



BULLETIN D'INFORMATION

LES VIATEURS DU CANADA

ANNÉE 2013, NUMÉRO 156

17 JANVIER 2013

DE DIVERS ÉVÉNEMENTS POUR OUVRIR L'ANNÉE 2013

Ce début d'année est marqué par la tenue du **Conseil général extraordinaire** du 22 au 29 janvier prochain. Le supérieur général et son conseil réunissent ainsi les supérieurs provinciaux ainsi que le supérieur de la délégation de France pour *rendre effective la solidarité et favoriser l'unité de la Congrégation* (n° 46 de notre Constitution).

L'ordre du jour de ce CGE qui aura lieu cette année à Chicago comporte les sujets suivants : l'évaluation et le suivi du dernier Chapitre général, l'établissement d'un Bureau international de solidarité viatorienne, la prochaine assemblée générale de la communauté viatorienne ainsi que la prévention des abus sexuels.

Par la suite, j'effectuerai la **visite pastorale dans la fondation d'Haïti** du 25 février au 15 mars prochain. Cette démarche est une chance unique pour un pasteur de rencontrer chaque confrère en son lieu de vie, de rassembler la communauté et de visiter toutes les œuvres.

Enfin, j'ai la joie de vous faire connaître l'échéancier qui mènera à la mise sur pied du **Conseil de la communauté viatorienne au Canada (CCVC)**.

Je vous rappelle que ce Conseil, composé du supérieur provincial, de deux Viateurs associés et de deux Viateurs religieux, est *un organisme au service de tous les Viateurs qui résident au Canada et qu'il complète l'Assemblée de la communauté viatorienne*. Je vous renvoie à l'article 1 du document *Conseil de la communauté viatorienne au Canada* qui a été distribué partout dans la province l'automne dernier. Un sondage effectué auprès de tous les Viateurs qui résident au Canada lancera le processus.

Les confrères Jean-Claude Guay et Eustache Boucher ainsi que M. Marcel Ménard, associé, ont aimablement accepté d'assurer ce sondage dont la mise en route commencera le 25 février 2013.

Les Viateurs auront jusqu'au 10 mars pour faire parvenir leur bulletin au comité de sondage. Une fois le dépouillement effectué, le supérieur provincial consultera les Viateurs dont les noms émergeront du sondage.

Le samedi 23 mars prochain, l'Assemblée de la communauté viatorienne se réunira pour élire deux membres du CCVC.

Par la suite, le supérieur provincial nommera, après consultation, le Viateur religieux et le Viateur associé qui complèteront la composition du CCVC. La date d'entrée en fonction du Conseil sera décidée en concertation avec toutes les personnes concernées.

D'ici le début du processus, en janvier et février, les membres du Conseil provincial continuent leur tournée des communautés locales afin de présenter le Conseil de la communauté viatorienne et d'échanger avec les Viateurs sur ce sujet.

Puisque nous en sommes à la mi-janvier, je vous réitère à tous de la part du Conseil provincial nos vœux de Bonne Année. Vous pouvez d'ailleurs lire en page 2, les souhaits que j'ai formulés à la communauté viatorienne du Canada lors de notre rassemblement du 5 janvier dernier.

Claude Roy c.s.v.
Supérieur provincial

Homélie du 5 janvier 2013

Frères et sœurs,

Puisque l'Ecclésiaste affirme qu'il y a un temps pour chaque chose, y aurait-il un temps pour affirmer notre conviction de la dignité de notre vocation viatorienne? Y aurait-il un temps pour être fier de notre vie religieuse viatorienne, de notre engagement dans l'association, de notre appartenance à la communauté viatorienne?

Viateurs enracinés dans la Parole... Nous venons d'écouter comment chaque communauté locale est ancrée dans la Parole de Dieu. Cette audition m'inspire une grande fierté qui devrait être la marque de l'année 2013.

Je souhaite donc à tous les membres de notre communauté de grandir dans une légitime fierté qui a de multiples facettes : celle de notre vocation, don de Dieu pour l'Église et le monde, celle de notre appartenance à la communauté des disciples de Jésus Christ, celle de notre histoire d'éducateurs au Canada et dans ses fondations, celle de notre mission où nous traduisons en actes et par des engagements la Parole qui nous fait vivre, celle de notre communion fraternelle construite sur le partage de cette Parole.

Cette fierté n'est pas de l'orgueil ou de l'arrogance mal placées par les temps qui courent. Elle est lucide car capable distinguer le bon grain de l'ivraie. Elle est surtout humble, puisqu'elle procède de notre confiance inébranlable en un Dieu qui nous donne tout.

Notre fierté d'être Viateurs plonge ses racines dans notre expérience de Dieu, de son amour, de sa miséricorde et de l'envoi dans la mission qu'Il nous confie.

En 2013, Année de la foi, je souhaite que notre adhésion à Jésus Christ grandisse et se fortifie. Il est le Verbe fait Chair, la Parole et le Pain de Vie. Que le Seigneur lui-même nous convertisse à sa Parole et nous rende dignes de sa présence. De notre côté, puissions-nous vivre enracinés en Lui afin de porter du fruit et un fruit qui demeure.

Fierté et confiance, tels sont mes deux souhaits pour tous les Viateurs de la province du Canada. Je conclus en citant notre fondateur, le P. Querbes qui écrivait à un confrère, le P. Faure :

« Quant à vous, mon cher enfant, faites de votre mieux. Profitez de cette occasion pour vous abandonner mieux que jamais à la Providence. Ne vous inquiétez nullement... Nos propres misères nous montrent que nous n'avons à compter que sur la main de Dieu. Il nous a aidés jusqu'à présent : il ne nous manquera pas, nous savons que c'est son œuvre que nous faisons. »

Bonne et Heureuse Année !

Claude Roy c.s.v.
Supérieur provincial

Rassemblement du 5 janvier 2013

*... un temps pour célébrer ...
un temps pour partager...*

*Le Verbe s'est fait chair,
Et il a habité parmi nous...*



Après la proclamation de la Parole, chaque communauté locale nous partageait, par l'intermédiaire de leur responsable, comment elle s'enracine dans la Parole, au quotidien. Expressions des communautés locales symbolisées par les seize bougies allumées au pied de la crèche.



Après le chant final, les responsables étaient invités à venir chercher leur bougie et à l'offrir à la communauté avec laquelle elle a tissé des liens privilégiés au cours de la dernière année.

Allumées lors des rencontres des communautés qui les ont reçues, elles veulent être une présence symbolique, un lien qui se prolonge lors des partages de celles-ci.



Moment historique pour le Musée d'Art de Joliette

Le 20 décembre dernier a été signé en présence de monsieur Pierre Vincent, membre du c.a. et délégué officiel du musée et du père Jacques Houle, membre du c.a. et délégué des C.S.V. du Canada, un document mettant fin à un bail emphytéotique autorisant le dépôt des œuvres d'art des Clercs de Saint-Viateur au musée de Joliette pour une durée de 99 ans. Ce bail avait été signé en 1976 par les pères Norbert Fournier et Julien Barrette.

En lieu et place, une donation en bonne et due forme a été signée conformément à un programme de normalisation des collections. Il faut savoir que les conventions de dépôt contraignent les institutions muséales à assumer seules l'entretien, l'expertise, la restauration, la mise en valeur et l'assurance d'œuvres dont elles ne sont pas propriétaires et dont elles peuvent être privées sur simple demande.



Source : www.ville.joliette.qc.ca

Cette signature vient clore un long processus entrepris il y a trois ans. Il fallait particulièrement établir pour chaque œuvre l'historique de l'acquisition, ce qui dans quelques cas, ne fut pas une mince affaire puisque les œuvres en question proviennent de trois sources : la collection du Séminaire de Joliette, celle du père Wilfrid Corbeil et la donation du chanoine Wilfrid Tisdell.

Parmi les dépositaires d'œuvres au M.A.J., les Clercs de Saint-Viateur ont été les premiers à normaliser leur statut et auront ainsi contribué directement à l'établissement d'un protocole qui dorénavant est en vigueur.



RETRAITES COMMUNAUTAIRES DES VIATEURS PROVINCE DU CANADA EN 2013

RETRAITE PROVINCIALE

Lieu : Centre Jean-Paul Régimbal (*Chez les Trinitaires à Granby*)

Date : 24 au 29 juin 2013

Prédicatrice : Sœur Rita Gagné, o.s.u.

Thème : *Année de la Foi en lien avec la Parole de Dieu*

Responsable : P. Robert Jean, c.s.v.

Inscriptions : Secrétariat : 514-274-3624, poste 241 ou se1prov@viateurs.ca

Date limite d'inscription : +AU PLUS TARD LE LUNDI 17 JUIN 2013

RIGAUD

Lieu : Maison Charlebois

Date : 3 au 8 novembre 2013

Prédicateur : P. Jean-Roch Hardy, s.v.

Thème : *Année de la Foi en lien avec la Parole de Dieu*

Responsable : F. Pierre Berthelet, c.s.v.

Inscriptions : Maison Charlebois : 450-451-5385

JOLIETTE

Lieu : Résidence Saint-Viateur

Date : 10 au 15 novembre 2013

Prédicateur : M^{gr} Roger Ébacher, archevêque émérite de Gatineau

Thème : *Année de la Foi en lien avec la Parole de Dieu*

Responsable : F. Gaston Lamarre, c.s.v.

Inscriptions : Résidence Saint-Viateur : 450-756-4568

CENTRE CHAMPAGNEUR

Date : 8 au 10 octobre 2012

Prédicateur : P. Pierre Francoeur, c.s.v.

Thème : *La prière à l'école des maîtres spirituels*

Responsable : F. Alban Malo, c.s.v.

Toutes les retraites débutent à 19 h 30 le premier jour et se terminent avec le repas du midi le dernier jour. Les coûts sont de **250 \$**. Veuillez libeller votre chèque à l'ordre de : **Clercs de Saint-Viateur du Canada**. Les inscriptions se font selon les indications spécifiques pour chaque lieu sauf pour la retraite provinciale où vous vous inscrivez au secrétariat provincial. Merci de votre collaboration.

Robert Jean, c.s.v.

**Visite en cours
des communautés locales
par les membres
du Conseil provincial**

Centre Champagneur
Louis-Querbes
Sacré-Cœur
Par *Claude Roy*

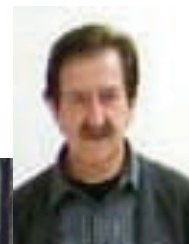
Armand-Caron
Collège Champagneur
Fayard
Pierre-Liauthaud
Saint-Viateur
Par *Benoît Tremblay*

Charlebois
Maison Charlebois
Querbes
Par *Gérard Whissell*

Berthierville
Grande-Allée
Par *Robert Jean*

Abitibi
Des Érables
DesTroisMaisons
Rivière-au-Renard
Mont-Louis
Manitoba
Par *Yvon Rolland*

***Bienvenue aux PP. André Crozier et
Léon Desbos en sol québécois.
Heureux séjour parmi nous!***



Chapitre provincial

Le samedi 19 janvier 2013, les membres du Chapitre provincial (9/20 + 3 suppléants + les 5 membres du Conseil Provincial) se pencheront sur le Rapport du comité pour l'avenir des immeubles de la Corporation *Clercs de Saint-Viateur du Canada* et sur un Projet d'avenir pour la province du Canada, *La Mission à poursuivre*.



- *Migration, utopie et résilience. Des missions de la Nouvelle-France aux missionnaires français dans l'espace public Bas-Canadien (1840-1870)* par Paul-André Turcotte, c.s.v.

La dernière section de l'article aborde la participation des Clercs de Saint-Viateur notamment des missionnaires français dans le projet de dépassement d'une impasse après le Rapport Durham et l'investissement dans l'avenir de la culture canadienne par le canal de l'éducation.



- *Voltaire et la tolérance* suivi d'un texte d'information et de réflexion de M^{gr} Henri Teissier, archevêque émérite d'Alger, sur la liberté de la conscience.

En souvenir du 12 janvier 2010



Afin de souligner le 3^e anniversaire du tremblement de terre qui a frappé Haïti, la communauté haïtienne de Montréal s'est réunie le 12 janvier 2013 en l'église Saint-Vital à Montréal-Nord où siège maintenant la Mission Notre-Dame d'Haïti. Les membres de la communauté haïtienne voulaient se recueillir en mémoire des victimes de ce terrible séisme du 12 janvier 2010. Cette célébration sobre, empreinte de réflexion et d'intériorité visait à permettre aux participants de regarder l'image d'Haïti aujourd'hui et d'envisager la façon de mieux contribuer à construire celle de demain. Il n'y a pas un haïtien qui n'a pas été touché de près ou de loin par cette catastrophe. Ce que le président de la célébration, P. Nestor Fils-Aimé n'a pas manqué de souligner dans son homélie de circonstance. Il a invité chaque Haïtien à se sentir responsable de l'autre et à travailler main dans la main pour reconstruire le pays. « Ce sont les Haïtiens qui pourront reconstruire Haïti » a-t-il dit en faisant référence aux déclarations du Ministre canadien de la Coopération qui projette de geler toute aide à Haïti.

Certains membres du gouvernement haïtien (Consul général, Vice-consul, Secrétaire d'État à l'Information et à la Communication...) et une élue municipale de Montréal-Nord d'origine haïtienne ont pris part à cette célébration. Ils ont pris la parole afin de stimuler chaque membre de la communauté à collaborer à la reconstruction du pays en commençant, bien sûr, par le rehaussement du secteur touristique. À noter que plusieurs autres prêtres haïtiens parmi lesquels des membres de la Congrégation de Saint-Charles-Borromée (Les Scalabrinien) en charge de la Mission haïtienne, un oblat, un missionnaire du Sacré-Cœur et P. Robert Jean, c.s.v. ont pris part à cet événement mémorable.

Ce fut un moment de communion intense et de commémoration qui a rapproché les membres d'une communauté qui peine encore à se relever de cette tragédie.

Robert Jean, c.s.v.

Les jubilaires 2013

PROFESSION RELIGIEUSE

50 ans

Raoul Breton
Paul Charbonneau
Claude Fortin
Gaétan Fortin
Raymond Maltais
Julien Rainville

60 ans

Alban Beaudry
Roger Brousseau
Jean-Claude Guay
Gaston Harvey
Rémi Lasalle
Jean-G. Meagher
Robert-M. Perreault
Bernard Sanche
Gérard Taillon

70 ans

Robert Bérubé
Joseph Bourassa
Joseph Nadeau

SACERDOCE

50 ans

René Poirier

60 ans

Réal Aubin
Bruno Drolet
Louis-Philippe Larivée
Gaston Letendre
Louis Sainte-Marie

25 ans

Claude Roy

QUELQUES INFORMATIONS

Madame Wanda Batko-Boulais a accepté de poursuivre son mandat d'animatrice de la communauté Querbes de Rigaud, pour 3 ans.

Madame Sylvie Martin a accepté de poursuivre son mandat d'animatrice de la communauté Fayard de Joliette, pour 3 ans.

ILS SONT RETOURNÉS VERS LE PÈRE

M^{me} Régine Chénier, associée, est décédée le 24 décembre 2012, à l'âge de 66 ans. Elle était de la communauté Sacré-Cœur de Montréal.

M. Albertin Coutu est décédé le 8 janvier 2013, à l'âge de 82 ans. Il était le père de M^{me} Hélène Clément et le beau-père de M. Daniel Clément, tous deux Viateurs associés de la communauté Armand-Caron de Joliette.



CORRECTIONS AU BOTTIN



Page 19 : Enlever le nom du P. Robert Lachaine au comité : Protection de la jeunesse et l'ajouter au comité de la Pastorale des vocations viatoriennes.

Page 76 : P. Hochman, Ronald a un numéro de téléphone personnel : 418-797-2381

Migration, utopie et résilience. Des missions de la Nouvelle-France aux missionnaires français dans l'espace public Bas-Canadien (1840-1870)



Le migrant qu'est le missionnaire présente des traits en affinité avec ceux de l'utopie : le déplacement vers l'autre, les représentations à distance de cet autre et sa réception, leur délocalisation et relocalisation vue d'un

changement à caractère total. Ces traits se retrouvent chez les missionnaires français en Bas-Canada, des années 1840 à 1870.

Ces missionnaires, de concert avec les ordres religieux locaux et d'autres acteurs sociaux, contribuent à recréer, à étendre et à consolider, spécialement à Montréal et dans sa grande région, un espace public canadien de langue française par des institutions d'enseignement, de santé et de d'assistance aux démunis. Ce faisant, ils ont repris à nouveaux frais les modalités d'insertion des missions de la Nouvelle-France, se sont inscrits dans une entreprise politico-religieuse, à laquelle ils ont participé par l'engagement dans des oeuvres et des secteurs dont ils avaient la maîtrise. L'implication congréganiste cultive l'imbrication sélective de la tradition et de la modernité dans un climat social et

religieux hautement conflictuel. Bien plus que de rétablir un monde ancien, pris comme référence, la visée fait appel à l'imaginaire de la nouveauté instauratrice d'une société sans précédent. Il s'agit d'une résilience nourrie d'utopie, une utopie de la résilience, entre le système et l'interaction.

Dans sa simple expression, l'utopie se rapporte à un imaginaire qui, associé ou non à une pratique, ou inversement, remet en cause, à quelque degré, l'ordre des choses reçues comme allant de soi, ou en mal de permanence, par des innovations à portée globale, des novations. Elle vise soit à renouveler le fonctionnement, la raison d'être dans les termes existants (l'utopie fonctionnelle), soit à en situer une façon dans des termes autres, formellement ou réellement (l'utopie alternative), soit à en restituer une forme originaire ou fondatrice, en regard donc des origines historiques, des principes fondateurs ou des modèles initiateurs (l'utopie restitutionniste) (Séguy 1976, p. 27-34 ; Turcotte 2012). En outre, l'utopie peut s'avérer directement intentionnelle, ou plutôt socialement construite par les acteurs avec leurs apports la fois transactionnels et conflictuels. Ces traits se retrouvent par affinité élective chez le migrant qu'est le missionnaire d'un ordre religieux. Ce dernier se déplace vers l'autre, s'en fait des représentations, compose avec leur réception dans ses interventions, les confirme ou les corrige au fil de son insertion dans un milieu, en vue d'y mener un changement, partiel ou entier, de fond ou de surface (Turcotte 2001 ; 2004, p. 51-53 ; 2009, p. 313-319).

Il en va ainsi pour les missionnaires français qui se sont fixés dans le Bas-Canada, le Québec d'alors, à partir des années 1840. La société d'accueil est une société de langue française, affrontée au défi de sa reconstruction après la rébellion des Patriotes revendiquant un gouvernement responsable, bref autonome de l'Angleterre. Cette société est aussi aux prises avec la modernité urbaine et industrielle nord-américaine, dans laquelle s'engage une bourgeoisie tablant sur les ressources locales et contestant la position dominante des élites socioreligieuses traditionnelles. Tout à la fois les mesures d'anglicisation de la population de langue française sont contrées par l'affirmation de sa culture, héritée de la Nouvelle-France, et la maîtrise des institutions, dont celles de l'éducation. C'est là spécialement que prend place la contribution des missionnaires français, de concert avec la bourgeoisie montante et les ordres religieux locaux, au projet d'une réaffirmation culturelle assise sur la production de l'économie et la direction politique de la chose sociale. L'implication congréganiste, d'ailleurs comme le

projet, cultive l'imbrication sélective de la tradition et de la modernité dans un climat social et religieux hautement conflictuel. Une société rebondit face à l'impasse de sa minoration, à cette fin se redéfinit dans la continuité historique de ses origines et en fonction de conditions qui, sans précédent, forcent à mettre en place des moyens de nature à garantir l'avenir. Il s'agit d'une résilience (1) nourrie d'utopie, une utopie de la résilience, laquelle sera saisie du point de vue de ses agents, entre le système et l'interaction (Turcotte, 2011a). Bien plus que de rétablir un monde ancien, pris comme référence, la visée fait appel à l'imaginaire de la nouveauté instauratrice d'une société sans précédent (2).

La condition d'étranger, ses frontières et le regard de l'autre (3)

La condition d'étranger constitue la condition foncière du missionnaire en tant que migrant. Les éléments de théorie sociologique sur l'étranger renvoient, pour une bonne part, aux notes phénoménologiques de Georg Simmel (1990) et de Alfred Schütz (1998). Les indications sur les frontières du migrant sont redevables à Simmel (1999 ; 2002). L'un et l'autre explicitent la perspective de Max Weber sur le regard de l'autre dans les rapports sociaux.

L'étranger est celui qui s'est déplacé vers un autre lieu pour s'y installer un temps plus ou moins long. Ainsi se distingue-t-il de l'errant dont la mobilité se refuse à quelque point d'attache. Il ne manifeste pas moins une capacité de mobilité à l'intérieur du nouveau milieu, du fait même qu'il y reste extérieur. Corrélativement, il entre aisément en contact avec les différents éléments de son environnement social, surtout s'il n'est dépendant d'aucun d'eux par les liens de sang, de profession, ou d'appartenance à un même lieu d'origine. En clair, l'étranger se présente à la fois du dedans et du dehors, de l'extérieur et en face à face, d'où la perspicacité du regard, fait d'objectivation et de distance critique. Ce regard autre dévoile les incohérences et logiques sous-jacentes à ce qui va de soi pour les natifs, au nom de références inconnues de ces derniers. Tout à la fois c'est à travers l'investissement dans la socialisation au milieu d'accueil que l'étranger se découvre porteur

d'une altérité, ce qui conduit à une prise de conscience aiguë des racines de son identité et de la différence. Bien qu'inséré dans son milieu d'adoption et détaché de ses origines au point d'être considéré comme tel par ses compatriotes, il n'est pas reconnu pour autant comme partageant l'héritage du pays jusque dans ses racines. Vivant une condition sociale ambivalente, l'étranger se positionne au mieux comme l'autre en transit entre le passé de son ancrage identitaire et un avenir à construire grâce à sa position de médiateur qui soit capable de compositions insoupçonnées.

L'étranger fait l'expérience de la frontière dans le mouvement de la socialisation, avec ses références et ses rapports d'opposition et de distinction, de réciprocité et de transaction. La frontière, au sens où l'entendait Simmel, « n'est pas un fait spatial avec des conséquences sociologiques, mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale. [...] Certes, la frontière est d'abord une entité perceptible et spatiale que nous traçons dans la nature sans tenir compte de sa valeur sociologique pratique, mais ce fait agit fortement en retour sur la conscience du rapport des deux parties » (Simmel, 1999, p. 607-608). Entre l'affirmation de la distinction et les nécessaires transactions de l'insertion, le lien social se forge entre des individus appartenant à des mondes combien différents. Le migrant a cette capacité à repousser la frontière sociale et culturelle que sa socialisation antérieure lui assigne et qu'il a lui-même intégrée avec ses valeurs et ses présupposés. En quoi et comment ? « Celui qui a cette attitude spéciale [de l'aventure] devant la vie doit sentir que celle-ci, dans son ensemble, est dominée par une unité supérieure, laquelle s'élève au-dessus de la totalité immédiate de la vie, comme elle, à son tour, s'élève au-dessus des épisodes particuliers, qui constituent nos aventures quotidiennes » (Simmel, 2002, p. 75). Le passage à une vision unifiée de l'existence humaine dans une condition duale, voire en raison de cette dualité, s'effectue en référence, grâce à un élément tiers, qu'il soit symbolique, expérientiel ou logique rationnel. Dans la relation ternaire, et non plus simplement duale, les représentations des choses de la vie sont rehaussées au delà du quotidien, auquel, en retour, elles donnent sens et forme concrète dans la relation sociale. Celle-ci se partage entre la relation conflictuelle

et la relation transactionnelle selon les circonstances, les secteurs de la vie et l'action de facteurs les plus divers, y compris les aléas de l'existence. Des lignes de fond dans un sens ou dans l'autre n'en sont pas moins repérables et sociologiquement analysables (Turcotte et Remy, 2006).

Si le rapport binaire conflictuel peut passer à un rapport également de réciprocité grâce à un troisième terme, ce passage ne va pas de soi, loin de là, notamment quand le terrain d'un tiers possible n'est pas recherché ou est carrément refusé (4). Dans tous les cas, le regard de l'autre est constitutif de l'interaction du migrant. Les personnes, et là nous renvoyons à Max Weber, se positionnent entre elles selon l'interprétation qu'elles se font des gestes et des paroles des autres. L'individu, distinct avec sa personnalité propre, trouve sens à ce qu'il est, se construit une identité, dans des rapports l'appelant à se situer, à composer, en positif ou en négatif, quitte à devoir passer de la fusion à la rupture. La relation de cette espèce s'avère tissée de tensions, latentes ou ouvertes, et ainsi elle s'avère conflictuelle, avec ou sans la réciprocité ternaire (Bordet ; Barth).

Il en va de la sorte quand le détachement d'une communauté ou d'une institution religieuse se déplace vers des lieux aux conditions de vie autres. Que la migration soit passagère ou à long terme, le regard typique de l'étranger a de fortes chances de marquer les positions du missionnaire et de son groupement d'appartenance dans les interactions avec le natif sur ses terres. L'insertion des religieux catholiques français dans le Bas-Canada, des années 1840 aux années 1870, représente un cas de figure du missionnaire, migrant et étranger, qui compose avec le regard de l'autre tout en le pratiquant. Ce regard contextualisé relève de la sociologie spontanée, et conditionne leur mode de participation aux changements décisifs pour la continuité historique de la civilisation canadienne de langue française. Dans la correspondance avec leurs compatriotes, ces Français utilisent volontiers l'orthographe française usuelle et non l'officielle, comme il en allait en France, contrairement aux usages canadiens qui ignoraient cette distinction. La différence s'exprimait jusque dans la forme écrite de la langue qui constituait le

véhicule de communication et l'attestation de racines culturelles communément partagées (Turcotte 2011c, p. 24-31).

La condition migrante du missionnaire et l'ordre religieux comme minorité cognitive aux traits utopiques

La migration missionnaire s'avère un fait depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours. Le missionnaire apparaît comme un migrant, étranger à ce titre en qualité de témoin d'une expérience de vie, culturelle et spirituelle, qui lui est propre et de l'appartenance institutionnelle extérieure au milieu d'insertion. Le migrant du détachement religieux en mission, temporaire ou à long terme, entier ou partiel, se trouve dans la condition de l'étranger qui fait face au natif. Celui qui vient d'ailleurs porte un regard sur son nouvel environnement social, dans la mesure même où ce dernier ne correspond pas au milieu qu'il a quitté. Le natif, lui, juge l'étranger à l'aune de l'expérience de vie qu'il revendique comme propre, sinon exclusive et non transmissible, invoquant des conditions, jugées singulières, qui ont façonné sa personnalité psychosociale. De part et d'autre la mesure de l'écart socioculturel, objectif et subjectif, s'étend des points de similitude aux marques de la différence, dans une interrelation où l'un se voit au miroir de l'autre et en fonction du connu, du normalement recevable, à travers contacts et retraits, plongées dans le vif des jours et prises de distance réflexives. Une telle relation, intersubjective qu'elle est, ne va pas de soi. Refusée, elle mène à l'exclusion de l'autre, mesurée ou brutale (Turcotte 2011b, p. 26-29).

L'acceptation de la différence, sectorielle ou globale, privatisée ou publique, socialement refusée ou recherchée, a des incidences sur la dynamique de la transmission et de la réception. Quant au contenu, à délocaliser et à relocaliser, soit qu'il s'aligne strictement sur le défini institutionnel aux fins de le transplanter, soit que sa réinterprétation, fût-ce dans les limites admises officiellement ou négociées au cas par cas, en arrive à produire des effets socioreligieux nouveau genre. Sur ce point, le positionnement dépend notamment de la position

institutionnelle et culturelle du missionnaire ; il est lié aussi à la réception du destinataire, par exemple selon qu'il est nomade ou sédentaire, que sa culture est fortement structurée ou non, la place qu'y occupe la religion. Il se peut que la réception bouge jusqu'à dérouter, à forcer aux réalignements des dispositifs d'action. Le missionnaire, lui, change au contact du peuple devenu le sien, et ce au point d'en arriver à relativiser son propre monde culturel (Guillemette ; Turcotte 2009, p. 313-319).

Assumer une réalité sans s'y assimiler pour définir une situation et agir sur elle aux fins de la changer constitue une attitude en affinité avec la condition sociale de l'ordre religieux comme minorité cognitive à caractère utopique (Turcotte 2001 ; 2004, p. 51-53). Qu'est-ce à dire ? Saisi sous cet angle, l'ordre religieux se réclame d'une vision du monde qui n'est pas accordée, pour une part significative, à celle qui s'avère dominante dans la société et pour la masse des croyants, en gros l'Église institutionnelle. Un corps de personnes y affirme visiblement une différence, par la façon qui lui est propre de voir et de mener les choses de la vie. L'affirmation sociale passe par des individus qui donnent existence au groupement par leur appartenance, faite d'adhésion volontaire et d'engagement résolu dans la poursuite de finalités explicitement formulées et assumées, intériorisées au fil d'une trajectoire de vie personnalisée. Ces groupements savent négocier, dans la limite des possibles à leur disposition, la capacité d'être maîtres de leurs relations internes et de celles avec l'extérieur. Ainsi ils autodéfinissent leur raison d'être tout en respectant les règlements dans l'Église institutionnelle et ceux de la société qui les entoure, quitte à devoir réclamer, au besoin, des exemptions ou accommodements circonstanciés, quitte aussi à s'en prendre ouvertement à ce qui leur apparaît irrecevable dans leur environnement. Le degré de distanciation socioreligieuse va de pair avec le type d'utopie dominant, soit du fonctionnel au restitutionniste, lequel type peut varier selon les situations, par exemple selon la gestation et l'avancée par les écrits d'un projet rêvé, l'insertion concrétisée de ce projet avec ses contraintes et accommodements, les négociations avec les institutions, civiles ou religieuses, aux fins de sa reconnaissance officielle.

L'ordre religieux, à ses origines, a tendance à s'affirmer comme minorité cognitive, et le plus souvent à essaimer à la manière d'une utopie, bref à porter son projet de vie ou d'action ailleurs que dans son lieu d'émergence. L'essaimage correspondant à la période de l'effervescence se fait ordinairement au nom de la conviction, sans s'arrêter à mesurer l'ensemble des aspects et conséquences du déplacement. La prévision prend plus d'importance, devient même première, une fois l'ordre religieux bien organisé, avec son gouvernement, ses règles et constitutions, sa gestion du quotidien et le calcul détaillé dans la prise de décision. L'invention, si jamais elle persiste, est cadrée, sinon encadrée pour éviter de mettre en cause la raison d'être définie et consignée dans des textes officiels. A ce titre la définition officialisée est considérée comme celle qui a fait ses preuves, comme la livrée (tradition) d'une singularité. La continuité, garantie par l'ancrage dans une histoire particularisée, admet une certaine créativité, à la condition qu'elle s'avère utile au fonctionnement et à l'extension du grand ensemble institutionnel. Ce dernier est conçu comme une totalité organique admettant la diversité, à un degré variable selon les situations et la symbolique reçue instituant des rapports sociaux à l'intérieur et avec l'extérieur. Plus encore, il importe de gommer les innovations des origines qui pourraient questionner ce qui est devenu la règle à suivre. Elles ont été ou abandonnées ou adoucies, fût-ce au prix de déchirures entre adeptes, tel dans le passage du projet imaginé, et pratiqué, à son intégration, normalisée par ailleurs, à l'environnement social et religieux institutionnel (Séguy 1976, p. 34-45 ; Dussault, p. 5 ; Turcotte 2001, p. 173-175). Si la connaissance des origines dans leur diversité, hors celles officialisées, reste accessible, elle a toutes les chances d'individualiser l'interprétation de la référence commune en autant de réceptions personnalisées, éventuellement concurrentes. Dans ce cas l'articulation entre la lecture imaginée de cette référence, sa traduction concrète et la gestion pratique de l'une et de l'autre connaît une gamme s'étendant de la fermeté de la conviction à la souplesse des accommodements oscillant entre la pente vers la dissolution et le redressement utopique, partiel ou entier.

Les ordres religieux français migrant en Bas-Canada et les missions de la Nouvelle-France

Dans un contexte social-historique combien différent de la France, les premiers ordres religieux masculins établis sur le territoire québécois sous le régime anglais, soit de 1837 à 1850, comprennent les Frères de Ecoles Chrétiennes (arrivés le 7 novembre 1837), les Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée (le 2 décembre 1841), les Jésuites (le 31 mai 1842), la Congrégation de Sainte-Croix et les Clercs de Saint-Viateur (le 27 mai 1847) (Dussault, p. 14-17). C'était renouer avec les missions de la Nouvelle-France où les ordres religieux, masculins et féminins, avaient joué un rôle de premier plan. La cession de la France du Nouveau Monde à l'Angleterre avait eu, parmi ses conséquences, l'interdiction faite aux ordres religieux masculins, jésuites et récollets essentiellement, de se recruter, outre la confiscation de leurs biens. Le collège des Jésuites de Ville-Marie devint l'Université McGill de Montréal, la chapelle des Récollets de Québec fut transformée en église presbytérienne, celle des Trois-Rivières et le couvent passèrent à l'Église anglicane. Les Sulpiciens avaient fini par se soustraire à la confiscation en plaquant leur statut de société de prêtres, à l'égal des missions étrangères du séminaire de Québec, fondé par Mgr François de Montmorency-Laval en 1663. La dérogation, fragile fût-elle et objet de révision sur près d'un siècle, avait permis le soutien financier des oeuvres tenues par des congrégations féminines, celles-ci non touchées par l'interdiction, et la création de maisons d'éducation à l'intention de la gent masculine, comme la fondation du collège de Montréal en 1767, en substitution du collège des Jésuites, par le sulpicien canadien Jean-Baptiste Curatteau de la Blaiserie (Turcotte, 1994, p. 435-437).

Plus d'un Français de ces détachements avait séjourné aux États-Unis, et l'incorporation de recrues canadiennes n'allait pas tarder. Par exemple, la fondation viatorienne était dirigée par Etienne Champagneur, un Aveyronnais qui, en janvier 1847, prononça ses premiers vœux dans la Société des Clercs de Saint-Viateur et, fin mai de la même année, arriva à Montréal avec ses compagnons, Augustin Fayard et Louis Chrétien. Champagneur retourna en France en 1874, tandis que Chrétien quitta la

Société peu après son arrivée canadienne, et Fayard décéda en 1854 (Lévesque 1982). À l'équipe se joignirent, en juillet 1847, deux Français, François-Thérèse Lahaye et Antoine Thibaudier, qui résidaient, depuis 1841, à Saint-Louis du Missouri, où ils avaient fait leurs études philosophiques et théologiques, avaient été ordonnés prêtres et avaient exercé divers ministères. S'ajoutèrent, dès 1848, sept recrues, issues d'une communauté religieuse canadienne émergente, les Frères de la Croix, constituée de clercs mineurs pour une part. La fondation de Louis Querbes à Vourles, toute française, prenait forme en terre canadienne dans la diversité des origines et des parcours (Bernard, p. 115-122).

De part et d'autre étaient placées au premier plan la fondation et l'implantation d'une communauté religieuse, avec son esprit, sa spiritualité et ses insertions, sociales ou ecclésiales. À cette fin spécialement Lahaye, de même que Champagneur relevaient, avec précision, les pratiques, observations et questions quotidiennes de la communauté naissante. Lahaye le faisait en vis-à-vis des pratiques et façons de voir américaines ; par ce biais saisissait-il de près les singularités canadiennes en regard de la France des viateurs. Il en allait de même chez Thibaudier et certains Canadiens, alors que Champagneur s'en tenait essentiellement au rapport de son expérience française avec celle du pays d'adoption, toutes deux localement circonscrites. La différenciation de la référence comparative dans la lecture de la réalité environnante au fil du quotidien tenait pour une bonne part aux origines et à l'itinéraire de vie des acteurs de la mission (Turcotte 2011c, p. 32).

Outre les cinq ordres religieux masculins, l'évêque de Montréal Ignace Bourget fit venir de France dix congrégations féminines, dont la plupart s'associèrent aux premiers dans la construction et la direction des oeuvres, religieuses ou sociales. Ce sont, entre autres, les Dames du Sacré-Cœur (1842), les Sœurs du Bon Pasteur d'Angers (1844), les Dames de la Croix (1847), les Sœurs de la Présentation et les Sœurs de Jésus et Marie (1853). Ces religieuses venaient s'ajouter aux effectifs, autour de trois cents, des communautés féminines canadiennes, qu'elles soient arrivées de France au dix-septième siècle comme les Ursulines ou les Chanoinesses de Saint-Augustin (1639) et les Hospitalières de Saint-

Joseph (1659), qu'elles soient de fondation canadienne ancienne comme la Congrégation Notre-Dame (1659) ou les Soeurs Grises (1737), qu'elles soient de fondation canadienne récente comme les Sœurs de la Providence (1843), de Sainte-Anne (1850), des Saints Noms de Jésus et de Marie (1843), les Sœurs de la Charité de Québec (1849) , les Sœurs du Bon Pasteur (1850) et les Sœurs de l'Assomption (1853) (Hébert 1985, p. 39-40). Les unes et les autres inscrivent leur projet propre dans une société singulière, avec son histoire, ses traditions, ses systèmes sectorisés, et tout à la fois une société en voie de redéfinition globale, de recomposition des systèmes, d'une architecture remodelée de la chose sociale qui soit le gage de sa continuité historique.

Les missionnaires français étaient plongés dans une société, dont l'évangélisation catholique, lancée au dix-septième siècle, avait réussi d'après les critères romains que sont l'autosuffisance économique, la constitution d'un clergé local et d'une hiérarchie ecclésiastique ordinaire, l'indépendance à l'endroit de l'Etat. Ces étrangers durent se plier aux us et coutumes qui, d'origine européenne pour la plupart, étaient acculturés à l'esprit du continent américain. Ils durent aussi composer avec une société typique d'une colonie britannique, où régnaient l'organisation et la mentalité non catholiques, à prééminence anglicane, ce qui signifiait la liberté religieuse sur un mode non français. Cette liberté se déclinait dans l'autonomie des diverses Eglises chrétiennes et dans leur organisation décentrée en communautés institutionnalisées, même pour les catholiques. Depuis 1835, la gestion et la possession des églises et presbytères, outre la rémunération des clercs en paroisses, dépendaient du conseil de fabrique élu par les fidèles. Par voie de conséquence la régulation de la société civile importait, y compris en matière de religion. Anglicans, protestants et catholiques se concurrençaient tout en empruntant des ressources de l'autre, ressources de diverse nature, et en intégrant des éléments utiles au bon fonctionnement institutionnel ou au réveil spirituel. Les Eglises n'étaient-elles pas régies par les mêmes règlements étatiques et selon une même structure sociale de la religion, anglicane en l'occurrence ? Pour les unes et les autres, la conversion des cœurs allait de pair avec les transformations de la société, le réveil religieux avec la

construction d'œuvres tant sociales que religieuses, en vue de contribuer à instaurer un ordre social inspiré du message évangélique tel qu'interprété par l'institution ecclésiale, en accord avec sa tradition (d'après Prud'homme 2004).

Deux siècles plus tard, les enjeux de taille commandaient de renouer, dans un contexte combien différent, avec l'évangélisation de la Nouvelle-France. Par delà ses limites, l'esprit humaniste de la Renaissance, conjugué à la compétence intellectuelle et spirituelle, avait nourri l'ouverture culturelle et pastorale des missionnaires. Il y avait eu les jésuites et les sulpiciens, mais aussi les récollets qui avaient laissé une trace exemplaire. Ces franciscains réformés, répondant à l'appel de Samuel de Champlain, arrivèrent à Québec en 1615 (les jésuites, en 1625). Ils surent adapter la mission au gré des événements politiques, militaires et religieux. Jusqu'à la prise de Québec par les Anglais en 1629, les obligeant à se replier sur l'Acadie, ils vaquèrent à la francisation et à la conversion des Amérindiens. En leur faveur, ils firent alliance avec les jésuites pour évincer les marchands aux pratiques jugées abusives. En 1670 Louis XIV permit leur retour en Nouvelle-France. Cette fois-ci ils se mirent au service des Français Canadiens, et, outre l'aumônerie militaire, ils s'employèrent à combler le déficit de prêtres séculiers, en devenant curés des paroisses les plus démunies de la vallée du Saint-Laurent. Ils s'y signalèrent par la modestie et la douceur du propos dans la prédication et la confession auriculaire, au point d'être jugés laxistes par les rigoristes jésuites ou sulpiciens. Ils se distinguaient aussi par la présence près du quotidien des fidèles et l'apport du sens, spécialement par le soin des malades, les demandes de prière (la vie) et les messes de requiem (la mort). Ces pasteurs, vite canadianisés, avaient le souci de la médiation entre le sacré et le séculier, la culture de la terre et la culture des âmes, les besoins de la population et les autorités civiles ou ecclésiastiques. Ils imprimaient leurs pratiques missionnaires de leur identité, sur laquelle, en retour, influèrent les différentes formes de mission. Ils oeuvraient à la transformation d'un monde, et ils étaient transformés par ce monde. Par le décret de 1796, l'évêque de Québec Jean-François Hubert sécularisa les Récollets, ces résistants aux mesures anglaises contre le recrutement (interdiction ferme en 1774) et l'action

publique des ordres religieux masculins. L'incendie du couvent de Québec la même année signifia la perte des archives des Récollets, dont le dernier, sécularisé, disparut en 1849 (Galland).

Si, les années 1840-1860, la représentation des missions de la Nouvelle-France servait de référence symbolique aux réticences à l'endroit des nouveaux missionnaires, tout autant la mémoire de ces missions d'hier, celle des récollets notamment, offrait des exemples du mode d'insertion souhaité pour les nouveaux venus. Non seulement sur ce point les religieux français se devaient de composer avec le regard du natif et ses ancrages historiques, tout en pratiquant la lecture contextualisée d'une réalité à la fois familière et nouveau genre. De par leurs fonctions, ces migrants avaient tout le loisir de remarquer l'usage de la langue, les traits de caractère, les rapports à l'autorité, les relations sociales, les pratiques économiques, l'adhésion religieuse. Ils consignèrent, avec empathie et franchise, le fruit de leurs observations. Les rapports sur les oeuvres ou les coutumes du pays d'adoption poursuivaient en tout premier lieu de rehausser l'image des Canadiens auprès des confrères et supérieurs de France, ce qui n'empêchait pas la distance critique. Tout autant ils puisaient dans la connaissance de l'autre des ressources d'ordre symbolique, lesquelles venaient alimenter le mode de participation aux changements déterminants pour la continuité historique de la civilisation canadienne de langue française (Turcotte 2011c, p. 24-31).

Les conditions politico-religieuses de l'insertion missionnaire

Les historiens factuels continuent de supputer sur les raisons ou facteurs de la venue des ordres religieux masculins français après 1837. Des raisons fonctionnelles sont apportées : leur instrumentalisation épiscopale à des fins de contrôle religieux, l'extension des oeuvres catholiques grâce une main-d'œuvre à bon marché, la récupération d'établissements spoliés par le conquérant anglais. La raison financière semble la moins fondée pour la période qui nous occupe : la rémunération moyenne des clercs et religieux était équivalente à celle

des non-clercs dans les fonctions et postes occupés dans la société, rémunération par ailleurs supérieure à celle en vigueur en France (Dussault, p. 57-78). Néanmoins, les difficultés économiques furent d'importance dans le processus d'implantation de chacune des communautés. Les revenus des oeuvres civilement reconnues s'avéraient insuffisantes pour assumer la charge de la formation intellectuelle et spirituelle des nombreuses recrues, dont les défections ne manquaient pas, et pour compenser les coûts des insertions et missions d'ordre pastoral ou philanthropique, peu rémunérées sinon gracieuses. Une politique commune s'imposait : produire au maximum et consommer au minimum. Il fallait y mettre le prix, celui de sacrifier une ou deux générations, ce qui fut fait, non sans variations selon les communautés, mais de part et d'autre avec son lot de décès dans la vingtaine ou la trentaine. En gardent la trace les pierres tombales des cimetières congréganistes (Dussault, p. 79-111).

L'aire d'évolution des nouveaux arrivants, excepté les éventuelles missions continentales du diocèse, était réduite à la grande région de Montréal, sur un rayon de quelque cent kilomètres. Montréal n'était plus la fondation mystique, commerçante et très majoritairement catholique qu'avait été Ville-Marie sous le régime français. Avec la production culturelle et religieuse diversifiée de ses habitants après 1760, elle était devenue progressivement un joyau architectural de la couronne britannique. Les églises, nouvelles et anciennes, constituaient autant d'espaces de rencontre des adeptes d'une même confession, à ce titre des lieux de pouvoir aussi bien religieux que social et culturel (Epstein). Aussi Thibaudier qualifie Montréal, dont la population canadienne est massivement catholique, de « ville très chrétienne » : « Les églises y sont magnifiques, et surtout remplies de monde. Les prêtres y marchent en plein costume » (Hébert, p. 102), ce qui, faut-il préciser, était spécifique au Québec en Amérique du Nord. Lahaye, lui, écrit à Querbes le 6 août 1848 : « Ici, Cher Père, vous verriez la religion catholique dans toute son amabilité, dans toute sa splendeur, mieux qu'à Rome, que partout ». Il conclut par ces mots : « J'aime le Canada c'est-à-dire l'indépendance dont on jouit pour faire le bien » (Hébert 1985, p. 85). Le Bas-Canada apparaît comme le lieu de la liberté de la

religion, encore plus que les Etats-Unis où seules les Eglises protestantes peuvent faire sonner les cloches (Hébert 1985, p. 264). Montréal est également une ville corrompue, spécialement à cause de l'ivrognerie, les anticléricaux n'y manquent pas, et les occasions pour le religieux de se perdre sont bien plus nombreuses qu'en France, entendons la province française (Hébert 1985, p. 112).

Ces conditions contrastées rejaillissaient sur la quête de réveil religieux catholique. Ce dernier pouvait être entrepris, sur fond d'une histoire où l'Eglise catholique avait joué un rôle de premier plan, sans être proprement une religion socialement exclusive. À l'importance publique de la religion catholique se greffait l'écart entre l'identité religieuse institutionnelle et l'esprit de tendance libertaire. Les Canadiens avaient assimilé une conception amérindienne de la liberté, qui en faisait des esprits indépendants, des insoumis, même en matière de religion. Aussi la protestation avait cours au sein même des lieux de culte, où certains n'hésitaient pas à apostropher le prêtre en chaire ou à quitter les lieux pour manifester quelque désaccord avec le prédicateur ou un notable présent. Les connivences entre certains clercs et les récalcitrants, surtout si ces derniers étaient majoritaires sur la paroisse, donnaient lieu à des gestes publics, comme la lecture sur une chaise dans la sacristie, et devant des fidèles sympathisants, aux fins d'attester de la lecture publique d'une directive, civile ou épiscopale, jugée non recevable. L'un ou l'autre allait jusqu'à modifier subtilement, voire à réécrire en entier le texte, épiscopal ou romain, avant de le lire en chaire. Tout à la fois, par le biais des emprunts à la pharmacopée autochtone, ces esprits libres avaient intériorisé une religiosité cosmique qui déterminait symboliquement les rapports sociaux, lesquels mâtinaient une certaine harmonie, grâce à une conscience collective aux références communément reçues, et une individualisation des comportements, jugée extrême par les religieux français (Turcotte 2011c, p. 28-29, 39-41). De façon générale, note Champagneur, « ce nouveau continent (...) est une terre d'indifférence et de relâchement, d'inconstance et d'une liberté incompatible avec le véritable esprit religieux » (Hébert 1985, p. 155). Les contradictions culturellement enracinées avaient de quoi désarçonner les nouveaux venus.

Montréal n'en était pas moins un avant-poste de la religion catholique en Amérique du Nord. En 1840, l'Eglise catholique du Bas-Canada dénombrait 300 prêtres, tous séculiers, pour un demi-million de catholiques, dont 180.000 dans le diocèse de Montréal, lequel avait la charge de 127 paroisses, outre des missions sur un territoire s'étendant jusque vers la Nouvelle-Angleterre et l'Illinois, Vancouver et l'Oregon sur le Pacifique, plus l'Outaouais, la Baie d'Hudson et, à l'Ouest, la Rivière Rouge (l'actuel Manitoba) (Hébert 1985, p. 38-46). Les enjeux religieux, sinon politiques, avaient des résonances continentales. Il en allait de même pour les références des insertions locales des ordres religieux, dont celles des missionnaires. La fondation de Bourbonnais dans l'Illinois en 1865 permit aux viateurs français de prendre connaissance du centre de l'Amérique, où vivaient des Canadiens récemment immigrés ou des francophones issus des vieilles familles louisianaises. De ces missionnaires français débarquaient dans une Amérique dont ils épousaient nombre de traits, jusqu'à pousser la connaissance de l'anglais à l'égal du français. Thibaudier n'hésitait pas à rédiger une lettre entièrement en anglais, même à l'intention de ses supérieurs français. Quant à Lahaye, il publia sa Grammaire anglaise chez de Montigny en 1857 (Hébert 1985, p. 17). Encore plus, les viateurs cultivaient des relations soutenues avec des Anglo-protestants, dont ils admiraient la réussite économique autant que la piété, même dans un bourg très majoritairement francophone et catholique comme L'Industrie. Même que deux protestants, « riches habitants », accueillirent les trois C.S.V. français à leur arrivée à L'Industrie fin mai 1847 (Hébert 1985, p. 44-46).

Dans les années 1840, le protestantisme n'était plus la religion du conquérant, et rejeté à ce titre. En 1839 avait été fondée la French Canadian Missionary Society, aux fins de la diffusion du protestantisme en langue française grâce à des prédicants, à des instituteurs et à des colporteurs de bibles. L'un des chefs de la rébellion de 1837-1838 contre la domination de l'Angleterre, le Docteur Côté, fut ordonné pasteur en 1844, suivi en cela par la conversion de prêtres catholiques venant augmenter les effectifs du clergé protestant. Les conversions atteignaient même les bourgs de province comme L'Industrie. Des bibles de langue française étaient distribuées, et le

journal évangélique *Le semeur Canadien* fut lancé en 1851. Ces protestants, notent les viateurs, observent le dimanche aussi fidèlement que les catholiques, et ils ne les tracassent pas (Hébert 1985, p. 45-46, 201, 261-264). L'Église catholique, avec des moyens limités, était affrontée à la concurrence des pasteurs suisses francophones et à la protestantisation galopante de ses adeptes.

La plupart des arrivants avaient mission sur le territoire où s'étaient déroulés, les années 1830, les combats entre l'armée britannique et les patriotes revendiquant l'autonomie par « un gouvernement responsable » ou le statut de république pour le Canada (5). Une bourgeoisie entendait être maîtresse des destinées du pays, de concert avec une part du clergé et des élites culturelles, d'origine aristocratique ou autre. La défaite des Patriotes en 1837-1838 entraîna la pendaison ou l'exil des chefs de la rébellion, dont certains rescapés revinrent au pays, surtout après la loi de l'indemnisation en faveur des victimes de la rébellion. La loi, votée par le parlement de Montréal, entraîna son incendie en 1849 par les conservateurs attachés au lien politique inconditionnel avec Londres. En dissociant le parlement, désormais à Kingston et ensuite à Ottawa, de la métropole économique et culturelle, les Anglophones ne limitaient-ils pas leur emprise politique sur le pays ? Tout au moins n'ouvraient-ils pas une brèche dont se serviraient les Canadiens pour la conquête d'un espace public sous leur direction ? Parmi les conséquences de ces années troublées, le haut-clergé canadien avait vu son prestige diminué par suite de sa collusion avec le pouvoir anglais et de la non-réception sociale de ses mandements et excommunications lors de la rébellion. En opposition, une bourgeoisie canadienne, acquise aux idéaux de la modernité américaine, entendait s'imposer face à ce haut-clergé et à la bourgeoisie défendant les intérêts britanniques.

Aux fins de relancer l'affirmation publique de la culture canadienne, entendons de langue française, et à cette fin de consolider ses institutions, en s'en réappropriant le gouvernement en liaison avec le développement industriel, il importait de réunir les diverses forces en présence, dont celles de l'Eglise catholique. Cependant cette Église était aux prises avec l'oscillation entre la coopération et la dissension de ses

fidèles ou des élites, dont les clivages ne se ramenaient plus à ceux de la pratique religieuse ou de l'adhésion confessionnelle. Elle ne pouvait compter avec assurance sur le leadership du clergé, en raison de sa crédibilité sociale décroissante auprès d'une bonne part de la population, qui le qualifiait volontiers de routinier, attaché au passé et à ses privilèges. La contestation ouverte des collusions de gens d'Eglise avec la domination anglaise voisinait avec une opposition larvée, qui s'exprimait avant tout dans l'indifférence à l'endroit de l'institution catholique et l'attrait pour le concurrent évangélique. Une correction s'imposait, et, à cette fin, elle se devait de faire appel à des effectifs de l'extérieur, dont des ordres religieux français. Moyennant la mobilisation d'une bourgeoisie montante, les sulpiciens et l'évêque Ignace Bourget s'employèrent à les recruter, d'autant que le nombre de prêtres s'avérait insuffisant pour assurer les ministères. L'apport de congréganistes, et non de clercs séculiers, était souhaité par des couches en ascendance sociale, spécialement sur le territoire, pluri religieux et culturellement diversifié, de la grande région de Montréal. Français comme Canadiens y étaient partie prenante d'un projet de société accordé à de nouvelles conditions culturelles, politiques et économiques. Vu leur opposition à l'exclusivité cléricale de l'appropriation identitaire canadienne, les religieux d'origine canadienne étaient assimilés aux migrants. Bref, dans la mesure où l'Eglise catholique entendait jouer un rôle décisif dans ce projet, il importait d'en finir avec le monopole du clergé diocésain, de diversifier et d'accroître les ressources humaines et les implantations sous direction ecclésiale.

Dans la même veine, les migrants français durent affronter les positions conservatrices du clergé local. Avec la venue des congrégations masculines, le clergé bas-canadien perdait un monopole territorial. Il se targuait d'avoir sauvé la civilisation française-canadienne à lui seul après la conquête. Jusqu'aux années 1840, il avait fait du critère confessionnel l'engagement à la survivance canadienne contre les British Americans, ces Anglais qui avaient refusé l'indépendance américaine et s'étaient réfugiés, grâce au traité de Paris de 1789, dans les territoires de l'Amérique du Nord Britannique, appelée à devenir le Canada en 1867. La politique cléricale de la résistance à l'occupant anglais par la seule

affirmation de la différence culturelle et confessionnelle était jugée de passive par les nouveaux venus et la bourgeoisie industrielle canadienne. Tous deux entendaient faire corps, par l'assomption de la culture économique du conquérant, pour garantir le développement de la civilisation canadienne à l'aune du caractère américain continental, mais sans s'y confondre pour autant. Il importait de transformer la résistance culturo-religieuse en un projet social-politique de reconquête économique et culturelle, dans la ligne de l'esprit du continent, sans rompre avec la source gréco-latine de la référence européenne et tout en réactivant l'élan mystique de la Nouvelle-France (Turcotte 2011c, p. 39-40).

L'inscription culturelle et institutionnelle de la mission des congréganistes français

Dans tous les cas, l'incorporation civile des congrégations d'hommes fut difficile à obtenir, de même que la naturalisation des religieux étrangers. Le gouvernement, avançait-on, craignait l'exportation des capitaux étrangers par la voie de ces organisations internationales, et l'interdiction de leur recrutement n'était toujours pas levée. Les Écoles chrétiennes n'auront d'existence juridique que le 24 septembre 1879, et les Jésuites en 1887, forcés jusqu'alors de s'appuyer sur l'incorporation de certains établissements pour posséder et transiger. Les Sainte-Croix et les Oblats durent s'arranger avec une condition légale similaire jusque bien après 1870. Les C.S.V. furent les premiers à obtenir la reconnaissance légale, soit en date du 25 avril 1849 (Dussault, p. 29-34). L'acte de reconnaissance spécifiait que les rentes, revenus et profits « provenant de toutes espèces de propriétés, mobilières et immobilières, appartenant à la dite corporation, seront dépensés en cette province et non ailleurs » (Dussault, p. 34). L'incorporation avait été obtenue grâce aux requêtes conjuguées du bienfaiteur Barthélemy Joliette et de Mgr Ignace Bourget (Dussault, p. 20-26).

L'incorporation civile rendit possible l'Acte de donation de Barthélemy Joliette aux Clercs paroissiaux ou catéchistes de Saint-Viateur, enregistré

à Berthier le 22 juin 1850. L'existence juridique à double battant entraînait l'autonomie financière de la mission canadienne par rapport à la Maison de la fondation française à Vourles : les argents et profits de la corporation vouée à l'éducation devaient servir aux besoins des membres canadiens, en particulier à leur formation de même qu'au fonctionnement et développement des établissements du lieu. L'indépendance financière induisait la capacité de la prise de décision, sans devoir requérir l'assentiment de Louis Querbes, fondateur et supérieur général. Ce dernier exprima son mécontentement de ne pas avoir été consulté quant aux termes de la donation et de voir son autorité réduite sur les sujets canadiens. Bien plus, l'acte de 1850 comprenait la donation du collège Joliette, et du coup fixait le noviciat et le corps dirigeant de la communauté à L'Industrie, devenue Joliette. La distance géographique du lieu de la direction centrale par rapport à Montréal où résidait Ignace Bourget, l'évêque du lieu, eut pour effet de cultiver des liens étroits avec les différents secteurs et la population d'une région, ancienne et nouvelle à la fois, au potentiel économique et culturel élevé. Fort d'un tel appui, parmi d'autres, les viateurs purent revendiquer efficacement, quoique indirectement, une grande liberté dans la prise de décision concernant les établissements éducatifs et d'autres insertions de la communauté (Lévesque 1971, p. 174, 265).

L'incorporation civile avait pour objectif central la constitution d'un corps de religieux éducateurs qui, garant de continuité dans un secteur clé de la société, soit en mesure de diriger et d'orienter l'enseignement, primaire et secondaire, dans le sens de la relance de la nation canadienne et ainsi d'assurer sa permanence. Or la pratique éducative comportait nombre d'embûches et de contraintes. Le plus souvent les relations étaient tendues entre les administrations scolaires locales et les nouveaux venus, aux prises avec une gestion typiquement britannique et non française (Hébert 1985, p. 88). De surcroît, les parents veillaient à ce que la discipline ne fût pas trop sévère de la part des Français, jugés autoritaires et portés à l'observance militaire des règlements. D'aucuns qualifiaient les écoles viatoriennes de françaises même si les enseignants et la direction étaient du pays. C'est que ces messieurs relevaient d'un institut religieux venu de France. Plus d'une fois il fallut

déplacer un enseignant, comme ce religieux canadien qui, en 1865, avait « puni un peu trop sévèrement un mauvais gamin », et dont les parents « quoique pauvres, n'ont jamais voulu s'arranger, ils voulaient le faire emprisonner » (Hébert 1985, p. 86). Champagneur dut cacher le religieux dans les montagnes de Saint-Côme, au nord de Joliette, là où les C.S.V. possédaient un ermitage, dénommé Saint-Viateur du Lac, pour qu'il échappât à la vindicte familiale (6). C'est qu'était en cause la réception institutionnelle et culturelle des ordres religieux enseignants d'origine française auprès de la population canadienne.

Les rapports des viateurs avec les protestants étaient fréquents, et même encouragés. Dans les collèges comme ceux de Joliette et de Berthier, les professeurs d'anglais étaient le plus souvent des Anglo-protestants. L'utilité de l'anglais était telle que l'enseignant devait en avoir une connaissance non pas apprise mais acquise comme langue maternelle (Hébert 1985, p. 41). Bien plus, l'enseignement prôné offrait quelque affinité avec l'esprit puritain caractérisant les Anglo-protestants. Les objectifs du collège Joliette se lisaient comme suit en 1850 :

Le Collège Joliette dont le but principal est de former de bonne heure à la Doctrine Chrétienne, et aux lettres, les jeunes gens et de leur donner ainsi l'habitude d'une vie honnête, laborieuse, et industrieuse, comme étant d'une grande utilité et d'un grand secours pour le bien de la religion comme celui de la société en général ; lequel Collège devra toujours être pourvu de maîtres et de professeurs vertueux, habiles et propres à enseigner l'agriculture, les arts et métiers ainsi que les sciences et leurs éléments, lequel enseignement ne sera jamais moins que celui promis, et énuméré dans le prospectus délivré en public par la dite association, en date du vingt de septembre mille huit cent quarante sept (Hébert 1985, p. 211).

Ce texte de l'Acte de donation de Barthélemy Joliette aux Clercs de Saint-Viateur répondait aux attentes de la bourgeoisie montante et au clergé acquis à ses visions des choses en matière d'éducation, en raison notamment des affinités électives avec la modernisation américaine. Les classes supérieures, laïques et cléricales, ne l'entendait pas ainsi pour

une grande part, y compris des ordres religieux comme les jésuites et, par la suite, les dominicains et les rédemptoristes (voir ci-dessous). L'unanimité entre les missionnaires allait se révéler relative et circonstancielle.

De façon générale la population canadienne, éprise de changements, revendiquait des exigences élevées en matière de formation scolaire et de prestation cléricale. Conséquemment les nouveaux venus étaient objets d'une surveillance étroite par certains clercs canadiens et la population d'accueil. Le simple écart, moral ou autre, pouvait donner lieu à un dénigrement public, voire à une exclusion sociale ou à une expulsion du pays, fût-ce dans les règles judiciairement reconnues. Vu une crédibilité sociale prévenue, il importait que les religieux français répondent aux attentes, dans le domaine éducatif et religieux spécialement, en plus de faire montre de simplicité et d'accommodement aux us et coutumes locales, au lieu de faire valoir intempestivement ou d'imposer indûment leurs usages culturels. Un fait s'imposait avec force aux nouveaux arrivants : les Canadiens entendaient être les agents qui définissent et cadrent les objectifs et conditions de l'apport extérieur à la destinée du pays. Il n'était pas question d'implanter une colonie religieuse française profitant des conditions de liberté religieuse et des ressources financières pour se comporter en maître des lieux à la façon de "colons" européens. Du point de vue de la stratégie, l'objet de la mission proposée en France auprès des directions et sujets congréganistes était appelé à être reformulé en fonction des conditions concrètes de l'insertion canadienne. On ne souhaitait pas moins l'envoi des meilleurs sujets par les supérieurs français (Turcotte 2011c, p. 24-25, 34-36).

Dans un contexte socio-politique et religieux hautement conflictuel, la question de la direction canadienne des oeuvres viatoriennes fut posée dès 1848. Le curé Manseau de L'Industrie la souleva cette année-là dans ces termes : « Les choses n'iront bien que lorsque tous les établissements seront administrés par des Canadiens ou au moins par une majorité canadienne (...) Les gens du village ici préféreraient des Canadiens au collège. Ils se sont prononcés ouvertement contre

l'introduction de sœurs françaises. Ils n'en veulent pas entendre parler » (Hébert 1985, p. 134). Le souhait, et mot d'ordre, était adressé aux viateurs français nouvellement arrivés dans des termes combien incisifs. Les recrues canadiennes, celles déjà formées mais encore trop jeunes, devaient prendre la direction des oeuvres et de la communauté canadienne dès que possible. En 1851, Champagneur intégra Joseph Michaud et Pascal-Droque Lajoie dans son conseil de direction. En 1870, la canadianisation des directions était presque achevée. La fondation française avait réussi la transplantation du projet viatorien initial, lequel, importé, avait servi de référence dans la formation des recrues, à commencer par celle des candidats d'une société de clercs canadiens, dont sept firent leurs premiers vœux dans la Société de Saint-Viateur le 16 août 1848 (Turcotte 2011c, p. 31-32 ; Hébert 1985, p. 134-136).

En toile de fond, le prestige social des ordres religieux enseignants d'origine française se révélait combien fragile auprès de la population canadienne. La réception d'Européens, des Français pour la plupart, avait laissé des traces, dont la réputation d'incompétence et d'arrogance. Étaient passés de ces clercs au jugement sévère et globalisant, dont certains, en Canada, avaient tenté d'imposer une morale, jugée irrecevable par les destinataires invoquant le coût humain élevé de faire face à la rigueur du climat. Cela se conjugait à un ressentiment profond à l'endroit de la France qui avait abandonné ses fils et ses filles au conquérant anglais, préférant au Canada la possession des petites Antilles et ne tenant pas compte des combats victorieux des Canadiens et de leurs alliés amérindiens contre les envahisseurs. La France avait perdu la Guerre de Sept Ans en Europe, et les Français Canadiens avaient payé la note de la défaite de la métropole, de surcroît au profit d'intérêts particuliers. Les appels à l'aide de la France dans les luttes contre l'Angleterre dans les années 1830 étaient restés sans lendemain. La dissension canadienne remontait à la rupture des tout premiers migrants, ces spirituels ou huguenots qui avaient fui leur pays pour éviter la persécution des autorités refusant le projet d'une société nouvelle, conçue au nom de principes hérités des premiers chrétiens. Sur ce point le dessein de la Nouvelle-France s'apparentait à celui des Anglais fuyant vers l'Amérique à la même période. Une certaine

connivence entre Américains et Canadiens issus de la Nouvelle-France allait persister par delà les affrontements armés et les divisions territoriales. Les congréganistes français affrontaient une réserve d'autant manifeste qu'elle reposait sur des faits et gestes personnalisés, bien ancrés dans la mémoire populaire.

Les ressources congréganistes et la résilience identitaire dans l'espace public

Les ordres religieux, masculins et féminins, constituaient un réseau institutionnel d'importance. Ce réseau bénéficiait de ressources humaines, aux quatre cinquièmes féminines, qui relevaient grandement du public et non du privé comme ailleurs en Amérique du Nord, tout en se prévalant d'une autonomie de gestion sous l'égide de la hiérarchie catholique. L'appropriation publique de la gestion institutionnelle, selon l'historien Michel Brunet, suit une stratégie qui garantissait l'intégrité de la culture canadienne et en confirmait le caractère spécifique d'être à dominante de langue française et de religion catholique. Le principe fondateur reprenait à son compte celui de la correspondance du territoire et de la religion et, fort de cette référence, pouvait-il reconnaître aux minorités religieuses le droit à la dissidence. La référence religieuse coiffait l'appartenance culturelle, exprimée dans l'utilisation publique de son véhicule langagier. Ainsi diverses institutions prirent place ou se consolidèrent dans la sphère publique, sous direction catholique et de langue française, aux fins d'échapper au gouvernement des British Americans et de la sorte, de pouvoir revendiquer efficacement un statut particulier pour le Québec dans la constitution canadienne de 1867. Par ce biais, les Québécois de langue française, se dénommant Canadiens jusqu'en 1960, retrouvaient une part tout au moins de l'autonomie, perdue après 1840 dans le Canada de l'Union sous domination anglaise. Le Québec continuait historiquement le Bas-Canada de l'Union, à ceci près qu'il avait la capacité, en tant qu'Etat fédéré, avec ses droits et privilèges, de renouer efficacement avec la Nouvelle-France, de resituer son caractère continental américain dans les conditions de l'industrialisation et de la reprise de l'urbanisation.

L'extension de cette autonomie dans le cadre fédératif allait être discutée et donner lieu à des réclamations et à des réaménagements jusqu'à ce jour.

Tout en même temps l'espace public francophone à caractère catholique devint de plus en plus socialement repérable, par suite de l'adoption d'un style architectural presque uniformément classique. Ce style s'installa progressivement au sein même des forteresses anglo-protestantes, comme la construction de la cathédrale de Montréal, d'après les plans du viateur Joseph Michaud, au cœur du quartier financier ou, par la suite, l'université de Montréal sur le mont Royal, au milieu d'une population anglophone. Quant à la décoration des églises, elle adopta le style romain des grandes fresques et des tableaux, aux scènes dramatiques ou proches du quotidien, réalisés par des peintres canadiens ou européens. Rendre la religion accessible à l'ensemble des fidèles passait par une liturgie théâtrale suscitant l'éveil au merveilleux, l'émotion et la réaction des sens et non seulement de la raison. La revitalisation de la culture populaire, hier fortement politisée et affaiblie par la dernière répression anglaise, profita aussi, mais non exclusivement, de la revitalisation d'un catholicisme aux caractéristiques issues du Concile de Trente, à savoir la rectitude doctrinale, la religion sensible au cœur, la conversion de la personne centrée sur le Christ et le culte des saints, dans le cadre de l'institution hiérarchique. A l'encontre des grandes confessions nord-américaines prônant l'exercice du culte dans les seules enceintes sacrées, Bourget instaura les grandes processions, même au cœur des quartiers commerciaux ou peuplés de non-catholiques, comme expression publique de la foi des Canadiens de langue française.

Dans la grande ville de Montréal et les villes émergentes, l'Eglise catholique créa un espace institutionnel canadien, offrant des services dont la compétence reconnue en territoire québécois échappait au contrôle de la majorité anglo-protestante du Canada. L'autonomie du Canada français et, corrélativement, la garantie de sa culture étaient devenues indissociables de la liberté d'action et de transaction de l'Eglise catholique (Perin 2008 ; 2001, p. 263-270). En même temps que

la réorganisation de l'action pastorale fut renouvelée la formation doctrinale et ascétique du clergé. Au déploiement culturel se greffèrent la fondation d'écoles paroissiales et de collèges, outre celle de nombreuses associations spirituelles ou religieuses professionnelles (dix de 1838 à 1854) (Lévesque 1971, p. 130-142). Cependant la société et l'Eglise catholique seraient loin de constituer un bloc monolithique sous une direction cléricale omnipotente. La structure sociale de la religion était anglicane, la séparation des pouvoirs, elle, de type britannique, et l'Eglise catholique avait le statut d'association volontaire depuis 1763. Dans une situation semblable, cette Église tablait tant sur la société civile que sur la société étatique, et davantage sur la première en nombre de situations.

A un projet de reconquête pacifique mais non moins déterminé, les ordres religieux d'origine française auront apporté leur concours et ainsi contribué à l'intégration du Québec à la modernité urbaine et industrielle du temps, aux côtés d'autres forces sociales, non nécessairement pratiquantes catholiques. L'Acte de donation de Barthélemy Joliette aux Clercs de Saint-Viateur était de la main d'un notable réputé non pratiquant les sacrements (Hébert 1985, p. 155), et ces religieux n'hésitaient pas à faire appel aux compétences anglo-protestantes. Les uns et les autres auront veillé à éviter l'intervention directe dans l'économie et la politique, secteurs de la société dont l'Eglise n'avait pas la direction. A la faveur du processus utopique, des traits culturels nord-américains se seront confirmés et distingueront encore davantage les Français du Canada de ceux de France, comme l'intérêt culturel pour le facteur de l'économie, outre sa conception puritaine, la recherche du bien-être et l'esprit d'entreprise, l'égalité comme norme de la relation sociale et son corollaire, la fragilisation des relations hiérarchiques de subordination, mais sans atténuer l'inégalité économique, la religiosité centrée sur la morale et le rite, et non sur le dogme, en rien contraire à la raison quoique d'ordre différent, l'affirmation de la compatibilité de la croyance religieuse avec la participation démocratique au gouvernement de la chose publique, la fonction de critique sociale de la religion dans de multiples associations valorisant son caractère public. Ces traits, greffés sur des pratiques ou

visions des choses proprement latines ou métissées, s'apparentent à ceux qu'Alexis de Tocqueville (2008) avait observés et longuement décrits à propos de la société américaine. Ils allaient se consolider avec la modernisation de la société québécoise, obligés qu'étaient ses agents de composer avec la résistance de la portion des élites tournée prioritairement vers l'héritage culturel européen ou avec l'assimilation américaine de certaines catégories sociales (de Tocqueville 1973). Bref, pour une part grâce à l'insertion congréganiste d'origine française, l'inculturation américaine de la civilisation canadienne de langue française était engagée avec sa modernisation à nouveaux frais et sa différenciation socioreligieuse et culturopolitique dans les Amériques et par rapport à la France (Turcotte 2011c, p. 41-42).

Les transactions utopiques de l'action congréganiste, le cas des viateurs français

Les ordres religieux, missionnaires et autres, de concert avec d'autres acteurs sociaux, ont contribué à recréer, à étendre et à consolider, spécialement à Montréal et dans sa grande région, un espace public canadien de langue française par des institutions d'enseignement, de santé et de d'assistance aux démunis. Ils ont repris à nouveaux frais les modalités d'insertion des missions de la Nouvelle-France. Ainsi se sont-ils inscrits dans une entreprise politico-religieuse, à laquelle ils ont participé par l'engagement dans des oeuvres et des secteurs dont ils avaient la maîtrise. Ce faisant, ils étaient des médiateurs d'un projet physiquement plus vaste et aux visées plus larges que celui de leur lieu d'insertion, de l'établissement sous leur direction. Ils agissaient en qualité d'instruments au service d'une institution ecclésiale grandement routinisée et systématisée, quoique différenciée dans ses options et sa composition, en même temps qu'ils avaient la capacité, au nom d'une spiritualité propre, d'être dans le système sans en être pour la part significative. Il en allait à un degré variable selon des facteurs circonstanciés, et non moins en fonction de l'autonomie de définition ou de gestion des conflits, à l'intérieur comme avec l'extérieur. La capacité d'autorégulation se révèle en corrélation avec le type d'utopie et le

degré d'institutionnalisation des communautés. Si ce degré va de pair habituellement avec l'ancienneté de la fondation, le niveau utopique dépend aussi des affinités entretenues avec des agents qui vont dans le sens soit du fonctionnel instrumental, soit de l'autonomie alternative dans la conception ou la pratique du changement, localisé ou globalisant. Les variations dans une direction ou dans l'autre sont conditionnées par les facteurs objectifs circonstanciés et les représentations subjectives du projet de l'insertion. L'étude comparative des divers cas de figure de la mission dans l'espace public canadien contribuerait à affiner la configuration historique et sociologique de l'analyse (7).

Parmi les cas de figure, les Clercs de Saint-Viateur de 1847 constituent un ordre religieux qui, éloigné de ses origines, reste relativement peu formalisé, même après l'approbation romaine. Ils sont nés en 1822 à Vourles, sur les coteaux lyonnais, grâce à l'initiative de Louis Querbes, qui décédera en 1859. Approuvées par Rome le 31 mai 1839, les Constitutions comprenaient des articles de vie chrétienne, avec des spécifications sur la pratique des vœux de religion (pauvreté, chasteté, obéissance) (Dussault, p. 41). Le premier supérieur de la communauté canadienne, Etienne Champagneur, de même que ses compagnons de mission, avait eu comme maître de formation Pierre Liautaud, dont la spiritualité renvoie directement aux origines des années 1820, avant les formalisations institutionnelles de 1831 et de 1839 (Lévesque, 1971).

Cette spiritualité met en avant des éléments d'ordre utopique, qui allaient se révéler structurellement en affinité avec ceux de la réaffirmation culturelle canadienne. Tous deux renvoient à une source originaire comme référence pour implanter une réalité autre que l'existante, sans confrontation directe grâce à des agents présents dans le système et s'y imbriquant dans des termes fonctionnels. Les stratégies utilisées pour l'avancement du projet mènent à des transactions entre intérêts opposés, conjuguant la novation et la continuité. À cet égard l'agencement des composantes du programme de formation du collège Joliette apparaît exemplaire. S'y rencontrent, sans fusion, les aspects utopiques et des viateurs et des élites

montantes, ces acteurs que sépare par ailleurs, relativement certes, la relation à la religion catholique institutionnelle. Sans oublier que nous sommes à une époque où la projection dans le futur des idéations de transformation globale de la réalité avaient grandement cours à la faveur des révolutions.

La spiritualité des origines viatoriennes a pour modèle historique le moine-clerc qu'est saint Viateur, ce lecteur lyonnais du quatrième siècle qui s'était retiré au désert avec son évêque saint Just. Ces deux clercs, en devenant moines, avaient marqué leur distance à l'endroit de l'institutionnalisation de l'Église, - sa hiérarchie et la masse des croyants -, dans la suite de l'édit de Constantin. Ils revendiquaient, entre autres maintiens, le caractère fondamental de tout chrétien d'être un autre Christ, alter Christus, par la conversion continue, au lieu de réserver par rite ce caractère à la fonction sacerdotale. C'était soutenir la primauté du sacerdoce baptismal sur le sacerdoce clérical, du charisme personnel sur le charisme de fonction, avec ses conséquences socioreligieuses. De plus, le lectorat, à cette époque, était la continuité historique du ministère premier du prophète, c'est-à-dire celui qui non seulement sait lire, mais aussi qui, fort d'une expérience spirituelle hors du commun, enseigne, interpelle et appelle à la conversion. La figure de référence spirituelle se combinait à celle, pragmatique et fonctionnelle, du clerc paroissial ou catéchiste, mise en avant par Querbes, soucieux de répondre aux besoins de l'heure de l'Église et de son environnement social, dans la suite du concile de Trente. En arrière-fond, la visée revenait à convertir l'Église en véritable communauté (petite Église) qui soit une société modèle (contre-société). Le projet alternatif, et restitutionniste par ses sources, fut exposé en 1828 dans la biographie du réformateur trappiste, actif à la grandeur de l'Europe au temps de la révolution française, Dom Augustin de Lestrangé ([Querbes] 1828). Le récit d'un migrant, dont la délocalisation était physique et symbolique, donnait lieu à un ensemble de commentaires et réflexions constituant un projet, lequel ne fut jamais repris de façon systématisée par la suite. La transmission fut celle d'un esprit inspirant des innovations, communautaires ou individuelles, dont l'audace ou le non-alignement sur le défini normalisé susciteraient des conflits, parfois virulents, avec

les autorités établies, civiles et surtout ecclésiastiques (Lévesque 1976).

Les viateurs en Bas-Canada héritaient, des origines fondatrices, des tensions personnalisées autour de la finalité de la congrégation, entre le volet fonctionnel institutionnel et le volet alternatif restitutionniste. Ces tensions se répercutèrent sur les modalités et la légitimation symbolique de l'insertion. Dès les premières années canadiennes, l'action éducative, et secondairement paroissiale, voisina avec l'intention de fonder les Solitaires de Saint-Viateur. Ces religieux, affectés à des travaux manuels et à la contemplation, sur un mode érémitique accordé à la tradition monastique, pratiquaient des points de règle similaires à ceux de la réforme trappiste de Dom de LeStrange, lequel entendait rétablir des communautés d'ermites prenant le relais des communautés paléochrétiennes. L'intention donna lieu à la fondation d'une telle communauté en 1856, au Lac des Baies, sur le territoire de la paroisse Saint-Côme, au nord de Joliette. Des problèmes de juridiction modifièrent le projet. Non sans rapport l'une ou l'autre recrue canadienne se fit trappiste aux États-Unis d'Amérique. En 1852, le Père Champagnieur lui-même tenta de se faire moine à la Trappe de Gethsemany, au Kentucky, faute de trouver quelque trappe ou abbaye au Canada. L'initiative des Solitaires répondait à ce manque tout en concrétisant le volet symbolique alternatif des origines. Le lien de l'établissement avec la culture de nouveaux territoires eut pour suite l'enseignement de l'agriculture dans des écoles spécialisées pendant près d'un siècle. L'architecture monastique de la maison centrale des C.S.V. à Joliette, reconstruite après l'incendie de 1939, et la maison d'étude et de vacances du collège de Joliette dans les hauteurs de Joliette, le Clercmoutier, représentent d'autres traces de ces origines et de leur esprit fondateur (Hébert 1985, p. 142-143, 243 ; Champagnieur, p. 43-44).

Outre la communauté d'ermites, active dans l'effort d'expansion territoriale par la culture de nouvelles terres, les viateurs joignirent la formation pratique et réflexive à une religiosité reprenant à son compte la théologie issue du Concile de Trente, mais avec une insistance sur la Bible, la connaissance de l'Eglise, de son histoire spécialement,

l'eucharistie et non d'abord des dévotions particulières. Dès les années 1850, des viateurs publièrent des feuilles ayant pour objet la formation spirituelle des clercs, qui allaient devenir la Revue eucharistique du clergé en 1897, dirigée désormais par les Pères du Saint-Sacrement venus de France grâce aux C.S.V., et l'actuel Prêtre et Pasteur. D'autres initiatives font surface dans les années 1850-1870, qui allaient se développer, dans la ligne d'une spiritualité pratiquée plus que théorisée, surdéterminant, entre autres éléments, la conception de l'acte éducatif et les rapports à la culture ou à la science. Dans cette ligne, les viateurs canadiens n'hésitèrent pas, dans l'enseignement secondaire, à substituer à l'enseignement du catéchisme celui de la Bible et de l'histoire de l'Église catholique parce que jugé plus accordé à l'esprit de la formation scientifique des élèves, ce qu'ils officialisèrent lors de la réforme scolaire québécoise de 1921 et de 1923. À l'épiscopat qui ne l'entendait pas ainsi ils avancèrent, moyennant les appuis de la position papale et de la tradition catholique, la primauté du témoignage sur la doctrine (Turcotte, 1988, p. 41-43 ; 2011c, p.31, 36-37).

Le projet viatorien original avait pour finalité le retournement l'Église en véritable communauté (petite Église) qui soit une société modèle (contre-société). La visée à long terme appelait des rapports particularisés avec la société. Dans les collèges comme ceux de L'Industrie et de Berthier, les professeurs d'anglais étaient le plus souvent des Anglo-protestants. L'utilité de l'anglais était telle que l'enseignant devait en avoir une connaissance non pas apprise mais comme langue maternelle. L'intégration de protestants anglophones comme enseignants dans les établissements viatoriens, lesquels poursuivaient l'affirmation publique de la culture canadienne et la reconquête politico-économique, était légitimée non seulement par la compétence, mais aussi par le supplément d'âme qu'ils apportaient, élément constitutif de la socialisation en vue de la revitalisation religieuse. Les protestants avaient la réputation d'accorder un caractère spirituel à l'existante davantage que les catholiques francophones, ce que reconnaissent tant Champagneur que Lajoie (Hébert, p. 44-46, 201, 241, 261-265). Dans le secteur public de l'enseignement, l'association à l'oeuvre éducative viatorienne des enseignants non-

membres de la congrégation était ritualisée par le partage du repas à l'école, lieu d'échanges privilégié réunissant tout le personnel enseignant avec les C.S.V. , - ce qui leur était propre - , outre les célébrations festives, religieuses ou autres, les activités extra-scolaires et les conférences pédagogiques communes réactualisant la finalité éducative, son esprit et ses exigences. L'innovation allait caractériser l'action éducative des viateurs sur plus d'un siècle et être exportée dans les missions à travers ce monde (Turcotte, 1988).

L'association était pratiquée bien plus que théorisée, concrétisée qu'elle était par le rattachement à un établissement dont les viateurs avaient la direction et la réalisation, par des activités en commun, d'une même oeuvre, marquée par une spiritualité propre, elle aussi non théorisée, surdéterminant un esprit et une pédagogie spécifiques. Cette association ne donnait pas lieu à quelque organisation, distincte ou liée à la congrégation, parce que localisée, comme elle ne faisait pas des laïcs des religieux à rabais par une fusion dans un système, accentuant ou gommant les distinctions selon des critères étrangers à la pratique éducative (8). Cette dernière était considérée comme une vocation et non comme un métier parmi d'autres. La reconnaissance de la distinction dans la réciprocité d'une vocation partagée passait grandement par la participation interactive plus que par la voie simplement systémique, et ce tant au niveau des directions, à commencer par celle du professeur titulaire d'une classe ou d'une matière au programme, qu'au niveau des échanges des enseignants entre eux et avec la direction. Le recours à des associés acquis à la vision viatorienne en terre canadienne était apparenté à la façon de faire de Querbes à Vourles, refusant de constituer un corps d'associés qui soit institutionnalisé et intégré à la Société de Saint-Viateur. La position était cohérente avec le double fait que l'identité des associés en France était gardée secrète et que leur participation allait de l'appui du sympathisant, ou financier, à l'engagement dans une activité. De part et d'autre, en ce qui concerne le monde de l'enseignement, nous avons affaire à un institué aux effets optativement décisifs sur la socialisation éducative et socioreligieuse ; ces effets sont garantis par la permanence de l'institution éducative érigée en système, la reproduction du corps de

viateurs éducateurs et la continuation d'un imaginaire utopique résilient qui soit en mesure d'inspirer et de renouveler, y compris lui-même.

Parmi les premières oeuvres dont les viateurs français assumèrent la direction, le collège de L'Industrie (collège Joliette après 1850) fut celle qui focalisa les innovations et les discussions sur les pratiques éducatives. C'est là que se forgea l'esprit des clercs de Saint-Viateur canadiens. Dès 1847 était explicite l'intention d'endosser un projet éducatif ayant pour objectif l'avancement économique et l'inculturation américaine de la civilisation canadienne de langue française, tout en assurant la formation culturelle, cognitive et spirituelle, en lien avec l'héritage de la Nouvelle-France. Grâce à la collaboration des viateurs canadiens, plus jeunes et jouissant d'une bonne instruction, dont Pascal Drogue-Lajoie, Joseph Michaud et Louis-Lévi Vadeboncoeur, le collège Joliette innova par un programme de formation intellectuelle, humaine et spirituelle croisant la formation d'ordre pratique avec le latin, les connaissances littéraires, philosophiques ou religieuses, les mathématiques, les sciences et les arts, la culture française et la pratique avancée de la langue anglaise (Lévesque 1971, p. 190 ; Dussault, p. 20-22 ; Hébert 1989, p. 43-53). Le projet éducatif alliait le volet français : la formation à une discipline de vie, le volet nord-américain : l'esprit puritain et les connaissances scientifiques, techniques et pratiques, dont l'économie, le volet aux références mixtes, d'ordre culturel et humaniste, accordé à l'esprit religieux catholique et à la spiritualité viatorienne. C'était sans précédent pour une bonne part dans une Amérique bouillonnante avec ses inventions techniques, l'urbanisation accélérée et l'industrialisation nouveau genre modifiant les rapports sociaux et la société traditionnelle.

Le programme du collège Joliette était l'illustration des affinités entre les acteurs du projet. D'une part, il reprenait des éléments du programme d'études pratiqué au collège Sainte-Anne de La Pocatière depuis 1842. D'autre part, les viateurs français étaient passés par Vourles, où résidait une bourgeoisie culturelle lyonnaise, dont le peintre Antoine Duclos. Pascal y avait passé ses vacances en son temps. Peintres, musiciens, écrivains, spirituels ou littéraires étaient parmi les

familiers du curé Querbes, lui-même polyglotte, musicien et lecteur d'une riche bibliothèque personnelle. Pasteur à l'intention d'un public cultivé, il était attentif aux besoins, spirituels et éducatifs, d'une région appauvrie par suite de la révolution et des guerres napoléoniennes. Il composa des manuels scolaires et des recueils de chants religieux, outre d'autres créations et initiatives, dont une association d'instituteurs avec la vision d'un changement entier des conditions de vie en société, y compris de la vie chrétienne en Église. La congrégation qui en sortit portait un rêve qui traversa l'Atlantique et trouva un terreau apparenté sur plus d'un aspect. Ce rêve et ce milieu séduisirent l'évêque Ignace Bourget, qui séjourna à Vourles à plusieurs reprises. Ne cherchait-il pas une référence à la situation canadienne ? Joliette allait connaître un destin similaire à son vis-à-vis français de l'époque. L'insertion des viateurs à l'Industrie n'était pas sans rapports avec leur milieu de formation qu'était Vourles, même si cela s'exprimait dans le non-dit des positions de réciprocité (Turcotte 2011c, p. 33-36).

Le collège Joliette se révèle un lieu particulièrement pertinent pour saisir les jeux et enjeux des programmes éducatifs se mettant en place. Les innovations éducatives des congréganistes de fondation récente, et tout spécialement les collèges dits industriels comme le collège de Joliette, mettaient en cause le savoir-faire et la raison d'être des collèges classiques où prévalait l'enseignement littéraire. Les défenseurs de ces derniers comptaient les jésuites et les sulpiciens qui s'étaient alliés au clergé séculier (Champagneur, p. 17, 73-74). Dans le même sens, ce n'est qu'en 1857 que le collège Joliette fut habilité à offrir le cours des humanités classiques au complet, et qu'en 1873 que Monseigneur Bourget signera « le document de curie » mettant au rang de collège classique les collèges viatoriens de Joliette et de Rigaud. Entre-temps l'entente des directions viatoriennes avec des universités américaines avait fait de ces établissements des collèges universitaires américains de langue française, à ce titre indépendants de l'épiscopat canadien et du monopole de l'université Laval de Québec. Les débats avaient été houleux avec les institutions concurrentes, aux visées oligopolistiques et officiellement reconnues par Bourget, soit les collèges de Montréal (sulpiciens), Sainte-Marie à Montréal (jésuites), Sainte-Thérèse et

l'Assomption (diocèse) (Dussault, p. 49).

Bourget n'appuyait-il pas l'avancée d'une bourgeoisie industrielle et tout à la fois la continuité de la suprématie de la bourgeoisie traditionnelle, de même que la position dominante du clergé séculier aux dépens de l'épanouissement et de l'autonomie des ordres religieux ? Il en résulterait une société hautement conflictuelle et non consensuelle, mais forte d'être complexe et délibérative sur fond de références communes diversement interprétées. Le domaine de l'éducation serait particulièrement révélateur à ce sujet (Turcotte 1988). Les éléments d'utopie, fonctionnels ou autres, allaient continuer d'être socialement différenciés, et s'exprimer dans les créations pédagogiques, lieux par excellence de la production éducative originale. Le refus épiscopal de soutenir les apports des ordres religieux au moment de la réforme scolaire québécoise d'après 1964, face à la normalisation syndicale et étatique, aura entraîné la déperdition de traditions pédagogiques éprouvées, lesquelles allaient émigrer, de l'Asie à l'Afrique, et y connaître une notoriété d'importance, tel pour les C.S.V. au Japon (Turcotte 1988, p. 104-128).

Paul-André Turcotte

Montréal-Paris, Septembre 2012

Notes

(1) Parmi les nombreux titres sur la résilience, les ouvrages de Boris Cyrulnik, dont *Psychanalyse et résilience*, Paris, Odile Jacob, 2006 ; *La résilience*, Lormont, Éditions du Bord de l'eau, 2009.

(2) Le corps de la description sociohistorique qui suit constitue pour une bonne part le propos d'un chapitre à paraître dans l'ouvrage collectif *Per un Manifesto dell' Utopia*. S'y ajoutent deux points substantiels, l'un théorique en ouverture, l'autre illustratif en final. Les références signalent les publications antérieures où le lecteur trouvera les explicitations des synthèses de l'ensemble.

(3) Sur le migrant comme étranger, en lien avec la question des frontières de la migration, voir le vis-à-vis franco-africain de Gaël Bordet (2011), l'article théorique sur les frontières de la religion de Patrick Michel (2009-2010) ou sur l'autodéfinition interactive de l'identité et ses frontières (Barth), et les études empiriques, parmi d'autres, sur les rapports de genre chez les hassidim (Malarde). Ce sont des échantillons d'une production foisonnante, dans les Amériques principalement.

(4) Sebald (1999) rapporte la trajectoire tragique de quatre juifs, d'origine allemande ou lithuanienne, que l'expatriation aura conduits, déracinés et silencieux, au désespoir et à la mort.

(5) La discussion sur les motifs de la rébellion se continue. Une publication récente en illustre les points décisifs : de Yvan Lamonde et Jonathan Livernois, *Papineau, erreur sur la personne*, Montréal, Boréal, 2012.

(6) Les catéchistes de Saint Viateur outrepassaient à leur façon les distinctions et titres de la hiérarchie catholique, en étant tous clercs par le rite commun de lecteur. Aussi s'appelaient-ils "frère" entre eux et à l'extérieur "monsieur", sans porter de costume distinctif. Ces particularités avaient de quoi étonner par leur caractère inhabituel.

(7) L'ignorance ou la réduction de l'action congréganiste dans le domaine de l'éducation, et plus largement dans la société québécoise,

s'étend à des études menés par des théologiens ou à des ouvrages publiés sous leur direction. Elles vont de pair habituellement avec des raccourcis historiques. Parmi les illustrations possibles dans ce sens et qui restent à analyser, voir *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010. Une double question se pose : Que fait-on de l'histoire ? Que fait-on avec l'histoire ?

(8) Les viateurs ou C.S.V. désignent strictement les membres qui ont fait des vœux de religion - pauvreté, chasteté et obéissance - dans la Congrégation des Clercs de Saint-Viateur.

Références

Bernard, Antoine 1947, Les Clercs de Saint-Viateur au Canada. Le premier demi-siècle (1847-1897), Montréal, Les Clercs de Saint-Viateur.

Bordet, Gaël 2011, « Joseph Kerharo, itinéraire d'un arpenteur : la naissance de l'ethno-pharmacognosie », Incursions, 4, p. 10-22 <<http://www.incursions.fr>>.

Barth, Fredrik 1969, Ethnic Groups and Boundaries, <www.uib.no/info/general/social.html,2006>.

Champagneur, Étienne 1993, Mission du Canada, présentation de Robert Hémond, s.l., Les Clercs de Saint-Viateur canadiens.

Epstein, Clarence 2012, Montreal, City of Spires. Church Architecture during the British Colonial Period 1760-1860, Québec, Presses de l'Université du Québec.

Dussault, Gabriel 1981, Charisme et économie. Les cinq premières communautés masculines établies au Québec sous le régime anglais (1837-1870), Québec, Département de Sociologie de l'Université Laval.

Galland, Caroline 2012, Pour la gloire de Dieu et du roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Cerf.

Guillemette, Nil, 1980, « Le missionnaire, cet étranger », Le Brigand, mars-avril, p. 14-17.

Hébert, Léo-Paul 1985, Le Québec de 1850 en lettres détachées, Québec, Ministère des Affaires culturelles.

Hébert, Léo-Paul 1989, Le financement du Collège Joliette. Perspectives historiques (1846-1904), Joliette, Cégep Joliette-De Lanaudière.

Lévesque, Benoît 1971, Naissance et implantation des Clercs de Saint-Viateur au Canada (1847-1870), Sherbrooke, Université de Sherbrooke (mémoire en sciences humaines des religions).

Lévesque, Benoît 1976, « L'ordre religieux comme projet rêvé : utopie et / ou secte ? », Archives de Sciences sociales des Religions, 41, p. 77-108.

Lévesque, Benoît 1982, « Champagneur, Etienne », dans Dictionnaire biographique du Canada, vol. XI : De 1881 à 1890, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 190-191.

Perin, Roberto 2001, « L'Eglise et l'édification d'une culture publique au Québec », SCHEC Études d'histoire religieuse, 67, p. 261-270.

Perin, Roberto 2008, Ignace de Montréal, Montréal, Boréal.

Prudhomme, Claude 2004, Mission chrétienne et colonisation (XVIème-XXème siècle), Paris, Cerf (« Histoire du christianisme »).

(Querbes, Louis) 1828, Vie de Dom Augustin de Lestrang, abbé de la Trappe, par un religieux de son ordre, Paris et Lyon, Rusand .

Sebald, W.G. 1999, Les émigrants. Quatre récits illustrés, trad. de Patrick Charbonneau, Paris, Actes Sud, 1999.

Séguy, Jean 1973-1974, Lettre à Jacqueline 3, Paris, E.P.H.E. VIe Section (polytypé) .

Schütz, Alfred 1987, Le Chercheur et le quotidien, Paris, Méridiens Klincksieck, ch. IV : « L'étranger. Essai de psychologie sociale ».

Simmel, Georg 1990, « Digression sur l'étranger », dans L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine, Paris, Aubier.

Simmel, Georg 1999, Sociologie, Paris, Les Presses Universitaires de France, ch. IX : « L'espace et les organisations spatiales de la société ».

Simmel, Georg 2002, La philosophie de l'aventure, Paris, L'Arche.

de Tocqueville, Alexis 2008 (1981), De la démocratie en Amérique, Paris, Flammarion.

de Tocqueville, Alexis 1973, *Tocqueville au Bas-Canada*, présentation de Jacques Vallée, Montréal, Editions du Jour.

Turcotte, Paul-André 1988, *L'enseignement secondaire public des Frères Éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin.

Turcotte, Paul-André 2001, « The Religious Order as a Cognitive Minority in the Church and in Society », *Social Compass* 48-2, p. 169-191.

Turcotte, Paul-André 2004, « La sociologie des religions et la condition de minoritaire dans le champ religieux », *Social Compass* 51-1, p. 45-58.

Turcotte, Paul-André, et Remy Jean 2006, *Médiations et compromis : Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, Paris, L'Harmattan, (« Logiques Sociales »).

Turcotte, Paul-André 2009, « Conversion and Mission: Missionary Insertion and the Social Conditions of Christianization », dans Giuseppe GIORDAN, *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden et Boston, Brill, p. 307-328.

Turcotte, Paul-André 2011a, « Du système à l'interaction - La conceptualisation en sociologie des religions et les conditions de sa production », *Incursions*, 3, p. 5-12, < <http://www.incursions.fr> >.

Turcotte, Paul-André 2011b, « Pour une sociologie du migrant. La figure du missionnaire », *Incursions*, 4, p. 23-47 < <http://www.incursions.fr> >.

Turcotte, Paul-André 2011c, « Les frontières culturelles et institutionnelles du migrant. Les insertions des viateurs français, missionnaires en Bas-Canada (1847-1874) », *Incursions*, 5, p. 10-49 < <http://www.incursions.fr> >.

Turcotte, Paul-André 2012, « Le concepteur, l'acteur et le système : la formation de sociologie anthropologie pratiquée à l'Institut Catholique de Paris », *Incursions*, 6, p. 94-147 < <http://www.incursions.fr> >.

Biographie de l'auteur

Paul-André TURCOTTE détient un doctorat en sociologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et en science théologique (histoire) de l'Institut Catholique de Paris. Professeur honoraire de l'Université de Montréal, il est à présent directeur de la commission de recherche sur les transactions conflictuelles des religions à l'AIDOP (Agence Internationale Diplomatie et Opinion Publique), outre la présidence de conseils scientifiques dont celle de l'Association Française pour la Formation et la Recherche en Sciences Sociales (AFFRESS). Parmi ses publications récentes, la direction d'une livraison de *Social Compass* 58(1) 2011 sur économie, culture et religions dans l'Afrique subsaharienne, des articles sur la sociologie du migrant et du missionnaire dans *Incursions* 4 (mai 2011) et 5 (septembre 2011) < <http://www.incursions.fr> >, le monachisme chez Max Weber et Ernst Troeltsch dans *Claretianum* 52 (2012).

Pour citer cet article

Paul-André Turcotte, *Migration, utopie et résilience. Des missions de la Nouvelle-France aux missionnaires français dans l'espace public Bas-Canadien (1840-1870)*, *Incursions* n°7, Paris, 2nd Semestre 2012.

Illustration en première page : Bonsecours, oeuvre de Bruno Hébert

VOLTAIRE ET LA TOLÉRANCE

PRIÈRE À DIEU

Ce n'est plus aux hommes que je m'adresse, c'est à toi, Dieu de tous les êtres, de tous les mondes, et de tous les temps.

S'il est permis à de faibles créatures perdues dans l'immensité, et imperceptibles au reste de l'univers, d'oser te demander quelque chose, à toi qui as tout donné, à toi dont les décrets sont immuables comme éternels, daigne regarder en pitié les erreurs attachées à notre nature ; que ces erreurs ne fassent point nos calamités.

Tu ne nous as pas donné un cœur pour nous haïr, et des mains pour nous égorger ; fais que nous nous aidions mutuellement à supporter le fardeau d'une vie pénible et passagère ; que les petites différences entre les vêtements qui couvrent nos débiles corps, entre tous nos langages insuffisants, entre tous nos usages ridicules, entre toutes nos opinions insensées, entre toutes nos dispositions si disproportionnées à nos yeux, et si égales devant toi ; que toutes ces petites nuances qui distinguent les atomes appelés Hommes ne soient pas des signaux de haine et de persécution.

Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères! Qu'ils aient en horreur la tyrannie exercée sur les âmes, comme ils ont en exécration le brigandage qui ravit par la force le fruit du travail et de l'industrie paisible!

Si les féaux de la guerre sont inévitables, ne nous haïssons pas, ne nous déchirons pas les uns les autres dans le sein de la paix, et employons l'instant de notre existence, à bénir, également en mille langages divers, depuis Siam jusqu'à la Californie, ta bonté qui nous a donné cet instant.

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, 1763.

Le conflit inédit sur la liberté de conscience | Oasis

En Algérie la relation islamo-chrétienne, qui fut très riche ces dernières années, connaît désormais un temps de crise, depuis la publication par l'État, le 28 février 2006, d'une ordonnance réglant l'exercice des cultes non musulmans. Ce document dans son préambule affirmait que l'État (algérien) garantissait le libre exercice du culte (non musulman), la tolérance, et le respect entre les différentes religions. Mais il prévoyait en son article 10 des peines d'emprisonnement et des amendes sévères pour quiconque « incite, contraint ou utilise des moyens de séduction tendant à convertir un musulman à une autre religion ». Très vite, comme on le montrera dans la première partie de cette réflexion, ce décret fut utilisé par divers secteurs de l'administration pour limiter gravement la liberté religieuse des communautés chrétiennes existant dans le pays.

Cependant, et ce sera la seconde partie de notre exposé, l'Église d'Algérie – et beaucoup de nos amis musulmans malgré des mesures officielles déplorables, ne renoncent pas à chercher comment établir une relation pacifiée et significative entre la société algérienne et les communautés chrétiennes. La présente réflexion s'efforcera donc d'abord de faire comprendre l'origine des difficultés qui sont nées dans la relation islamo-chrétienne en Algérie depuis deux ans. Puis, dans un second temps, nous chercherons à montrer comment une période de crise dans la relation islamo-chrétienne peut, aussi, devenir une occasion favorable au développement et à l'approfondissement de cette même relation entre chrétiens et musulmans, en particulier sur ce thème difficile de la « liberté de conscience ».

La relation islamo-chrétienne a une longue histoire en Algérie. Sans remonter à la période coloniale, le nom de Mgr Duval était, depuis l'indépendance du pays, un symbole positif jusqu'alors unanimement respecté par les algériens musulmans. Toutefois cette relation est entrée dans une nouvelle étape depuis deux ans. C'est cette évolution négative que nous voulons d'abord faire percevoir.

Les tensions entre l'État algérien et les Églises chrétiennes en Algérie trouvent leur origine dans la naissance et le développement, surtout ces dix dernières années, de nouveaux groupes chrétiens formés d'algériens d'origine musulmane convertis au Christianisme. Ces conversions résultent de l'action de groupes missionnaires de tendance évangéliste. Au point de départ, ces groupes ont appuyé leur action sur des cours de Bible par correspondance et sur des visites de missionnaires surtout d'origine anglo-saxonne. Mais très vite ce mouvement est devenu une initiative tout à fait autochtone, même si elle est soutenue, de l'extérieur, par des émissions télévisées et des prédications bibliques diffusées en langue arabe en direction de tout le pourtour méditerranéen.

Pendant une dizaine d'années, la presse, surtout la presse arabophone, s'est déchaînée contre le développement de ces nouveaux groupes, reprochant aux pouvoirs publics de ne pas respecter la Constitution algérienne qui, en déclarant

l'Islam religion d'État, se fait un devoir de protéger les musulmans contre toute tentative d'évangélisation.

Interprétations Maximalistes

Finalement, comme on l'a dit, l'État algérien a pris le 28 février 2006 une ordonnance pour réglementer l'exercice des cultes non musulmans dans le pays. Ce document a été complété, en mai 2007, par deux décrets d'application qui définissent les conditions imposées aux « manifestations religieuses » des cultes autres que l'Islam, et précisent les conditions de travail de la commission chargée de suivre les cultes non musulmans.

L'ordonnance de 2006, dans son préambule, présente des déclarations de principe positives. Elle affirme avoir pour but d'assurer la protection des cultes non musulmans. Elle garantit la liberté de culte et invite au respect des autres religions que l'Islam. Toutefois, les dispositions énumérées par la suite laissent place à des interprétations maximalistes très préjudiciables à la paix interreligieuse. En effet, toute attitude ou tout document susceptible d'inciter un musulman à quitter sa religion est puni de peines sévères de prison (un à trois ans) et par d'amendes relativement considérables. Par ailleurs, non seulement les cultes non musulmans ne sont autorisés que dans des lieux publics reconnus pour cet usage et clairement désignés aux autorités responsables, mais, plus grave, toute activité autre que cultuelle est interdite dans ces lieux de culte (ce serait la fin des accompagnements humanitaires de l'Église : crèches, dispensaires, soutien scolaire, conférences, etc.).

Ainsi cette disposition rend suspecte toute prière entre chrétiens dans un autre cadre qu'une église tout comme l'assistance religieuse aux chantiers de travailleurs chrétiens étrangers, aux groupes de pèlerins en marche vers Tamanrasset, ainsi que les célébrations auprès des migrants qui vivent dans les périphéries des villes. Mais surtout, plus généralement, toute rencontre de prière chrétienne ou toute eucharistie domestique dans les quartiers et les villes où il n'existe pas de structures ecclésiales reconnues.

Nous ne parlons pas, ici, en détail des nombreuses mesures prises contre les évangélistes, directement accusés, par les autorités et par la presse, d'avoir constitué des communautés visibles de convertis de l'Islam. Mais nous voulons rapporter quelques-unes des mesures qui concernaient directement l'Église catholique qui, en principe, n'aurait pas dû être accusée de prosélytisme, compte tenu de sa conception d'un témoignage chrétien respectueux du partenaire musulman.

En fait, les premières mesures prises par l'État algérien furent contre l'Église catholique qui n'était pas responsable de la campagne d'évangélisation visée par l'État algérien, comme le Président Bouteflika lui-même l'a reconnu. Quelques exemples feront comprendre que la nouvelle situation créée par l'ordonnance a conduit à des mesures sans rapport avec ce texte. Entre le 7 et le 15 mai 2007, toutes les communautés de religieux et religieuses catholiques de tous les

départements du Nord du pays ont été convoquées pour les inviter à quitter l'Algérie pour des raisons sécuritaires. à partir du mois d'octobre 2007, il est devenu presque impossible d'obtenir des visas pour accueillir de nouveaux religieux et religieuses ou des volontaires laïcs.

Interdits et Vexations

Ces premières mesures, qui visaient directement l'Église catholique, furent ensuite suivies de bien d'autres décisions : expulsion le 20 novembre 2007 de quatre volontaires brésiliens chrétiens invités en Algérie par l'Archevêque pour servir les étudiants boursiers chrétiens venant des pays lusophones (Mozambique, Angola, Cap-Vert, Guinée-Bissau, etc.) ; interdiction par le Wali de Ouargla de célébrer la messe de Pâques dans un camp pétrolier italien en raison des dispositions de l'ordonnance sur les lieux de culte ; refus de visa de visite à plusieurs des responsables de congrégations religieuses travaillant en Algérie ; refus de visa à une laïque pour le motif expressément déclaré au consulat à Paris qu'elle travaillait à la délégation « catholique » à la coopération, etc.

Par la suite, des interprétations maximalistes de l'ordonnance réglant la vie des cultes non musulmans n'ont pas manqué d'être prises, en divers lieux et en diverses occasions. Un prêtre catholique, du diocèse d'Oran, le P. Pierre Wallez, fut gardé pendant trente heures à la gendarmerie de Maghnia, le 9 janvier 2008 pour avoir prié deux jours après Noël, avec des camerounais chrétiens qui vivaient dans une forêt près de la frontière algéro-marocaine. En principe, l'ordonnance interdisait uniquement le « culte » en dehors d'une église. Or ce prêtre avait seulement rendu une visite pastorale à des chrétiens auprès desquels aucun « culte » n'avait été célébré, mais juste une prière partagée dans le contexte de la grande fête chrétienne de Noël. Ce prêtre fut condamné en première instance à six mois de prison avec sursis, puis le 9 avril 2008, en deuxième instance, à deux mois de prison avec sursis, alors que ces visites à des migrants avaient lieu depuis plus d'une dizaine d'années et que les autorités algériennes responsables en aient été informées par l'évêque du lieu. Le médecin algérien qui accompagnait bénévolement le prêtre dans ses visites fut d'abord condamné à deux ans de prison ferme, peine finalement commuée en six mois avec sursis, mais avec l'interdiction d'exercer dorénavant la médecine dans la fonction publique.

Dans la vie quotidienne, il arrive que la gendarmerie arrête des prêtres qui circulent sur la route et les accuse de prosélytisme parce qu'ils ont sur eux leur Bible et leur bréviaire (cf. la gendarmerie de Sidi Akacha, près de Ténès). Des catholiques arrivant en avion se voient confisquer leurs livres chrétiens personnels (par exemple à l'aéroport de Batna, en juin 2008). Une enseignante algérienne chrétienne qui avait sur elle un chapelet est retenue à la police et doit subir un interrogatoire serré, etc. Plus récemment, en juin dernier, la police a fait saisir par la douane tous les exemplaires reçus individuellement par la poste des « Prions en Église » et des « Magnificat », malgré une lettre de protestation de l'Archevêque adressée au ministre des Affaires religieuses qui est restée sans

réponse, etc. Dans plusieurs villes, on déplore désormais la fermeture des activités éducatives animées par l'Église.

Mais toutes ces mesures relèvent, le plus souvent, de la tracasserie de certains responsables et n'auraient pas eu de grandes conséquences sans un fait qui, lui, a touché largement l'opinion publique. Je veux parler de la méfiance à l'égard des chrétiens diffusée dans le pays non seulement par la campagne contre l'évangélisation menée par la presse arabophone (plusieurs centaines d'articles pendant des mois), mais aussi par les déclarations publiques du ministre des Affaires religieuses et du président du Haut Conseil islamique.

Depuis une dizaine d'années, comme on l'a dit, la presse algérienne a régulièrement présenté des études sur le phénomène, nouveau dans un pays musulman, de la conversion de groupes de personnes d'origine musulmane, surtout dans la région de Kabylie. Nous ne présentons pas les articles négatifs qui, le plus souvent, proposés par la presse arabophone, se contentaient de répéter ce que l'opinion publique dans les pays musulmans pense habituellement des conversions. Mais pendant toute cette période, de nombreux articles écrits principalement par les journalistes de la presse francophone ont déjà posé le problème de la liberté de conscience. Dans un de ces nombreux articles des années passées repris à titre d'exemple par le journal francophone d'Alger *Le Soir d'Algérie* du 19 mars 2000, on pouvait lire : « Fait significatif, la quasi totalité des membres de ces communautés n'est pas apparentée à l'entité catholique, traditionnellement présente en Algérie. Ils sont algériens de confession chrétienne, mais de rite protestant. Beaucoup disent avoir eu une aventure spirituelle et religieuse suite à laquelle ils ont changé de trajectoire, d'autres font pour la première fois l'expérience de la foi, mais tous convergent sur la voie du Christ affirmant avoir reçu sa grâce. Mais d'où vient que tous ces hommes et ces femmes aient éprouvé un vif engouement pour la spiritualité en embrassant la religion chrétienne ? Signe d'une époque ? Phénomène contemporain à la décennie 90 si riche en événements dramatiques et significatifs pour une Algérie qui se cherche et s'interroge sur son devenir, il mérite une approche plus pointue, celle du sociologue. Serait-il l'expression d'une recherche identitaire ? L'époque est, en effet, favorable à ce genre de quête où beaucoup scrutent l'horizon à la recherche d'un modèle où raccrocher leurs certitudes. S'agit-il d'une tentative de réappropriation de l'héritage augustinien qui se cache sous la cendre des siècles ? Le phénomène a-t-il un lien avec l'actualité immédiate de l'Algérie où l'islamisme affole le pays sur fond de violences meurtrières ? Ou exprime-t-il tout simplement une coquetterie de mode, palliatif à un besoin passager d'identification ? Y a-t-il encore derrière cette expérience spirituelle une envie de transcender la matérialité de l'existence, une quête thérapeutique devant une angoisse existentielle où la quête du sens de la vie s'est déplacée de la terre vers le ciel ? ».

Journalistes, Syndicats et Chrétiens

On aura donc vu, à travers la citation de presse proposée ci-dessus que, déjà avant la crise actuelle, certains journalistes algériens s'étaient exprimés positivement sur ce thème de la liberté de conscience y compris sur le droit de changer de religion pour un musulman. Mais ce qui va devenir vraiment nouveau pour un pays arabe, c'est que l'aggravation de la situation provoquée par les décrets du 28 février 2006 va susciter, dans l'opinion musulmane libérale en Algérie, une réaction collective de défense des droits des nouveaux chrétiens venus de l'Islam.

En effet, après la mise en accusation par la justice d'une jeune éducatrice algérienne de Tiaret « Habiba », en avril-mai 2007, qui s'était convertie au Christianisme évangélique, un vrai débat public s'est exprimé, dans lequel une partie des interlocuteurs a publiquement défendu le droit à la liberté de conscience « de Habiba » et de tous les algériens. Le journal algérien francophone El Watan a même pris l'initiative de publier une pétition signée ensuite par plus de deux milliers d'intellectuels algériens et dont le texte déclare : « Des journalistes condamnés à des peines de prison ferme et menacés d'incarcération. Des syndicalistes licenciés pour avoir revendiqué des salaires décents. Des chrétiens harcelés pour délit de prière. Les signataires vivement inquiets de cette escalade contre les libertés démocratiques : expriment leur solidarité avec les journalistes libres, les syndicats autonomes et la communauté chrétienne d'Algérie, cibles de mesures aussi brutales qu'injustifiées ; réaffirment leur attachement à la liberté d'expression, au pluralisme syndical et à la liberté de conscience, synonyme du droit de chacun de pratiquer la religion de son choix, ou de ne pas pratiquer ; appellent à la tolérance et au respect des libertés et de la diversité, valeurs cardinales de toute société démocratique » [El Watan, mardi 18 mars 2008, p. 6].

Dans le même sens va la déclaration faite par le « Rassemblement pour la Culture et la Démocratie », l'un des principaux partis d'opposition algériens et par son président le Dr Saïd Saadi, dans la présentation faite par le journal El Watan : « La liberté de culte est “ atteinte ” ! Le RCD réagit. Le parti de Saïd Sadi dénonce en effet “ des faiseurs d'opinions en mission qui ont lancé une campagne inquisitoriale pour dénoncer l'évangélisation du pays ”. [...] Le RCD estime, dans un communiqué rendu public hier, que cela porte atteinte à la Constitution et aux pactes internationaux signés par l'Algérie “ garantissant respectivement la liberté de culte et la liberté de conscience ”. Pour lui il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'il s'agit là d'“ une véritable opération de persécution ” menée contre les chrétiens d'Algérie. “ Cette campagne, exécutée à grands renforts de publicité, a une apparence – la défense de l'Islam – mais une réalité : sceller de nouveau l'alliance entre Bouteflika et le courant islamiste radical ”, est-il souligné dans le même communiqué » [El Watan, jeudi 28 février 2008, p. 2].

On trouvera des positions semblables dans une déclaration publiée par « la Maison des droits de l'homme et du citoyen de Tizi Ouzou » : « Nous appelons tous ceux qui [...] peuvent influencer sur les événements à faire preuve de sagesse et

de sens des responsabilités : l'Algérie [...] n'a pas besoin de se lancer dans une fausse guerre de religions. Pour les militants des droits humains, la liberté de culte et de conscience est un principe intangible. Les pouvoirs publics doivent veiller au strict respect des obligations contenues dans les traités et les conventions que l'Algérie a ratifiés ; « plusieurs y font expressément mention ». Le chef du Gouvernement de l'époque M. Belkhadem est mis directement en cause par Le Soir d'Algérie, dans un article intitulé « Le temps de l'Inquisition » qui porte toujours sur le thème du respect de la liberté de conscience : « À intervalles réguliers, l'Islam sert de fond de commerce et les concessions faites aux islamistes sont présentées comme un mal nécessaire. La mise en œuvre de la réconciliation nationale n'a pas arrangé les choses. Pis encore, on assiste à un retour en force du religieux. [...] En annonçant que “ la société algérienne s'est attachée au Saint Coran depuis qu'elle a embrassé l'Islam et le Coran représente sa constitution qu'elle n'acceptera point de changer ”, le Chef du Gouvernement en plus de violer le principe de la liberté de conscience ne fait que légitimer la chasse aux non - musulmans menée tambour battant par le ministre des Affaires religieuses. En moins d'un mois, 25 communautés chrétiennes se sont vues notifier l'ordre de cesser toute activité. Des Algériens convertis au Christianisme sont poursuivis en justice et des responsables d'églises sont sommés de quitter l'Algérie car présentant “ une menace pour la sécurité de la nation ”. Plus grave encore, une jeune femme risque trois ans de prison à Tiaret. Elle a été arrêtée en possession de plusieurs exemplaires de la Bible, ce qui a suffi à son inculpation » [Nawel Imès, « Le Soir d'Algérie », lundi 26 mai 2008, p. 3].

L'un des penseurs contemporains algériens les plus en vue, résidant en France, mais venu en Algérie pour une conférence, Soheib Bencheikh, tient des propos qui vont dans le même sens, que le journal El Watan reproduit : « “Le législateur ou le moralisateur ne peut pas pénétrer dans la conscience des gens ”, a ainsi entamé M. Soheib Bencheikh, ancien mufti de Marseille [...] écœuré par la tournure prise par les événements, il joint sa voix à celle de ceux qui dénoncent la chasse aux sorcières tout en relevant les paradoxes de l'Algérie moderne. En effet, au moment où se tient un colloque international autour de la conception des droits de l'Homme chez l'Emir Abdelkader, avec la mise en exergue de sa défense des chrétiens au Moyen-Orient, le tribunal de Tiaret juge une femme “ pour pratique illégale d'une religion autre que l'Islam ”. “ La foi ne se décrète pas ” dit-il, tout en rejetant “ la manière de faire de l'administration ” ainsi que “ ces agissements en complète contradiction avec notre religion qui favorise les confessions et les protège ”. Et d'asséner des sourates pour appuyer ses déclarations notamment les versets sur la tolérance, la diversité religieuse et la non-contrainte » (« Notre nation est vouée à l'enfermement », jeudi 22 mai 2008, p. 2).

Au-delà de ces prises de position de l'opinion publique libérale en Algérie, il est tout à fait significatif que le ministre des Affaires religieuses, M. Ghoulamallah, ait déclaré à plusieurs reprises qu'il soutenait la liberté de conscience y compris la possibilité pour un musulman de changer de religion, ajoutant que ce que l'État

algérien redoutait ce serait la constitution de minorités religieuses qui chercheraient ensuite à faire appel à l'étranger pour défendre leurs droits.

Face aux Conversions

On sait que le débat en Islam sur le statut du musulman quittant l'Islam pour se convertir à une autre religion (le murtadd) est un débat ancien et aujourd'hui très actuel. Le Coran ne menace l'apostat que des peines de l'autre monde (par ex. 16,108). Mais le hadîth prévoit la mise à mort de l'apostat. Les Fuqahâ', ou spécialistes de la shari'a, se disputent pour savoir comment interpréter cette tradition. Certains exégètes contemporains disent qu'il faut tenir compte du fait que les versets radicaux ont été prononcés dans un contexte où se profilait la menace d'une révolte générale des tribus de la péninsule arabique qui aurait mis en péril l'existence même du jeune État musulman, ce qui eut lieu effectivement sous le califat d'Abou Bakr. Par conséquent, il faudrait comprendre ces versets comme une condamnation de la trahison en cas de péril de la nation. Le principe « qu'il n'y a pas de contrainte en religion » demeurant sauf.

Mais le fait nouveau auquel doit faire face l'État algérien est la conversion de plusieurs centaines, peut-être de plusieurs milliers de personnes nées dans des familles musulmanes et qui choisissent publiquement d'adhérer au Christianisme. En fait le débat, dans la presse algérienne, ne s'est pas engagé à partir des critères propres à l'exégèse musulmane. Pour la presse francophone, généralement plus ouverte au respect des convictions personnelles, il s'agit d'un débat sur la liberté de conscience, à partir d'une perspective des droits de l'homme.

Une évolution très importante s'est donc produite en Algérie à l'occasion de ce mouvement de conversions. Il ne s'agit plus, en effet, d'une opinion particulière exprimée par un spécialiste, mais bien d'une réaction de conscience exprimée par des centaines de journalistes et des milliers d'intellectuels musulmans défendant la liberté de conscience de ceux de leurs compatriotes qui ont choisi de quitter l'Islam pour embrasser une autre confession. à ma connaissance, aucun pays arabe et musulman n'a déjà connu un débat de cette ampleur sur la liberté de conscience entendue comme la liberté pour des musulmans de quitter leur religion de naissance pour choisir d'adhérer librement à une autre confession.

Pour citer cet article

Henri Teissier, Le conflit inédit sur la liberté de conscience , «Oasis» [en ligne], 8 | Décembre 2008, en ligne le 29 septembre 2009 consulté le 12 janvier 2013.

URL: <http://www.oasiscenter.eu/node/3896>