condamnation du racisme sous toutes ses formes, « la promotion de la paix, de l'unité et du développement intégral de la personne humaine en conformité avec sa haute dignité » ainsi que le progrès des peuples sur les plans économique, démographique et social (Pelletier 1968, 19-20). Ce congrès exprime aussi « la rentrée massive du laïcat dans les structures de l'Église » (Pelletier 1968, 21). Mise de l'avant à tous les échelons dans l'Église, l'orientation sur le développement des peuples a des répercussions à plus long terme sur le missionariat. On mise davantage sur les œuvres sociales ou coopératives pour améliorer les conditions des peuples africains. Il s'agit également d'une réponse aux nouvelles formes d'engagement missionnaire, laïques ou religieuses, qui se créent en parallèle. Des ONG, des missions humanitaires, des organismes gouvernementaux d'aide internationale et des institutions chapeautées par l'ONU s'ajoutent au modèle traditionnel d'engagement missionnaire dans les pays du Sud. De plus, l'essor des technologies ou « des mass-medias » contribue à « un immense courant de fraternité universelle » qui permet d'unir les hommes et les femmes « dans des organisations internationales comme l'UNESCO, la FAO, l'OMS et l'UNICEF » (Gendron 1969, 3)¹⁴¹.

Le bénévolat et le volontariat gagnent en popularité. Au Canada à la fin des années 1960, le SUCO et l'organisme Développement et Paix sont déjà bien en selle. D'autres organisations aux origines catholiques se déconfessionnalisent, comme le Centre d'études missionnaires créé en 1958, qui devient le Centre d'études sur la coopération internationale [CECI] en 1968. Les

¹⁴¹ Le jésuite Joseph Gendron fait référence à l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture [UNESCO], l'ONU pour l'alimentation et l'agriculture [FAO], à l'Organisation mondiale de la santé [OMS] et au Fonds des Nations Unies pour l'enfance [UNICEF].

missionnaires côtoient ces groupes et collaborent avec eux; certains s’y engagent même¹⁴². N’aimant pas la différence entre laïcs et religieux, la sœur Monique Vien évoque une très bonne cohabitation avec le laïcat canadien qui s’engage dans les années 1970. Les laïcs ont été soutenus par sa congrégation. Elle se remémore le cas d’une laïque qui a dû retourner au Canada, étant incapable de s’adapter aux conditions difficiles de vie en Afrique. La sœur Vien croit que le fait de vivre en communauté lui a permis de surmonter de telles difficultés quotidiennes, contrairement au laïcat qui doit se débrouiller souvent seul¹⁴³. Même si la collaboration avec les laïcs sur le terrain semble aller de soi, il existe une séparation nette dans le discours missionnaire entre les religieux et religieuses et le laïcat actif en dehors de leur mission. Les laïcs sont souvent représentés par leur manque d’organisation et d’expérience. Ils ne semblent pas avoir le même statut aux yeux des clercs.

Une déconfessionnalisation institutionnelle se reflète dans les changements de noms des œuvres et des périodiques missionnaires comme nous l’avons noté au préalable : l’Œuvre du cardinal Léger devient tout simplement l’Œuvre Léger, l’OPSE adopte le nom de Mond’Ami¹⁴⁴, des revues comme *Missions d’Afrique des Pères blancs* passe à simplement *Mission* en 1975 ou encore les *Annales de la Propagation de la Foi* qui devient *Univers* en 1971¹⁴⁵. Développement et Paix, Terre sans frontière et Vision mondiale représentent d’autres organismes qui perdent leurs caractères confessionnels, épurant la dimension religieuse de leur action.

À la fin des années 1970, l’augmentation du nombre d’ONG et d’organismes laïcs, la réduction des effectifs missionnaires pour la première fois depuis le début du siècle et le nombre

¹⁴² Par exemple, c’est le cas de sœur Germaine Brousseau qui s’implique dans Développement et Paix à Ottawa à son retour de Tanzanie en 1975 (Brousseau 1975, 2).

¹⁴³ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

¹⁴⁴ Mond’Ami réintègre toutefois le nom Œuvre pontificale de l’enfance missionnaire à son nom en 2006.

¹⁴⁵ L’éditorial du tout premier numéro d’*Univers* en janvier 1971 souligne que ce changement de nom est effectué « afin de mieux signifier la dimension universelle de l’Église, et en particulier les préoccupations de notre Église canadienne et l’entraide qu’elle apporte aux autres Églises locales » (Otis 1963, 3).

croissant de laïcs qui s'engagent en Afrique représentent quelques-uns des débats qui animent les dirigeants et les congrégations missionnaires. Lors de son arrivée à la tête de l'Église catholique, le pape Jean-Paul II milite en faveur d'un « retour aux vraies vocations missionnaires », alors que la plupart des missionnaires sont absorbés par des tâches non pastorales (Cormier 1979, 3). Le pape mentionne que « l'envoi de “vrais missionnaires” chez les non-chrétiens est le test de la charité de notre église, de l'espérance de nos instituts, et de la foi des “vieux” missionnaires qui osent se recycler » (Cormier 1979, 3). Pour concurrencer des œuvres non religieuses, Jean-Paul II cherche à stimuler les vocations par une évangélisation auprès des non-chrétiens. Il faut toutefois intégrer des laïcs aux missions. Le père blanc Jean-Guy Richard souligne les interrogations de ses confrères par rapport à l'intégration des laïcs. À l'occasion d'une rencontre à Montréal de l'assemblée des pères blancs, « il fut suggéré que l'on accepte ces jeunes [laïcs] pour des périodes déterminées, après une formation missionnaire adéquate dispensée à notre centre de formation d'Ottawa » (Richard 1981, 6).

Les missionnaires réalisent donc rapidement cette diversification des formes d'engagement missionnaire et notent « une poussée providentielle du laïcat vers les missions » dès la fin des années 1960 (voir entre autres Bégin 1980, 2; Tessier 1969a, 112; Labrie 1967b, 36). Pour sa part, le père Léopold Desrochers a connu, pour la première fois au début des années 1970, un laïc engagé avec sa femme au SUCO au Burundi. Par les connaissances de la coopération internationale qu'il a acquises, cet homme a par la suite été engagé par l'ONU. Le père Desrochers décrit les moyens limités d'une organisation laïque comme le SUCO en comparaison avec les missions catholiques, évoquant avoir nourri des bénévoles ou des volontaires de tels organismes¹⁴⁶. Son confrère Jean-Louis Mathieu souligne que la région des Grands Lacs africains est souvent moins aride et les besoins alimentaires sont moins nombreux

¹⁴⁶Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

que dans un pays comme le Burkina Faso. En conséquence, moins d'organismes d'aide humanitaire ou d'ONG sont présents dans un pays comme l'Ouganda.

Bien sûr, il ne s'agit pas seulement d'inclure des laïcs canadiens dans les œuvres missionnaires, mais également de former et d'intégrer des laïcs africains capables d'appuyer, voire de remplacer les clercs en cas de besoin. Au Rwanda et au Burundi, les catéchistes et les conseils de laïcs jouent un rôle primordial, selon les autorités ecclésiastiques, afin de soutenir et de « faire progresser [les masses] dans leur christianisme » et pour former « des élites » plus spécialisées ([s.a.] 1970c, 52). En Ouganda en 1968, par exemple, l'épiscopat met sur pied l'Institut de formation pastorale de laïcs des pays de l'Est africain dans le but de combler les besoins ecclésiastiques et de lutter contre le manque d'intérêt de la jeunesse ougandaise pour la vocation religieuse. Au Congo à la suite du coup d'État de Joseph Mobutu, des laïcs africains sont appelés à remplacer les prêtres occidentaux pendant les conflits armés entre des révolutionnaires et des forces gouvernementales (Surun 1969, 6).

À la fin des années 1970, après avoir coordonné la catéchèse dans les écoles secondaires et collégiales de son diocèse, la sœur Dolorès Lavoie se fait solliciter par l'évêque pour remplacer l'aumônier de la JÉC¹⁴⁷. Elle fait donc l'animation de la JÉC dans une quarantaine d'écoles du Malawi avec l'aide d'une religieuse africaine. En plus du travail de catéchèse, elle coordonne les activités d'un mouvement qui fait participer activement le laïcat. Le père blanc Émilien Caron abonde dans le même sens en décrivant l'effet de la coopération internationale et du laïcat sur le développement agricole de certaines régions du Congo. Il mentionne l'apport « des œuvres sociales du diocèse » et de la Jeunesse agricole catholique [JAC] qui offrent des outils et techniques pour l'agriculture, sans oublier la mise sur pied d'un « centre d'immigration » pour exploiter des zones non peuplées propices à l'agriculture (Caron 1968, 20). Les activités

¹⁴⁷ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

apostoliques mettent l'accent sur des besoins concrets des communautés locales. Le père Jean-Louis Mathieu a emprunté cette voie en Ouganda : planter des arbres et construire des églises et des puits représentent quelques-uns des efforts qui font participer les laïcs africains¹⁴⁸.

La laïcisation de l'activité missionnaire n'est pas uniquement externe. Dans leurs activités quotidiennes, les sœurs sont appelées à réaliser des tâches qui vont bien au-delà de la pastorale ou de l'enseignement religieux. À son arrivée en 1968, la sœur Monique Vien se spécialise dans l'enseignement. Après quelques années, elle constate que l'éducation n'est pas la priorité numéro, les besoins pressants étant ailleurs. Elle finit par se consacrer exclusivement à la construction de puits. En près de trois ans, elle met à contribution la communauté locale, transmet ses connaissances et construit une vingtaine de puits, avant qu'une autre sœur ne prenne la relève. Elle retient de cette expérience une leçon fondamentale qui est au cœur de ses actions : il faut que les Africains « soient impliqués » dans la planification et qu'un dialogue soit présent¹⁴⁹. Cet exemple montre le transfert de pouvoir ou le renversement de l'ordre établi dans les églises africaines au tournant des années 1980. À un moment où les fondements de l'activité missionnaire sont interrogés, le missionnariat délaisse certaines responsabilités. Par contre, la sœur Rita Guay soutient qu'à la différence des laïcs qui enseignent pendant un ou deux ans avant de revenir au Canada, les missionnaires sont là pour rester. « C'est un *achievement* », dit-elle lorsqu'elle compare les deux types d'engagement¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

¹⁴⁹ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

¹⁵⁰ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

6.1.3. Le transfert de pouvoir et de connaissance des missionnaires canadiens-français aux Églises locales

Au printemps 1976, les pères blancs canadiens redéfinissent l'option missionnaire lors du congrès Orient'action qui représente, à leurs yeux, un « mini-concile des pères blancs ». L'objectif est « de répondre à la crise de l'animation missionnaire et d'engager tous les confrères dans une réflexion sur le projet apostolique » (Merizzi, Lauzon et Roy 2001, 67). Une majorité de pères blancs canadiens prennent position sur des sujets variés, principalement nés du concile Vatican II. Il faut dire que les effectifs ont considérablement diminué. Sur 425 pères blancs canadiens, seulement 243 sont déployés en Afrique. Les autres pères sont temporairement rentrés au Canada ou à la retraite. De leur côté, 120 sœurs blanches et 114 SMIC sont actives en Afrique. En plus de la croissance des œuvres laïques, une réflexion s'impose sur l'avenir des missions qui passent, d'abord et avant tout, par un transfert de pouvoir au sein de l'Église africaine.

Ce tournant s'effectue au début des années 1980. Envoyé en Afrique à l'âge de 25 ans en 1981, le père Serge St-Arneault soutient avoir vécu une « période charnière » : « Je suis arrivé au moment où les missionnaires diminuaient de manière significative et où le clergé local prenait de plus en plus la responsabilité de l'Église locale »¹⁵¹. À sa première année au Congo, il se souvient que les rassemblements de missionnaires sont constitués quasi exclusivement d'hommes blancs assez âgés. À l'époque, c'est le « style d'il y a plus de 40, 50 ans » qui prédomine, ajoute-t-il. Il a ensuite constaté un « passage » vers « 50 % de missionnaires et 50 % de clergé local ». Il souligne que des tensions ont persisté au départ, car les missionnaires n'ont pas voulu céder trop de pouvoir sur le coup. Dans les années 1980, ce partage de pouvoir est peu à peu accepté.

¹⁵¹ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

Le clergé africain prend progressivement en charge ses propres paroisses et diocèses¹⁵². Ces derniers prennent d'ailleurs de l'expansion et le nombre de religieux et de religieuses se multiplie, ce qui va de pair avec les nombreuses congrégations catholiques qui sont fondées en Afrique. Les missionnaires canadiens-français jouent les mentors dans l'organisation de ces nouvelles congrégations africaines. Par exemple, la sœur Madeleine Lacoursière, à son retour en Ouganda en 1986 après un séjour au Canada, est nommée à la tête de l'hôpital à Kisubi, institution fondée par monseigneur Louis-Joseph Cabana. Désormais sous l'égide d'un évêque africain, cet hôpital doit passer aux mains d'une congrégation de sœurs africaines. La sœur Lacoursière est désignée pour effectuer la passation des pouvoirs. Elle affirme que l'acceptation de ce transfert a « été plutôt difficile du côté des évêques », mais après un an et demi, elle a accompli la tâche. Pour cette sœur, l'objectif des missions a toujours été que les Africains puissent prendre la relève dans leur pays respectif¹⁵³.

Une expérience similaire est vécue par une consœur au Malawi. De retour au Canada au milieu des années 1970, la sœur Monique Vien complète une formation pour devenir infirmière. L'objectif est qu'à son retour en Afrique, elle prenne en charge un hôpital des sœurs blanches au Malawi et de le transférer aux mains de laïcs africains, puisque l'État reprend le contrôle des hôpitaux du pays. « Il y avait une grosse préparation à faire » pour transférer l'administration de l'hôpital aux Africains, dit-elle. Il fallait trouver et former des laïcs pour chacun des départements de l'hôpital, allant de l'électricité à la pharmacie en passant par le département de chirurgie. Le conseil d'administration doit désormais prendre des décisions sans consulter les sœurs blanches. Ce transfert de connaissance et de pouvoir a finalement duré cinq ans. Par contre, cette passation des pouvoirs a engendré d'autres problèmes comme le sous-financement de l'hôpital, alors que

¹⁵² Entretien réalisé avec père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

¹⁵³ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

les bienfaiteurs, souvent liés au personnel administratif ou médical occidental, ont cessé de contribuer ou de donner du matériel. Cette diminution des ressources entraîne de nombreuses critiques de la part de la communauté locale, en particulier les détracteurs des services publics. Après avoir complété le transfert de l'hôpital, la sœur Vien est assignée à une léproserie des sœurs blanches qu'elle doit léguer au ministère de la Santé du Malawi. Ce transfert a duré deux ans. « Je suis arrivée dans ce moment où on passait toutes nos institutions », renchérit-elle¹⁵⁴.

Ayant contribué à la mise sur pied des sœurs du Saint-Rosaire, une congrégation africaine, les SMIC collabore au développement de cette communauté diocésaine. La sœur Pauline Brodeur affirme que lorsque les SMIC ont dû délaissé des missions par manque de personnel dans les années 1980 et 1990, les sœurs du Saint-Rosaire ont pris la relève et ont assuré la continuité sur le terrain¹⁵⁵. Il ne s'agit donc pas exclusivement d'un transfert de pouvoir, mais aussi de connaissances. Ce transfert de connaissances a aussi été vécu par la sœur Monique Vien au Malawi, alors qu'elle est sollicitée pour aider à organiser et à planifier les activités d'une congrégation de sœurs africaines, bien que ces dernières soient reconnues comme étant réfractaires à l'aide extérieure. La sœur Doris Twyman fournit un autre exemple. Après vingt ans d'enseignement dans les écoles secondaires de Zambie, elle décide, au début des années 1980, de se consacrer à l'administration et à la formation de sœurs africaines vouées à l'enseignement. Elle forme des sœurs et partage ses connaissances en enseignement jusqu'à ses 80 ans, en 2017.

Par contre, le transfert de pouvoir et de connaissance ne signifie pas pour autant le départ des missionnaires occidentaux. Pour le père Jean-Louis Mathieu, il s'agit de « l'Église universelle après tout »¹⁵⁶. Sur la pertinence des missions, la sœur Doris Twyman note que l'État

¹⁵⁴ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

¹⁵⁵ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

¹⁵⁶ Entretien réalisé avec père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

demeure incapable d'aider les communautés de certaines zones reculées du Malawi et de la Zambie.

Ce n'est plus [comparable] à quand nous sommes arrivées. Il reste qu'il y a une coopération qui est demandée. Il y a une ministre en Zambie qui a dit dernièrement, il y a trois mois, « les missionnaires sont dans des endroits que le gouvernement n'a pas atteints encore¹⁵⁷ ».

Les SMIC continuent de jouer un rôle important dans le nord de la Zambie avec leurs écoles, dispensaires et hôpitaux et gardent leur pertinence, selon la sœur Twyman. Pour sa part, la sœur Dolorès Lavoie mentionne que des laïques ont pris le relais de l'école qui avait été fondée par les sœurs blanches. Une de ses anciennes élèves a complété une maîtrise en agriculture en Angleterre, avant de devenir ministre de la Condition féminine dans les dernières années¹⁵⁸. Malgré le transfert de pouvoir, un legs demeure présent dans les pays de mission. Les Africains et les Africaines ont désormais plus de responsabilités dans l'organisation et le développement des institutions sociales. De plus, les hommes et femmes se côtoient et travaillent ensemble au quotidien dans ces groupes de laïcs, ce qui mène des Africaines à diriger, par exemple, certaines écoles du Malawi.

6.2. L'influence du climat sociopolitique sur l'activité missionnaire en Afrique à partir de la fin des années 1980

Dans la région des Grands Lacs africains, les années 1980 et 1990 laissent place à une transformation des sociétés africaines. Plusieurs d'entre elles s'urbanisent, se démocratisent et se développent économiquement. Les missionnaires se trouvent dans un contexte social en mouvance. Ils doivent s'adapter et trouver de nouveaux moyens pour interpeller les communautés

¹⁵⁷ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

¹⁵⁸ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

locales. Selon la sœur Doris Twyman qui se trouve au Malawi « au sein d'une société qui se transforme rapidement », les « sœurs africaines sentent le besoin de s'unir afin d'humaniser, de christianiser ces nouvelles situations sociales, économiques et religieuses » auxquelles elles sont confrontées (1992, 199). Ce contexte a une incidence sur la portée de l'activité missionnaire.

Les années 1980 et 1990 correspondent à un moment de guerres civiles dans cette région d'Afrique, notamment au Rwanda et au Burundi. Au Kenya, des affrontements interethniques font aussi rage dans les années 1980, sans compter l'assassinat du ministre des Affaires étrangères qui met le feu aux poudres en 1990. L'instabilité sociopolitique oblige parfois le retour de missionnaires au Canada ou leur transfert dans un autre pays. L'Afrique des Grands Lacs est en proie à de nombreux conflits, qu'ils soient ethniques, religieux ou culturels. Les missionnaires canadiens-français qui sont toujours en pays de mission vivent des risques accrus. C'est brièvement le cas au Malawi en 1992 après la chute du régime totalitaire de Hastings Banda. À la suite d'une période d'instabilité et de possibles violations de droits de la personne, un virage démocratique s'amorce deux ans plus tard, selon la sœur Doris Twyman. Pour s'adapter à ce nouveau contexte politique, celle-ci favorise la « méthode Voir-Juger-Agir » des mouvements d'Action catholique pour venir en aide aux jeunes qui évoluent dans ce contexte (1997, 10-11).

Un autre exemple peut être donné à propos de l'instabilité politique qui influence l'activité missionnaire. Après la chute du dictateur ougandais Idi Amin Dada en 1979, Milton Obote reprend le pouvoir dans la controverse. Une guerre civile s'ensuit, faisant des milliers de victimes jusqu'en 1986 et rendant certaines parties de ce pays dangereux pour les étrangers occidentaux. À la fin des années 1980, la provinciale des sœurs blanches propose à la sœur Madeleine Lacoursière de devenir « field officer » avec la Croix-Rouge danoise en période « d'après-guerre ». Étant vêtue comme une laïque, elle s'assure de la livraison de médicaments dans les hôpitaux du pays, qu'ils soient « catholiques, protestants, témoins de Jéhovah ou

musulmans »¹⁵⁹. Avec un chauffeur ougandais pour voyager à l'intérieur du pays, elle rend visite à des hôpitaux régionaux dans son diocèse, dans certaines zones dangereuses. Elle doit se rapporter fréquemment par les ondes radio aux dirigeants de la Croix-Rouge danoise à Entebbe. Le fait de travailler pour cet organisme l'a certes aidée dans ses relations avec les Ougandais, à faire accepter son travail quotidien en tant que missionnaire catholique. Elle ira même jusqu'à livrer des médicaments « à l'hôpital des Teasdale », en pleine zone de guerre.

Selon la sœur Doris Twyman, les « politiques du gouvernement » ont fortement influencé les missions dans les années 1970¹⁶⁰. Elle cite les politiques gouvernementales au Malawi qui ont banni les étrangers des écoles. Les missionnaires qui sont dans l'enseignement se réorientent, optant notamment pour des cours d'économie familiale destinés aux femmes : « On voyait le progrès de la femme africaine », dit-elle. Pour sa part, la sœur Dolorès Lavoie note que le gouvernement du Malawi continue à subventionner les écoles des sœurs blanches, mais de manière bien moins importante que les écoles publiques. En plus de cet appui étatique, les sœurs comptent sur les autres missionnaires qui aident à la construction d'infrastructures locales dans le but d'améliorer les conditions d'éducation « avec le peu qu'ils avaient »¹⁶¹. La sœur Monique Vien évoque elle aussi la collaboration du gouvernement au moment du transfert des hôpitaux des sœurs au ministère de la Santé¹⁶². L'augmentation des interventions gouvernementales a transformé les relations des missionnaires dans la deuxième partie du siècle. En fait, le père Serge St-Arneault croit que les institutions zambiennes mises en place ont rendu le pays plus fort. Une telle politique de développement institutionnel a créé « une plus grande cohésion », ajoute-t-il¹⁶³.

¹⁵⁹ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁶⁰ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

¹⁶¹ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁶² Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

¹⁶³ Entretien réalisé avec père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

Il croit que le transfert de pouvoir des institutions catholiques aux institutions politiques zambiennes en a été facilité.

Dans les années 1980 et 1990, les sœurs missionnaires voient leur travail d'éducation sur des enjeux liés à la condition de la femme africaine, à la salubrité et à la malnutrition être bouleversé par l'épidémie de sida qui frappe l'Afrique. Alors que l'espérance de vie dans la société malawienne a grimpé jusqu'en 1985, cette maladie la fait chuter drastiquement dans les années subséquentes et crée de nouveaux tabous. Les SMIC perdent alors de nombreux laïcs qui travaillaient dans leurs maisons au Malawi et en Zambie. Les efforts en matière de prévention et d'éducation se transposent donc sur cette maladie : le sida « a fait prendre des tournants » à l'action apostolique, souligne la sœur Pauline Brodeur¹⁶⁴. Pour sœur Gertrude Paré, l'épidémie de sida au Malawi est un « terrible fléau [qui] porte sa griffe mortelle pour y décimer des familles » (1992, 211). Dans un pays comme le Malawi où une part importante des habitants contracte le VIH, les missionnaires considèrent que la pandémie « maintient un climat de découragement et de fatalisme » (Ayotte 2008, 14). Dans les années 1990 et 2000, une part considérable des énergies du missionnariat canadien-français se concentre sur cette maladie. Les objectifs des missions sont : « prévention, information, éducation sexuelle, accompagnement des malades, aide aux orphelins » (Paré 1992, 211). L'Église catholique mise sur l'éducation et la prévention, plutôt que sur l'utilisation de préservatifs. On ne s'étonne donc pas de constater que les missionnaires omettent d'évoquer ce moyen permettant de limiter la progression de l'épidémie. Cette prise de position incite d'ailleurs des ONG et des États à critiquer la position de l'Église dans les années 1990. La représentation de l'Église et des missions catholiques en Afrique est grandement affectée par ces événements.

¹⁶⁴ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

En résumé, le contexte politique et culturel dans lequel agissent les missionnaires canadiens-français est très important pour comprendre leur évolution. Avec l'instabilité politique et les tensions interethniques, les missionnaires actifs en Afrique à partir des années 1980 dépendent, en très grande partie, des autorités politiques en place et des églises locales qui coordonnent les activités. Les derniers évêques occidentaux tirent leur révérence dans les années 1980 et 1990. Ce retrait n'est pas étranger au vieillissement des effectifs missionnaires à la fin du XX^e siècle.

6.3. Le vieillissement des effectifs et l'héritage catholique dans les œuvres humanitaires et coopératives, 1990-2010

L'âge moyen des membres des congrégations augmente partout. Par exemple, les SMIC ont une moyenne d'âge d'environ 80 ans dans les années 2000. Le nombre de missionnaires canadiens-français qui reviennent au pays augmente également. Si autrefois l'adaptation se faisait dans l'espace missionnaire africain, elle s'effectue aussi à la fin du siècle lors de leur retour définitif au Québec. Les années 1990 et 2000 correspondent à la retraite massive de missionnaires. La plupart d'entre eux reviennent définitivement au pays lorsque la santé ne permet plus les séjours à l'étranger. Le père Serge St-Arneault affirme que les missionnaires s'imprègnent rapidement de la culture québécoise occidentale, faisant référence à une manière plus individualiste de vivre en comparaison avec la vie africaine. Il évoque une « différence générationnelle » entre ses confrères retraités et ceux qui sont toujours actifs. Étant lui-même actif, il conçoit autrement ce que doit être la mission actuelle¹⁶⁵.

Le retour définitif au Canada s'avère difficile pour plusieurs missionnaires. « C'est comme si je n'étais pas préparée. Toute ma vie, j'avais été préparée pour l'Afrique, mais je

¹⁶⁵ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

n'avais pas été préparée pour l'arrêt des moteurs », s'exclame la sœur Monique Vien. Elle évoque une sensation de « grand vide » et du « grand inconnu » qui est assez « dur à vivre », selon elle¹⁶⁶. Les missionnaires cherchent donc à poursuivre leur engagement dans la société québécoise en empruntant de nouvelles voies, dont le bénévolat. La sœur Vien a voulu « se réincarner ici » et elle a trouvé un moyen par le biais du bénévolat en tant que répondante sur une ligne téléphonique d'aide aux jeunes mères. Avec sa formation et sa vaste expérience, elle peut combler le vide laissé dans sa nouvelle vie, bien loin de l'Afrique. Ce bénévolat lui permet de constater énormément de solidarité, de générosité et d'engagement dans la société québécoise. Selon elle, une forme de religiosité et des valeurs catholiques se manifestent dans les actions des individus, même si les gens disent « qu'ils ne pratiquent pas ». Il s'agit « d'une belle surprise », à ses yeux, d'observer ces changements qui passent inaperçus¹⁶⁷.

Même si leur activité missionnaire en Afrique est chose du passé, des religieux et des religieuses poursuivent leur vocation dans la société québécoise. Dans les années 1990, plusieurs missionnaires s'engagent, avant même le retour définitif au pays, au sein d'organisations de coopération internationale au Canada. S'étant fait solliciter par le directeur de la Croix-Rouge pour aller travailler au Zimbabwe au début des années 1990, la sœur Madeleine Lacoursière hésite en considérant les longs voyages et la fatigue d'un tel travail. La supérieure de la congrégation des sœurs blanches lui demande plutôt de revenir au Canada. Elle travaille trois ans comme infirmière à Québec, avant de s'installer à Ottawa. Elle est alors sollicitée par un prêtre pour travailler chez Développement et Paix, dont elle avait beaucoup entendu parler par son frère. Elle fait aussi du bénévolat pour la Croix-Rouge canadienne, pour la CRC et pour l'accueil des immigrants. « Je me suis réintégré au pays. Je ne peux pas dire que j'ai eu de la difficulté »,

¹⁶⁶ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

¹⁶⁷ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence, 21 novembre 2017.

affirme-t-elle¹⁶⁸. À son retour à Montréal pour sa « retraite » en 1998, elle poursuit son bénévolat dans des organismes jusqu'en 2010, notamment pour la formation de laïcs qui partent en mission. La retraite des missionnaires ne signifie pas *de facto* la fin de leur engagement social et religieux.

Cette voie tracée dans le bénévolat est également partagée par sa consœur Dolorès Lavoie qui intervient auprès des parents qui accompagnent leurs enfants à des cours de catéchèse. Elle discute avec des gens de toutes les nationalités, tente de briser les frontières entre eux et les fait réfléchir sur divers enjeux, allant de leur rôle de parent à l'aide médicale à mourir. Son expérience en Afrique l'aide dans cette action bénévole au Québec. Elle poursuit sa mission dans une autre forme, affirme-t-elle¹⁶⁹.

Le vieillissement des effectifs missionnaires est inexorablement lié à un manque de recrutement de candidats canadiens. Le père Léopold Desrochers constate que le nombre de jeunes hommes qui s'engagent dans la Société des missionnaires d'Afrique est quasi nul en Occident, « mais au même moment, les Africains qui sortent des collèges d'Afrique, qui veulent se faire pères blancs, il y en a! Actuellement, il y a 450 candidats [...] presque tous africains »¹⁷⁰. Il évoque un seul jeune Canadien qui a postulé depuis une trentaine d'années, mais il a abandonné quelque temps après le début de sa formation. L'avenir des congrégations missionnaires repose essentiellement sur les pays du Sud : « Ici, on demande des Africains. Et on forme des Africains ici qui retournent formateurs chez eux ensuite, mais on les forme au Canada »¹⁷¹. Si la congrégation des sœurs blanches comptait 2 163 sœurs en 1966, elle ne comptait plus que 1 050 membres provenant de vingt-neuf pays en 2003 (Pelletier 2003).

¹⁶⁸ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁶⁹ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁷⁰ Entretien réalisé avec père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹⁷¹ Entretien réalisé avec père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

D'une génération plus jeune, son confrère Serge St-Arneault croit que « dans un avenir pas trop lointain », les missionnaires d'Afrique vont venir en mission au Canada¹⁷². Cette « ouverture au monde » représente un legs du missionnariat canadien-français qui a été transmis aux Africains. Il évoque les 500 Africains et Indiens qui sont en formation pour devenir pères blancs. Le père St-Arneault souligne que les « vocations actuelles » relèvent davantage du laïc, qu'il « y a énormément de gens qui s'engagent pour des valeurs religieuses » dans un milieu éloigné de la hiérarchie ecclésiale. *A contrario* de certains de ses confrères ou de dirigeants missionnaires, il a toujours pensé qu'il y avait « trop de prêtres » et que l'avenir est aux laïcs. Il cite l'exemple de 800 « jeunes universitaires catholiques canadiens » qui se sont réunis à Ottawa en 2017. Selon lui, l'esprit catholique est toujours présent, mais en dehors de la structure traditionnelle : « il faut qu'on laisse la place », ajoute-t-il en référence aux laïcs¹⁷³.

En 2017, l'organisme Entraide missionnaire annonce sa fermeture pour l'année suivante, année qui concorde avec leur soixantième anniversaire. Le vieillissement des effectifs missionnaires motive ce geste. Dans une entrevue, la coordonnatrice de l'organisme dit : « on veut prendre le temps de réfléchir sur le passé et on souhaite transmettre un legs. On va examiner les possibilités de semer quelque chose, dans la tradition de L'Entraide, mais pas nécessairement par l'institution qu'on connaît » (cité dans Gloutnay 2017). Afin de survivre, des œuvres missionnaires optent pour une transformation institutionnelle à la fin du XX^e siècle. Par exemple, les œuvres chapeautées par la Fondation Jules et Paul-Émile Léger s'unifient sous l'Œuvre Léger. L'héritage catholique de ces œuvres humanitaires est encore présent, mais les références à la religion catholique et au cardinal Léger prennent moins d'importance. La pauvreté, la dignité humaine, les droits de la personne et l'action communautaire sont les thèmes chéris par

¹⁷² Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

¹⁷³ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

l'organisme, sans compter le développement durable, l'égalité homme-femme et l'action bénévole. Parmi les partenaires financiers de l'Œuvre Léger, on dénombre l'État canadien, des sociétés de placements et des entreprises privées. Le financement des organismes autrefois soutenus par l'Église catholique et par les dons de bienfaiteurs repose désormais sur des intérêts privés et sur les instances gouvernementales.

6.3.1. La presse missionnaire et les nouveaux moyens de communication

Bien sûr, la presse missionnaire a décliné dans la seconde partie du XX^e siècle. On est bien loin de l'apogée vécue au tournant des années 1960. La revue des sœurs blanches est imprimée à 84 000 exemplaires en 1962. La chute est ensuite non négligeable. En quinze ans, le nombre d'exemplaires tombe à 50 000. 15 000 exemplaires sont désormais tirés en 2000, soit des données similaires à ce que nous retrouvons en 1915. Après avoir atteint un impressionnant sommet d'un tirage de 172 000 exemplaires dans les années 1950, le lectorat de la revue *Le Précurseur* suit une courbe similaire. Au tournant des années 2010, le tirage de cette revue des SMIC atteint à peine les 5 000 copies.

Les thèmes véhiculés dans la presse missionnaire tendent vers des sujets diversifiés qui s'éloignent parfois de la religion catholique elle-même. Environnement et mondialisation représentent quelques-uns des thèmes récurrents depuis les années 1990. Dès les années 1980, les missionnaires sont conscients de l'apport potentiel des médias de masse pour conscientiser la société (Richard 1981, 5). Les congrégations sont donc conscientes qu'elles doivent adapter leurs moyens de communication. Au tournant du XXI^e siècle, la révolution numérique entraîne un autre bouleversement dans les moyens de communication privilégiés. Certaines revues missionnaires disparaissent ou laissent place à un bulletin plus succinct. Des blogues, des sites internet et des adresses électroniques permettent de maintenir des relations étroites avec la

famille, les amis et la congrégation. L'avènement et la popularisation d'internet incitent les congrégations à s'adapter à ces nouvelles formes. Les congrégations mettent en place des sites web dédiés à leur cause, publient leur revue en ligne et numérisent même leurs revues ou archives. Si la portée de leurs outils de propagande n'a plus de limites, le lectorat n'atteint que des cercles restreints intéressés aux missions catholiques.

Ces transformations dans les modes de communication se reflètent non seulement chez les religieux et les religieuses sur le terrain, mais aussi dans les communautés africaines. Le père Serge St-Arneault décrit une véritable « révolution sociale » transformant les sociétés africaines, dont l'impact n'est pas encore mesurable¹⁷⁴. L'avènement des téléphones cellulaires à moindre coût en Afrique suscite une ouverture au monde et une accessibilité nouvelle à la connaissance. Les missionnaires emboîtent le pas en utilisant, du mieux possible, ces technologies.

6.3.2. Quel avenir pour les missions catholiques canadiennes-françaises?

Si les missionnaires canadiens-français ont des trajectoires de vie des plus intéressantes, la réaction des familles et de l'ensemble de la société québécoise à leur histoire est plus mitigée. Les missionnaires rencontrés évoquent, presque tous, une fermeture de leur famille et de la société québécoise en regard de leur histoire. Il faut dire que cette période du tournant du XX^e siècle marque l'émergence de nombreux scandales pour le missionnariat catholique dans son ensemble, en particulier auprès des autochtones du Grand Nord canadien. La représentation collective des missions catholiques a changé dans le discours public. Le rapport entre missionnaire et missionné est souvent cristallisé dans des rapports inégalitaires, voire hégémoniques.

Ce désintérêt de la société québécoise pour l'histoire missionnaire rend certains missionnaires rencontrés pessimistes. La sœur Lacoursière note l'indifférence des individus, des

¹⁷⁴ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

parents et des amis lorsque les religieuses parlent de l’Afrique et de ce qu’elles ont vécu. Elle évoque le peu de reconnaissance de l’apport des missionnaires à l’éducation de la femme africaine ainsi qu’à la formation d’avocates, de notaires, de religieuses et d’enseignantes : « l’intérêt n’est pas là et ça, encore [aujourd’hui] [...] c’est assez dur », dit-elle¹⁷⁵. Pourtant, les sœurs font preuve d’un attachement et d’un dévouement indéfectible pour l’Afrique. Elle mentionne que les sœurs décrivent leur pays de mission respectif comme étant « chez nous », montrant qu’elles se perçoivent en tant qu’Africaines. Du côté de la SMIC Doris Twyman, elle affirme : « Ici, quand on revient, tout a tellement changé. Ils ne comprennent pas du tout ce qu’on a été faire là-bas »¹⁷⁶. Pour cette raison, la sœur Rita Guay « n’en parle plus », de ses expériences et de son travail passé en Afrique. Il y a un certain tabou par rapport aux réalisations missionnaires à travers le monde. « Ça ne colle plus, l’idée de la mission [...] “Elle va encore nous arriver avec son histoire de vocation et d’Afrique!” », dit-elle par rapport à ses proches qui ne veulent plus en entendre parler¹⁷⁷.

Ce manque d’intérêt a des répercussions sur le financement des missions, sur les bienfaiteurs traditionnels qui ont bien souvent été des membres de leur famille. La sœur Twyman souligne que les donateurs d’antan n’existent plus. Les SMIC dépendent d’œuvres comme le CECI et L’Œuvre Léger pour poursuivre leur mission et maintenir l’entretien des bâtiments construits il y a plus de cinquante ans en Afrique.

Certains missionnaires rencontrés ne partagent pas tout à fait le même point de vue. Selon le père Léopold Desrochers, l’intérêt de la société québécoise pour les missions demeure présent si la mission vise le développement et l’aide humanitaire :

¹⁷⁵ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁷⁶ Entretien de groupe réalisé le 17 octobre 2017 à la maison de Pont-Viau des SMIC.

¹⁷⁷ Entretien de groupe réalisé le 17 octobre 2017 à la maison de Pont-Viau des SMIC.

Les gens sont généreux, ils donnent pour les missions. Il y a des organismes qui donnent pour le développement seulement. Si c'est pour, en terme général, les missions, non ça ne passe pas. Pour du développement, des puits dans des endroits où il y a sécheresse, oui ils sont généreux pour ça. Pour les écoles, ils sont généreux¹⁷⁸.

Cette citation montre comment les œuvres catholiques conservent un attrait dans la société québécoise si elles demeurent dans le sillon de la coopération internationale

Pour son confrère Serge St-Arneault, les missions actuelles sont « engagées dans le mouvement social, politique un peu, mais aussi spirituel. L'avantage des missionnaires d'Afrique comme nous, c'est qu'on vise la longue échéance. On n'est pas là juste pour quelques années. On s'inscrit dans une démarche »¹⁷⁹. Il cite deux aspects fondamentaux des missions qu'il constate encore aujourd'hui au Malawi et en Zambie : la justice sociale et le dialogue interculturel et interreligieux. Les missions se fondent énormément sur des études pour tenter de comprendre les autres cultures et religions. Le succès de la mission contemporaine dépend du « respect des personnes », ajoute-t-il.

On n'est pas là comme missionnaire pour dire aux gens ce qu'ils doivent faire, ce qu'ils doivent croire. Ça, c'est une autre époque peut-être, mais révolue. Le missionnaire est celui ou celle qui s'engage dans un milieu, mais qui doit recevoir de ce milieu, plutôt que d'offrir¹⁸⁰.

À ses yeux, il s'agit de les accompagner dans leur « démarche de vie et de libération que ce soit spirituel ou social ».

Le père Léopold Desrochers conclut toutefois sur un constat sombre pour l'Église catholique québécoise : « C'est devenu un petit noyau qui reste fervent. Les églises sont vides. On bâtissait des églises dans les années 1950 avec le cardinal Léger. Mais maintenant, on les

¹⁷⁸ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹⁷⁹ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

¹⁸⁰ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

vend, on en fait des musées ou je ne sais pas quoi »¹⁸¹. Si certains missionnaires sont désormais pessimistes, d'autres conservent leur optimisme. Le père Jean-Louis Mathieu ne croit pas à la fin de la religion, même si « on détruit nos temples » au Québec et en Occident : « On pourrait dire, c'est la fin de la religion, [mais] nous sommes des temples de Dieu [...] Il faut voir les choses autrement. Il ne faut pas laisser la rancœur nous envahir »¹⁸². Le laïc représente selon lui l'avenir d'une Église avec moins de prêtres, mais avec plus de laïcs engagés dans une vie chrétienne. À son retour définitif, il a trouvé un sens à sa vocation avec les laïcs :

Heureusement, le programme Retrouvaille, qui vient en aide aux couples séparés, divorcés ou vivant une relation difficile, s'est retrouvé sur ma route en 2004. Ce qui me fascine dans ce programme, c'est qu'il est mené par des laïcs. Le prêtre joue un rôle important, mais il n'est pas dans une position de commande (Mathieu 2017, 7).

Il joue un rôle-conseil sur le plan spirituel auprès des laïcs. La sœur Madeleine Lacoursière abonde dans le même sens en disant qu'il y aura toujours des missionnaires religieux, mais que les missionnaires laïcs vont poursuivre le travail. « Ce mouvement-là continue. Il y a quand même quelque chose qui bouge. Et il y a les laïcs africains eux-mêmes » qui veulent avoir le « charisme » des sœurs blanches, tout en demeurant laïques. Ce mouvement suscite énormément d'espoir chez cette sœur blanche¹⁸³.

Pour sa part, la sœur Doris Twyman affirme qu'il y aura toujours des jeunes qui seront poussés vers une forme de contemplation. Elle se demande

si la vie religieuse pouvait inclure des engagements à court terme [...] J'ai l'impression qu'il va falloir qu'il y ait une refonte de la vie religieuse. Maintenant, la mentalité actuelle, de ce que nous autres on a vécu, ne va pas. Je ne sais pas comment. Il va toujours rester dans la société des tempéraments de personnes qui sont attirés vers Dieu, vers la contemplation¹⁸⁴.

¹⁸¹ Entretien réalisé avec père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

¹⁸² Entretien réalisé avec père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

¹⁸³ Entretien réalisé avec sœur Madeleine Lacoursière à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁸⁴ Entretien de groupe réalisé le 17 octobre 2017 à la maison de Pont-Viau des SMIC.

Elle cite l'exemple d'un jeune homme de 24 ans qu'elle a rencontré qui s'exilait vers l'Europe chez les carmes. Elle ajoute qu'il y a « une suffisance » dans nos sociétés actuelles avec le système de santé et les services sociaux que nous avons, contrairement aux États-Unis où il n'y a aucune assistance sociale. À ses yeux, les institutions et les programmes sociaux en place au Québec contrebalancent l'apport d'antan des congrégations religieuses dans ces domaines. Elle croit toutefois qu'il y aurait du travail à faire pour les congrégations canadiennes-françaises sur le plan humain et dans les nouvelles technologies. Elle affirme que les Québécois « n'apprécient même pas ce qu'on a » en tant qu'Occidentaux. Quand on revient, « ça nous choque », renchérit la sœur Rita Guay à propos de ceux et celles qui se plaignent de tout et de rien¹⁸⁵.

Pour la sœur Monique Vien, les graines semées par l'activité apostolique canadienne-française, ici et ailleurs dans le monde, persiste : « Pour nous ici, les sœurs blanches, on n'a pas de racines. Notre travail a toujours été en Afrique [...] L'apport des sœurs blanches est dans la mémoire et l'appréciation des [Africains] ». Devant l'héritage des sœurs de la Charité et des sœurs de la Providence au Québec, elle constate le travail qui a été fait localement par ces congrégations dans les domaines de la santé et de l'éducation :

C'était un temps. Ce n'est pas une fin en soi. Ça répond à un besoin ponctuel, et ce besoin-là a trouvé réponse sûrement. Encore là, des graines qui ont été semées et qui continuent peut-être à germer et donner fruits. Il y a sûrement une mémoire qui est passée et qui continue d'une certaine façon¹⁸⁶.

Elle montre de quelle manière les missionnaires catholiques ont réussi à léguer un héritage qui persiste et fait partie du patrimoine québécois.

¹⁸⁵ Entretien de groupe réalisé le 17 octobre 2017 à la maison de Pont-Viau des SMIC.

¹⁸⁶ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien le 21 novembre 2017 à la maison des Sœurs de la Providence.

6.4. Des dynamiques de sécularisation qui changent de forme et s'accélèrent

En conclusion, ce chapitre recense les effets d'une sécularisation à la fois interne et externe au missionnariat. Les pratiques internes et le discours missionnaire tendent d'abord vers une éthique et des valeurs universelles. La deuxième partie du XX^e siècle est caractérisée par des ruptures et des continuités sur les plans du discours et des rapports culturels dans l'espace missionnaire. Ce discours se transforme et véhicule certains thèmes sécularisés. Cette perte du caractère religieux des thématiques abordées dans le discours missionnaire pointe vers une certaine sécularisation organisationnelle. En s'adaptant à de nouveaux contextes sociopolitiques et à un nouvel ordre mondial, les missions catholiques s'orientent vers une action humanitaire et coopérative plutôt qu'une action strictement religieuse. L'émergence et la popularité des œuvres laïques de coopération internationale entraînent une redéfinition de l'engagement missionnaire.

En plus de cette laïcisation de l'activité, le présent chapitre a démontré comment les transferts de pouvoir entre le missionnariat canadien-français et le clergé ou les États africains contribuent à une refonte de l'engagement. À partir du concile Vatican II et des mouvements d'émancipation nationale en Afrique, l'Église catholique mise sur le clergé local et sur le laïcat africain afin de maintenir et propager la catholicité. Non seulement les rapports de pouvoir s'inversent dans l'espace missionnaire, mais les églises du Sud deviennent à leur tour des Églises missionnaires dans un contexte où les sociétés occidentales se sécularisent.

De plus, une dialectique de l'altérité est omniprésente dans cette deuxième partie du siècle. En fait, il se construit une dialectique entre l'identité collective et la représentation de l'Autre, ce qui se reflète dans l'évolution du discours missionnaire. Selon Hans-Jürgen Lüsebrink, trois dimensions psychologiques et anthropologiques sont en jeu dans cette dialectique : 1) la fascination pour l'Autre; 2) les processus de négation et d'exclusion; 3) la connaissance de l'Autre. Le rapport à l'Autre ou aux Africains entre dans cette troisième phase et

prend un nouveau sens. Les rapports aux missionnés deviennent dyadiques : ils reposent sur le dialogue et les échanges interculturels. Si les missionnaires suscitent *a priori* un schème de pensée et une philosophie du développement qui prend racine dans un héritage chrétien occidental, la culture et les valeurs africaines imprègnent le travail des missionnaires. En se faisant eux-mêmes Africains parmi les Africains, les missionnaires canadiens-français n'imposent plus leurs valeurs, mais misent davantage sur des valeurs universelles leur permettant de se lier et de s'imprégner de la culture d'autrui. Ils vivent, en quelque sorte, une dynamique d'inculturation, c'est-à-dire qu'ils s'imprègnent du catholicisme, de la culture et des valeurs africaines. Certains se considèrent eux-mêmes Africains. Cette dialectique de l'altérité entraîne des dynamiques de sécularisation de l'activité apostolique.

Une telle sécularisation organisationnelle s'observe en deux temps. D'une part, les missionnaires canadiens-français se retirent des institutions sociales et laissent place aux autorités gouvernementales ou aux congrégations religieuses africaines. D'autre part, l'activité missionnaire canadienne-française se tourne vers l'action humanitaire et le développement local, à l'instar des organisations laïques qui prennent de l'expansion dans cette deuxième partie du siècle. Le modèle traditionnel du missionnaire religieux qui vise la conversion et qui impose une religion laisse place au modèle du coopérant qui contribue au développement social, économique et spirituel des peuples africains.

Enfin, la représentation du Québec véhiculée par les missionnaires canadiens-français a permis de mettre en relief les dynamiques de sécularisation externes. Ces dynamiques ont certes eu des conséquences sur l'évolution du missionnariat au XX^e siècle. Les récits recensés montrent également comment la société québécoise a évolué, de « l'abandon de la foi » à l'émergence d'une société de consommation, en passant par la patrimonialisation du religieux. Ces dynamiques de sécularisation seront maintenant décortiquées.

CHAPITRE 7. La sécularisation de la société québécoise et de l'Église catholique à partir de l'expérience du missionnariat canadien-français

Les trajectoires empruntées par le missionnariat canadien-français au cours du XX^e siècle offrent l'occasion de retracer l'émergence de dynamiques de sécularisation non seulement spécifiques aux congrégations et aux instituts missionnaires, mais aussi à l'ensemble de la société québécoise. Les transformations du catholicisme canadien-français et du rapport de la société québécoise à la religion catholique émanent des récits de vie des missionnaires. Dans la première partie du XX^e siècle, l'Église catholique possède des réseaux et des assises institutionnelles et organisationnelles qui ont favorisé le développement d'un esprit missionnaire. Cette « aventure missionnaire », pour reprendre l'expression du chanoine Lionel Groulx, montre l'ouverture sur le monde de la société canadienne-française bien avant l'Exposition universelle de 1967. Cette ouverture se manifeste notamment par l'envoi de religieux et de laïcs à l'étranger, ainsi que dans le déploiement de ressources financières et matérielles aux quatre coins du globe.

À partir de l'entre-deux-guerres, le Canada français contribue à l'essor d'une société globale en participant à une communauté catholique universelle. La Seconde Guerre mondiale et le développement d'une sphère de droit international participent au jaillissement d'une éthique qui se veut universelle et qui inspire autant les organisations et les acteurs des relations internationales que les congrégations missionnaires. Avec un cléricalisme de plus en plus contesté, le rapport au catholicisme évolue dans la société québécoise, révélant des tensions et des affinités entre la sphère religieuse et les autres sphères d'activité. Pour le missionnariat, cette période d'après-guerre mène à une nouvelle représentation de l'Afrique dans le discours, tout en étant marquée par l'émergence d'une « théologie de l'adaptation » dans les années 1950 et

1960¹⁸⁷. Avec le concile Vatican II et les mouvements africains de libération nationale, les organisations religieuses se modernisent et s'adaptent à de nouveaux contextes sociopolitiques et culturels. Ainsi, l'évolution du discours du missionnariat canadien-français témoigne de sous-dynamiques de sécularisation qui sont à la fois endogènes et exogènes.

Pour décortiquer ces dynamiques qui font partie intégrante du processus de sécularisation de la société québécoise et des œuvres missionnaires, il importe d'analyser plus en profondeur la transformation des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire délimité par la région des Grands Lacs africains. Cette transformation des rapports de pouvoir entraîne une sécularisation de l'activité apostolique et des formes d'engagement individuel. Elle a donc des conséquences importantes en favorisant des sous-dynamiques de sécularisation sur différents plans. Des traces d'une sécularisation individuelle seront d'abord repérées à travers le matériau décrit dans les pages antérieures. Omniprésente au long des deux derniers chapitres, la question de la sécularisation organisationnelle sera ensuite abordée, ce qui renvoie à des sous-dynamiques internes aux congrégations. Deux épisodes de sécularisation¹⁸⁸ seront alors mis en exergue, soit une décléricalisation au sein de la société québécoise avec des répercussions sur le missionnariat dans les années 1960, ainsi qu'une déconfessionnalisation et une laïcisation organisationnelle au tournant des années 1980. Enfin, la sécularisation sociétale décrira un changement dans la représentation collective du religieux au Québec, c'est-à-dire un déplacement du cosmos sacré qui révèle toute la complexité d'un processus de sécularisation campé dans une société qui se globalise à partir de la Seconde Guerre mondiale.

¹⁸⁷ Les sources de cette théologie de l'adaptation remontent à très loin dans l'histoire de l'Église catholique. Pour le missionnariat canadien-français, cette notion est déjà incluse dans les encycliques *Maximum Illud* et *Rerum Ecclesiae*. Par contre, une « théologie de l'adaptation, de l'incarnation et de l'inculturation » qui favorise « l'africanisation du christianisme » prend place concrètement dans les années 1950 et gagne en importance sous le pontificat de Paul VI, comme le précise le théologien Gabriel Tchonang (2010, 178).

¹⁸⁸ Par épisode, nous entendons une division temporelle caractérisée par une unité d'action précise.

7.1. L'histoire des missions comme témoin de sous-dynamiques de sécularisation

Depuis le début du XX^e siècle, des dynamiques religieuses et séculières ont émergé dans l'espace public, ce qui a contribué à construire une représentation d'un processus de sécularisation rapide et définitif de la société québécoise. Or, ce processus n'est pas inéluctable et intemporel, c'est-à-dire que des sous-dynamiques sont perceptibles et circonscrites en fonction de différents facteurs sociohistoriques, culturels et économiques. Une sous-dynamique de sécularisation n'empêche pas un « retour » du religieux dans l'espace public et vice versa. Par exemple, une laïcisation sur le plan institutionnel n'exclut pas pour autant l'émergence de nouveaux groupes religieux dans l'espace public ou le maintien de formes de religiosité ou de spiritualité dans la sphère privée. Elle ne signifie pas pour autant la fin des croyances individuelles.

Ces dynamiques de sécularisation n'apparaissent pas sans des racines profondes. Elles émergent à l'intérieur même de l'Église catholique romaine, principalement à partir des grandes réformes religieuses et du concile de Trente au XVI^e siècle. Il s'agit d'un moment charnière où une éthique post-tridentine s'établit et met l'accent sur la condition pécheresse de l'être humain, sur le retour à une dévotion et à une spiritualité intérieure personnelle ainsi que sur les fondements de l'ordre naturel de la vie temporelle et profane qui entre en tension avec la vie éternelle. Comme le philosophe Charles Taylor l'évoque, « le dynamisme inhérent aux réformes religieuses a contribué au désenchantement du monde et à l'abolition d'une société fondée sur un équilibre hiérarchique », d'un ordre social établi (2011, 161). En fait, la fin d'un « monde enchanté » ou le désenchantement du monde — non pas dans le sens wébérien contemporain, mais dans un sens prémoderne — a permis de libérer « la possibilité de l'incroyance ». C'est le remplacement d'un monde enchanté par celui « dans lequel l'unique lieu où trouvent à se déployer les pensées, les affects et l'élan spirituel est l'espace de ce que nous nommons l'esprit

(*minds*) » (Taylor 2011, 61). Bref, même si le présent objet d'étude se concentre sur le XX^e siècle, il ne faut pas perdre de vue que les sources de ce processus de sécularisation sont profondes. Malgré des fondements historiques plus anciens, le processus de sécularisation change plutôt de visage et s'accélère au cours de ce siècle.

Le processus de sécularisation de la société québécoise et du missionnariat canadien-français est donc complexe et dépend de facteurs endogènes et exogènes. Dans une telle perspective, la trajectoire empruntée par le missionnariat canadien-français met en lumière, à différents égards, l'évolution des représentations collectives, des organisations religieuses et des croyances individuelles au Québec. Chacun des plans de sécularisation nous renseigne sur des sous-dynamiques qui modifient les rapports au religieux ou au sacré au cours du XX^e siècle. Ces plans d'analyse sont interdépendants, c'est-à-dire qu'un même phénomène, par exemple, une laïcisation, peut être observée et avoir des conséquences à la fois sur les plans individuel, organisationnel et sociétal. Avant d'aller plus loin, il importe toutefois de décrire les transformations des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire africain, ce qui a des effets non négligeables à tous les plans de sécularisation.

7.1.1. Un processus d'altérité socioculturelle au XX^e siècle : de l'acculturation à l'inculturation du catholicisme

L'évolution du missionnariat canadien-français permet de relever un renversement des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire. Les transferts culturels, quasi unidirectionnels au début de l'activité apostolique dans la région des Grands Lacs africains, ont pris une dimension bidirectionnelle ou dialogique qui s'est concrétisée dans les années 1960. Cette question des transferts culturels est primordiale. À travers le prisme de la colonisation, de la décolonisation et de la « post-colonisation », une dialectique de l'altérité se dessine. Ce processus, présent dans

l'espace missionnaire où se rencontrent minimalement deux cultures et deux représentations du monde, tend à s'inverser au cours du XX^e siècle. D'une altérité à sens unique qui semble plus près d'une hégémonie culturelle, on constate le passage à une altérité à double sens alors que les missionnaires s'adaptent et empruntent aux autres cultures, rites et traditions.

Dans certaines congrégations comme celle des sœurs blanches, une telle volonté de compréhension et d'adaptation se perçoit dans leurs correspondances et dans leurs récits anthropologiques dès leur arrivée en Afrique au début du siècle. Comme il a été noté à la fin du quatrième chapitre, ce désir de comprendre l'Autre, sa culture et ses rites est plus prégnant dans le discours des sœurs en comparaison avec les pères blancs. Ces derniers empruntent davantage un discours dogmatique qui mise sur la mission évangélisatrice de l'Église dans le monde. Autant les pères que les sœurs missionnaires véhiculent des préjugés, une forme de racisme, un ethnocentrisme et un désir d'imposer les lumières du catholicisme aux « païens ». Les missionnaires canadiens-français ont d'abord établi des rapports culturels hégémoniques. Les valeurs, les schèmes de pensée et les référents culturels qui sont transmis par les missionnaires ont pour objectif de propager et de maintenir une culture chrétienne occidentalisée en Afrique. Selon cette perspective, les sœurs blanches de l'époque soulignent que « tout nous sépare des pauvres gens qui nous entourent : civilisation différente (quand encore il y a chez eux traces de civilisation!), éducation, atavisme, coutumes, conditions de vie. Les missionnaires doivent s'appliquer à saisir la mentalité qu'ils veulent faire évoluer » (Sœurs blanches du cardinal Lavigerie 1926, 22). Pour ce faire, elles suivent des formations, étudient les langues, s'associent à des Africains ou apprennent tout simplement des expériences sur le terrain. En tentant de s'adapter rapidement aux cultures et aux langues africaines, les missionnaires canadiens-français veulent améliorer ou « rehausser » les conditions de vie des Africains. À partir de leur prisme civilisateur, ils entretiennent un rapport inégalitaire, et ce, malgré une volonté contraire.

Si l'espace missionnaire est un lieu d'innovation, de transferts culturels et de dialogue interculturel, des affinités et des tensions persistent en tout temps entre la culture catholique et les cultures africaines. Dans la première partie du siècle, on constate principalement des dynamiques d'acculturation. Le discours analysé tend à montrer que la réalité anthropologique des cultures africaines à laquelle se heurtent les missionnaires se transforme au contact de la culture catholique canadienne-française.

La période d'après-guerre engendre toutefois une mutation des rapports culturels. L'historien français Jean Pirotte note l'évolution du discours dans les instruments classiques de propagande missionnaire, passant d'un mode colonisateur et prosélyte à un mode d'ouverture et d'information générale sur les pays sous-développés (Pirotte 2010, 308). Les revues missionnaires se veulent des revues « de formation de la conscience mondiale » qui visent une « conscientisation à la solidarité, à la justice sociale, au pacifisme ». Ces constatations de Pirotte correspondent aux observations réalisées sur l'évolution du discours du missionnariat canadien-français à partir de l'après-guerre.

Jusque dans les années 1960, le processus d'acculturation s'effrite afin de laisser place à un processus d'inculturation. En mettant peu à peu l'accent sur une philosophie de l'adaptation aux contextes socioculturels, l'Église catholique favorise les interactions ou les tissages culturels, plutôt que l'imposition d'une culture catholique occidentale. Dans une citation précédente du début des années 1950, une sœur blanche décrit l'inculturation qui est au cœur de l'activité missionnaire : « Il ne s'agit pas seulement de découvrir une mentalité différente, dans un cadre de vie analogue au nôtre; il s'agit du problème de l'interpénétration de deux civilisations » ([s.a] 1953, 8). En ce sens, il importe de noter que l'Église catholique opte officiellement pour l'inculturation dans sa missiologie après le concile Vatican II. La notion émerge du Synode des évêques de 1974 et est reprise par Jean-Paul II dans *Catechesi tradendae* en 1979 (Labbé 2006,

206). Un appel est lancé pour une ouverture de l'Église et de l'Évangile aux cultures « païennes » par la promotion de valeurs universelles. Dans cet esprit, les cultures africaines ont désormais un apport essentiel à l'Église catholique, mais cette dernière doit travailler, par l'intermédiaire du missionariat, à introduire l'Évangile dans ces cultures étrangères.

Par contre, les dynamiques d'acculturation et d'inculturation se chevauchent dans la réalité. Lorsque la sœur Doris Twyman souligne son dilemme, encore actuel, entre la richesse des puissances ou des cultures occidentales en Afrique et le manque de ressources ou la pauvreté des contrées africaines émancipées, elle témoigne d'une persistante dynamique d'acculturation¹⁸⁹. Évoquant l'abondance des ressources et la société de consommation, certains missionnaires croient que les nations occidentales chrétiennes doivent maintenir un rôle dans l'essor de la région des Grands Lacs africains, sans altérer pour autant les cultures africaines. Même si les missionnaires penchent de plus en plus vers des valeurs universelles qui transcendent les différences nationales et culturelles, elles demeurent tout de même ancrées dans un christianisme occidentalisé.

En résumé, le renversement n'est pas total. Des rapports culturels inégaux demeurent, même s'ils sont davantage dialogiques. Une acculturation peut donc persister, même si l'inculturation est l'approche préconisée par l'Église catholique dans la deuxième partie du siècle. Par contre, il ne faut pas oublier que les acteurs locaux, dans ce cas-ci les missionnés africains, ont eux aussi adapté la culture occidentale à leur propre contexte culturel, social et historique. Comme le note le sociologue Guy Rocher,

il faut tenir compte des adaptations que ces acteurs locaux ont faites des modèles culturels occidentaux. Ceux-ci, il est vrai, se sont répandus dans le monde, mais avec des adaptations en Afrique, en Asie, en Polynésie. Non seulement des acteurs les reçoivent-ils, mais ils les adaptent et les retravaillent (2000, 129).

¹⁸⁹ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

Ce travail de réappropriation permet aux acteurs locaux de préserver les modèles culturels africains et de se délier d'une culture chrétienne occidentale.

Les témoignages recueillis soutiennent l'hypothèse d'un renversement progressif de l'altérité. Le catholicisme africain et les cultures locales infusent de plus en plus les valeurs et la culture des missionnaires canadiens-français. En ce sens, la dialectique de l'altérité s'inverse dans la deuxième partie du siècle, ce qui est la conséquence de multiples facteurs causaux historiques. Outre les Grandes Guerres et le concile Vatican II, les mouvements africains d'émancipation nationale ont contribué à redéfinir et remettre en question les cadres identitaires et culturels qui ont été imposés aux missionnés. Il ne faut pas omettre le poids démographique de l'Afrique subsaharienne qui croît à un rythme très élevé, surtout à partir des années 1950. Le taux d'accroissement naturel annuel moyen de la population des pays de la région des Grands Lacs africains se situe entre 2,4 % et 3,8 % entre 1950 et 1990 (Tabutin et Schoumaker 2004, 592-593). Il importe de noter que ce taux est beaucoup plus faible dans d'autres régions africaines, par exemple en Afrique australe. Au cours de cette période, la population de l'Afrique subsaharienne passe d'environ 177 millions à 504 millions d'habitants. Ce sous-continent dépasse désormais les 700 millions d'habitants, dont plus de 290 millions dans la région des Grands Lacs africains qui suit une tendance similaire (voir le tableau 3). Le poids de la région des Grands Lacs au sein de l'Église africaine et dans l'Église catholique dans son ensemble, augmente considérablement et favorise le renversement de cette dialectique de l'altérité dans l'espace missionnaire. Alors que les effectifs canadiens-français stagnent et déclinent dans les dernières décennies du XX^e siècle, la croissance rapide des populations africaines est accompagnée d'une phase d'urbanisation et de développement qui accélère les changements internes au missionnariat.

Tableau 3. Évolution des effectifs de la population en milliers d’habitants dans la région élargie des Grands Lacs africains

Pays	1950	1970	1990	2000	2017
Burundi	2 456	3 514	5 609	6 267	10 864
Congo / RDC	12 184	20 603	37 370	48 571	81 340
Kenya	6 265	11 370	23 585	30 549	49 700
Malawi	2 881	4 518	9 456	11 370	18 622
Ouganda	5 210	9 428	17 359	23 487	42 863
Rwanda	2 162	3 776	6 775	7 724	12 208
Tanzanie	7 886	13 756	26 068	34 837	57 310
Zambie	2 440	4 228	8 200	10 419	17 094
TOTAL	43 434	73 163	136 412	175 224	290 001

Sources : Tabutin et Schoumaker 2004, 590-591 et Banque mondiale 2018.

Dans ce contexte, la mondialisation et la globalisation représentent des facteurs à prendre en considération. Les cultures locales tentent de s’affirmer et de maintenir leur intégrité dans un monde qui se globalise et qui reproduit des systèmes socioéconomiques, étatiques et technologiques occidentaux. Ce processus instaure une culture globale avec son propre droit, ses normes, ses références éthiques et ses valeurs universelles. Cette culture véhicule une nouvelle éthique séculière et universelle. Le missionnaire actuel navigue dans l’espace public africain entre les cultures africaines, une culture globale qui prend de l’expansion et qui véhicule des enjeux éthiques et une culture chrétienne.

La transformation des rapports de pouvoir s’accompagne d’une modification des modes d’engagement. Dès les années 1950, le modèle d’engagement a évolué, passant de la représentation du missionnaire charitable qui apporte les lumières de la civilisation occidentale à celle du missionnaire coopérant qui embrasse la culture africaine et qui a une plus grande compréhension de son milieu d’accueil, de la culture et des langues. En conséquence, les interactions dans l’espace missionnaire ne sont plus les mêmes. Le missionné africain possède ses propres repères identitaires et culturels qui semblent plus difficilement pénétrables sans

compromis de la culture chrétienne occidentale. Le catholicisme doit infuser et s'intégrer à la culture africaine afin d'atteindre les esprits.

Inspirés par un retour aux sources originelles de l'activité missionnaire en Afrique qui repose sur des figures emblématiques comme le cardinal Lavignerie, les missionnaires mettent l'accent sur le dialogue interreligieux et interculturel ainsi que sur la volonté de « se faire Africain parmi les Africains », dès les années 1950. Lorsque le père Serge St-Arneault considère aujourd'hui les valeurs et la culture africaines comme étant siennes, il s'imprègne et absorbe la culture de l'Autre, au point de ne plus se reconnaître dans celle de la société québécoise contemporaine¹⁹⁰. Ce point de vue est partagé par des confrères et consœurs. En se considérant eux-mêmes Africains, et non plus « en se faisant Africains » pour les besoins de l'évangélisation, les missionnaires canadiens-français se défont de leurs repères culturels et religieux québécois. Une telle perspective rejoint celle de Jacques Maritain qui, inspiré par le personalisme d'Emmanuel Mounier, fait la distinction entre « agir en chrétien » et « agir en tant que chrétien » (Maritain 1936, 298).

En déclarant que leur pays de mission est leur « chez-soi », ils renvoient à un processus d'inculturation qui engage une relation dyadique qui va plus loin que la prégnance de l'Évangile dans la culture de l'Autre. Ils se délient de la culture catholique québécoise pour embrasser une culture catholique africaine. Cette dimension de l'expérience missionnaire canadienne-française reflète une exculturation partielle, un processus de transformation des affinités et des liens historiquement établis entre le catholicisme canadien-français et la culture profane. L'expérience individuelle des religieux et des religieuses exposée dans les pages précédentes illustre un étiolement des affinités électives entre deux cultures, ce qui se transpose dans un rapport distant

¹⁹⁰ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

ou d'incompréhension par rapport à l'évolution de la culture profane au Québec et à une distanciation par rapport à la culture catholique québécoise dans son ensemble.

Cette dialectique de l'altérité est au fondement de la redéfinition des missions à partir de la fin des années 1950. Cette dialectique est d'ailleurs présente selon les différents plans de sécularisation. Le processus de décolonisation devenant inéluctable et les droits de la personne prenant de l'importance, les missionnaires sont appelés à s'adapter et à revoir les assises de leur engagement. Une approche d'acculturation qui impose catégoriquement sa religion et sa culture à l'Autre n'est plus tenable. Les *porteurs* de la doctrine, d'une morale et d'une culture catholiques sont appelés à devenir des *porteurs* d'une solidarité universelle et d'un amour de son prochain qui s'adaptent et transcendent les différences culturelles, sociales et nationales. Il s'agit d'un déplacement des éléments doctrinaires, entre un conformisme culturel et une morale de la solidarité qui vise à bâtir une communauté chrétienne universelle en Afrique. Dans ce deuxième cas, la culture africaine infuse tout de même la culture catholique occidentale et vice versa. Pour ces raisons, certains missionnaires adoptent d'ailleurs une ou des cultures africaines comme leur principale référence identitaire.

7.1.2. Sécularisation individuelle : de l'inculturation à un déplacement du sacré

Sur le plan individuel, l'expérience vécue en pays de mission renvoie à des sous-dynamiques précises de sécularisation du missionnariat canadien-français. Ce plan de sécularisation, tel qu'il a été défini dans le deuxième chapitre, offre l'occasion d'observer comment les individus ont transformé leur rapport au sacré ou à la religion catholique au cours du XX^e siècle. Dans le cas de l'histoire du missionnariat canadien-français actif dans la région des Grands Lacs africains, les transformations des rapports culturels entre missionnaires et missionnés révèlent deux sous-dynamiques. D'une part, une laïcisation de l'activité apostolique

se déroule dans l'espace missionnaire : le type d'engagement et d'action des individus se laïcise progressivement à partir de l'après-guerre. D'autre part, l'expérience des missionnaires témoigne d'un déplacement du sacré dans la société québécoise, ce qui se reflète dans les croyances et les valeurs des individus.

7.1.2.1. Une laïcisation de l'activité missionnaire entre 1945 et 1957

En portant l'analyse sur le plan individuel, l'histoire du missionnariat canadien-français relate d'abord une laïcisation de l'activité apostolique. L'incorporation des laïcs à l'activité quotidienne transforme le rapport à l'Autre et pousse des individus à opter pour de nouvelles formes d'engagement sécularisées. Cette laïcisation de l'action s'amorce essentiellement dans un mouvement situé entre 1945 et 1957, c'est-à-dire dans la période de stabilisation de la croissance du missionnariat comme il a été observé précédemment. Un désir d'intégration des laïcs dans les missions prend de l'importance dans une période de reconstruction du monde à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Les laïcs contribuent à un effort global de reconstruction matérielle et spirituelle. La popularité de l'Action catholique spécialisée a certes une incidence sur les modèles d'engagement à cette époque. Les formes traditionnelles ne suffisent plus.

Dans le chapitre consacré à cette période, on relate d'ailleurs la préoccupation de mettre sur pied un clergé et un laïcat « indigènes » capables d'assurer la pérennité et l'avancement du catholicisme en terres africaines. Le laïcat vise à combler un manque évident de ressources avec la croissance démographique de certains pays de la région des Grands Lacs africains entre 1950 et 1970. Par exemple, la population du Malawi et de la Zambie double pendant cette période (voir le tableau 3), n'offrant d'autres choix aux missionnaires catholiques que de prêcher pour une laïcisation partielle de leur activité. On pense notamment aux catéchistes issus des communautés locales africaines. Ils jouent un rôle pivot aux yeux des missionnaires canadiens-français, surtout

dans les années 1950 et 1960. En incorporant le laïcat, l'Église valorise l'engagement d'Africains auxquels les « païens » peuvent se reconnaître pour transmettre la foi et atteindre les « mentalités ».

L'intégration du laïcat canadien-français dans les activités apostoliques, combiné à la formation et au développement d'un clergé et d'un laïcat africains, a des répercussions à plus long terme. Les « laïcs étaient appelés à prendre l'Église en main », se rappelle le père Jean-Louis Mathieu qui appuie encore aujourd'hui ce mouvement¹⁹¹. Des individus optent plus aisément pour une forme sécularisée d'engagement, en dehors des contraintes individuelles de la religion traditionnelle. En fait, ces années d'après-guerre amorcent une métamorphose de l'action missionnaire. Pour ces motifs, des religieux et religieuses quittent alors les ordres religieux dans les années 1960 et 1970, ce qui concorde avec l'émergence d'organisations laïques qui multiplient l'offre en matière d'engagement à l'étranger. Dans les années subséquentes, les missionnaires valorisent des actions concrètes dénuées du caractère catholique. Par exemple, la construction de puits, le recyclage, le développement de techniques d'agriculture et la lutte aux maladies qui ravagent cette région d'Afrique, dont le sida, supplantent l'évangélisation, l'éducation catholique et la transmission de la foi. L'action individuelle des missionnaires se laïcise à partir de la Seconde Guerre mondiale pour s'accélérer dans les années 1970.

En faisant la promotion de l'activité missionnaire laïque, l'Église catholique canadienne-française a favorisé, de manière non intentionnelle, de nouvelles formes d'engagement en dehors de son propre joug et a offert une porte de sortie pour certains de ses membres. Cette laïcisation de l'activité apostolique sur le plan individuel est étroitement liée à une sécularisation organisationnelle. Par contre, cette laïcisation n'ébranle pas pour autant les croyances individuelles des missionnaires. La foi de la majorité d'entre eux demeure inébranlable.

¹⁹¹ Entretien réalisé avec le père Jean-Louis Mathieu à la maison des pères blancs, 14 septembre 2017.

7.1.2.2. Un déplacement du sacré, des années 1960 au tournant du XXI^e siècle

Lorsqu'ils jettent un regard sur la société québécoise, les missionnaires canadiens-français font aussi le constat d'une autre sous-dynamique de sécularisation individuelle. Ils ont connu une société traditionnelle, ancrée dans un cléricalisme et une culture catholique forte, avant d'être confrontés, après plusieurs années à l'étranger, à des individus qui se distancient de la religion institutionnalisée. La transformation du rapport des Québécois au religieux est particulièrement intéressante.

Une diminution de la pratique et de la croyance individuelle est d'abord constatée par les missionnaires eux-mêmes à partir des années 1970. Le père Léopold Desrochers a évoqué un « sentiment d'abandon de la foi » à chacun de ses retours à partir de la fin des années 1960¹⁹². Pour sa part, le père Jean-Louis Martin de la SMÉ observe que « le Québec se trouve [en 1979] jusqu'à un certain point dans une situation missionnaire. On se rend compte que la foi en Jésus Christ est plus que sommeillante », dit-il (cité dans Herber 1979, 6). Ce phénomène, qui prend progressivement de l'importance, se perçoit d'abord et avant tout dans une perte de la pratique religieuse dans le Québec post-Révolution tranquille. Après des transformations institutionnelles dans les années 1960, où le clergé catholique a perdu de son influence et de son pouvoir, les individus ont non seulement rejeté la présence du clergé dans les institutions, mais ils ont également délaissé la pratique et, selon les missionnaires eux-mêmes, la croyance.

Observé par les missionnaires rencontrés, un tel phénomène n'est pas étranger à ce que les sociologues Pippa Norris et Ronald Inglehart décrivent comme un accroissement d'un sentiment existentiel de sécurité et d'une pluralisation des points de vue dans les sociétés post-industrielles (2004, 13-17). La rationalisation des sociétés contemporaines a suscité de nouvelles opportunités religieuses et spirituelles qui poussent à une recomposition identitaire des individus. Une telle

¹⁹² Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

tendance explique partiellement pourquoi certains missionnaires constatent une persistance de valeurs chrétiennes et de formes de spiritualité ou de croyances dans la société québécoise. Elles n'ont toutefois plus une forme traditionnelle. Par exemple, la sœur Monique Vien affirme que la « pratique religieuse » a changé. Elle décrit des valeurs de justice, de respect et de solidarité qui imprègnent le quotidien des Québécois. La mise en application continue de ces valeurs représente, à ses yeux, une nouvelle forme individualisée de religiosité ou de « pratique » du catholicisme¹⁹³. La chute de la pratique traditionnelle de la religion ne signifie pas *de facto* une diminution des croyances individuelles ou de l'appartenance culturelle à la religion :

Contrairement à la pratique religieuse hebdomadaire, le taux d'appartenance déclarée au catholicisme demeure relativement élevé et stable entre l'Enquête sociale générale de 1985 et celle de 2001; en 2001, 83,8 % des Québécois se disent appartenir au catholicisme. Si la pratique religieuse hebdomadaire chute de plus de 80 % au total en quarante-cinq ans, on constate parallèlement une baisse d'à peine 3,7 % de l'appartenance déclarée au catholicisme de 1985 à 2001 (Meunier, Wilkins-Laflamme et Grenier 2013, 17).

Les propos des missionnaires laissent présager une recombinaison du religieux sous de nouvelles formes, soit dans un rapport renouvelé des individus aux valeurs chrétiennes, à la religiosité ou à la spiritualité au tournant du XXI^e siècle.

Par ailleurs, ces sous-dynamiques de sécularisation individuelle ne concernent pas exclusivement les questions de la pratique et des croyances. Elles relèvent aussi d'une réaction ou d'une stratégie des acteurs sociaux par rapport aux autorités cléricales canadiennes-françaises. Les sœurs Rita Guay et Dolorès Lavoie ont été marquées par le conformisme et la sévérité de la vie religieuse en communauté, lors de leur entrée dans leur congrégation respective. La sœur Guay dit qu'elle avait auparavant été « habituée à être plus libre » dans les années 1950, étant la

¹⁹³ Entretien réalisé avec sœur Monique Vien à la maison des Sœurs de la Providence. 21 novembre 2017

cadette de sa famille¹⁹⁴. Pour sa part, la sœur Lavoie ajoute que « ça a pris du temps au Canada pour craquer une pensée fermée, très stricte ». Elle cite l'exemple du noviciat canadien des sœurs blanches qui est « le plus sévère de toute la congrégation » à l'époque¹⁹⁵. Ces cas exposent le conformisme et les restrictions imposées par la religion catholique dans les années 1950 et 1960.

Ces propos révèlent une inadaptation des organisations catholiques de l'époque par rapport aux volontés de la jeunesse canadienne-française, poussée par un vent de renouveau et de modernisme. L'institution catholique est incapable de répondre aux aspirations de cette jeunesse. Il en est ainsi lorsque le père Léopold Desrochers souligne la déception de jeunes confrères à propos de la modernisation promise par Vatican II sur les pratiques des individus à l'intérieur même de l'Église. En réaction à une telle déception et à la modernisation de la société québécoise, des individus quittent les rangs. On se rappellera ici les propos du père Desrochers qui parle « d'une hémorragie chez les sœurs et les pères », évoquant le départ de confrères et de consœurs afin de se marier ou de continuer à enseigner, ici ou ailleurs sur la planète, en dehors du joug de l'Église¹⁹⁶. La modernisation de la société et de l'Église crée une ouverture pour le départ d'hommes et de femmes vers une vie profane ou un engagement laïcisé. Avec l'émergence de ces formes d'engagement, les individus ont de plus en plus de choix ou d'offres pour s'engager dans la coopération internationale, en dehors des cadres traditionnels contraignants. De telles trajectoires renvoient au « mysticisme conceptuel » d'Ernst Troeltsch. Le rapport des individus au religieux se transforme, réagissant non seulement aux dogmes et à la structure de l'Église, mais aussi à une piété religieuse qui fluctue. Ils forgent leur propre religiosité à partir de leurs expériences individuelles. Le rapport au religieux se complexifie à partir des années 1960, le reléguant parfois à la sphère privée.

¹⁹⁴ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

¹⁹⁵ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

¹⁹⁶ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

Pour résumer, cet épisode de sécularisation individuelle déborde le cadre de la vie profane. Les individus qui composent les congrégations missionnaires ne sont pas immuables à une sécularisation qui les frappe directement, allant de leurs actions quotidiennes en pays de mission au désir d'adopter une vie moderne. Si la foi des missionnaires est inébranlable parmi ceux qui sont restés dans les rangs apostoliques, il n'en demeure pas moins que le rapport à l'Église catholique s'est transformé. Des dynamiques internes aux congrégations ont incité les individus à opter pour des stratégies diverses par rapport au contrôle et au conformisme de l'Église. On retrouve une partie de ces stratégies dans la « doctrine séculière » qui est véhiculée par les *porteurs* d'une éthique universelle, soit les missionnaires de la deuxième partie du siècle. Si chaque individu contribue par leurs activités quotidiennes en pays de mission à ce passage vers une éthique séculière, les groupes religieux participent aussi à une telle dynamique. En ce sens, il importe de s'attarder concrètement à la sécularisation organisationnelle.

7.1.3. Sécularisation organisationnelle : laïcisation et déconfessionnalisation des œuvres missionnaires

Qu'en est-il maintenant des dynamiques internes aux groupes sociaux qui font l'objet de la présente étude, soit les ordres et les instituts missionnaires canadiens-français? Les chapitres précédents ont mis en relief les transformations des structures organisationnelles du missionnariat, de la fin du XIX^e siècle, alors qu'il demeure marginal et cherche à s'organiser, à la fin du XX^e siècle où il décline progressivement après des heures de gloire. Cette évolution dépend autant de facteurs internes qu'externes au missionnariat. Quatre principaux facteurs causaux historiques ont contribué à l'émergence de sous-dynamiques internes de sécularisation :

- 1) les mouvements africains d'émancipation nationale et les transformations des rapports de pouvoir dans l'espace missionnaire;
- 2) l'évolution démographique, économique et socioculturelle

des contrées de l’Afrique des Grands Lacs à partir des années 1950; 3) les orientations adoptées par le concile Vatican II et les réflexions suscitées à l’interne lors des chapitres généraux spéciaux; 4) et les transformations institutionnelles et organisationnelles associées à la période caractérisée par la Révolution tranquille au Québec. Sur ce dernier point, même s’il s’agit essentiellement de transformations structurelles du rapport au religieux dans la société québécoise, elles ont un effet certain sur la sécularisation organisationnelle. Dans sa thèse de doctorat sur le cas français, le sociologue français Jacques Palard décrit des constats comparables au Québec des années 1960 et 1970 :

La perte d’emprise de l’Église représentait en effet un facteur de cristallisation, parmi le clergé et les laïcs, d’options conservatrices ou progressistes dans des domaines aussi divers que le rôle de l’enseignement confessionnel, l’attitude à l’égard de l’autorité ecclésiastique, la fonction de paroisse, les formes de célébrations liturgiques ou les attitudes à l’égard du champ et de l’engagement politiques. D’une certaine façon, le processus de déprise de la religion catholique conduisait à ce que le sociologue François Isambert proposait alors de qualifier de « sécularisation interne », dans la mesure où l’activité et la pensée religieuses, y compris dans l’implication qu’elles pouvaient avoir en matière d’organisation et de fonctionnement, tendaient à s’aligner sur l’activité et la pensée profanes (2010, 2).

La perte d’emprise du clergé occasionne une sécularisation interne. Une dynamique de sécularisation sociétale a donc des effets sur les organisations religieuses et laïques, à l’instar du cas français. À partir des quatre facteurs évoqués au préalable, deux épisodes de sécularisation organisationnelle se dessinent au sein du missionnariat canadien-français. Le premier a pour source une décléricalisation dans les années 1960. Le deuxième épisode découle d’une déconfessionnalisation dans les années 1970 et 1980.

7.1.3.1. Les effets d'une décléricalisation et d'une déconfessionnalisation de la société québécoise dans les années 1960

Un premier épisode de sécularisation interne relève d'une décléricalisation et d'une déconfessionnalisation de la société québécoise dans les années 1960. Ces sous-dynamiques de sécularisation de la société québécoise ont des conséquences internes non négligeables pour le missionnariat. Avant d'aller plus loin, il importe de souligner que ces sous-dynamiques prennent racine dans les années 1940 et 1950. En effet, la période d'après-guerre révèle des transformations socioculturelles en gestation. Une remise en question s'effectue par rapport aux structures traditionnelles et au discours moralisateur du clergé catholique. Rappelons cette citation de sœur Marie Caron, à propos de sa représentation du Québec à son premier retour au pays en 1950 :

Dans « mon temps », du moins dans le milieu assez fermé dans lequel j'avais grandi, prévalait encore un certain relent de l'époque victorienne et du jansénisme : les traditions, les réglementations, le respect inconditionnel envers l'autorité et la hiérarchie, la religion, la sévérité de l'éducation familiale et scolaire, la soumission — du moins apparente — des femmes, des adolescents, des enfants, la pudeur, la règle du silence, la censure [...] Aujourd'hui — nous sommes en 1950 —, un vent nouveau, un vent de liberté, d'indépendance commence à souffler sur la société, l'Église, la famille, l'école (cité dans La Palme Reyes 2007, 167-168).

Cette citation va de pair avec les inquiétudes ou les « anxiétés », pour reprendre un père blanc, de bon nombre de missionnaires par rapport à la modernisation et à l'émergence d'une société de consommation. Ces inquiétudes se transposent chez les dirigeants missionnaires par rapport au financement des missions dès l'après-guerre. On peut se remémorer le cri d'alarme, dès 1947, de monseigneur Élias Roy, président de l'UMC, à propos de la survie des revues missionnaires (1947, 277). Cet exemple des outils de propagande catholique illustre les difficultés internes des organisations religieuses de l'époque. Les inquiétudes qu'il émet ne sont pas étrangères à une remise en question sourde du rôle du clergé dans la société québécoise.

Ces remises en question de l'influence du clergé proviennent entre autres de la jeunesse canadienne-française. De plus en plus engagée socialement, elle désire vivre sa foi et son engagement social en dehors des cadres traditionnels. Les jeunes élites prennent position pour une décléricalisation de la société dans des revues comme *Cité libre*, *Parti Pris* et *Maintenant* (par exemple, Livernois 2011; Gélinas 2007; Gauvreau 2005; Meunier et Warren 2002). Une contestation du clergé dans les institutions et dans la vie des individus s'enracine. Une volonté de modernisation, de réformes des institutions et des pratiques démocratiques en découle. En pleine Révolution tranquille, la génération des baby-boomers s'oppose au cléricisme. Au tournant des années 1970, la pratique religieuse entame un déclin, principalement chez cette génération (Bibby et Archambault 2008, 162). Une rupture générationnelle frappe l'évolution des missions.

Au moment d'épouser une vocation missionnaire en Afrique à la suite de sa démission comme archevêque de Montréal, Paul-Émile Léger évoque d'ailleurs une « rupture de générations » (1968, 17). La trajectoire empruntée par Léger n'est pas isolée et anecdotique. Elle reflète le parcours de bon nombre de religieux et religieuses qui quittent le Québec pour s'engager au sein d'œuvres actives en pays de mission, qu'elles soient laïques ou religieuses, au moment où le clergé catholique se retire des institutions sociales. Les réformes étatiques s'amorcent dans les domaines de la santé, de l'éducation et des services sociaux et entraînent une reconfiguration de la place occupée par le clergé dans ces institutions. Dans ce contexte, les membres des congrégations missionnaires optent pour différentes attitudes, certains s'intègrent aux nouveaux systèmes, d'autres laissent tout simplement leur place à des laïcs qui n'ont aucun lien avec l'Église (Laperrière 2013, 262-265; Seljak 1995, 518-523; Turcotte 1989, 244). Une décléricalisation de la société s'accomplit, en parallèle à une déconfessionnalisation des institutions sociales qui s'amorce et se prolonge sur plusieurs années. Par exemple, « le personnel

religieux du système public diminue globalement de 28 % à 11 % » entre 1960 et 1969 (Laperrière 2013, 269), les cols romains étant submergés par des cols blancs.

Ces sous-dynamiques de sécularisation ont des conséquences internes. Alors que le missionnariat représente un fleuron de l'Église catholique canadienne-française, la diminution du pouvoir du clergé au Québec devient inévitable. Le père Serge St-Arneault décrit l'évolution de cette Église dans les années 1960 :

Une Église qui possédait beaucoup de pouvoir, qui avait une autorité quand même indéniable, mais qui n'a peut-être pas mis la priorité au bon endroit. C'est-à-dire quand une structure, l'Église catholique est une structure, se construit par elle-même, il y a des déviations possibles¹⁹⁷.

Le père St-Arneault croit que les abus du cléricalisme ont causé son propre rejet. Des structures sociales qui prennent trop de place dans la vie des individus et qui exercent une autorité ou une contrainte quelconque ont fini par susciter un rejet. Quant à elle, la sœur Dolorès Lavoie évoque le manque de liberté des femmes au sein de l'Église catholique au Québec, en comparaison avec ce qu'elle a connu au Manitoba¹⁹⁸. Cette prise de distance face à la religion se manifeste dans la diminution marquée des recettes des trois œuvres pontificales missionnaires dans les années 1960. Après avoir atteint un summum, ces dons chutent considérablement à partir de 1968, illustrant un désintérêt quasi généralisé.

De plus, cet épisode de sécularisation interne se combine aux tumultes et aux espoirs engendrés par le concile Vatican II. Une déception se dégage à l'intérieur même des ordres missionnaires, entre autres par rapport à l'autorisation du mariage des prêtres. La porte s'ouvre pour la sortie de religieux et religieuses des congrégations. La cohésion interne des groupes religieux est touchée. Malgré des statistiques globales qui montrent une croissance des effectifs

¹⁹⁷ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

¹⁹⁸ Entretien réalisé avec sœur Dolorès Lavoie à la maison des Sœurs de la Providence, 7 novembre 2017.

jusqu'au début des années 1970, le nombre de sorties des ordres et instituts religieux augmente sensiblement au milieu des années 1960. L'augmentation du nombre de religieux et religieuses en mission masque une grande fluctuation interne des effectifs. Il importe de rappeler encore une fois les données de l'historienne Chantal Gauthier. Elle a noté une augmentation importante du nombre de sorties de sœurs professes perpétuelles chez les SMIC entre 1968 et 1975. En fait, 58 sœurs professes quittent la congrégation, soit une moyenne de plus de huit sorties par année, alors que seulement treize SMIC ont quitté avant 1960 (Gauthier 2008, 218-219). Pourtant, cette congrégation poursuit une croissance entre 1960 et 1970, passant de 836 à 984 sœurs, avant de reculer à 917 sœurs en 1980 (Gauthier 2008, 492).

Ces données montrent que les missions étrangères continuent d'attirer des hommes et des femmes jusque dans les années 1970. Les religieux et religieuses qui se vouent à l'éducation ou à la santé au Québec trouvent une voie d'engagement possible pour perpétuer leur vocation dans les missions à l'étranger. Il en est ainsi pour la jeunesse canadienne-française qui se trouve face à cette voie d'engagement déjà tracée, permettant de combler leur désir de s'ouvrir sur le monde dans un Québec qui s'internationalise. Pour reprendre une expression du sociologue Max Weber, le missionnariat canadien-français continue d'être un *weichensteller*, c'est-à-dire qu'il constitue un « creuset » ou une voie d'engagement possible qui répond à des besoins et des aspirations d'une partie de la jeunesse de l'époque en regard à un idéal d'ouverture sur le monde et d'engagement international, sinon d'engagement tout court. Le politologue Stéphane Kelly constate d'ailleurs un discours public dans les années 1980 sur la génération X :

Sur la base de sondages d'opinions, [les analystes de l'époque] affirmaient que cette génération avait simplement tourné le dos à la politique nationale pour s'intéresser à des enjeux internationaux, en s'engageant dans des organisations humanitaires comme Greenpeace, Amnistie internationale, Médecins sans frontières ou Développement et Paix (Kelly 2011, 189)

Nuançant ce point de vue, Kelly décrit notamment les racines pacifistes et écologiques qui remontent bien avant cette génération. Il n'en demeure pas moins qu'un nouveau creuset générationnel ou une nouvelle voie d'engagement social et communautaire prend de l'ampleur dans les années 1970 et 1980. Ce nouveau creuset a des racines historiques, étant intrinsèquement lié à la voie d'engagement traditionnelle religieuse.

Jusqu'à la fin des années 1960, les organismes canadiens laïcs de coopération internationale et d'aide humanitaire demeurent somme toute marginaux. Cette situation pourrait expliquer la croissance des effectifs missionnaires jusque dans les années 1970, alors que les congrégations subissent les contrecoups d'une sécularisation interne qui incite des religieux et religieuses à défroquer. Si certaines positions du concile ont déçu des missionnaires, d'autres orientations modernisent tout de même la vie religieuse, l'adaptant à de nouveaux contextes sociopolitiques et économiques. Les orientations apostoliques du concile, allant de *Fidei Donum* à *Ad Gentes* et *Populorum Progressio*, posent les assises d'une vocation renouvelée. Les missionnaires canadiens-français vont alors embrasser un discours qui met l'accent sur le dialogue interreligieux et interculturel, ainsi que sur la modernisation et la démocratisation de l'Église catholique en Afrique. Héritée du concile Vatican II, cette trajectoire a une conséquence non intentionnelle qui mène vers une déconfessionnalisation des missions au tournant des années 1980.

7.1.3.2. Déconfessionnalisation et laïcisation des missions au tournant des années 1980

Le récit de vie des missionnaires et l'histoire des congrégations religieuses en Afrique permettent de recenser d'autres sous-dynamiques de sécularisation. Ces dernières se fondent d'abord sur le transfert de pouvoir dans l'espace missionnaire à partir de l'après-guerre. Un « ralliement des Églises aux décolonisations » s'est produit entre 1950 et 1960 : autant par un

appui progressif aux indépendances africaines que par un « processus de passation des pouvoirs des missionnaires aux églises locales » (Zorn 2010, 15). Cette passation des pouvoirs sur le plan organisationnel change le rapport à l'Autre, dans ce cas-ci aux missionnés, et entraîne une perte de l'influence et de l'autorité du clergé missionnaire canadien-français dans la région des Grands Lacs africains. Alimenté par les orientations du concile Vatican II et des chapitres généraux spéciaux, ce transfert incite le missionnariat à méditer sur son avenir et à revêtir de nouvelles formes.

En fait, ce phénomène s'accélère et s'effectue en deux temps à partir des années 1970 et 1980. D'une part, les religieux canadiens-français délaissent énormément de responsabilités et de pouvoir dans les pays de mission. Une « période charnière » se déroule au tournant des années 1980, pour reprendre les propos du père Serge St-Arneault¹⁹⁹. Pendant cette période transitoire, le missionnariat canadien-français délaisse du pouvoir sur deux plans : 1) à l'intérieur de l'Église catholique lorsque le clergé africain prend en main leurs propres Églises nationales; 2) lors d'un transfert institutionnel, c'est-à-dire que les missionnaires délaissent des institutions africaines confessionnelles – les hôpitaux, les dispensaires, les écoles et les services sociaux.

Les mouvements d'émancipation nationale ont contribué à diminuer l'autorité morale des missionnaires en Afrique, en renversant les rapports en place. Le rapport des missionnaires canadiens-français aux missionnés a donc grandement changé à partir des indépendances nationales jusqu'à une perte de pouvoir et d'influence dans les sociétés des années 1980. L'instabilité sociopolitique qui s'installe dans certaines régions des Grands Lacs conduit les organisations religieuses à s'adapter, à délaisser des pouvoirs aux mains des autorités locales ou à quitter certaines régions devenues dangereuses pour des Occidentaux. Un autre facteur joue aussi, celui de la forte croissance démographique dans la région. Outre la croissance des populations

¹⁹⁹ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

africaines évoquée précédemment, l'urbanisation accélérée incite les États africains et les missions à fournir des œuvres et des institutions capables de contribuer au développement des communautés locales. Par exemple, la ville de Bukavu au Congo passe de 27 087 habitants en 1950 à 147 647 habitants en 1970 (Chamaa et Ndagiriyehe 1981, 45). En 2016, la population de cette ville dépasse désormais le million d'habitants.

Pour s'adapter aux nouveaux contextes sociopolitiques et culturels en Afrique, les congrégations ont intégré davantage de laïcs et de clercs africains à leurs activités. Les Canadiens français ont peu à peu laissé leur place à des Africains dans les diocèses. Il en est de même dans les institutions sociales : les missionnaires à la tête des hôpitaux, des écoles et des dispensaires délaissent leurs responsabilités à des laïcs africains ou à des membres de congrégations africaines. Dans le dernier chapitre, le père Serge St-Arneault souligne entre autres la réticence de confrères au transfert de pouvoir vers le clergé local au tournant des années 1980. Ils ont toutefois fini par se résigner à la situation. Cette résignation incite le clergé canadien-français à miser sur de nouvelles stratégies, dont l'inculturation et le développement des peuples africains.

Des congrégations religieuses africaines prennent le relais à la tête d'institutions sociales fondées par des missionnaires canadiens-français. Parfois, c'est plutôt l'État qui reprend les rênes de ces institutions à la suite, par exemple, d'une nationalisation et d'une laïcisation du réseau d'éducation ou de santé, comme nous le constatons au Malawi. Dans ce cas, avec un décalage de près de vingt ans avec celle du Québec, une dynamique de laïcisation et de déconfessionnalisation atteint l'activité apostolique canadienne-française, mais dans la région des Grands Lacs africains cette fois-ci.

D'autre part, une diversification de l'activité missionnaire s'effectue dans les années 1970 et 1980. Dans un contexte où l'élan missionnaire se poursuit, l'historien Guy Laperrière note que le mouvement se laïcise néanmoins, souvent par le travail des congrégations religieuses elles-

mêmes (2013, 260). Les réflexions du concile ne sont pas étrangères à ce mouvement, lançant les missionnaires sur la voie de l'adaptation, du dialogue interculturel et de l'inculturation. Il s'agit d'un renouveau que les congrégations veulent donner à leur activité. Ce mouvement de laïcisation de l'activité apostolique s'accélère dans les années 1970. La pastorale, l'enseignement religieux, les pensionnats, les dispensaires et les hôpitaux catholiques ne sont plus au cœur de l'expansion missionnaire. Les sœurs interviewées ont rapidement réalisé, à leur arrivée dans la région des Grands Lacs africains, quels étaient les besoins concrets des communautés africaines. La construction de puits, l'éducation sur la malnutrition et les maladies, la distribution de médicaments, la gestion d'hôpitaux et l'aide envers les plus démunis et les réfugiés deviennent des prérogatives du missionnariat canadien-français. La priorité est mise sur le développement local, plutôt que sur la transmission de la foi et des valeurs chrétiennes. Comme l'évoque la sœur Doris Twyman, « convertir, moi, je ne l'ai jamais eu dans la tête »²⁰⁰. L'activité sur le terrain se laïcise, ce qui émane d'abord de l'intérieur même des organisations religieuses et apparaît dans leurs actions quotidiennes.

Avec l'ouverture de Paul VI à l'Afrique et un discours qui focalise sur le dialogue, sur les rapports aux autres cultures et sur la lutte à la pauvreté, les missions voguent vers un modèle missionnaire coopératif d'aide humanitaire. L'objectif traditionnel de conversion et d'évangélisation laisse place à la charité, à la solidarité et à l'entraide. Dans le contexte du concile Vatican II, l'accent mis sur l'Afrique et sur la notion de « développement des peuples » a certes une incidence sur la voie empruntée par le missionnariat. Propagé dans l'Église avec l'encyclique *Populorum Progressio* (1967), un modèle d'engagement social émerge et vise à remédier au « sous-développement des peuples », ce qui n'est pas sans rappeler les objectifs d'ONG ou encore des politiques étatiques en matière de relations internationales. Combiné au

²⁰⁰ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

transfert de pouvoir, l'émergence d'organismes laïcs, gouvernementaux ou non, engendre des inquiétudes sur l'avenir des missions. Ces dernières se dirigent progressivement vers une action déconfectionnalisée, bien plus en harmonie avec le modèle laïc d'action et d'engagement. Des formes déconfectionnalisées d'engagement émergent dans l'espace missionnaire : le bénévolat, l'aide humanitaire, le modèle coopératif économique ou agricole, les formes alternatives économiques comme le microcrédit ainsi que le tourisme humanitaire.

Le modèle traditionnel du missionnaire qui vise la conversion et impose sa religion laisse place au modèle du coopérant qui cherche à contribuer au développement social, économique et spirituel des peuples africains. Ce deuxième modèle interpelle la société québécoise, comme l'évoque le père Desrochers à propos des dons pour l'Afrique : « Si c'est pour, en terme général, les missions, non ça ne passe pas. Pour du développement, des puits dans des endroits où il y a sécheresse, oui, ils sont généreux pour ça. Pour les écoles, ils sont généreux »²⁰¹. Ce modèle coopératif représente, pour les missionnaires, un mode d'engagement où les laïcs peuvent assumer leur responsabilité (Mondor 1969, 154-156). Avec la multiplication des organismes laïcs, une certaine concurrence s'établit avec les missions catholiques. Plusieurs candidats potentiels optent pour cette voie d'engagement. Des organismes comme Développement et Paix ou l'AFPRO suivent une tendance séculière au tournant des années 1970 : le développement, l'œcuménisme et la coopération sont aux fondements de l'activité de ces organismes laïcs d'inspiration chrétienne. Pour sa part, le Centre d'études missionnaires devient le CECI en 1968, un organisme non confessionnel, tandis que le SUCO se transforme dans les années 1980 pour devenir Solidarité-Union-Coopération. Le missionnariat collabore avec les organismes laïcs sur le terrain. La sœur Madeleine Lacoursière travaille, par exemple, avec la Croix-Rouge dans les années 1980 et 1990.

²⁰¹ Entretien réalisé avec le père Léopold Desrochers à la maison des pères blancs, 30 juillet 2017.

On assiste donc à une déconfessionnalisation « tranquille » du missionnariat canadien-français. Cette déconfessionnalisation se reflète dans les changements de nom des œuvres missionnaires et des revues missionnaires qui ont été décrits dans le dernier chapitre. Par exemple, Les Œuvres du cardinal Léger deviennent Les Œuvres Léger, avant de devenir tout simplement Léger dans les années 2000, tandis que l'OPSE devient l'Œuvre pontificale de l'enfance missionnaire, tout en empruntant le nom sécularisé de Mond'Ami pour le Canada français. Pour sa part, la revue des *Annales de la Propagation de la Foi* devient *Univers* en 1971. Au-delà des titres, le contenu et les thématiques des organismes et des revues perdent leur caractère confessionnel, allant des causes écologiques à la malnutrition et au dialogue interreligieux, en passant par le pacifisme et les formes alternatives d'économie. Ces thèmes gagnent en popularité et définissent l'activité missionnaire par rapport au rôle de l'Église dans les pays du Tiers Monde. Un phénomène analogue a été observé par l'historien Olivier Servais dans les revues belges (2010, 84). Les campagnes de financement pour les œuvres missionnaires délaissent le caractère religieux dans les années 1990 et 2000 : des valeurs de solidarité, d'entraide et de compassion subsistent, mais les références directes à la religion s'amenuisent.

En somme, deux épisodes de sécularisation ont eu des effets sur le missionnariat au point de vue organisationnel. D'une part, on constate une déconfessionnalisation et une décléricalisation de la société québécoise dans les années 1960. Ces sous-dynamiques ont provoqué une perte d'influence du clergé dans des organisations et des institutions sociales, ce qui est accompagné d'une redéfinition du rôle et de la place du laïcat autant au Québec qu'en Afrique. D'autre part, une laïcisation et une déconfessionnalisation internes aux missions canadiennes-françaises s'accélérent au tournant des années 1980. Les politiques étrangères des États occidentaux pour le développement de l'Afrique et l'émergence des organisations laïques de coopération, d'aide humanitaire et de développement international ont créé de nouvelles

opportunités sur le marché religieux pour des formes sécularisées d'engagement. Cette déconfectionnalisation se réalise principalement vers la fin du XX^e siècle.

Ces sous-dynamiques de sécularisation témoignent de transformations endogènes. Pour reprendre les propos du sociologue François-André Isambert, progressivement, « une sécularisation [est] acceptée comme légitime par le groupe religieux lui-même » (1976, 577). Il y a une acceptation d'une réduction du pouvoir et de l'emprise du religieux, autant dans la société québécoise que dans les sociétés africaines. Cette acceptation est perceptible lors du transfert de pouvoir vers le clergé africain ou vers les États qui se réapproprient les institutions fondées ou dirigées par des missionnaires canadiens-français. Ils acceptent implicitement une sécularisation de leur action, réorientant la vocation missionnaire.

7.1.4. Sécularisation sociétale : le passage d'une société catholique cléricalisée et ouverte sur le monde à une société sécularisée et globalisée

La sécularisation organisationnelle qui vient d'être décrite est étroitement liée à une sécularisation sur le plan sociétal, à l'instar de ce qui a été brièvement explicité. Dans les représentations évoquées à partir des documents d'archives et de l'expérience vécue par les missionnaires interviewés, on note le passage d'une société canadienne-française, où la religion catholique a une force de cohésion sociale et crée une communauté de croyance forte, à une société québécoise sécularisée, bureaucratisée et individualisée au sein de laquelle la religion a perdu son emprise dans la vie sociale et individuelle. Cette transition se distingue dans le changement de régime de religiosité, soit d'un régime ethnoreligieux simple à un régime de catholicisme culturel (Meunier et Wilkins-Laflamme 2011, 719). Des politiques publiques vont d'ailleurs de pair avec la déconfectionnalisation et la décléricalisation des années 1960. Ce passage entre deux régimes de chrétienté n'est pas uniquement attribuable à des politiques

publiques et à un ébranlement des structures traditionnelles de plausibilité avec la rationalisation et la bureaucratisation de la société québécoise. Cette transformation profonde s’amorce avec la nouvelle élite canadienne-française éduquée et formée dans les années 1930 et 1940. Issue des collèges classiques et des mouvements d’Action catholique, elle questionne l’ordre établi et s’ouvre à de nouvelles idéologies et à un nationalisme renouvelé qui gagne en popularité dans les années 1950 et 1960 (Bienvenue 2003; Seljak 1995; Fortin 1967, 9-10). Un nouveau rapport au catholicisme québécois s’installe.

Cette sécularisation sociétale, qui a des sources sociohistoriques plus profondes, prend un tournant à partir de la Seconde Guerre mondiale et concorde avec l’émergence d’une société de consommation, ce qui frappe les missionnaires à leurs premiers retours. La société québécoise n’est pas isolée du reste de l’Amérique du Nord où un phénomène similaire prend de l’importance. Avec une société de plus en plus urbanisée et informée dans les années 1950, le Canada français s’ouvre sur le monde et s’engage dans une société capitaliste. Pour les sœurs missionnaires qui reviennent au pays, le changement est drastique, allant du développement de centres commerciaux aux autoroutes et aux aéroports en passant par les infrastructures urbaines. Aux yeux des missionnaires de retour d’Afrique après plusieurs années, la vie dans la société québécoise s’est grandement accélérée. Le changement va au-delà d’une décléricalisation ou de la fin du « jansénisme ». Il est plutôt question d’un déplacement des configurations sociohistoriques du sacré dans la société québécoise²⁰².

Les missionnaires rencontrés font état sur différents plans d’une société cléricalisée qui avait fait son temps dans les années 1960. « Ça ne pouvait plus continuer comme ça », affirme le

²⁰² Par contre, il faut noter que ces changements apparaissent plus importants dans les grandes villes de la province. La société de consommation observée par les missionnaires est moins frappante dans les milieux ruraux, comme le rappelle le père Jean-Louis Mathieu, où la religion catholique conserve ses assises. À ses yeux, les changements dans le rapport au religieux ont été beaucoup moins rapides dans sa région natale, même s’il en ressent les effets à chacun de ses retours dans les années 1970 et 1980.

père Serge St-Arneault en référence aux pouvoirs du clergé canadien-français avant la Révolution tranquille²⁰³. Ces propos rejoignent d'ailleurs une interprétation véhiculée par des acteurs laïcs de la société civile sur le cléricalisme ambiant, comme il a été noté à propos des effets internes d'une décléricalisation pour le missionariat. Les rapports aux institutions religieuses changent à partir de l'après-guerre, ce qui a pour conséquence de délégitimer l'autorité religieuse et, par le fait même, le sacré dans l'ensemble de la vie sociale, sauf dans la sphère proprement religieuse.

Enfin, le changement qui s'accélère dans le discours missionnaire à partir de la Seconde Guerre mondiale n'est pas étranger à des dynamiques de sécularisation qui prennent racine dans une société globale, en dehors des limites canadiennes-françaises. Les sociologues Steve Bruce et Tony Glendinning ont d'ailleurs démontré comment ce conflit mondial est un facteur sociohistorique et causal essentiel afin de comprendre le processus de sécularisation de la société britannique. Ils évoquent un « effet perturbateur » de la Grande Guerre par rapport à la famille comme lien social transmettant une identité religieuse traditionnelle (2010, 107-108). Les liens familiaux jouent d'ailleurs un rôle primordial dans le développement et l'expansion du missionariat canadien-français. Cette expansion est inimaginable sans des réseaux catholiques développés et une propagande efficace dans les familles canadiennes-françaises. Il est donc possible de se questionner sur les problèmes de recrutement qui stagne à partir des années 1970. L'érosion de la famille comme lien social dans l'ensemble de la société québécoise a pu diminuer l'influence de l'Église dans le domaine des missions étrangères. L'un des facteurs expliquant partiellement les difficultés du missionariat pourrait être une sous-dynamique de sécularisation sociétale qui remet en question le rôle des familles comme lien social et comme transmetteur d'une catholicité.

²⁰³ Entretien réalisé avec le père Serge St-Arneault au Centre Afrika, 16 janvier 2018.

Cette piste pourrait également expliquer pourquoi les membres de certaines familles de missionnaires canadiens-français ne « veulent plus entendre parler » des histoires de missions à leur retour. À l'intérieur même des familles et des cercles d'amis, le catholicisme se cristallise dans une représentation d'une institution traditionnelle qui impose sa religion, ses croyances et ses valeurs. Le déplacement du sacré dans la société québécoise se perçoit dans ce rapport des citoyens au missionnariat. Lorsque la sœur Rita Guay dit que « ça ne colle plus l'idée de la mission » dans l'esprit des membres de sa famille et de ses amis, elle relate un changement des mentalités par rapport aux activités religieuses²⁰⁴. Bien sûr, les scandales d'abus de missionnaires dans les pensionnats autochtones — sans mentionner ceux dans les pensionnats canadiens-français — ont certes changé la représentation des missions catholiques. Au-delà de ces scandales, le désintérêt des citoyens pointe vers une valorisation du profane sur le sacré. Ces réactions des familles et des amis révèlent une transformation des configurations sociohistoriques du religieux et des régimes de religiosité à la fin des années 1990, soit une remise en question des repères culturels catholiques au sein de la culture québécoise.

7.1.4.1. La globalisation et la désacralisation du monde

Le développement d'une société globale s'amorce au cours de la période d'après-guerre. Véhiculant des idéaux qui transcendent toute nation ou toute idéologie, les missionnaires prennent position pour la « libération de la femme africaine » et pour le droit des peuples africains à s'émanciper des empires colonisateurs. Le missionnariat doit jongler avec des nations qui s'émancipent et qui prennent position entre l'impérialisme américain et le communisme soviétique. Dans le discours missionnaire, les références au droit international et à la liberté de croyance témoignent d'un missionnariat et d'une société qui se globalisent progressivement,

²⁰⁴ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

empruntant au discours sociopolitique international. Le Tiers Monde ou les « pays sous-développés » deviennent une préoccupation importante pour l'Église catholique et pour la société québécoise dans son ensemble. Bref, les enjeux qui touchent directement le missionariat sont étroitement liés à une mondialisation socioéconomique ainsi qu'à un processus de globalisation qui s'enclenche à partir des années 1950.

En fait, le chercheur Charles-Édouard Harang soutient que la période allant de 1957 à 1967 correspond à « l'axe central du mouvement de décolonisation, d'émergence du tiers-monde et de leur réception au sein du catholicisme français » (2010, 25). Il semble en être de même pour le catholicisme canadien-français. Des mutations s'exercent sur deux ordres à partir de 1958. D'un côté, des mutations internes à l'Église catholique s'amorcent dans le sillon du concile Vatican II. D'un autre côté, la société civile connaît des perturbations diverses, autant en Occident qu'ailleurs dans le monde. Ces transformations convergent toutefois avec des phénomènes touchant l'ensemble de la planète : une modernisation qui s'accélère à travers le monde, une remise en question des structures traditionnelles de plausibilité, des mouvements nationalistes qui se multiplient, des processus d'urbanisation et d'industrialisation qui s'accroissent dans le Tiers Monde, ainsi qu'une partie du monde occidental qui se sécularise de plus en plus ou, du moins, qui se délie des institutions religieuses traditionnelles. En fait, le missionariat canadien-français s'inscrit, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans la mouvance d'une société globalisée. L'œcuménisme proposé depuis le concile Vatican II a non seulement restructuré l'activité apostolique en Afrique, mais a aussi contribué au développement d'une « communauté religieuse imaginée », pour reprendre le sociologue José Casanova, qui va bien au-delà de l'Afrique des Grands Lacs. Œuvrant de concert avec les missions protestantes et avec les « païens » d'antan, les missionnaires catholiques ont embrassé une nouvelle

représentation de leur vocation qui transcende l'espace et la religion. Si compétition il y a, elle se mesure désormais avec les ONG et les organismes laïcs.

Dans une analyse comparative, le sociologue David Martin met en parallèle le catholicisme et le pentecôtisme en Afrique subsaharienne, religion protestante qui s'inscrit dans une approche globale qui rassemble des « communautés imaginées ». Il mentionne la capacité du christianisme à s'adapter à la décolonisation de l'Afrique dans les années 1950 et 1960. Martin décrit l'effet du pentecôtisme et du volontariat :

Pentecostalism worldwide, and particularly in Latin America and Africa, constitutes a non-violent mobilization of the poor, especially the black female poor, seeking a respectable place in a shared modernity. Because they are participatory and aspiring, they should in principle contribute to a democratic and economically disciplined ethos. Certainly their origins in the Protestant culture of voluntary association and persistent fission make it unlikely that they will attempt to take over as the sole or dominant religion of the state, even though in some African countries, such as Zambia, Ghana, Nigeria, Zimbabwe and even Uganda, they exercise considerable political power (2009, 283-284).

Selon ce sociologue, les principales différences entre le pentecôtisme et le catholicisme en Afrique résident dans le modèle « de mobilisation autonome » du pentecôtisme qui mène cette religion à s'incarner dans le champ politique africain par rapport au modèle de « mobilisation sponsorisée » ou organisée du catholicisme. Même si cette volonté d'engagement sur la scène politique est quasi nulle chez les missions catholiques en Afrique, les propos de Martin montrent malgré tout des similitudes. Le missionnariat canadien-français a participé au développement d'une mobilisation pacifique pour lutter contre la pauvreté et pour le « rehaussement de la femme africaine ». Il a aussi contribué au développement et à l'éducation d'un clergé « indigène », comme ils l'évoquaient à l'époque. Par le fait même, les missionnaires développent un éthos démocratique et économique inspiré du modèle colonial. Pour reprendre le philosophe Albert Memmi, le missionnaire demeure un « colonisateur de bonne volonté », c'est-à-dire celui qui,

confronté à la colonisation et à l'injustice, choisit de repartir aussitôt ou décide « de rester en se promettant de refuser la colonisation », parfois sans succès (1985 [1966], 43-44).

La globalisation et les transformations du missionnariat concordent avec un processus de désacralisation des sociétés occidentales. Les trajectoires empruntées par les acteurs du missionnariat mettent en exergue un déplacement entre une conception sacrale et des pratiques symboliques érigées à partir d'enjeux éthiques. Une désacralisation catholique du monde prend forme dans le passage d'une morale chrétienne à une primauté de l'éthique, ainsi que dans une responsabilisation individuelle par rapport au monde profane et à l'incertitude de la vie. En tant que dynamique de sécularisation, ce processus remonte au « désenchantement du monde », tel que défini par Charles Taylor.

Même si les missionnaires ont parfois résisté à ce passage entre une morale chrétienne et une éthique universelle, cette désacralisation occidentale devenait inévitable avec la globalisation, comme le rappelle David Martin : « Globalization can emphasize between cultural contexts to the point of threatened schism, and as a result a conservative minority of North Atlantic churches has linked up with a majority in global south » (2009, 293-294). La globalisation a changé le paysage religieux mondial. L'Église catholique développe une pensée théologique dans ce nouveau contexte qui semble très près des réflexions missionnaires depuis les années 1950. Reprenons d'ailleurs les propos du théologien Gregory Baum qui propose : « that religious dialogue and cooperation – in the service of peace, justice and ecological care – rescue the religious from ideological distortions and make them more faithful to their deepest values » (Baum 2005, 154). Ce dialogue interreligieux et interculturel rappelle les efforts et les remises en question dans l'espace missionnaire tout au long du XX^e siècle. À cet égard, il est possible de voir la position pionnière des missionnaires. S'ils sont critiqués pour avoir transmis

ou imposé la culture occidentale chrétienne pendant des décennies, ils ont innové en faisant la promotion d'un dialogue interculturel au sein de l'Église catholique et dans les sociétés d'accueil.

Avec la fin de la Guerre froide et la chute du mur de Berlin en 1989 qui a sonné le glas du conflit entre l'Est et l'Ouest, le développement d'une société globale, qui avait pris une première phase d'expansion avec la Seconde Guerre mondiale, connaît une certaine accélération dans la dernière décennie du XX^e siècle. Les religions sont influencées par cette globalisation. Le sociologue Jean-Guy Vaillancourt soutient que la

mondialisation actuelle de la religion est d'abord et avant tout un phénomène socioculturel, bien plus qu'un phénomène à la remorque des changements économiques, politiques, démographiques ou migratoires. L'insistance accordée actuellement aux croyances individuelles et à l'identité religieuse contribue au processus de globalisation du religieux, tout en favorisant, paradoxalement, le nivellement et la standardisation de la foi (Vaillancourt 2007, 259).

Le phénomène n'a donc pas uniquement des répercussions sur les représentations collectives et sur les régimes de religiosité, mais également sur les formes de croyances et sur les repères identitaires et culturels des individus. Le déplacement du sacré qui a été constaté sur le plan individuel, se poursuit avec une mondialisation du marché religieux et une globalisation du monde. Avec l'avènement des nouvelles technologies, les frontières tombent pour le catholicisme, c'est-à-dire que les religions se fondent sur des « communautés imaginées » qui transcendent les spécificités locales.

Pour le sociologue Guy Rocher, le tournant du XXI^e siècle s'accompagne d'une dialectique de l'hégémonie et de la fragmentation de la culture : « Nous vivons aujourd'hui une période où ce double mouvement d'hégémonie et de fragmentation est particulièrement intense et rapide. La cause en est le nouveau contexte de la mondialisation dans lequel ce mouvement se produit et qui lui donne son rythme » (Rocher 2000, 126). Aux yeux des missionnaires, cette mondialisation monolithique et uniformisante, sous-jacente au processus de globalisation,

s'impose d'elle-même. Ils s'adaptent tant bien que mal dans des organisations vieillissantes. Ces dernières cherchent alors à se renouveler, à poursuivre le développement d'une Église « universelle » et à contribuer à l'enrichissement matériel, culturel et spirituel de l'Afrique.

7.2. Deux épisodes de sécularisation au XX^e siècle

Pour récapituler, le renversement progressif des rapports de pouvoir et la dialectique de l'altérité dans l'espace missionnaire ont été mis en lumière dans ce chapitre. Cette transformation est importante dans le processus de sécularisation interne aux congrégations missionnaires. À leur arrivée en terres africaines au début du XX^e siècle, les missionnaires ont comme objectif de convertir et d'apporter les lumières de la civilisation occidentale et catholique aux peuples « païens ». Les conditions dans lesquelles ils travaillent forcent toutefois les missionnaires à s'adapter. Cette adaptation est intrinsèquement liée à un rapport de pouvoir en mutation à partir de la Seconde Guerre mondiale. Si les besoins matériels et spirituels sont grandissants en Afrique aux yeux des missionnaires, le catholicisme qu'ils véhiculent tente de s'imposer à la culture, aux coutumes et aux croyances des Africains et des Africaines. Dans un contexte d'émancipation, ils deviennent toutefois de plus en plus difficilement pénétrables. Selon cette perspective, l'acculturation, approche privilégiée consciemment ou non, laisse place à une inculturation où la culture de l'Autre infuse et imprègne la culture de l'étranger, dans ce cas-ci les missionnaires canadiens-français. Le catholicisme véhiculé par ces religieux se transforme au contact des cultures, des croyances et des religions présentes dans la région des Grands Lacs africains.

Au-delà de ces dynamiques religieuses d'acculturation et d'inculturation, deux épisodes de sécularisation sont constatés. Ils proviennent d'un processus sociohistorique plus large qui remonte à de nombreuses décennies, voire siècles, et qui contribue à un déplacement du cosmos sacré, des représentations collectives et des univers de sens. Des configurations sociohistoriques

propres aux sociétés chrétiennes ont permis de faire germer des dynamiques précises de sécularisation au cours du XX^e siècle. Rappelons qu'il est possible de remonter au concile de Trente ou encore au concile Vatican I, alors que l'Église cesse de s'opposer systématiquement à la diminution de l'emprise de la religion dans la vie séculière. Les épisodes décrits renvoient à une sécularisation qui s'accélère et qui prend des formes particulières dès l'après-guerre. Ainsi, ces dynamiques ne sont pas isolées temporellement et géographiquement.

Le premier épisode est principalement exogène, prenant surtout racine dans la société québécoise à partir de l'après-guerre. Il a donc des effets « sécularisants » à l'intérieur même des organisations religieuses. Cet épisode de sécularisation se situe entre 1945 et 1968 et se caractérise par une décléricalisation de la société québécoise, une déconfessionnalisation d'institutions sociales et une laïcisation de l'activité missionnaire. Les effets sont d'abord et avant tout structurels. Par contre, ces changements par rapport à l'Église catholique canadienne-française ont des conséquences à plus long terme, dont le phénomène évoqué « d'abandon de la foi » et de la pratique dès les années 1970.

Un deuxième épisode de sécularisation relève plutôt de facteurs endogènes. Même si elle peut s'avérer une conséquence du premier épisode de sécularisation, ce deuxième épisode est avant tout organisationnel, c'est-à-dire interne aux congrégations et aux œuvres missionnaires. Elle se situe principalement entre 1968 et 1990 et implique des sous-dynamiques de sécularisation précises, soit une déconfessionnalisation des missions et une désacralisation de la société québécoise. Sous l'impulsion des changements sociaux, culturels et économiques qui émanent des sociétés africaines, les missions catholiques muent. Elles véhiculent un nouveau modèle d'action missionnaire beaucoup plus près d'une forme sécularisée. Les missionnaires sont envoyés dans des zones où les besoins sont tellement criants que l'adaptation de leur action va de

soi. Il est possible d'évoquer le cas précis de la sœur Monique Vien qui délaisse ainsi l'enseignement religieux pour la construction de puits.

Une théologie de l'adaptation est présente dès le début du siècle, particulièrement chez les congrégations féminines, mais prend surtout de l'importance dans l'après-guerre. Cette approche a des conséquences non intentionnelles. Les missionnaires délaissent des activités strictement religieuses afin d'opter pour des actions concrètes permettant le rehaussement de la femme africaine, le développement des peuples et la lutte à la pauvreté, à la misère et aux maladies. Cette adaptation s'avère l'un des facteurs favorisant une sécularisation de l'activité missionnaire canadienne-française dans les années 1970. Ce phénomène n'est pas étranger à l'émergence des ONG et organismes laïcs ainsi qu'à la mise en vigueur de politiques gouvernementales en matière d'aide humanitaire, ce qui crée de nouvelles opportunités dans l'espace missionnaire. L'ACDI, Développement et Paix, le CECI, Vision mondiale et les Œuvres Léger sont quelques-uns des organismes qui ont une relative notoriété dans la sphère publique québécoise. Le missionnariat n'a plus le monopole de l'action coopérative et bénévole en Afrique. Ce deuxième épisode de sécularisation est étroitement lié à une désacralisation plus large. Cette dernière émane d'une globalisation et prend racine dans l'après-guerre, avant de cumuler dans les années 1980 et 1990.

Au-delà de ces deux épisodes de sécularisation observés à partir de l'évolution du missionnariat canadien-français, que faut-il retenir? Le procès de la sécularisation sur l'Église catholique canadienne-française a des conséquences à la fois positives et négatives. D'une part, l'Église perd sa mainmise sur la vie sociale et sur les institutions. Elle sort en quelque sorte perdante avec une diminution de son pouvoir et de son influence dans plusieurs sphères de la vie sociale et même de la vie privée familiale ou individuelle.

D'autre part, l'Église catholique canadienne-française tire tout de même profit de ces dynamiques de sécularisation. Elle effectue un retour à l'essentiel, un repli sur les fondements de

sa doctrine. Le tournant vers la pauvreté et la solidarité internationale prend le pas de toute volonté d'acculturation et d'évangélisation. Ces dynamiques de sécularisation ont incité la communauté de croyants et les institutions ecclésiastiques à réfléchir et à s'adapter, à trouver sa place dans les « communautés religieuses imaginées » qui transcendent les différences nationales, ethniques et culturelles. Bref, elle se recentre sur une Église dite universelle.

Enfin, la sécularisation a eu des effets plutôt neutres ou limités sur une autre dimension de l'Église catholique canadienne-française. La foi ou les croyances des Québécois et Québécoises n'ont pas pour autant disparu. Même si des missionnaires ont constaté un phénomène « d'abandon de la foi », on peut se questionner si elle concerne principalement une forme traditionnelle de conviction. Comme des missionnaires rencontrés l'évoquent, les croyances individuelles prennent parfois de nouvelles formes. Malgré l'éclatement des appartenances religieuses et la perte des fervents hebdomadaires, l'Église catholique demeure un repère identitaire et culturel pour certains, dans un contexte où le marché religieux offre de nouvelles opportunités aux Québécois et Québécoises. Le flux d'offres spirituelle, religieuse et séculière entraîne une reconstruction du cosmos de sens propre aux individus, ce qui peut partiellement expliquer pourquoi le taux de croyance demeure somme toute élevé au tournant du XXI^e siècle. Jusqu'à ce moment, l'Église catholique ne sort ni gagnante ni perdante de ce déplacement du sacré et de cette recomposition de l'imaginaire collectif lié aux nouvelles formes de croyances individuelles.

CONCLUSION

La thèse présentée a permis de décortiquer le processus de sécularisation de la société québécoise. Elle a éclairé les conséquences de l'action des missionnaires et l'évolution sociohistorique du missionnariat canadien-français au cours du XX^e siècle. À partir de documents d'archives et de témoignages recueillis, le matériau exposé a mis en relief différentes sous-dynamiques religieuses et séculières ayant contribué à façonner le processus de sécularisation de la société québécoise. Ce sont également les dynamiques internes aux congrégations religieuses canadiennes-françaises qui ont été précisées.

Pour ce faire, le cadre conceptuel adopté se situe dans le sillon d'une approche renouvelée de la notion de sécularisation. Cette approche a pour spécificité de s'intéresser non seulement à ce phénomène à partir de différents plans d'analyse comme l'ont proposé les sociologues Karel Dobbelaere et José Casanova, mais aussi d'ajouter une analyse des sous-dynamiques religieuses et séculières. Le deuxième chapitre définit cette approche : il est nécessaire de prendre appui sur une conceptualisation permettant de saisir les tensions ou les affinités sociohistoriques entre le religieux et le séculier ou entre le sacré et le profane. Une telle perspective offre l'occasion de se distancer des thèses classiques de la sécularisation et de la charge idéologique qui les associe fréquemment aux théories de la modernisation. L'angle avec lequel la sécularisation a été abordée considère à la fois les approches classique et critique présentées dans le premier chapitre.

Dans une perspective transnationale et diachronique, il a donc été possible de saisir les phénomènes religieux ou séculiers, et ce, autant sur les plans macrosocial — les transformations des institutions sociales —, méso-social — les changements organisationnels et religieux — et micro-social — les formes d'engagement des individus. L'analyse effectuée montre que ces différents plans peuvent être interdépendants, c'est-à-dire qu'une sous-dynamique de

sécularisation peut avoir des effets sur chacun des plans ou *a contrario* avoir un effet limité sur un seul plan. Cet angle d'approche permet de saisir le processus de sécularisation comme un phénomène complexe aux effets multiples dans les institutions sociales, dans les organisations ou sur les individus. Il importe également de resituer historiquement les sous-dynamiques de sécularisation qui sont délinéées, tout en prenant en considération les facteurs exogènes et endogènes qui influencent leur évolution dans une perspective autant locale que globale ou transnationale. Bref, l'articulation du matériau avec les thèses de la sécularisation et le cadre théorique et conceptuel a permis de brosser le portrait de sous-dynamiques de sécularisation à l'œuvre dans la société québécoise et à l'intérieur même de l'Église catholique canadienne-française.

La description de ces sous-dynamiques spécifiques comme la décléricalisation et la désacralisation conduit à une meilleure compréhension du processus de sécularisation dans son ensemble. Une telle perspective propose de s'intéresser aux dynamiques créées par les tensions et les affinités sociohistoriques entre le religieux et le séculier, en ne limitant pas la sécularisation temporellement, socialement et historiquement. Comme il a été démontré dans les chapitres précédents, ce processus de sécularisation remonte à plusieurs siècles, mais prend un visage particulier au cours du XX^e siècle, période à laquelle nous avons délimité notre objet d'étude. Il s'agit d'un processus qui évolue au cours de ce siècle, prend de nouvelles formes, gagne en intensité ou se transforme selon des facteurs endogènes ou exogènes. Notre objet d'étude, le missionnariat canadien-français actif dans la région des Grands Lacs africains au XX^e siècle, montre d'ailleurs, par son caractère international et universel, comment la sécularisation relève d'une multitude de facteurs internes et externes qui remontent à plusieurs décennies, voire siècles. Ces multiples facteurs vont du rejet du cléricisme pour une génération de laïcs à la mondialisation et à l'essor de nouveaux moyens de communication et de nouvelles technologies,

tout en passant par la graine semée par des orientations de l'Église adoptées lors du concile de Trente ou lors des deux conciles œcuméniques dans l'histoire.

Bien entendu, notre thèse de doctorat a aussi certaines limites qu'il ne faut pas oublier. Sa plus grande lacune, à l'évidence, c'est qu'elle ne prend pas en considération le point de vue des missionnés, de leur rapport aux missions catholiques. L'histoire mise en exergue témoigne avant tout du regard des missionnaires sur l'activité apostolique et sur les Africains et Africaines qu'ils ont rencontré dans l'espace missionnaire. Il s'agit donc d'une expérience précise qui dépeint un rapport à l'Autre ancré dans des croyances, des préceptes et une culture occidentale. Le point de vue inverse pourrait donc dépeindre l'histoire du missionnariat canadien-français d'un tout autre œil. Nous sommes les premiers à croire que les prochaines études sur le sujet devront inverser le miroir afin de compléter les conclusions qui sont offertes dans la présente thèse.

De plus, les missionnaires canadiens-français comptent des milliers de membres dans leurs années de « gloire » et une variété d'œuvres et d'instituts missionnaires, du Canada ou d'ailleurs, qui s'activent dans la région des Grands Lacs africains. Les expériences vécues sur le terrain ont certainement différé au sein des autres congrégations ou pour des missionnaires européens. Par exemple, les frères canadiens-français ont vécu une autre réalité dans l'espace missionnaire par rapport aux prêtres ou aux sœurs missionnaires, sans que, à ce stade-ci, nous puissions délimiter les différences précises. Par de brefs propos recensés, il est toutefois possible de croire qu'ils ont connu leur propre trajectoire, avec leur point de vue particulier sur la mission catholique : « les Frères ne pourraient, eux, faire du prosélytisme sans nuire grandement à l'œuvre qu'ils accomplissent, car les écoles se videraient infailliblement d'une grande partie des enfants et jeunes gens qui les fréquentent » (Frère Fabien 1945, 161). Encore une fois, nous devons souligner que notre thèse s'appuie sur une histoire précise, celle de membres des SMIC et

de la Société des missionnaires d'Afrique — les pères blancs et sœurs blanches — ainsi que du haut clergé missionnaire canadien-français.

Par ailleurs, il importe de noter que notre objet de recherche a cerné une activité missionnaire singulière, celle de catholiques canadiens-français actifs dans la région des Grands Lacs africains. Les expériences des missionnaires canadiens-français sont multiples et riches. Elles varient d'abord selon le genre. Les congrégations canadiennes-françaises de sœurs ont développé un rapport particulier à l'Autre en comparaison avec les congrégations de pères. Cette différence selon le genre est présente dès le début de l'activité missionnaire canadienne-française en Afrique comme il a été noté à la fin du quatrième chapitre. Une citation du début du XX^e siècle, évoquée au préalable, illustre la place occupée par les femmes au tout début l'entreprise missionnaire : « L'Église, à travers les siècles, n'a cessé de prêcher, avec autant de zèle que de prudence, l'abolition de l'esclavage et, à toutes les générations chrétiennes, elle a demandé [...] des vierges missionnaires pour l'évangélisation du continent noir » (Marois 1908, 3). Pour accomplir cet objectif, ces « vierges missionnaires » s'engagent plus rapidement dans la voie de l'adaptation et du développement en comparaison avec les prêtres missionnaires. Cette différence se constate, par exemple, dans l'intérêt précoce des sœurs blanches pour des études de mœurs ou anthropologiques. Elles misent, par exemple, sur l'amélioration de la condition de la femme et sur le « relèvement » des Africaines. Par ailleurs, ils ne relèvent pas du même niveau hiérarchique. Dans leur discours, les pères blancs et le haut clergé missionnaire canadien-français installent un rapport distant par rapport aux missionnés. Il s'agit d'un discours plus fermement ancré dans une morale et une culture chrétiennes occidentales. Pour les sœurs blanches ou les SMIC, elles font état d'une plus grande proximité et écoute des besoins et des aspirations des Africains : « la Sœur a toute liberté, et elle en profite, pour faire des observations générales et même particulières, des admonestations s'il y a nécessité » (Sœur M.-Saint-Patrice 1935, 301).

Cette plus grande proximité pourrait d'ailleurs avoir incité les sœurs à appuyer les indépendances africaines plus rapidement que les pères. Elles ont aussi pu prendre position plus facilement et plus rapidement sur plusieurs enjeux locaux, allant de « l'indépendance » de la femme aux enjeux environnementaux. Les différences de genre persistent à travers le temps, mais s'amenuisent grandement à partir des années 1950 et 1960.

Par ailleurs, l'aspect territorial a certes une incidence sur les expériences missionnaires en Afrique. Ces dernières sont riches et diversifiées, allant des communautés musulmanes du Maghreb aux royaumes du sud de l'Afrique. Les dynamiques religieuses et séculières sont sujettes à de multiples facteurs exogènes et endogènes, notamment les tensions et les affinités avec les missionnés. Les contextes sociaux et culturels dans lesquels naviguent les missionnaires ont certes des incidences sur les dynamiques internes de sécularisation. Des divergences ont d'ailleurs été notées entre les missionnaires canadiens-français actifs sous l'autorité coloniale belge et ceux actifs sous la férule de l'Empire britannique, notamment en ce qui concerne les mouvements d'émancipation nationale. Malgré tout, la région des Grands Lacs africains offre une certaine stabilité dans les transformations sociétales que les pays et les peuples de cette région ont vécues. Cette stabilité relative a permis d'avoir un contexte social et culturel favorable à l'étude des dynamiques de sécularisation du missionnariat canadien-français. La région des Grands Lacs africains a en effet connu une trame historique assez stable : ère de colonisation sous domination belge ou britannique, indépendances nationales sur une courte période, fortes urbanisation et croissance de la population, instabilité politique et tensions interethniques ou interreligieuses dans les années 1980 et 1990, épidémie de sida, etc. Si ce contexte de changements sociaux et de transformations sociétales s'avère plutôt uniforme et stable en dépit d'importantes différences locales et nationales, les expériences canadiennes-françaises dans d'autres régions d'Afrique ou

encore en Asie ou en Amérique du Sud pourraient témoigner de dynamiques internes de sécularisation qui se déroulent sur d'autres périodes historiques et avec des intensités variées.

Qu'en est-il des sous-dynamiques de sécularisation observées précédemment? L'histoire du missionariat atteste premièrement de dynamiques religieuses présentes dans la sphère publique jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Malgré une société où la place du religieux est déjà en mutation avec une urbanisation croissante, une nouvelle phase d'industrialisation et un taux de natalité en baisse (Linteau, Durocher et Robert 1979 : 355-356 et 409-410; Langlois 1957), ce sont plutôt des dynamiques religieuses au sein desquelles le sacré a tendance à supplanter le profane dans plusieurs sphères de la vie sociale qui émanent. Au début du XX^e siècle, on constate entre autres ces dynamiques sur les plans individuels et organisationnels : dans l'attrait des individus pour les missions étrangères et pour son objectif d'évangélisation des « païens », dans le rôle central joué par les institutions sociales et les familles dans le recrutement et l'élargissement des réseaux catholiques, dans l'expansion organisationnelle rapide des congrégations missionnaires et des œuvres pontificales au Canada, etc. Au-delà de la prégnance du catholicisme dans plusieurs sphères d'activité sociale, l'augmentation considérable de l'intérêt de la société québécoise pour la vocation missionnaire à l'étranger n'aurait pas été possible sans l'impulsion donnée par des figures populaires comme John Forbes et Délia Tétreault, ainsi que par l'appui quasi indéfectible de Rome. Il existe donc une multitude de facteurs externes et internes qui démontrent que le religieux conserve un rôle non négligeable dans la société québécoise. Autant dans les familles, la culture et les institutions sociales, la religion catholique demeure un facteur de cohésion sociale et d'organisation de la vie sociale jusqu'à la période d'après-guerre.

Sur le terrain, l'activité missionnaire repose essentiellement sur l'objectif de conversion des peuples « païens » ou « indigènes » jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Malgré un

désir de s'adapter aux autres cultures et religions exprimées par les sœurs blanches, par exemple, il n'en demeure pas moins que des rapports hégémoniques sont en place. À cette époque, une ambivalence des missionnaires canadiens-français par rapport aux autorités coloniales et aux rapports culturels inégalitaires est observée dès le début de l'activité apostolique. Ils représentent des « colonisateurs de bonne volonté », pour reprendre l'expression d'Albert Memmi évoqué plus tôt. Cette attitude des missionnaires canadiens-français persiste pendant une bonne partie du XX^e siècle. Après les indépendances nationales, les missionnaires considèrent que les pays occidentaux, par leur richesse matérielle, culturelle et spirituelle, peuvent apporter beaucoup à l'Afrique. Le personnel religieux canadien-français demeure des porteurs d'une culture et de valeurs occidentales et chrétiennes qu'ils tentent d'imposer, inconsciemment ou non, à l'Autre, aux « païens » ou aux incroyants. Nous sommes donc en présence d'une sous-dynamique d'acculturation dans la première moitié du siècle. Un renversement de cette dialectique de l'altérité s'amorce toutefois progressivement à partir de l'après-guerre avec l'incorporation de cohortes de laïcs venant du Canada ou avec le développement des communautés africaines locales. Ce progressif renversement des rapports de pouvoir concorde avec « l'éveil de l'Afrique » et la volonté amplifiée, car déjà présente dans le discours de l'Église depuis des décennies, de « se faire Africain parmi les Africains ».

Une représentation collective des missionnaires canadiens-français se cristallise dès lors dans le discours public de la première moitié du siècle. Promue par le haut clergé canadien-français et par des intellectuels catholiques de l'époque, cette représentation reflète les missionnaires comme de véritables « héros nationaux » qui bravent vent et marée pour accomplir leur ascèse intramondaine vouée à la transmission de la parole de Dieu aux « païens ». Elle cristallise également, dans l'imaginaire collectif canadien-français, un discours sur les Africains et les Africaines qui les décrits comme des païens « incultes », « barbares », « sauvages » ou

« arriérés ». L’Afrique demeure surtout présentée à travers des stéréotypes référant à l’exotisme, au paganisme, à l’inconnu et à l’aventure dans la « brousse africaine ». Les fondements de l’activité missionnaire tournent principalement autour d’une mission civilisatrice de conversion. La compréhension et le respect des autres cultures demeurent limités, et ce, malgré la bonne volonté de plusieurs missionnaires. Ces derniers portent un jugement à partir de leur propre culture. Un tel discours raciste et ethnocentrique ne tient plus la route dans une période d’après-guerre marquée par l’essor des droits de la personne et des mouvements d’émancipation nationale, autant au Québec que dans les pays colonisés.

Ébranlant les structures religieuses de la société québécoise, des dynamiques aux effets sécularisants, dont les sources remontent parfois à plusieurs décennies ou siècles, sont constatées à partir de cette période. Des tensions entre le religieux et le séculier se perçoivent dans le discours et la trajectoire du missionnariat canadien-français à la fin des années 1940 et au cours des années 1950. Un épisode de sécularisation se situe d’abord entre 1945 et 1968. Elle se compose de trois sous-dynamiques distinctes : 1) une déconfessionnalisation et un désir de réforme des institutions sociales; 2) une volonté de décléricalisation ou de fin du cléricalisme dans la société québécoise; 3) une laïcisation partielle de l’activité missionnaire en Afrique. La fin du cléricalisme est non seulement visée par le laïcat dans la société québécoise, mais également par des membres des congrégations religieuses. Les excès de pouvoir et les restrictions morales imposées par le clergé dans tous les champs sociaux se répercutent dans le discours de missionnaires au moment d’entrer dans les congrégations dans les années 1950 et 1960. Une certaine rupture se constate entre, d’une part, des valeurs traditionnelles ancrées dans le cléricalisme et la morale catholique et, d’autre part, des valeurs « modernes » plus libérales et moins contraignantes pour les individus. Ces valeurs « modernes » émanent dans un contexte d’une société de consommation qui émerge dans les années 1940 et 1950, dans une volonté

d'*aggiornamento* de l'Église catholique qui mène à la tenue du concile Vatican II, dans les politiques publiques visant des réformes sociales et dans les actions visant à définir le projet d'émancipation nationale dans les années 1960.

Il ne faut pas perdre de vue la sécularisation interne, pour reprendre la notion de François-André Isambert. Il y a une forme de laïcisation de l'activité missionnaire, entre autres en réaction au manque d'effectifs et de ressources au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, dans un contexte où le communisme et l'athéisme gagnent du terrain. Cet exemple montre une dynamique séculière propre à l'Église catholique et à la société québécoise, où la religion catholique institutionnalisée est appelée à jouer un rôle de moindre importance dans la vie des individus et dans les institutions sociales. Les laïcs sont appelés à jouer un rôle prépondérant dans les différentes sphères de la vie sociale autrefois dominées par le clergé catholique. De plus, les missionnaires entretiennent des attentes élevées à l'endroit de la modernisation des activités de l'Église dans les années 1960. La déception de plusieurs d'entre eux mène d'ailleurs ces acteurs et actrices des missions à adopter diverses stratégies par rapport aux orientations du concile. Pour reprendre les constatations de Catherine Foisy à propos des missionnaires qu'elle a interrogés, « les missionnaires identifient des changements de mentalité, nomment de nouvelles tendances culturelles et se rappellent des nouveautés sur le plan des structures étatiques, notamment en éducation, mais aussi dans la vie ecclésiale et religieuse, en conjonction avec le concile Vatican II » (2017, 122). En réponse à ce dernier, le discours missionnaire canadien-français vogue vers une volonté ferme de démocratisation, de modernisation et de dialogue interreligieux et interculturel. Le concile accélère le changement et réalise certaines idées véhiculées par les missionnaires actifs dans la région des Grands Lacs africains depuis plusieurs années.

Dans la deuxième partie du siècle, une remise en question de la vocation missionnaire traditionnelle prend place et de nouvelles formes d'engagement émergent. Cette remise en

question n'est pas étrangère aux transformations du rapport au religieux dans la société québécoise et à la fin d'une idéologie traditionaliste :

Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, le catholicisme a progressivement cessé d'être une force structurante au Québec, celui-ci se définissant dorénavant sur un mode séculier. Or, l'épine dorsale, le socle de l'idéologie traditionaliste canadienne-française est la religion catholique et sa doctrine. Presque tout ce qui est important dans cette idéologie s'y ramène : conception de l'être humain comme être libre et raisonnable à vocation avant tout spirituelle; conception de l'ordre du monde et des normes intemporelles qui le régissent; sens de l'existence (Foisy-Geoffroy 2008, 366).

En conséquence, il a été possible d'observer à partir de différents témoignages, l'attrait grandissant pour les œuvres ou organisations laïques à partir des années 1960 et 1970. L'engagement dans une forme traditionnelle de mission, qui allie conversion et morale catholique, est appelé à se modifier. Afin de contrer un tel mouvement, les missionnaires canadiens-français font preuve d'adaptation aux contextes sociaux, culturels et économiques. Avant cette période, ils représentent des agents de changements dans les sociétés africaines. Sous la tutelle coloniale belge, ils prennent position en faveur des indépendances nationales et désirent la libération sociale, économique et spirituelle des femmes. Les missionnaires canadiens-français ne s'engagent plus seulement à convertir et à transmettre la parole de Dieu en Afrique, mais ils contribuent au développement social et économique des communautés locales. Malgré un rapport hégémonique auquel il est parfois difficile de se défaire, les religieux et religieuses du Canada ont pavé la voie à de nouvelles formes d'engagement dans ces sociétés en défrichant l'espace missionnaire. Les religieux et religieuses envoyés sur le terrain constatent rapidement, à leur arrivée, que les défis et les besoins empiriques sont non seulement nombreux – la construction de puits, les soins de santé, la distribution de médicaments, l'éducation des communautés locales, la mise sur pied de coopératives, le lutte à la malnutrition, etc. –, mais souvent plus prioritaires que

la stricte transmission de la foi. Dans cette perspective, la sœur Doris Twyman affirme qu'elle n'a jamais eu en tête de convertir lorsqu'elle est partie vers l'Afrique en 1962²⁰⁵.

Peu à peu, les laïcs africains et le laïcat canadien-français s'engagent dans l'espace missionnaire et jouent des rôles prépondérants dans les années 1960 et 1970. Cette évolution vers un mode d'engagement laïc et coopératif, mouvement emboîté par l'État canadien et par des ONG, pave la voie à une déconfessionnalisation des missions religieuses. Les missions de coopération internationale et d'aide humanitaire, qu'elles soient confessionnelles ou non et qu'elles soient gouvernementales ou non, gagnent en popularité dans la seconde partie du XX^e siècle. Ces nouvelles voies d'engagement, creusées à partir de l'expertise missionnaire de plusieurs décennies, témoignent d'une sécularisation des congrégations missionnaires. Pour Catherine Foisy, « cette transformation qu'a subie [entre 1945 et 1980], sous certains aspects dans le contexte québécois, la mission vers la coopération, atteste ce passage déterminant que sous-tend aussi un changement fondamental de regard posé sur soi, sur l'Autre et sur le monde » (2017, 218). Les missionnaires canadiens-français deviennent alors des témoins de Dieu, sans nécessairement imposer leur culture et leur foi à l'Autre : « L'Autre, dans le cadre de la mission, est désormais vu comme une personne capable de se prendre en charge et de s'engager dans le sens de l'amélioration spirituelle et matérielle de sa propre vie » (Foisy 2017, 218). Un double renversement est constaté à partir de l'après-guerre, celui du processus d'altérité dans l'espace missionnaire et celui du processus d'acculturation qui mute progressivement vers une inculturation. La représentation de l'Africain dans le discours missionnaire s'est donc renversée, ce qui a pour conséquence de diminuer la présence des préjugés, du racisme et des rapports hégémoniques évoqués précédemment.

²⁰⁵ Entretien de groupe réalisé à la maison de Pont-Viau des SMIC, 17 octobre 2017.

Si des dynamiques de sécularisation émanent du discours missionnaire, il importe de noter qu'elles laissent place à des dynamiques inverses. Malgré ces processus d'altérité et d'acculturation qui s'inversent et transforment l'action apostolique, les missionnaires sont d'abord pratiquement évangélisés eux-mêmes lorsqu'ils vont à la rencontre des Africains et Africaines. Une forme de religiosité émane de ces rencontres dialogiques dans l'espace missionnaire. Ces processus conduisent le catholicisme vers une véritable théologie de l'adaptation aux différents contextes socioculturels et à l'intégration des rites ou des croyances ancestrales au sein du catholicisme africain. Les missionnaires canadiens-français ne sont pas passifs et contribuent à des dynamiques religieuses qu'il ne faut pas perdre de vue. En ce sens, la sécularisation est loin d'avoir un effet indélébile sur les individus. Les réflexions engendrées par le concile Vatican II et par les dynamiques de sécularisation elles-mêmes poussent les missionnaires à adopter des stratégies et à modifier les fondements de leur engagement. Ils retournent à l'essence même de leur activité apostolique, ce qui se concrétise plus fermement à la fin des années 1970 sous Jean-Paul II. Les sous-dynamiques de sécularisation ont pour effet de repositionner les missionnaires sur les fondements de leur action et de créer de nouvelles opportunités religieuses. En investissant de nouvelles formes d'engagement et en retournant aux fondements de leur activité apostolique à partir de l'après-guerre, les missionnaires canadiens-français empruntent un virage essentialiste. Stimulés par les rencontres interculturelles dans l'espace missionnaire, ils reviennent à l'essentiel de la doctrine de l'Église et du message de l'Évangile, en misant sur les notions de pauvreté, de solidarité et de dialogue. De nouvelles formes du religieux émanent de l'expérience des missionnaires dans la région des Grands Lacs africains. Bref, des dynamiques religieuses se maintiennent du point de vue des acteurs des missions. Ils demeurent des porteurs de religiosité, de foi et de valeurs chrétiennes dans une mission universelle qui revient à l'essence de la doctrine de l'Église, et ce, malgré les

changements sociaux et les dynamiques séculières qui transforment l'activité apostolique depuis plusieurs décennies.

Ce contexte global mène à un deuxième épisode de sécularisation au XX^e siècle, dont les effets sont particulièrement perceptibles entre 1968 et 1990. Cette sécularisation est d'abord constituée d'une déconfessionnalisation d'organisations religieuses et d'une laïcisation de certaines institutions sociales en Afrique. En parallèle, dans un contexte de globalisation et de développement de « communautés imaginées », ces sous-dynamiques internes au missionariat sont accompagnées d'une désacralisation du monde. Il s'agit d'une accélération d'un processus de sécularisation plus large qui remonte historiquement et minimalement au XIX^e siècle. Cette accélération est stimulée par des facteurs externes multiples, dont la globalisation, la mondialisation économique, les nouvelles technologies et le développement d'une éthique universelle sécularisée qui est véhiculée par divers acteurs sur la scène internationale. De nouvelles voies d'engagement ou des creusets se forment, traçant des parcours pour les jeunes générations qui désirent s'engager concrètement dans une société globalisée. Ces creusets se dessinent en dehors du joug de la religion catholique et de ses institutions, en dehors de tout motif de l'action qui serait religieux. On assiste à une déstructuration du contenu religieux pour reprendre les termes de l'ethnologue français Pascal Dibie, c'est-à-dire qu'il n'y a plus un seul univers unidimensionnel régissant les sphères de la vie (1993, 258). Les attitudes individuelles priment sur les valeurs de la communauté religieuse traditionnelle. Il y a une autonomisation des sphères d'activité qui concorde avec une atomisation des sociétés contemporaines ainsi qu'un déplacement des frontières de la Cité traditionnelle par la mondialisation, les flux migratoires grandissants et la globalisation. Les « communautés religieuses imaginées » ont désormais de nouvelles assises qui outrepassent les conceptions traditionnelles de la place du sacré dans les

sociétés. Les frontières régissant traditionnellement les transferts culturels et religieux entre États ou sociétés tombent.

En fait, ce deuxième épisode de sécularisation contribue à une accélération du passage, chez les missionnaires catholiques canadiens-français, d'une action moralisatrice à une action universelle fondée sur des enjeux éthiques de « développement des peuples », de justice et de solidarité. Ce passage d'une morale catholique à une éthique sécularisée se déroule dans un monde occidental en profondes mutations. Le sociologue Guy Rocher décrit cette transformation globale dans la société québécoise :

Il me semble que si l'on regarde cette société en mutation et les problèmes nouveaux qu'elle pose, l'éthique fait face à des défis de contenu : réflexion sur la personne humaine, sur la liberté, sur la responsabilité, sur la justice. Mais plus fondamentalement, cette société en mutation remet en question le statut même de l'éthique (Rocher 1996, 317).

Si ces propos cadrent avec les constatations réalisées sur le missionariat, il est possible d'extrapoler à un contexte plus contemporain. Au tournant du XXI^e siècle, d'autres enjeux poussent la question éthique encore plus loin. Dans un contexte de globalisation et de droit international, est-ce que cette primauté de l'éthique ne mène-t-elle pas à un nouveau discours moralisateur? Comment les acteurs de la coopération internationale reproduisent-ils aujourd'hui des schèmes de pensée et des représentations du monde ancrés dans une éthique ou dans des valeurs occidentalisées? Qu'en est-il des organisations laïques ou déconfessionnalisées qui ont pris le relais de certaines missions ou œuvres catholiques dans la seconde partie du XX^e siècle? Bref, l'évolution du missionariat jusqu'au début du XXI^e siècle laisse place à de nouveaux questionnements qui ne sont pas très éloignés de ceux qui concernaient les rapports de pouvoir et de domination sous les régimes coloniaux.

Dans un autre ordre d'idées, le regard particulier des missionnaires canadiens-français sur l'évolution de la société québécoise s'avère très intéressant. À chacun des retours au Canada à

partir de l'après-guerre, les missionnaires canadiens-français relatent un changement dans les temporalités. Les contrastes entre la vie quotidienne dans l'espace missionnaire et la rapidité d'une société de consommation qui émerge dans les années 1940 et 1950 représentent un clivage qu'il importe de noter. Les tensions et les affinités qui ont été exprimées par les missionnaires à chacun de leur retour témoignent d'une mutation du rapport au temporel. Cette transformation n'est pas étrangère à une sécularisation de la vie contemporaine. Dans son essai *Métropole et mentalité*, le sociologue allemand Georg Simmel décrit d'ailleurs la réception des transformations sociétales et de la modernisation de la société chez les individus :

Le fondement psychologique sur lequel s'élève le type de l'individualité des grandes villes est l'intensification de la stimulation nerveuse, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des stimuli internes et externes. L'homme est un être de différence, sa conscience est mise en mouvement par la différence entre l'impression d'un instant et celle qui la précède; persistance des stimuli, insignifiance de leurs différences, régularité habituelle de leurs cours et de leurs contrastes usent pour ainsi dire moins de conscience que la concentration rapide d'images changeantes, le brusque écart dans le champ du regard, l'inattendu des impressions qui s'imposent (2004 [1903], 62).

En plus d'éclairer les observations des missionnaires à leurs retours au Québec, de tels propos peuvent expliquer, bien que partiellement, les divergences observées par les missionnaires entre les milieux urbains et ruraux québécois concernant les transformations socioreligieuses. Par contre, il importe de souligner que ce déphasage est amoindri dans la deuxième partie du XX^e siècle, entre autres à la suite de l'obligation d'un retour régulier dans le pays d'origine et par l'avènement de moyens de transport et de communication plus efficaces.

Ce déphasage sociotemporel entraîne tout de même un regard critique, une prise de distance des missionnaires par rapport à leur pays d'origine, au moment où ils constatent une perte de leurs repères culturels. Indirectement, les orientations qui visent à accroître le dialogue interculturel et interreligieux dans l'espace missionnaire africain déteignent sur leurs valeurs et leurs attitudes. Lorsqu'ils s'efforcent d'être « Africains parmi les Africains », ils tentent

d'inscrire le catholicisme dans une autre culture en utilisant des référents culturels. Un tel décalage temporel et culturel n'est pas inéluctable. Le père Serge St-Arneault relatait ce phénomène dans le sixième chapitre lorsqu'il évoquait des missionnaires qui s'imprègnent rapidement de la culture québécoise occidentale à leur retour au Québec, faisant référence à une façon plus individualiste de vivre en comparaison avec la vie africaine. Il y a donc un processus de liaison et de déliaison culturel du religieux qui s'effectue.

Par ailleurs, l'histoire du missionariat canadien-français témoigne aussi d'un passage du matériel à l'immatériel dans le champ religieux. Ce passage illustre un processus de sécularisation à l'œuvre à l'intérieur même de l'Église catholique canadienne-française dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Cette dialectique est liée à une certaine patrimonialisation de l'activité missionnaire au Québec. Une multitude d'œuvres, d'organismes et d'institutions fondées par les missionnaires deviennent progressivement des vestiges patrimoniaux qui sont parfois préservés, parfois totalement sécularisés ou reconvertis. Certaines maisons ou postulats sont vendus à des intérêts privés, d'autres sont reconvertis pour accueillir les missionnaires retraités de plusieurs congrégations ou pour accueillir des missionnaires venant des pays du Sud. Un passage quasi obligé vers l'immatériel s'est effectué peu à peu en concordance avec le deuxième épisode de sécularisation décrit précédemment. À partir d'assises matérielles et institutionnelles solidement enracinées au Québec et en Afrique, un déplacement vers un héritage immatériel s'effectue. Les missionnaires ont d'abord été des vecteurs concrets de développement social, économique et culturel dans les domaines de la santé, de l'éducation, des services sociaux et des coopératives. Ils sont ensuite devenus des « porteurs » de diversité culturelle et religieuse et des agents de transferts culturels. Avec le déclin, le vieillissement et le non-renouvellement des effectifs des congrégations missionnaires, ils deviennent peu à peu des vestiges d'une époque où le missionariat canadien-français était un chef de file sur le plan international.

Cette patrimonialisation progressive peut à la fois expliquer la méconnaissance et le manque d'intérêt pour l'histoire du missionariat dans la société québécoise. Ce désintérêt envers la religion et les missions catholiques en Afrique semble s'amplifier avec les générations X et Y au Québec. Cette mouvance, qui concorde avec des sous-dynamiques de sécularisation, peut aller de pair avec ce que Pippa Norris et Ronald Inglehart ont décrit comme étant la diminution ou l'accroissement du « sentiment existentiel de sécurité » dans les sociétés contemporaines. L'essor des sciences, la diffusion des connaissances et une multiplication des choix spirituel ou religieux possibles augmentent l'offre spirituelle et permettent une recomposition identitaire, qu'elle soit religieuse ou non. La jeunesse québécoise a donc des options diverses, à l'instar des voies d'engagement, qui se situent en dehors des institutions religieuses traditionnelles. Le flux d'offres spirituelle, religieuse et séculière crée des opportunités qui forment l'expérience sociale, ce qui entraîne une reconstruction de leurs croyances et d'un cosmos de sens qui leur soit propre. Au début du XXI^e siècle, un autre phénomène touche directement le rapport au catholicisme :

L'analyse des principaux indicateurs de vitalité religieuse de 2001 à 2010 au Québec tend à montrer un effritement important de la religion culturelle, notamment au moment où une génération moins socialisée au catholicisme entre en scène (Meunier, Wilkins-Laflamme et Grenier 2013, 20).

Il faut prendre en considération les possibles effets d'une perte des repères culturels catholiques chez les plus jeunes générations. Un processus d'exculturation du religieux pourrait se produire. Les conséquences sont alors multiples pour le missionariat. La perte des références catholiques dans la culture populaire peut créer une diminution de l'intérêt ou une méconnaissance des citoyens par rapport aux missions. En conséquence, il y aurait un certain évidement de la question religieuse missionnaire de la mémoire collective. Elle peut aussi entraîner un rejet des formes traditionnelles d'engagement. Les jeunes générations sont non seulement susceptibles d'avoir un intérêt pour des œuvres de coopération internationale ou pour des œuvres humanitaires non

confessionnelles ou laïques, mais également d'innover dans l'espace missionnaire traditionnel. Par exemple, le tourisme humanitaire a gagné en popularité dans les dernières années. Il consiste à concilier vacances et volontariat dans une œuvre de bienfaisance ou encore à vivre une expérience d'aide humanitaire sporadique, sans nécessairement avoir d'expertise précise dans le domaine. On peut également mentionner le militantisme, notamment envers la cause environnementale, qui peut inciter des individus à s'engager dans un pays traditionnellement de mission. Somme toute, en ce début de XXI^e siècle, l'évolution du rapport de la société québécoise aux missions catholiques est multifactorielle.

En fin de compte, les dynamiques de sécularisation ont certainement contribué à un oubli de l'histoire missionnaire ou à une cristallisation d'une représentation négative, une représentation associée aux colonisateurs, à des rapports de domination, à des abus de pouvoir ou à des sévices sexuels. Cette représentation est alimentée par les scandales des pensionnats autochtones au Canada, ce qui a terni le blason du missionnariat, et par les allégations de sévices sexuels à l'égard des missionnaires occidentaux qui ont été actifs en Afrique.

Même si elle peut être dépeinte par ces scandales, le racisme ou l'ethnocentrisme, l'histoire du missionnariat canadien-français va bien au-delà d'une institution religieuse qui a imposé ses croyances et sa culture à des peuples étrangers. Elle surpasse une histoire qui se décline en forme de cloche, passant d'un développement à une expansion et un apogée, avant de vivre une remise en question et de décliner. Un legs important ne doit pas être négligé. Sur le plan de la forme, le missionnariat canadien-français a mis en place des structures organisationnelles qui ont été reproduites partout sur la planète par des organisations laïques québécoises ou internationales dans la deuxième partie du XX^e siècle. Certaines organisations actuelles ont d'ailleurs un héritage catholique, parfois oublié ou masqué. Il s'agit en quelque sorte d'une conséquence non intentionnelle de l'action missionnaire de la première partie du

XX^e siècle : cette action a permis de créer de nouvelles voies d'engagement ou de nouveaux creusets qui seront suivis par plusieurs générations ou par plusieurs cohortes de laïcs, même si des rapports complètement différents aux institutions religieuses et sociales se sont mis en place.

Sur le plan du contenu, ce sont des valeurs et des attitudes précises, dans le domaine de l'entraide et de la coopération internationales, qui sont véhiculées et transmises dans la société québécoise. La solidarité et la justice sociale, la lutte à la pauvreté, la volonté d'améliorer les conditions sociales des femmes et des enfants en Afrique, la lutte à la famine et à la malnutrition sont quelques-unes des valeurs et des attitudes qui ont forgé un « éthos missionnaire » ou un « éthos du coopérant » dans la société québécoise. Ce dernier s'est d'ailleurs reproduit dans différentes sphères d'activité au fil des ans. Enfin, le missionnariat canadien-français a permis une ouverture du Québec sur le monde à une période où les relations internationales de la province étaient quasi inexistantes. L'Église catholique a fait du missionnariat canadien-français un fleuron, connu et reconnu sur plusieurs continents. Si l'avenir des missions catholiques canadiennes-françaises soulève de nombreuses questions, son héritage est riche et mérite d'être exploré.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources secondaires

Acquaviva, Sabino S. 1967. *L'Éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*. Paris : Mame.

Acquaviva, Sabino S. et Renato Stella. 1989. *Fine Di Un'Ideologia : La Secolarizzazione*. Rome : Borla.

Alabré, Jeanne-Françoise. 2000. *Vie d'action de grâces et mission selon Délia Tétreault*. Montréal : Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception, maison généralice.

Audet, Jean-Paul, Serge Carlos, Jacques Grand'Maison, Julien Harvey, Marc Oraison, et Jean Pepin. 1970. *La désacralisation*. Montréal : Éditions HMH.

Aune, Kristin, Sonya Sharma, et Giselle Vincett. 2008. *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Burlington : Ashgate Publishing.

Austin, Alwyn J. 1989. *Saving China. Canadian Missionaries in the Middle Kingdom. 1888-1959*. Toronto : University of Toronto Press.

Austin, Alwyn J. et Jamie S. Scott. 2005. *Canadian Missionaries. Indigenous Peoples: Representing Religion at Home and Abroad*. Toronto : University of Toronto Press.

Baubérot, Jean. 2007. *Les laïcités dans le monde*. Paris : Presses Universitaires de France.

Baudouin, Jean et Philippe Portier, dirs. 2002. *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Baum, Gregory. 2014. *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*. Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

- . 2005. « Religion and Globalization. » Dans *Globalization and Catholic Social Thought: Present Crisis, Future Hope*, sous la direction de John A. Coleman et William F. Ryan, 141-154. Montréal : Novalis.
- . 1995. « Sécularisation et catholicisme Au Québec. Analyse d'un débat contemporain. » *Religiologiques* 11 : 19-32.
- . 1990. « Le rapport Dumont : démocratiser l'Église catholique. » *Sociologie et sociétés* 22 (2) : 115-126.
- Baum, Gregory et Jean-Guy Vaillancourt. 1992. « Église catholique et modernisation politique. » *Laval théologique et philosophique* 48 (3) : 433-446.
- Behiels, Michael D. 1985. *Prelude to Quebec's Quiet Revolution. Liberalism Versus Neo-Nationalism, 1945-1960*. Montréal & Kingston : McGill/Queen's University Press.
- Bélanger, André J. 1977. *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, La JÉC, Cité Libre, Parti Pris*. Montréal : Hurtubise.
- Berger, Peter L., dir. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids : Eedermans.
- . 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday Anchor.
- Berger, Peter L. et Samuel Huntington, dirs. 2003. *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford : Oxford University Press.
- Beyer, Peter. 2006. *Religion in Global Society*. New York: Routledge.
- . 1999. « Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere. » *Sociology of Religion* 60 (3): 289-301.
- . 1997. « Religious Vitality in Canada: The Complementary of Religious Market and Secularization Perspective. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (2): 272-288.

- Beyer, Peter et Lorie G. Beaman, dirs. 2007. *Religion, Globalization and Culture*. Leiden : BRILL.
- Bibby, Reginald W. 2007. « La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande ou des deux? » *GLOBE Revue internationale d'études québécoises* 11 (1) : 151-179.
- . 1990. « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances. » *Sociologie et sociétés* 22 (2) : 133-144.
- Bibby, Reginald W. et Isabelle Archambault. 2008. « La religion à la carte au Québec. un problème d'offre, de demande, ou des deux? » *GLOBE : Revue internationale d'études québécoises* 11 (1) : 151-179.
- Bibby, Reginald W. et Harold R. Weaver. 1985. « Cult Consumption in Canada: A Further Critique of Stark and Bainbridge. » *Sociological Analysis* 46, no 4 (Winter): 445-460.
- Bienvenue, Louise. 2003. *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*. Montréal : Boréal.
- Borne, Dominique et Benoit Falaize, dirs. 2009. *Religions et colonisation. Afrique – Asie – Océanie – Amériques. XVI^e-XX^e Siècle*. Paris : Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.
- Bourassa, Henri. 1919. *Le Canada apostolique*. Montréal : Bibliothèque de l'Action française.
- Brachet, Auguste. 1870. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris : Hetzel.
- Brown, Callum G. 2001. *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization (1800-2000)*. London : Routledge.
- Bruce, Steve. 2006. « Secularization and the Impotence of Individualized Religion. » *The Hedgehog Review* 8, no 1-2 (Spring & Summer): 35-45.
- . 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford : Blackwell.

- . 1996. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford : Oxford University Press.
- Bruce, Steve et Tony Glendinning. 2010. « When was Secularization? Dating the Decline of British Churches and Locating its Cause. » *British Journal of Sociology* 61 (1): 107-126.
- Campiche, Roland. 1997. *Cultures, jeunes et religions en Europe*. Paris : Cerf.
- Carlos, Serge, Jacques Grand'Maison, et Julien Harvey. 1970. « Le sacré, demain? » Dans *La désacralisation*, sous la direction de Jean-Paul Audet, Serge Carlos, Jacques Grand'Maison, Julien Harvey, Marc Oraison et Jean Pepin, 147-208. Montréal : Éditions HMH.
- Carrier, Hervé s.j. 1997. *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*. Rome : Editrice Pontificia Università Gregoriana.
http://classiques.ugac.ca/contemporains/carrier_herve/guide_inculturation_evangile/guide_inculturation_evangile.html.
- Casanova, José. 2006. « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. » *The Hedgehog Review* 8, no 1-2 (Spring & Summer): 7-22.
- . 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : Chicago University Press.
- Caulier, Brigitte, dir. 1996. *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Cellier, Jean-Pierre. 2008. *Histoire des missionnaires d'Afrique (Pères blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*. Paris : Karthala.
- Cesari, Jocelyne et José Casanova, dirs. 2017. *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*. New York : Oxford University Press.
- Chabot, Jean-Luc. 2000. « La doctrine sociale de l'Église et les droits de l'Homme. » Dans *Les droits de l'Homme et le suffrage universel. 1848-1948-1998*, sous la direction de Gérard Chianéa et Jean-Luc Chabot, 261-272. Paris : L'Harmattan.

- Chamaa, Samir et Ahobangeze Ndagiriyehe. 1981. « Évolution et structure de la population du Bukavu. » *Les Cahiers d'Outre-Mer* 34, no 133 (Janvier-mars) : 43-56.
- Charron, André. 1996. « Catholicisme culturel et identité chrétienne. » Dans *Religion, sécularisation, modernité*, sous la direction de Brigitte Caulier, 157-188. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Chaves, Mark, et David E. Cann. 1992. « Regulation, Pluralism and Religious Market Structure: Explaining religion's Vitality. » *Rationality and Society* 4, no 3 (July): 272-290.
- Chaves, Mark et Philip S. Gorski. 2001. « Religious Pluralism and Religious Participation. » *Annual Review of Sociology* 27: 261-281.
- Chénard, Gabriel. 1981. « Sécularisation et salut. » *Laval Théologique et Philosophique* 37 (2) : 169-190.
- Coleman, John A. et William F. Ryan, dirs. 2005. *Globalization and Catholic Social Thought: Present Crisis, Future Hope*. Montréal : Novalis.
- Corbo, Claude. 2002. *L'éducation pour tous. Une anthologie du rapport Parent*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Cox, Harvey. 2013 [1965]. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton : Princeton University Press.
- Cragun, Ryan T. et Ronald Lawson. 2010. « The Secular Transition: The Worldwide Growth of Mormons, Jehovah's Witnesses, and Seventh-Day Adventists. » *Sociology of Religion* 71, no 3 (Fall): 349-373.
- Crockett, Alasdair et David Voas. 2006. « Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 45 (4): 567-584.
- Davie, Grace. 2002. *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London : Darton, Logman and Todd.

- Demers, Maurice. 2010. « *Pan-Americanism Re-Invented in Uncle Sam's Backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the First Half of the 20th Century.* » Ph.D. thesis in history, York University.
- Desautels, Éric. 2014. « Échanges, adaptations et traductions dans l'histoire missionnaire : les sœurs blanches au Canada français (1903-2013). » *Revue d'histoire religieuse* 80 (1-2) : 43-62.
- . 2012. « La représentation sociale de l'Afrique dans les revues missionnaires catholiques canadiennes-françaises. » *MENS : Revue d'histoire intellectuelle et culturelle* 13, no 1 (Automne) : 81-107.
- Desmeules, Martin. 2009. « *Histoire Du Volontariat International Au Québec. Le Cas Du Service Universitaire Canadien Outre-Mer – SUCO (1960-1985).* » Mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal.
- Desplands, Michel. 2009. *Le recul du sacrifice. Quatre siècles de polémique française.* Québec : Presses de l'Université Laval.
- Dévost, Godefroy-C. 2003. *Les Capucins canadiens au Tchad.* Montréal : Éditions de l'Écho.
- Dibie, Pascal. 1993. *La tribu sacrée. Ethnologie des prêtres.* Paris : Grasset.
- Disselkamp, Annette. 2006. « La typologie Église-Sectes-Mystique Selon Ernst Troeltsch. » *L'Année sociologique* 56 (2) : 457-474.
- Dobbelaere, Karel. 2007. « Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. » *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (2): 137-147.
- . 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels.* Bruxelles : Peter Lang.
- . 1981. « Secularization: A Multi-Dimensional Concept. » *Current Sociology* 29 (2): 3-153.

- Dumont, Fernand. 1978. « Les années 30 : la première Révolution tranquille. » Dans *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, sous la direction de Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin, 1-20. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 1960. « Structure d'une idéologie religieuse. » *Recherches Sociographiques* 1 (2) : 161-187.
- Dumont, Fernand et Guy Rocher. 1961. « Introduction à une sociologie du Canada français. » *Recherches Et Débats* no 34 (Mars).
http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/intro_socio_can_fran/intro_socio_can_fran.html.
- Dumont, Micheline. 1995. *Les religieuses sont-elles féministes?*. Montréal : Fides.
- . 1990. « Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000. » *Recherches Féministes* 3 (2) : 73-111.
- Dupuis, Jean-Claude. 2001. « Nationalisme, séparatisme et catholicisme dans l'entre-deux-guerres. » Dans *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*, sous la direction de Michel Sarra-Bournet, 95-104. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Ebaugh, Helen Rose, Jon Lorence, et Janet Saltzman Chafetz. 1996. « The Growth and Decline of the Population of Catholic Nuns Cross-Nationally, 1960-1990: A Case of Secularization as Social Structural Change. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (2): 171-183.
- Eisinga, Rob, Albert Felling, et Jan Lammers. 1996. « Deconfessionalisation in the Netherlands, 1964-1992. » *Journal of Contemporary Religion* 11 (1): 77-88.
- Favreau, Louis, Lucie Fréchette, et René Lachapelle. 2010. *Mouvements sociaux, démocratie et développement : les défis d'une mondialisation solidaire*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

- Favreau, Louis et Abdou Salam Fall. 2007. *L'Afrique qui se refait : initiatives socioéconomiques des communautés et développement en Afrique noire*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Ferretti, Lucia. 2011. « L'État québécois et les organisations religieuses sous la Révolution tranquille : continuités et changements. » *Possibles* 35 (1) : 44-52.
- . 1999. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Boréal.
- Ferretti, Lucia et Chantal Bourassa. 2003. « L'éclosion de la vocation religieuse chez les sœurs dominicaines de Trois-Rivières : pour un complément aux perspectives de l'historiographie récente. » *Histoire Sociale/Social History* 36 (71) : 225-253.
- Finke, Roger et Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Finke, Roger et Patricia Wittberg. 2000. « Organizational Revival from within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, no 2 (June): 154-170.
- Foisy, Catherine. 2017. *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XXe siècle*. Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press.
- . 2015. « De l'Afrique au Québec : les réseaux missionnaires comme vecteurs d'intégration socio-ecclésiale. » *Études d'histoire religieuse* 81 (1-2) : 165-176.
- . 2014a. « Des frères... presque jumeaux : les pères blancs belges et canadiens-français entre colonisation et mission dans l'Afrique des années 1950. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 67 (3-4) : 295-315.
- . 2014b. « La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques. » *Bulletin d'histoire politique* 23 (1) : 24-41.

- . 2012a. « *Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)*. » Thèse de doctorat en humanités, Université Concordia.
- . 2012b. « Preparing the Quebec Church for Vatican II: Missionary Lessons from Asia, Africa, and Latin America, 1945-1962. » *Historical Studies* 78: 7-26.
- Foisy-Geoffroy, Dominique. 2008. « *Les idéologies politiques des intellectuels catholiques canadiens-français, 1940-1960*. » Thèse de doctorat en histoire, Université Laval.
- Forgaty, Richard et Andrew Jarboe. 2014. *Empires in World War I: Shifting Frontiers and Imperial Dynamics in a Global Conflict*. London : I.B. Tauris.
- Fortin, Gérald. 1967. « Le Québec : une société globale à la recherche d'elle-même. » *Recherches Sociographiques* 8 (1) : 7-13.
- Frère Untel. 1960. *Les insolences du frère Untel*. Montréal : Éditions de l'homme.
- Friedrich, Sandra. 2005. « *Les missionnaires laïcs et religieux dans le sillon de Vatican II : une étude comparative*. » Mémoire de maîtrise en sciences humaines, Université de Sherbrooke.
- Gauthier, Chantal. 2008. *Femmes sans frontières : l'histoire des sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception*. Outremont : Carte blanche.
- Gauvreau, Michael. 2005. *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Gélinas, Xavier. 2007. *La droite intellectuelle et la Révolution tranquille*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Geoffroy, Martin, Jean-Guy Vaillancourt, et Michel Gardaz, dirs. 2007. *La mondialisation du phénomène religieux*. Montréal : Médiaspaul.
- Girard, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.

Glasner, Peter E. 1977. *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*. London & Boston : Routledge & K. Paul.

Goudreault, Henri o.m.i. 1983. « Les missionnaires canadiens à l'étranger au XXe siècle. » *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 50 : 361-380.

Gould, Jean. 1999. « *De bons pères aux experts. Les élites catholiques et la modernisation du système scolaire au Québec, 1940-1964.* » Mémoire de maîtrise en théologie, Université Laval.

Grand'Maison, Jacques. 1967. *Le monde et le sacré. Tome II : Consécration et sécularisation*. Paris : Éditions ouvrières.

———. 1966. *Le monde et le sacré. Tome I : Le sacré*. Paris : Éditions ouvrières.

Granger, Serge. 2005. *Le lys et le lotus. Les relations du Québec avec la Chine de 1650 à 1950*. Montréal : VLB éditeur.

Groulx, Lionel. 1962. *Le Canada français missionnaire... Une autre grande aventure!*. Montréal et Paris : Fides.

Guindon, Hubert. 1999. « La Révolution tranquille et ses effets pervers. » *Société : le chaînon manquant* no 20-21 (Été) : 1-38.

———. 1998. « Chronique de l'évolution sociale et politique du Québec depuis 1945. » *Cahiers de recherche sociologique* (30) : 33-78.

———. 1977. « La modernisation du Québec et la légitimité de l'État canadien. » *Recherches sociographiques* 18 (3) : 337-367.

———. 1960. « The Social Evolution of Quebec Reconsidered. » *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 26, no 4 (November): 533-551.

Hadden, Jeffrey K. 1987. « Toward Desacralizing Secularization Theory. » *Social Forces* 65 : 587-611.

- Hamelin, Jean. 1984. *Histoire du catholicisme québécois. Tome II : Le XXe siècle. De 1940 à nos jours*, sous la direction de Nive Voisine. Montréal : Boréal Express.
- Hamelin, Jean et Nicole Gagnon. 1984. *Histoire du catholicisme québécois. Tome I : Le XXe siècle. 1898-1940*, sous la direction de Nive Voisine. Montréal : Boréal Express.
- Harang, Charles-Édouard. 2010. *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*. Paris : Cerf Histoire.
- Harvey, Fernand. 2000. « Produire la mémoire. La production du patrimoine. » Dans *Produire la culture, produire l'identité?*, sous la direction d'Andrée Fortin, 3-16. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Catholicisme. La fin d'un monde*. Paris : Bayard.
- Hostie, Raymond. 1972. *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Houle, Gilles et Marcel Fournier. 1980. « La sociologie québécoise et son objet : problématiques et débats. » *Sociologie et sociétés* 12 (2) : 21-43.
- Hughes, Everett Cherrington. 1943. *French Canadian in Transition*. Chicago : University of Chicago Press.
- Inglehart, Ronald. 2008. « Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006. » *West European Politics* 31 (1-2): 130-146.
- Isambert, François-André. 1976. « La sécularisation interne du christianisme. » *Revue française de sociologie* 17 (4) : 573-589.
- Jelen, Ted G. et Clyde Wilcox. 1998. « Context and Conscience: The Catholic Church as an Agent of Political Socialization in Western Europe. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1): 28-40.

- Joas, Hans. 2014. *Faith as an Option. Possible Futures for Christianity*. Stanford : Stanford University Press.
- . 2013. *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*. Washington : Georgetown University Press.
- . 2009. « Society, State and Religion: Their Relationship from the Perspective of the World Religions: An Introduction. » Dans *Secularization and the World Religion*, sous la direction de Hans Joas et Klaus Wiegandt, 1-22. Liverpool : Liverpool University Press.
- Joas, Hans et Klaus Wiegandt, dirs. 2009. *Secularization and the World Religion*. Liverpool : Liverpool University Press.
- Kelly, Stéphane. 2011. *À l'ombre du mur. Trajectoires et destins de la génération X*. Montréal : Boréal.
- Labbé, Yves. 2006. « Le concept d'inculturation. » *Revue des sciences religieuses* 80 (2) : 205-215.
- Lamonde, Yvan. 2010. *L'heure de vérité : la laïcité québécoise à l'heure de l'histoire*. Montréal : Del Busso.
- . 2002. « Rome et le Vatican : la vocation catholique de l'Amérique française ou de l'Amérique anglaise? » Dans *Constructions identitaires et pratiques sociales*, sous la direction de Pierre Lanthier, Pierre Savard, Jean-Pierre Wallot et Hubert Watelet, 324-343. Ottawa : University of Ottawa Press.
- Lamoureux, Henri. 2003. *Éthique, travail social et action communautaire*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- . 1996. *Le citoyen responsable. L'éthique de l'engagement social*. Montréal : VLB Éditeur.

- Langlais, Jacques. 1979. *Les Jésuites du Québec en Chine (1918-1955)*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Langlois, Conrad. 1957. « La chute de la natalité dans la province de Québec. » *L'Actualité économique* 33(2) : 225–241
- Lanternari, Vittorio. 1966. « Désintégration culturelle et processus d'acculturation. » *Cahiers internationaux de sociologie* 41 : 117-132.
- Laperrière, Guy. 2013. *Histoire des communautés religieuses au Québec*. Montréal : VLB Éditeur.
- . 1996. *Les congrégations religieuses : au plus fort de la tourmente, 1901-1904*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Laurin, Nicole et Danielle Juteau. 1989. « La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec de 1960 à 1966. » Dans *Jean Lesage et l'éveil d'une nation*, sous la direction de Robert Comeau, 155-167. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Laurin, Nicole, Danielle Juteau, et Lorraine Duchesne. 1991. *À la recherche du monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Le Jour.
- Laverdière, Lucien. 1987. *L'Africain et le missionnaire : l'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française*. Montréal : Bellarmin.
- Lechner, Frank J. 1996. « Secularization in the Netherlands? » *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (3): 252-264.
- . 1989. « Catholics and Social Change in the Netherlands: A Case of Radical Secularization? » *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (2): 136-147.
- Lefebvre, Solange. 2015. « La puissance d'une religion historique dans la culture. » Dans *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, sous la direction de Solange

- Lefebvre, Céline Béraud et É.-Martin Meunier, 69-90. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lefebvre, Solange, Céline Béraud, et É.-Martin Meunier, dirs. 2015. *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LeGrand, Catherine. 2009. « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire. » *GLOBE : Revue internationale d'études québécoises* 12 (1) : 43-66.
- Lemieux, Raymond. 1990. « Le catholicisme québécois : une question de culture. » *Sociologie et sociétés* 22 (2) : 145-164.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, et Jean-Claude Robert. 1986. *Le Québec depuis 1930*. Montréal : Boréal.
- . 1979. *Histoire du Québec contemporain : De la Confédération à la crise*. Montréal : Boréal Express.
- Livernois, Jonathan. 2011. « 1974. La dernière année de *Maintenant*. » *GLOBE : Revue internationale d'études québécoises* 14 (2) : 85-103.
- Louchez, Eddy. 2002. « L'innovation dans le champ missionnaire conciliaire. » Dans *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, sous la direction de Gilles Routhier et Frédéric Laugrand, 271-303. Paris : Karthala.
- Luckmann, Thomas. 1990. « Shrinking Transcendence, Expanding Religion?. » *Sociology of Religion* 51, no 2 (July): 127-138.
- . 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in the Modern Society*. New York : Macmillan.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. 1996. « La perception de l'Autre : jalons pour une critique littéraire interculturelle. » *Tangence* (51) : 52-54.

- Maritain, Jacques. 1936. *Humanisme Intégral*. Paris : Cerf.
- Marquis, Dominique. 2009. « La *Revue Dominicaine*, 1915-1961. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 62, no 3-4 (Hiver-printemps) : 407-427.
- . 2004. *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique (1910-1940)*. Ottawa : Leméac.
- Marranci, Gabriele, dir. 2010. *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Dordrecht: Springer.
- Martin, David. 2009. « The Relevance of the European Model of Secularization in Latin America and Africa. » Dans *Secularization and the World Religion*, sous la direction de Hans Joas et Klaus Wiegandt, 278-295. Liverpool : Liverpool University Press.
- . 2005. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Burlington : Ashgate Publishing.
- . 1979. *A General Theory of Secularization*. New York : Harper Colophone Books.
- Meehan, John D. 2005. *The Dominion and the Rising Sun. Canada Encounters Japan 1929-41*. Vancouver : UBC Press.
- Memmi, Albert. 1985 [1966]. *Portrait du colonisé. Précédé par portrait du colonisateur*. Paris : J.-J. Pauvert.
- Merizzi, Michel, Georges Lauzon, et Richard Roy. 2001. « *Les pères blancs en Amérique du Nord. 1901-2001*. » *Mission* (numéro spécial).
- Meunier, E.-Martin. 2015. « L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation. » Dans *Catholicisme Et Cultures. Regards Croisés Québec-France*, sous la direction de Solange Lefebvre, Céline Béraud et E. -Martin Meunier, 21-44. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2007. *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*. Montréal : Fides.

- Meunier, E.-Martin, Jean-François Laniel, et Jean-Christophe Demers. 2010. « Permanence et recomposition de la religion culturelle. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006). » Dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Roger Mager et Serge Cantin, 79-128. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren. 2002. *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*. Sillery : Septentrion.
- Meunier, E.-Martin et Sarah Wilkins-Laflamme. 2011. « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007). » *Recherches sociographiques* 52 (3) : 683-729.
- Meunier, E.-Martin, Sarah Wilkins-Laflamme, et Véronique Grenier. 2013. « La langue gardienne de la religion/la religion gardienne de la langue? Note sur la permanence et la recomposition du catholicisme au Québec et dans la francophonie canadienne. » *Francophonies d'Amérique* no 36 (Automne) : 13-40.
- Milot, Micheline. 2008. *La laïcité*. Montréal : Novalis.
- Miner, Horace. 1939. *St.Denis : A French Canadian Parish*. Chicago : University of Chicago Press.
- Moreux, Colette. 1969. *La fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Norris, Pippa et Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Palard, Jacques. 2010. *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Papineau-Archambault, Véronic. 2010. « *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.

- Pasquier, Roger. 2013. *La jeunesse ouvrière chrétienne en Afrique noire (1930-1950)*. Paris : Karthala.
- Pelletier, Jean-Paul. 1981. « Les relations entre le Québec et l’Afrique 1880-1905. » *Revue canadienne des études africaines* 15 (1) : 117-120.
- Pérez-Agote, Alfonso. 2014. « The Notion of Secularization: Drawing the Boundaries of its Contemporary Scientific Validity. » *Current Sociology Review* 62 (6): 886-904.
- . 2009. « Les trois vagues de la sécularisation des consciences en Espagne. » *Social Compass* 56 (2) : 189-201.
- Perin, Roberto. 1983. « La raison du plus fort est toujours la meilleure : la représentation du Saint-Siège au Canada, 1877-1917. » *Sessions d’étude – Société canadienne d’histoire de l’Église catholique* 50 (1) : 99-117.
- Pirotte, Jean. 2010. « Conclusions. » Dans *Missions et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe*, sous la direction de Caroline Sappia et Olivier Servais, 303-316. Paris : Karthala.
- Plante, Sarah-Émilie. 2015. « *Cultiver les conditions idéales de la démocratie : l’affaire Dion-O’Neill, le scandale du gaz naturel et la moralité politique au Québec, 1956-1963.* » Mémoire de maîtrise en histoire, Université Laval.
- Prada, Nancy. 2017. « Hommages à nos pionnières II. Les sœurs de la providence au Chili – 2^e partie. » *Échos d’Émilie* 40 (1) : 1-2.
- Prudhomme, Claude. 2007. « De la mission aux ONG de solidarité internationale. Quelle continuité?. » Dans *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, sous la direction de Bruno Duriez, François Mabille et Kathy Rousselet, 55-70. Paris : L’Harmattan.
- . 2005. *Missions chrétiennes et colonisation. XVIe-XXe siècles*. Histoire du christianisme. Paris : Cerf.

- . 1994. *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903) : centralisation romaine et défis culturels*. no 186. Rome : Collection de l'École française de Rome.
- Pruvost, Lucie et Laurence A. Ammour. 2009. *Algérie, terre de rencontres*. Paris : Karthala.
- Rajotte Labrecque, Marie-Paule. 1971. « Premières tentatives canadiennes d'établissement d'un séminaire des Missions-Étrangères. » *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 38 : 17-30.
- Richard, Jean. 1996. « La théologie critique : une théologie nord-américaine de la libération. » *Laval théologique et philosophique* 52 (1) : 35-53.
- Rioux, Marcel. 1969. *La question du Québec*. Paris : Seghers.
- . 1959. « Notes sur le développement du Canada français. » *Contributions à l'étude des sciences de l'homme* 4 : 144-159.
- . 1952. « Les sociétés paysannes : méthodes d'études. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 5, no 4 (Mars) : 493-504.
- Rioux, Marcel et Yves Martin, dirs. 1971. *La société canadienne-française*. Montréal : Hurtubise.
- Robillard, Denise. 2001. *Aventurières de l'ombre. De l'obéissance au discernement, les missions des sœurs de la providence, 1962-1997*. Outremont : Carte blanche.
- Rocher, Guy. 2004. « Un bilan du rapport Parent : vers la démocratisation. » *Bulletin d'histoire politique* 12, no 2 (Hiver) : 117-128.
- . 2001. « La mondialisation : un phénomène pluriel. » Dans *Société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, sous la direction de Daniel Mercure, 17-31. Québec : Presses de l'Université Laval et De Boeck Université.
- . 2000. « Hégémonie, fragmentation et mondialisation de la culture. » *Horizons Philosophiques* 11 (1) : 125-134.

- . 1996. *Études de sociologie du droit et de l'éthique*. Montréal : Thémis.
- . 1973. *Le Québec en mutation*. Montréal : Hurtubise.
- Routhier, Gilles. 2006. *Vatican II : Herméneutique Et Réception*. Montréal : Fides.
- . 1996. « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité. » Dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, sous la direction de Brigitte Caulier, 73-96. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Routhier, Gilles et Frédéric Laugrand, dirs. 2002. *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*. Paris et Québec : Karthala et Presses de l'Université Laval.
- Ryan, Claude. 1983. « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1964 à 1980. » *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 50 : 381-402.
- Sanfilippo, Matteo. 2002. « De Québec à Rome et de Rome à Québec : voyageurs canadiens-français en Italie et voyageurs italiens au Canada français entre la deuxième moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e Siècle. » Dans *Constructions Identitaires Et Pratiques Sociales*, sous la direction de Pierre Lanthier, Pierre Savard, Jean-Pierre Wallot et Hubert Watelet, 279-300. Ottawa : University of Ottawa Press.
- Sappia, Caroline et Olivier Servais, dirs. 2010. *Missions et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe*. Paris : Karthala.
- Savignac, Julie. 2003. « *Catholicisme et coopération internationale. De l'apostolat missionnaire à la promotion humaine*. » Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal.
- Seljak, David. 1996. « Why the Quiet Revolution was "Quiet": The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec After 1960. » *Historical Studies* 62: 109-124.
- . 1995. « *The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec, 1960-1980*. » Thèse de doctorat en histoire, Université McGill.

- Sengers, Erik. 2004. « "Although we are Catholic, we are Dutch" – the Transition of the Dutch Catholic Church from Sect to Church as an Explanation for its Growth and Decline. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (1): 129-139.
- Servais, Olivier. 2010. « Dimension politique de la revue belge *Vivant Univers* des pères blancs de 1969 à 2000. » Dans *Missions et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe*, sous la direction de Caroline Sappia et Olivier Servais, 71-85. Paris : Karthala.
- Shiner, Larry. 1967. « The Concept of Secularization in Empirical Research. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (2): 207-220.
- Shorter, Aylward. 2011. *Les pères blancs au temps de la conquête coloniale : histoire des missionnaires d'Afrique (1892-1914)*. Paris : Karthala.
- Sidenvall, Erik. 2010. « A Classic Case of De-Christianisation? Religious Change in Scandinavia c. 1750-2000. » Dans *Secularisation in the Christian World: Essays in Honour of Hugh McLeod*, sous la direction de Callum G. Brown et Michael Snape. 119-134. Burlington : Ashgate Publishing.
- Simmel, Georg. 2004 [1903]. « Métropoles et mentalité. » Dans *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. 61-77, sous la direction d'Yves Grafmeyer et Isaac Joseph. 61-77. Paris : Flammarion.
- Stark, Rodney et William S. Bainbridge. 1985. *The Future of Religion. Secularization, Revival & Cult Formation*. University Press of California: Berkeley.
- Stark, Rodney et Roger Finke. 2000. « Catholic Religious Vocations: Decline and Revival. » *Review of Religious Research* 42 (2): 125-145.
- Stark, Rodney et Laurence R. Iannaccone. 1996. « Response to Lechner: Recent Religious Declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A Theory Vindicated. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (3): 265-271.

- Tabutin, Dominique et Bruno Schumaker. 2004. « La démographie de l’Afrique au sud du Sahara des années 1950 aux années 2000. » *Population* 59 (3) : 521-622.
- Talin, Kristoff. 2005. *Survivre à la modernité : religieuses et religieux dans le monde occidental*. Montréal : Médiaspaul.
- Tarot, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré*. Paris : Découverte.
- Taylor, Charles. 2007. *L’âge séculier*. Montréal : Boréal.
- Tchonang, Gabriel. 2010. « Une brève histoire de la théologie africaine. » *Théologies africaines* 84 (2) : 175-190.
- Têtu, Henri. 1897. *Le R.P. Bouchard, missionnaire apostolique*. Québec : Librairie Montmorency-Laval.
- Troeltsch, Ernst. 1992 [1931]. *The Social Teaching of the Christian Church*. Louisville : Westminster John Knox Press.
- Turcotte, Paul-André. 1989. « Sécularisation et modernité : les frères éducateurs et l’enseignement secondaire public, 1920-1970. » *Recherches sociographiques* 30 (2) : 229-248.
- . 1988. *L’enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*. Montréal : Bellarmin.
- . 1981. *L’éclatement d’un monde : les clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*. Montréal : Bellarmin.
- . 1979. *Sécularisation, structure de plausibilité et aggiornamento d’un ordre religieux : étude socio-historique d’un cas : les clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille au Québec (1957-1972)*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Turgeon, Laurier, dir. 2005. *Le patrimoine religieux du Québec : entre le cultuel et le culturel*. Québec : Presses de l’Université Laval.

- Turner, Bryan S. 2011. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Vaillancourt, Jean-Guy. 2007. « Vers une communauté mondiale tolérante et solidaire. » Dans *La mondialisation du phénomène religieux*, sous la direction de Martin Geoffroy, Jean-Guy Vaillancourt et Michel Gardaz, 255-268. Montréal : Médiaspaul.
- Vaner, Semih, Daniel Heradstveit, et Ali Kazancigil, dirs. 2008. *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*. Bruxelles : Peter Lang.
- Verweij, Johan, Peter Ester, et Rein Nauta. 1997. « Secularization as an Economic and Cultural Phenomenon: A Cross-National Analysis. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (2): 309-324.
- Warren, Jean-Philippe. 2012. « Les commencements de la coopération internationale Canada-Afrique. Le rôle des missionnaires canadiens. » Dans *Les relations entre le Canada, le Québec et l'Afrique depuis 1960*, sous la direction de Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Muana, 23-47. Paris : L'Harmattan.
- Warren, Jean-Philippe and Éric Desautels. À paraître. « *Urbi Et Orbi*. Les revues missionnaires québécoises au XX^e siècle. » Dans *Les missions au Québec et du Québec dans le monde*, sous la direction de Gilles Routhier et Frédéric Laugrand, [s.d.] Collection Atlas historique du Québec. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Weber, Max. 1996 [1910-1920]. *Sociologie des religions*. Traduit par Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard.
- Willaime, Jean-Paul. 2006. « La sécularisation : une exception européenne? » *Revue française de sociologie* 47 (4) : 755-783.
- Wilson, Bryan R. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford. Oxford University Press.
- . 1976. « Aspects of Secularization in the West. » *Japanese Journal of Religious Studies* 3, no 4 (December): 259-276.

———. 1966. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Londres : Watts.

Zorn, Jean-François. 2010. « Engagements politiques des acteurs de la mission après 1945? » Dans *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, sous la direction de Caroline Sappia et Olivier Servais, 11-29. Paris : Karthala.

Zubrzycki, Geneviève. 2016. « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec. » *Recherches sociographiques* 57 (2-3) : 311-332.

Sources primaires

[s.a.]. 1970a. « En Afrique, développement du clergé autochtone. » *Annales de la Propagation de la Foi* 47, no 3 (Mai-juin) : 79-82.

———. 1970b. « Terre des Hommes. Place des continents. » *Annales de la Propagation de la Foi* 47, no 3 (Mai-juin) : 76-77.

———. 1970c. « Rwanda et Burundi : coup d'œil sur l'Église. » *Annales de la Propagation de la Foi* 47, no 2 (Mars-avril) : 52-53.

———. 1969. « Présence missionnaire à Terre des Hommes. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 3 (Mai-juin) : 76.

———. 1967. « Expo 67. » *Annales de la Propagation de la Foi* 44, no 3 (Mai-juin) : 63-70.

———. 1965. « L'année de coopération internationale. Une trêve pour renforcer la paix. » *Annales de la Propagation de la Foi* 42, no 4 (Juillet-août) : 85-86.

———. 1961. « Des missionnaires qualifiés. » *Annales de la Propagation de la Foi* 38, no 5 (Septembre-octobre) : 128.

———. 1954. « Chronique de philatélie. » *La Patrie*, 24 octobre, 29.

- . 1953. « Sœurs Noires. » *Sœurs Blanches* 42, no 1 (Janvier-février) : 8.
- . 1950. *Laïcs Missionnaires*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 1949a. *Qu'est-ce qu'une sœur blanche?*. Montréal : Œuvre des tracts.
- . 1949b. « Dix pères blancs font leurs adieux à leur famille, à leur pays; cérémonie pieuse. » *L'Action catholique*, 1er septembre, 3.
- . 1947. « Dimanche des missions. Cercle d'étude. » *Annales de la Propagation de la Foi* 24, no 5 (Septembre-octobre) : 138-139.
- . 1942. « En souvenir du troisième centenaire de Montréal. » *Le Précurseur* 11, no 10 (Juillet-août) : 608.
- . 1941. « Neuf missionnaires arrivés à bon port. » *La Patrie*, 15 septembre, 13.
- . 1936. « Après le jardin d'enfants... l'école ménagère. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 25, no 4 (Avril) : 109-112.
- . 1933. « Vieux métiers en faillite. » *Missions d'Afrique des pères blancs* 29, no 7 (Juillet) : 203-208.
- . 1931. « Recettes de l'Œuvre de la Propagation de la Foi pendant l'année 1930. » *Annales de la Propagation de la Foi* 8, no 6 (Novembre-décembre) : 159-160.
- . 1920a. « Union du clergé en faveur des missions. » *Le Précurseur* 1, no 2 (Septembre) : 22-27.
- . 1920b. « Notre Bulletin. » *Le Précurseur* 1, no 1 (Mai) : 1.
- . 1912. « Étude de mœurs africaines. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 1, no 9 (Septembre) : 211-214.

- . 1908. « L'œuvre de la régénération de la femme musulmane en Afrique. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 1, (1) : 5-28.
- . 1904. « Vicariat apostolique du Haut-Congo. » *Missions d'Afrique des pères blancs* no 163 (Janvier-février) : 253.
- . 1889. « Échos du jour. » *Courrier de Saint-Hyacinthe*, 21 décembre, 3.
- . 1882. « Afrique centrale. Le R.P. Arthur Bouchard. » *Annales de la Propagation de la Foi* no 18 (Octobre) : 212-218.
- A.G.M.Afr. 1961. « *Diaire de la maison du Pont-de-Québec à Québec.* » 24 mai, 72.
- . 1950. « *Diaire de la maison du Pont-de-Québec à Québec.* » 14 juillet, 45.
- . 1943. « *Diaire no 2 de la maison Sainte-Foy.* » 13 avril, 173.
- . 1942. « *Diaire no 2 de la maison Sainte-Foy.* » 20 janvier, 154.
- . 1936. « *Diaire no 2. Maison du 24 chemin Ste-Foy, Québec.* » 19 septembre, 6.
- . 1935a. « *Diaire no 2. Maison du 24 chemin Ste-Foy, Québec.* » 25 novembre, 6.
- . 1935b. « *Diaire no 2. Maison du 24 chemin Ste-Foy, Québec.* » 15 décembre, 6.
- . 1931. « *Diaire des maisons du chemin Ste-Foy à Québec.* » 30 novembre, 72.
- . 1930. « *Diaire des maisons du chemin Ste-Foy à Québec.* » 20 février, 18.
- Agences Fides. 1960. « L'état des missions dans le monde. » *Le Précurseur* 21, no 1 (Janvier-février) : 6-11.
- . 1940. « Le statut juridique de la femme indigène en Afrique. » *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé* 5, no 7 (Juillet) : 264-269.

———. 1936. « Le dixième anniversaire de l'encyclique *Rerum Ecclesiae*. » *Le Précurseur* 8, no 9 (Mai-juin) : 516-517.

Antoniutti, Monseigneur Ildebrando. 1953. *Sub Umbra Petri*. vol. 4. Montréal : Arbour & Dupont.

———. 1946. *Les grands combats missionnaires*. Éditions Missions-Étrangères : Pont-Viau.

Archives de Radio-Canada. 1964. « Le Cardinal Léger de retour d'Afrique. » *La Bonne Nouvelle*, 2 février.

———. 1962. « Les pères blancs au Ghana. » *La Bonne Nouvelle*, 14 janvier.

———. 1960a. « Jean XXIII félicite les missionnaires canadiens. » *La Bonne Nouvelle*, 6 novembre.

———. 1960b. « Des missionnaires canadiens au Japon. » *La Bonne Nouvelle*, 27 novembre.

Arnoux, P. p. b. 1933. « La lumière chasse les ténèbres. » *Missions d'Afrique des pères blancs* 29, no 6 (Juin) : 169-174.

Arteau, Georges. 1952. « "Nous, nous avons tout donné...". » *Annales de la Propagation de la Foi* 29, no 3 (Mai-juin) : 60-62.

ASF. 1899a. *Facultés pour les missionnaires. Letter Book of Falconio, 1899-1902*. no 57.

———. 1899b. *Facultés pour les missionnaires (A). Letter Book of Falconio, 1899-1902*. no 58.

Audet, Révérend Père Roger p.b. 1956. « Sur les traces des pères blancs. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 4 (Juillet-août) : 90-92.

Awaka, Augustin. 1962. « Regards sur l'Église au Congo. » *Annales de la Propagation de la Foi* 39, no 1 (Janvier-février) : 8-11.

- Ayotte, Yvonne m.i.c. 2008. « Jeunesse vivante au Malawi. » *Le Précurseur* 51, no 3 (Été) : 14-15.
- Banque mondiale. 2018. « Données. Population totale. » *Groupe de la Banque Mondiale*. <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/sp.pop.totl>.
- Bastien, Hermas. 1923. *Les énergies rédemptristes*. Montréal : Action française.
- Beauchamp, Philippe p.b. 1915. « Vicariat apostolique du Nyanza septentrional. » *Missions d'Afrique des pères blancs* 10, no 1 (Janvier) : 37-39.
- Bégin, Jeannine s.b.a. 1980. « Mission-Développement. Développement-Mission. » *Africa* 6, no 2 (Mars-avril) : 2.
- Bernardini, Monseigneur Philippe. 1954. « Appel de Son Excellence Révérendissime Mgr Philippe Bernardini aux fidèles du monde entier. » *Annales de la Propagation de la Foi* 31, no 5 (Septembre-octobre) : 113-114.
- Bertrand, Gérard p.b. 1922. « Les jumeaux au Buruli. » *Missions d'Afrique des pères blancs* 18, no 3 (Mars) : 80-88.
- Blomjous, Monseigneur Joseph p.b. 1947. « Le problème africain. » *Annales de la Propagation de la Foi* 24, no 3 (Mai-juin) : 63-65.
- Bouffard, Adrien. 1959. « L'Église missionnaire canadienne. » *Messages* 15, no 1-2 (Janvier-février) : 2-114.
- . 1953. « L'offensive missionnaire du Canada catholique. » *Prêtre et Missions* 13, no 3 (Juillet-septembre) : 118-119.
- Brousseau, Germaine. 1975. « Quarante ans en Tanzanie. » *Africa* 1, no 2 (1^{er} trimestre) : 2.
- Caron, Émilien p.b. 1968. « Des catholiques congolais qui se démènent pour leur prochain. » *Missions d'Afrique* 64, no 5 (Mai) : 20.

- Chamberland, J.-M. p.b. 1962. « Ah! Si j'avais des sous!... » *Annales de la Propagation de la Foi* 39, no 4 (Juillet-août) : 100-101.
- Chevrier, Odilon o.m.i. 1927. « La science des Basutos. » *Le Devoir*, 16 juin, 7.
- Cloutier, Monseigneur François-Xavier. 1926. « Lettre pastorale énonçant l'établissement des sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception aux Trois-Rivières. » *Le Précurseur* 3, no 10 (Juillet-août) : 570-571.
- Conférence religieuse canadienne. 2012. *Statistiques CRC 2011-2012*. Ottawa : Conférence religieuse canadienne.
- Cormier, Julien p.b. 1979. « Pour un retour aux vraies vocations missionnaires : Jean-Paul II vient au secours de l'Esprit Saint. » *Mission* 75, no 5 (Septembre-octobre) : 3.
- . 1970. « Agent de liaison. Le missionnaire, de l'image à la réalité. » *Annales de la Propagation de la Foi* 47, no 5 (Septembre-octobre) : 5.
- Cormier, Julien p.b. et Jacques Charron p.b. 1979. « Mission 1979 : penser à ceux qui ne pense pas encore à nous. » *Mission* 75, no 2 (Mars-avril) : 42-47.
- Costantini, Monseigneur Celso. 1946. « Reconstruire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 23, no 5 (Septembre-octobre) : 114-115.
- De Wasseige, L. 1959. « Indépendance, mot magique. » *Sœurs blanches* 48, no 7-8 (Juillet-août) : 3-4.
- Delamar, Édith. 1951. « La J.O.C. et son fondateur. » *Le Précurseur* 16, no 2 (Mars-avril) : 62-68.
- Déry, père Eugène. 1922. « Lettre du r.p. Eugène Déry. » *Missions d'Afrique des pères blancs* 18, no 12 (Décembre) : 358-364.
- Dhellemmes, Marguerite. 1962. « Tradition, évolution et rôle de la mère. » *Sœurs blanches* 51, no 1 (Janvier-février) : 4-6.

Durand, J.-B. p.b. 1946. « Appel d'un missionnaire en faveur d'une communauté de sœurs indigènes. » *Annales de la Propagation de la Foi* 23, no 1 (Janvier-février) : 18-19.

Duval, cardinal Léon-Étienne. 1969. « Le Tiers-Monde nous gêne-t-il?. » *Missions d'Afrique* 65, no 8 (Septembre) : 4-17.

Éditorial. 1956. « Nous sommes tous appelés à la vocation missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 3 (Mai-juin) : 57-58.

Entraide missionnaire. 1979. *Où est notre espérance?*. Montréal : L'Entraide.

Ferrier, Révérende sœur Marie-Vincent. 1956. « Adaptation missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 1 (Janvier-février) : 8-13.

Frère Fabien f.é.c. 1945. « L'actualité missionnaire de la congrégation des Frères des Écoles Chrétiennes. » *Annales de la Propagation de la Foi* 22, no 6 (Novembre-décembre 1945) : 161-162.

Filion, Joseph p.b. 1918. « Journal du r.p. Joseph Filion. Aumônier militaire (publié dans L'Action catholique). » *Missions d'Afrique des pères blancs* 5, no 5 (Mai) : 147-156.

Gendron, Joseph s.j. 1969. « Il est encore dehors. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 1 (Janvier-février) : 3.

Geoffroy, Joseph. 1941. « Aux prêtres des Missions-Étrangères. » *Le Devoir*, 12 juillet, dernière page.

Gloutnay, François. 2017. « L'Entraide missionnaire fermera en 2018. » *Présence, Information Religieuse*. <http://presence-info.ca/article/ethique/article/societe/l-entraide-missionnaire-fermera-en-2018>

Goudreault, Henri o.m.i. 1979. « Hommage à tous ceux qui veulent s'engager et demeurer dans la fidélité. » *Apostolat* 50, no 5 (Septembre-octobre) : 8-9.

- Goulet, Léonie s.m.n.d.a. 2008. *De ma fenêtre : présence chrétienne en pays musulman*. Québec : L. Goulet Impression.
- . 1978. « Internationalité! » *Africa* 4, no 2 (Mars-avril) : 1.
- . 1976. « Artisans d'un monde sans frontières. » *Africa* 2, no 1 (1^{er} trimestre) : 2.
- . 1975. « Sœurs blanches et laïcat engagé. » *Africa* 1, no 1 (1^{er} trimestre) : 1-4.
- Herber, Bernard. 1981. « Jésus Christ refait surface... à la base. » *Mission* 77, no 7 (Décembre) : 4-6.
- . 1980. « Ça bouge dans l'église d'ici. » *Mission* 76, no 6 (Novembre-décembre) : 4-6.
- . 1979. « Fondés pour les non chrétiens. » *Mission* 75, no 5 (Septembre-octobre) : 4-5.
- Héroux, Omer. 1948. « Notre prochain "livre d'or". » *Le Devoir*, 4 octobre, 1.
- . 1927. « La "semaine missionnaire". » *Le Devoir*, 2 juillet, 1.
- Hurel, R.P. 1904. « Vicariat apostolique du Nyanza méridional. » *Missions d'Afrique des pères blancs* no 164 (Mars-avril) : 303-319.
- J.-P. 1960. « Un bon dieu noir si possible.... » *Missions d'Afrique des pères blancs* 56, no 11 (Décembre) : 324-326.
- Jobidon, Monseigneur Jean-Louis p.b. 1963. « Missionnaires laïques d'aujourd'hui. » *Annales de la Propagation de la Foi* 40, no 4 (Juillet-août) : 96 et 100-101.
- La Direction. 1969. « Salut à l'Afrique. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 5 (Septembre-octobre) : 142-149.
- . 1965a. « La Propagation de la Foi forme le clergé autochtone. » *Annales de la Propagation de la Foi* 42, no 5 (Septembre-octobre) : 126-127.

- . 1965b. « Des événements qui doivent nous faire réfléchir. » *Annales de la Propagation de la Foi* 42, no 1 (Janvier-février) : 6-8.
- . 1962. « La mission, un dérivatif au problème social. » *Annales de la Propagation de la Foi* 39, no 5 (Septembre-octobre) : 126-127.
- . 1961. « L'Église catholique au Kivu (Congo ex-Belge). » *Annales de la Propagation de la Foi* 38, no 2 (Mars-avril) : 42-45.
- . 1957. « L'esprit missionnaire et l'esprit catholique sont une seule et même chose. » *Annales de la Propagation de la Foi* 34, no 4 (Juillet-août 1957) : 84-85.
- . 1956a. « Les écoles catholiques d'Afrique. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 6 (Novembre-décembre) : 143-145 et 166.
- . 1956b. « Les missions d'Afrique aux confins de l'islam. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 2 (Mars-avril) : 29-31.
- . 1955. « Pourquoi nous vivons! » *Annales de la Propagation de la Foi* 32, no 5 (Septembre-octobre) : 115-116.
- . 1953. « L'Œuvre et ses associés. » *Annales de la Propagation de la Foi* 30, no 3 (Mai-juin) : 59-60.
- . 1952. « Dans une requête à l'O.N.U., Raoul Follereau, le vagabond de la charité, demande la fermeture des léproseries et leur remplacement par des "sanatoria pour lépreux". » *Annales de la Propagation de la Foi* 29, no 6 (Novembre-décembre) : 143-144.
- . 1950. « L'Église et le relèvement de la femme noire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 27, no 3 (Mai-juin) : 58-61.
- . 1947. « Missions noires, moissons d'or. » *Annales de la Propagation de la Foi* 24, no 1 (Janvier-février) : 3-5.

- . 1946. « Reconstruire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 23, no 5 (Septembre-octobre) : 116-117.
- . 1945. « Appel de son Excellence Mgr Celso Costantini à l'occasion du dimanche des missions, 1945. » *Annales de la Propagation de la Foi* 22, no 5 (Septembre-octobre) : 114-115.
- La Rédaction. 1971. « Le Conseil national missionnaire. » *Messages* 21, no 1 (Printemps) : 12-33.
- . 1956. « Les écoles catholiques d'Afrique. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 6 (Novembre-décembre) : 143-144.
- . 1948. « Le laïcat missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 25, no 3 (Mai-juin) : 57-60.
- Labrie, Monseigneur Napoléon-A. 1967a. « Réflexions à l'occasion de la Lettre encyclopédique sur le développement des peuples. » *Annales de la Propagation de la Foi* 44, no 4 (Juillet-août) : 105-108.
- . 1967b. « Vocation missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 44, no 2 (Mars-avril) : 35-38.
- . 1966b. « Coopération missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 43, no 5 (Septembre-octobre) : 115-119.
- . 1966a. « Le concile. » *Annales de la Propagation de la Foi* 43, no 2 (Mars-avril) : 29-38.
- . 1965. « Concile et esprit missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 43, no 5 (Septembre-octobre) : 113-119.
- . 1964. « Aperçu sur l'année 1963. » *Annales de la Propagation de la Foi* 41, no 5 (Septembre-octobre) : 117-125.

- . 1963. « Message du président national à l'occasion du dimanche de la Propagation de la Foi. » *Annales de la Propagation de la Foi* 40, no 5 (Septembre-octobre) : 113-115.
- . 1962. « Comment aller à Jésus dans l'Église. » *Annales de la Propagation de la Foi* 39, no 3 (Mai-juin) : 57-61.
- . 1960a. « La zélatrice. III^e partie. » *Annales de la Propagation de la Foi* 37, no 2 (Mars-avril) : 29-35.
- . 1960b. « La zélatrice (suite). » *Annales de la Propagation de la Foi* 37, no 1 (Janvier-février) : 1-3.
- . 1959. « Nos Annales ont trente-cinq ans... » *Annales de la Propagation de la Foi* 36, no 2 (Mars-avril) : 31-32.
- . 1958. Méditation sur l'encyclique *Fidei Fomum*. » *Annales de la Propagation de la Foi* 35, no 2 (Mars-avril) : 30-32.
- . 1957a. « Méditation sur l'encyclique *Fidei Donum*. » *Annales de la Propagation de la Foi* 34, no 6 (Novembre-décembre) : 141-143.
- . 1957b. « Message du nouveau président national. » *Annales de la Propagation de la Foi* 34, no 3 (Mai-juin) : 59-60.
- Lalande, Germain M. 1950. *Le rôle du laïcat dans l'apostolat missionnaire de l'Église. Le laïcat et les missions, rapport de la quatrième semaine d'études missionnaires du Canada tenue à Montréal, du 16 au 22 octobre 1950*. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Lanctôt, Monseigneur Alfred. 1960. « Qu'avons-nous fait pour l'Afrique et que pouvons nous lui donner encore?. » *Annales de la Propagation de la Foi* 37, no 1 (Janvier-février) : 5-8.
- Langlais, E.-A. r.p. 1952. « L'âme apostolique de la mère Marie du Saint-Esprit. » *Le Précurseur* 17, no 3 (Mai-juin) : 104-105.

- Lapalme Reyes, Marie. 2007. *Une vie, un témoignage : sœur Marie Caron*. Trois-Rivières : Édition François Laporte.
- Lapointe, F.-X. p.b. 1960. « Un grand jour pour l'Église du Nyassaland. » *L'Action catholique*, 5 juin, 22.
- LaRoche, Joseph p.b. 1951. « Un bond! » *Missions d'Afrique* 47, no 7-8 (Juillet-août) : 194-196.
- Lavigerie, cardinal Charles. 1888. *Lettre de S. Em. le cardinal Lavigerie sur l'esclavage africain à messieurs les directeurs de l'Œuvre de la Propagation de la Foi*. Lyon : Mougins-Rusand.
- Le Comité de Rédaction. 1937. « Vers l'avenir! » *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé* 4, no 1 (Janvier) : 4.
- Le Directeur du Bulletin. 1945. « Nos missionnaires et la guerre. » *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé* 8, no 1 (Mars) : 34-35.
- Le Directeur National. 1945. « L'Éditorial. » *Annales de la Propagation de la Foi* 22, no 3 (Mai-juin) : 57-58.
- Lefebvre, Monseigneur Marcel. 1958. « Les problèmes de l'Église en Afrique française. » *Annales de la Propagation de la Foi* 35, no 4 (Juillet-août) : 86-87.
- Léger, Paul-Émile. 1968. « La pauvreté est-elle un moyen missionnaire?. » *Missions d'Afrique* 64, no 6 (Juin) : 17.
- Léon XIII. 1891. *Rerum Novarum*. Vatican. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Lepire, prêtre Robert. 1968. « Continuer le concile. » *Feuille missionnaire de l'Union pontificale missionnaire* 3, no 5 (Mai) : s.p.
- Les Apôtres Laïques des Missions. 1948. « Des laïques exerçant l'apostolat en missions... Pourquoi pas?. » *Annales de la Propagation de la Foi* 25, no 3 (Mai-juin) : 61-63.

- Lettre de onze archevêques de l'Afrique française. 1958. « Les problèmes de l'Église en Afrique française. » *Annales de la Propagation de la Foi* 35, no 4 (Juillet-août) : 86-87.
- Levasseur, Donat o.m.i. 1949. « Des hauteurs du Vatican. » *L'Apostolat* 20, no 3 (Mars) : 3-4 et 20.
- Loranger, Madeleine m.i.c. 1954. « Première rencontre des dirigeants de l'apostolat des laïcs en terre africaine. » *Le Précurseur* 18, no 3 (Mai-juin) : 106.
- Marois, C.A. v.g. 1908. « Préface. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 1 (1) : 3.
- Mathieu, Gaston p.b. 1956. « Quel sera le sort de l'Afrique?. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 6 (Novembre-décembre) : 157-159 et 166.
- Mathieu, Jean-Louis p.b. 2017. « Je serai berger! » *Missionnaires d'Afrique* no 37 (Juin) : 4-7.
- Matton, Léonard p.b. 1968. « Une Église africaine très active qui fait face aux problèmes. » *Missions d'Afrique* 64, no 2 (Février) : 26.
- Missionary Sister of Our Lady Africa. 1923. *Mission Stories for the Young how the First Missionary Sisters Reached Uganda : With a Map of Lake Victoria and Illustrations.* Québec : Telegraph Printing.
- Mondor, Georges-Albert p.b. 1969. « Nouvelle image de la coopération missionnaire. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 5 (Septembre-octobre) : 154-156.
- Otis, Édouard. 1971. « Liminaire. » *Univers* 48, no 1 (Janvier-février) : 3.
- Paradis, Eugène p.b. 1916. « Vicariat apostolique du Nyassa. » *Missions d'Afrique des pères blancs* 12, no 5 (Mai) : 129-137.
- Paré, Gertrude m.i.c. 1992. « Le sida et la famille africaine. » *Le Précurseur* 36, no 7 (Janvier-février) : 210-212.

- Paul VI. 1969. « Le message du Saint-Père pour la Journée missionnaire mondiale. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 5 (Septembre-octobre) : 131-134.
- . 1968. « Le pape écrit à l’Afrique. » *Missions d’Afrique* 64, no 2 (Février) : 4-13.
- . 1965a. *Ad Gentes*.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html
- . 1965b. « Le geste de Paul VI (Conférence de presse organisée à Rome). » *Sœurs blanches* 54, no 5-6 (Mai-juin) : 8-10.
- Pelletier, Charles-Eugène l.ph. 1945. « Son Excellence Mgr Oscar Julien p.b., vicaire apostolique du Nyassa. » *Annales de la Propagation de la Foi* 22, no 1 (Janvier-février) : 3-5.
- Pelletier, Jean-Paul. 1968. « Le IIIe congrès missionnaire pour l’apostolat des laïcs. » *Annales de la Propagation de la Foi* 45, no 1 (janvier-février) : 12-21.
- . 1959. « L’Église dans la société africaine. » *Annales de la Propagation de la Foi* 36, no 2 (Mars-avril) : 33-37.
- . 1957. « Trois missionnaires laïques s’engagent sur la grande voie. » *Annales de la Propagation de la Foi* 34, no 2 (Mars-avril) : 36-37.
- . 1950. « Les pères blancs en Afrique Noire. Entrevue avec son Excellence Mgr Louis Durrieu, supérieur général. » *Annales de la Propagation de la Foi* 27, no 5 (Septembre-octobre) : 124-125 et 138.
- . 1948. « La voie du laïcat missionnaire s’élargit.... » *Annales de la Propagation de la Foi* 25, no 6 (Novembre-décembre) : 156-157.
- . 1947. « Réalisations et rêves d’un nouvel évêque. Entrevue avec le r.p. Louis-Joseph Cabana, p.b. » *Annales de la Propagation de la Foi* 24, no 2 (Mars-avril) : 33-35.

Pelletier, Pierrette s.m.n.d.a. 2003. « Centenaire. Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. » *Africana Plus* no 56 (Mai)
<http://africana.mafr.net/APlusFra/soeursblanches.htm>

Pelletier, Raynald m.afr. 2003. « Monseigneur John Forbes (1864-1926). Vicaire apostolique coadjuteur de l'Ouganda. Premier père blanc canadien. » *Société des missionnaires d'Afrique* Série historique (2).

Perrier, Louis-Philippe. 1921. « Conférence sur l'Œuvre de la Propagation de la Foi. » *Le Précurseur* 1, no 5 (Avril) : 117-125.

Pie XI. 1946 [1926]. « Rerum Ecclesiae. » Dans *Trois Consignes Apostoliques : Les encycliques missionnaires : "Maximum Illud", de Benoît XV (30 Nov. 1919), "Rerum Ecclesiae", de Pie XI (28 Fév. 1926), "Saeculo Exeunte", de S.S. Pie XII (13 Juin 1940)*, sous la direction de Benoît XV. et Pie XI. Québec : Conseil national de l'U.M. du clergé.

———. 1926. « Une encyclique de S.S. Pie XI sur les missions. » *Le Précurseur* 3, no 10 (Juillet-août) : 550.

Pomerleau, frère Yvan o.p. 2014. « Des chiffres qui parlent! » *Bulletin CRC* 11, no 2 (Printemps) : 4.

Poncelet, Yvonne. 1951. « Les Auxiliaires laïques des Missions. » *Annales de la Propagation de la Foi* 28, no 2, (Mars-avril) : 53-55.

Postulat des pères blancs. 1932. *Notice sur la société des missionnaires d'Afrique (pères blancs)*. Québec : L'Action sociale Ltée.

Potvin, Régina p.f.m. 1970. « L'internationalité et plus. » *Africa* 6, no 3 (Mai-juin) : 2.

Provost, abbé Honorius. 1960. « L'Œuvre du jour... L'Œuvre Pontificale de Saint-Pierre-Apôtre. » *Annales de la Propagation de la Foi* 37, no 6 (Novembre-décembre) : 154-157.

- Quirion, J.-M. o.m.i. 1946. « Un problème! Une solution! » *Annales de la Propagation de la Foi* 23, no 1 (Janvier-février) : 23-24.
- R.B. 1927. « L'exposition missionnaire. » *Le Devoir*, 5 juillet, 1-2.
- Rabemananjara, Jacques. 1959. « Les noirs à travers le monde. » *Sœurs blanches* 48, no 3-4 (Mars-avril) : 6-7.
- Richard, Jean-Guy p.b. 1981. « Lecture nouvelles de notre temps. » *Mission* 77, no 5 (Septembre) : 4-6.
- Rondeau, Clovis p.m.é. 1926. *Le séminaire canadien de la Société des Missions-Étrangères*. no 89. Montréal : Œuvre des Tracts.
- Roy, André. 1945. « Le R.P. Joseph Laliberté, des p.b. et les missions de la Côte d'Or. » *Annales de la Propagation de la Foi* 22, no 2 (Mars-avril) : 40-41 et 49.
- Roy, Antoine p.b. 1940. « Page de gloire canadienne. Page d'histoire missionnaire. » *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé* 5, no 8 (Octobre) : 311.
- Roy, Monseigneur Élias. 1948. « Aux membres de l'U.M.C. » *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé* 9, no 6 (Juin) : 277.
- Saussus, Roger. 1942. « Des neiges canadiennes aux feux de l'Équateur. Interview de S.Exc. Mgr. Trudel, vicaire apostolique de Tabora. » Dans *Les Pères Blancs d'Afrique à Tabora*, 133-146. Namur : Éditions de la revue Grands Lacs.
- Secrétariat du Comité Missionnaire. 1943. *Ville-Marie Missionnaire 1642-1942*. Montréal : Commission du troisième centenaire – Comité missionnaire.
- Semaine missionnaire de Montréal. 1930. *La semaine missionnaire de Montréal*. Montréal : Librairie Beauchemin.
- Service d'information du C.C.C. 1959. « Heureuses perspectives. » *Annales de la Propagation de la Foi* 36, no 4 (Juillet-août) : 85-87.

Siedle, Monseigneur Holmes p.b. 1956. « Les laïcs au secours du missionnaire. Les Jocistes bâtissent un séminaire en Afrique. » *Annales de la Propagation de la Foi* 33, no 4 (Juillet-août) : 99-102 et 111.

Sœur Alfred-Marie s.m.i.c. 1965. « Réflexions missionnaires. » *Le Précurseur* 23, no 8 (Mars-avril) : 338-341.

Sœur Louis Philippe. 1965. « [Sans Titre]. » *Sœurs blanches* 54, no 7-8 (Juillet-août) : 11.

Sœur M.-Saint-Patrice. 1935. « La persévérance des femmes chrétiennes au Ruanda. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 25, no 10 (Octobre) : 301-302.

Sœur Marie Coecilia. 1912. « Lettre de M. Coecilia à la Révérende Mère Supérieure du postulat de Québec. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 1, no 7 (Juillet) : 158-159.

Sœur Marie de Saint-Honoré. 1958. « Impression d'arrivée. » *Annales de la Propagation de la Foi* 35, no 3 (Mai-juin) : 63-65 et 75.

Sœur Marie-Albertine, m.i.c. 1963. « Retourneras-tu?. » *Le Précurseur* 22, no 11 (Septembre-octobre) : 539-547.

Sœur Marie-Andrée du Sacré-Cœur. 1948. *Sous Le Ciel d'Afrique*. Paris : Alsatia.

Sœur Marie-de-Pontmain. 1936. « Nos frères les lépreux : bienheureux ceux qui pleurent. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 23, no 8 (Août) : 232-235.

Sœur Marie-Rolande. 1957. « Témoignage. » *Annales de la Propagation de la Foi* 34, no 3 (Mai-juin) : 65-67.

Sœur Ste-Foy. 1913. « Glanes au pays des noirs. » *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* 2, no 4 (Avril) : 82.

Sœurs blanches du cardinal Lavigerie. 1926. *Notre vie de missionnaire : sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*. Québec : L'Action sociale Ltée.

Sœurs missionnaires d'Afrique. 1930. *Notice historique sur la congrégation des sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (sœurs blanches du cardinal Lavignerie)*. Québec : Imp. l'Événement.

Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception. 2017. « *Fondatrice – Biographie.* » <http://www.soeurs-mic.qc.ca/biographie.php>.

Surun, Robert p.b. 1969. « La laïc africain dans l'Église. » *Missions d'Afrique* 65, no 2 (Février) : 5-8.

Temps Nouveaux. 1960a. « Appel aux élites congolaises. » *L'Action catholique*, 11 septembre, 22.

———. 1960b. « Les événements du Congo belge. » *L'Action catholique*, 4 septembre, 22.

Tessier, Roger p.b. 1969a. « Près de 2000 missionnaires canadiens au service de l'Afrique. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 4 (Juillet-août) : 112.

———. 1969b. « Paul VI, ami de l'Afrique. » *Annales de la Propagation de la Foi* 46, no 3 (Mai-juin) : 77-78.

———. 1964. « L'Église d'Afrique au rendez-vous du concile. » *Annales de la Propagation de la Foi* 41, no 1 (Janvier-février) : 26-27.

———. 1963. « Cette fois... toute l'Afrique sera au rendez-vous! » *Annales de la Propagation de la Foi* 40, no 2 (Mars-avril) : 37-40.

———. 1962. « Mois d'octobre. Mois des missions. » *Annales de la Propagation de la Foi* 39, no 5 (Septembre-octobre) : 118-119.

———. 1961. « Où en est l'Église au Congo. » *Le Devoir*, 18 novembre, 16.

Tremblay, Yvan o.m.i. 1978. « Réflexions sur la vocation chrétienne. » *Apostolat* 49, no 5 (Septembre-octobre) : 4-5.

Turcotte, Huguette m.i.c. 2016. « La vénérable Délia Tétreault. »
<http://tetreaultgenealogie.com/delia-tetreault.html>.

Turcotte, Mademoiselle B. 1958. « Les missionnaires laïques de Notre-Dame. » *Annales de la Propagation de la Foi* 35, no 2 (Mars-avril) : 33-35 et 55.

Twyman, Doris m.i.c. 1997. « Passage vers la démocratie. » *Le Précurseur* 41, no 2 (Mars-avril) : 10-11.

———. 1992. « Vers un leadership féminin. » *Le Précurseur* 36, no 7 (Janvier-février) : 198-199.

Union missionnaire du clergé. 1943. *L'Union Missionnaire du Clergé, âme de la coopération missionnaire : Actes du premier congrès national de l'Union Missionnaire du Clergé au Canada (secteur de langue française)*. Québec : Conseil national de l'Union missionnaire du clergé.

Vachon, Paul-Émile p.b. 1945. « Obsèques royales. » *Annales de la Propagation de la Foi* 22, no 6 (Novembre-décembre) : 146-147 et 150.

Valois, Monseigneur Albert. 1945. « L'Action catholique. » *Le Précurseur* 13, no 6 (novembre-décembre) : 337-338.

Vincent, Charles-Henri. 2004. *La piqûre de l'Afrique*. Montréal : C.H. Vincent.

Zoungrana, cardinal Paul. 1966. « Problèmes missionnaires d'aujourd'hui. » *Annales de la Propagation de la Foi* 43, no 4 (Juillet-août) : 89-93.

———. 1965. « Un cardinal africain commente sa nomination. » *Annales de la Propagation de la Foi* 42, no 4 (Juillet-août) : 91-95.

ANNEXE 1

Liste des missionnaires interviewés et description de leur parcours

Nom	Congrégation	Arrivée en Afrique	Pays de mission
Léopold Desrochers	Société des Missionnaires d'Afrique	1951	Burundi Congo
Jean-Louis Mathieu	Société des Missionnaires d'Afrique	1964	Ouganda Burkina Faso
Serge St-Arneault	Société des Missionnaires d'Afrique	1987	Congo Malawi Zambie
Madeleine Lacoursière	Sœur missionnaire de Notre-Dame d'Afrique	1952	Algérie Ouganda Kenya
Dolorès Lavoie	Sœur missionnaire de Notre-Dame d'Afrique	1961	Algérie Malawi Zambie Pologne
Monique Vien	Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique	1966	Ghana Malawi Zambie Algérie
Rita Guay	Sœur missionnaire de l'Immaculée-Conception	1959	Zambie Malawi
Pauline Brodeur	Sœur missionnaire de l'Immaculée-Conception	1971	Ouganda Kenya Zambie
Doris Twyman	Sœur missionnaire de l'Immaculée-Conception	1962	Malawi

ANNEXE 2

Liste chronologique de l'implantation de la première mission de chacune des congrégations canadiennes-françaises qui s'engagent en Afrique jusqu'en 1960²⁰⁶

Congrégation	Année d'implantation de la mission	Lieu de la première mission canadienne
Franciscaines missionnaires de l'Immaculée-Conception	1899	Égypte
Pères missionnaires d'Afrique	1902	Ouganda
Franciscains	1902	Égypte
Franciscaines	1902	Mozambique
Sœurs missionnaires d'Afrique	1903	Algérie et Ouganda
Pères Montfortains	1904	Nyassaland
Capucins	1918	Éthiopie
Sœurs Clarisses	1920	Égypte
Oblats de Marie-Immaculée	1923	Basutoland
Filles de la Sagesse	1923	Nyassaland
Frères de l'Instruction Chrétienne	1926	Ouganda
Frères de la Charité	1928	Union sud-africaine
Frères du Sacré Cœur	1928	Madagascar
Sœurs de l'Espérance	1928	Basutoland
Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie	1931	Basutoland
Pères du Saint-Esprit	1934	Cameroun
Sœurs du Bon-Pasteur de Québec	1935	Basutoland
Filles de la Charité St-Cœur de Jésus	1935	Basutoland
Sœurs grises de la Croix (de la Charité d'Ottawa)	1936	Basutoland
Société de Marie-Réparatrice	1936	Ouganda et Égypte
Sœurs de Notre-Dame du Bon Conseil	1937	Ouganda

²⁰⁶ Ce tableau a été produit à partir de plusieurs sources distinctes, dont Bouffard, 1959 : 59-76 ; Groulx, 1962 : 257-322. Certaines années ont été corroborées avec d'autres sources archivistiques ou avec le site internet de la communauté religieuse lorsque l'information était présentée. Par ailleurs, il importe de noter que des missionnaires canadiens-français de certaines communautés se sont rendus en Afrique, via des communautés en France, au cours du XIX^e siècle, bien avant la fondation officielle d'une mission canadienne, comme l'oblat Alphonse Daigneault.

Frères Maristes	1937	Rhodésie
Sœurs de Saint-Joseph de Saint-Hyacinthe	1938	Basutoland
Sœurs missionnaires du Saint-Esprit	1946	Afrique équatoriale française
Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception	1948	Nyassaland
Frères des Écoles chrétiennes	1948	Cameroun
Sœurs de la Présentation de Marie	1948	Mozambique
Sœurs de Notre-Dame de Charité du Bon-Pasteur	1950	Égypte
Sœurs de Jésus Marie	1 950	Algérie
Sœurs Union St-Dominique	1950	Maroc
Trinitaires	1952	Madagascar
Filles du Cœur de Marie	1952	Éthiopie
Sœurs de Notre-Dame des Anges	1953	Congo belge
Père de St-Sacrement	1954	Mozambique
Sœur du Christ-Roi	1955	Congo belge
Clercs de Saint-Viateur	1955	Côte d'Ivoire
Servantes de St-Cœur de Marie	1955	Cameroun
Filles Réparatrices du Divin-Cœur	1955	Afrique équatoriale française
Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel-Secours	1956	Niger
Hospitalières de Saint-Joseph	1956	Dahomey (Bénin)
Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus	1956	Cameroun
Sœurs de Saint-Paul de Chartres	1956	Madagascar
Auxiliaires laïques des missions (Auxiliaires féminines internationales)	1956	Ruanda
Pères des missions africaines	1957	Dahomey (Bénin)
Sœurs de la Miséricorde	1957	Cameroun
Frères de Saint-Gabriel	1958	Centrafrique
Pères dominicains	1959	Ruanda-Urundi
Sœurs Jésus-Marie	1960	Gabon

ANNEXE 3

Liste des nominations de prêtres canadiens-français en Afrique entre 1933 et 1958

Nom du prêtre	Ordination	Titre	Années en fonction
Oscar Morin (1878-1952)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1905	Préfet apostolique du Navrongo (Ghana)	1926-1934
		Vicaire apostolique du Navrongo (Ghana)	1934-1952
		Évêque titulaire d'Uthina (Tunisie)	1934-1947
Gérard Bertrand (1911-1976)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1938	Vicaire apostolique du Navrongo (Ghana)	1948-1957
		Évêque titulaire d'Abitinae (Tunisie)	1948-1950
		Évêque de l'archidiocèse Tamale (Ghana)	1950-1957
		Évêque de Navrongo (Ghana)	1957-1973
François-Xavier Lacoursière (1885-1970)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1913	Vicaire apostolique du Ruwenzori (Ouganda)	1934-1956
		Évêque titulaire de Vulturia (Algérie)	1934-1953
		Évêque de Mbarara (Ouganda)	1953-1956
		Évêque titulaire d'Amadassa (Turquie)	1956-1970
Louis-Joseph Cabana (1896-1981)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1938	Vicaire apostolique d' Ouganda	1947-1953
		Évêque titulaire de Sufetula (Tunisie)	1947-1953
		Archevêque de Rubaga (Tunisie)	1953-1960
		Archevêque titulaire de Carallia (Turquie)	1960-1981
Firmin Courtemanche (1913-1999)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1939	Préfet apostolique de Fort Jameson (Zambie)	1947-1953
		Vicaire apostolique de Fort Jameson (Zambie)	1953-1959
		Évêque titulaire de Carystus (Grèce)	1953-1959
		Évêque de Chipata (Zambie)	1959-1970

Joseph Bonhomme (1889-1973)	Prêtre oblat de l'Immaculée-Conception en 1918	Vicaire apostolique du Basutoland (Lesotho) Évêque titulaire de Tulana (Tunisie)	1933-1947 1933-1947
Joseph Delphis Des Rosiers (1906-1989)	Prêtre oblat de l'Immaculée-Conception en 1930	Vicaire apostolique du Basutoland (Lesotho) Évêque titulaire de Pachnemunis (Égypte) Évêque de Maseru (Lesotho) Évêque de Qacha's Nek (Lesotho)	1948-1961 1948-1951 1951-1961 1961-1981
Auguste Delisle (1908-2006)	Prêtre de la Congrégation du Saint-Esprit en 1934	Préfet et évêque de Kabba (Nigeria)	1955-1972
Joseph Oscar Julien (1886-1961)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1912	Vicaire apostolique du Nyassa (Malawi) Évêque titulaire de Choba (Kenya)	1934-1950 1934-1950
Jean-Louis Jobidon (1916-1997)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1943	Préfet du Nyassa du Nord (Malawi) Évêque de Mzuzu (Malawi)	1958-1961 1961-1987
Laurent Tétrault (1904-1951)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1929	Vicaire apostolique du Bukoba (Tanzanie) Évêque titulaire de Tabuda (Algérie)	1947-1951 1947-1951
Alfred Lancôt (1912-1969)	Prêtre missionnaire d'Afrique en 1936	Évêque apostolique du Bukoba (Tanzanie) Évêque titulaire d'Avensa (Tunisie) Évêque de Bukoba (ensuite Rulenge)	1951-1953 1951-1953 1953-1969

<p>Guillaume William Joseph Trudel* (1890-1968) *Né aux États-Unis, mais a grandi à Saint- Jérôme</p>	<p>Prêtre missionnaire d'Afrique en 1920</p>	<p>Vicaire apostolique de Tabora (Tanzanie) Évêque titulaire de Noba (Algérie)</p>	<p>1933-1949 1933-1968</p>
<p>Jean de Capistan Aimé Cayer (1900-1978)</p>	<p>Prêtre de l'Ordre des frères mineurs (franciscains) en 1926</p>	<p>Vicaire apostolique d'Alexandrie (Égypte) Évêque titulaire de Cissi (Algérie)</p>	<p>1949-1978 1949-1978</p>
<p>Napoléon-Alexandre Labrie (1893-1973)</p>	<p>Prêtre de la Congrégation de Jésus et de Marie en 1922</p>	<p>Évêque titulaire de Limata (Algérie) Vicaire apostolique et évêque du Golfe du Saint-Laurent (Baie- Comeau) Président national de l'Œuvre pontificale de la Propagation de la Foi Évêque titulaire de Hilta (Tunisie)</p>	<p>1938-1945 1938-1956 1957-1968 1945-1970</p>