

Études d'histoire religieuse



Comptes rendus

Volume 83, numéro 1-2, 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040861ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040861ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

(2017). Compte rendu de [Comptes rendus]. *Études d'histoire religieuse*, 83(1-2), 111–127. <https://doi.org/10.7202/1040861ar>

Tous droits réservés © Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, 2017

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Comptes rendus

Christine Cheyrou, *Les Ursulines de Québec : Espaces et mémoires*, Montréal, Fides, 2015, 212 pages.

La mémoire d'une communauté religieuse se livre sous plusieurs formes : des événements fondateurs, des espaces d'expressions, une tradition orale et écrite transmise de génération en génération. Avec l'ouvrage *Les Ursulines de Québec : Espaces et mémoires*, Christine Cheyrou agit à titre d'intermédiaire entre la communauté religieuse et le lecteur, afin de transmettre à ce dernier la richesse de cette histoire communautaire. Véritable devoir de mémoire, l'ouvrage permet une incursion inédite dans l'histoire des Ursulines de Québec, conservée et transmise depuis plus de 375 ans. Arrivées en Nouvelle-France en 1639 dans le but d'éduquer les jeunes filles amérindiennes et françaises, les Ursulines de Québec constituent l'une des communautés religieuses fondatrices du pays. Elles s'établissent, dès 1642, dans leur monastère actuel, représentant aujourd'hui l'un des plus anciens complexes monastiques d'Amérique du Nord, situé en plein cœur du site patrimonial du Vieux-Québec.

À titre de directrice et conservatrice du Musée des Ursulines de Québec, Christine Cheyrou a réalisé ce livre dans l'urgence de la transmission de cette mémoire, menacée par le vieillissement des membres de la communauté religieuse tout comme par la transformation du complexe monastique et de ses fonctions. Ayant bénéficié d'un accès privilégié aux sources tant matérielles qu'archivistiques, Christine Cheyrou propose une analyse juste et touchante sur le rapport qu'entretient la communauté avec sa mémoire, mémoire individuelle, mais avant tout collective. En plus de la participation de nombreux spécialistes, l'ouvrage a été réalisé en collaboration avec Julien Mercure-Gauvin, historien, les équipes du Musée des Ursulines de Québec et des Archives du Monastère des Ursulines de Québec et, bien entendu, avec les Ursulines elles-mêmes. Les témoignages livrés par ces dernières occupent d'ailleurs une place de premier plan dans cet ouvrage. Véritables porteuses de mémoire, les Ursulines livrent leur attachement à leur communauté par l'entremise de nombreux extraits d'entrevues, judicieusement sélectionnés et intégrés au texte. Les Ursulines, toujours depositaires de ce patrimoine, sont omniprésentes au fil de la lecture. Abondamment illustré, l'ouvrage nous transporte dans les lieux de cette mémoire et des pratiques qui y sont

associées. Une lecture qui donne indéniablement le goût de poursuivre sa visite dans les lieux réels de ce récit.

L'analyse proposée par l'auteure s'articule en trois temps, selon une approche thématique. L'ouvrage est agrémenté d'encarts qui nous permettent de poursuivre l'analyse des concepts évoqués dans l'une ou l'autre des sections du livre.

La première partie du livre se consacre à la constitution de la mémoire, en revisitant d'abord les origines de cette dernière, soit les premiers temps des Ursulines de Québec en Nouvelle-France. Par ailleurs, l'auteure met en valeur l'importance de la Règle, ouvrage présentant le cadre normalisant la vie de la communauté, dans l'adoption des mécanismes pour protéger et consigner la mémoire collective. Au-delà de la mémoire individuelle, c'est réellement la mémoire de toute la communauté qui est mise de l'avant, selon les préceptes du « vivre ensemble » prescrit par la Règle. Cette première partie présente également les différents espaces de la mémoire des Ursulines de Québec, qu'ils soient clos, publics, voués à la rencontre ou à la récréation. C'est particulièrement grâce à cette section que le lecteur est initié à l'intérieur du complexe monastique. Les nombreux plans d'archives et photographies enrichissent l'analyse de ces espaces. À un point, il aurait presque été souhaité qu'un plan actuel soit fourni avec l'ouvrage afin de pouvoir se repérer dans les différentes ailes et salles mentionnées, tant les espaces nous fascinent.

La seconde partie de l'ouvrage s'attarde ensuite à la présentation des différentes formes de la mémoire des Ursulines. Toutes ces formes de mémoires, incarnées dans les lieux et les objets, écrites dans les archives et dans les livres et transmises oralement ou par des gestes codifiés, contribuent au seul et même objectif que constitue la pérennité de l'institution. L'auteure démontre donc que ces différentes formes permettent, chacune à leur manière, de recomposer l'histoire, tout en créant un lien entre le passé et l'avenir. Dans cette section, le lecteur constate avec admiration les efforts consacrés par de nombreuses générations d'Ursulines à la préservation de leur mémoire. Malgré les multiples événements ayant pu mettre en péril les bâtiments du complexe monastique et leurs biens, elles ont toujours réussi à protéger les documents et objets qui leur permettent, encore aujourd'hui, de transmettre la mémoire de leur communauté.

La troisième et dernière partie, plus brève que les précédentes, démontre deux formes de transmission de la mémoire, l'une enseignée aux novices en apprentissage de la vie religieuse, et l'autre enseignée à l'élève. D'une part comme de l'autre, l'auteur a laissé l'entière place aux témoignages des religieuses, anciennes élèves et novices. Comment mieux représenter cette transmission que par les actrices mêmes de cette opération mémorielle ?

Comme dans tout le reste de l'ouvrage, les témoignages sont en cohérence avec l'analyse de l'auteure et ils nous permettent d'avoir un accès privilégié, presque intime, à ces porteuses de mémoire. Au fil des témoignages, le lecteur s'attache aux religieuses, grâce à leur sens de l'humour, leur humilité et leur grande générosité.

Au lendemain de l'annonce du départ des Ursulines de leur monastère du Vieux-Québec, prévu pour l'automne 2018, l'ouvrage de Christine Cheyrou s'avère une lecture nécessaire pour la transmission de ce patrimoine collectif. Indissociable des espaces où elle s'est construite, se conserve et se transmet depuis près de quatre siècles, la mémoire des Ursulines de Québec vit aujourd'hui un point de rupture. Nous ne pouvons qu'espérer que l'ouvrage *Les Ursulines de Québec : Espaces et mémoires* permettra à ses lecteurs de s'approprier une part de ce patrimoine, qui mérite, sans aucun doute, une reconnaissance collective.

Ariane Blanchet-Robitaille
Conservatrice
Le Monastère des Augustines

Maria De Koninck, *Sœur Simone Voisine. La force tranquille de l'engagement*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2014, 231 pages.

Il n'est jamais trop tard pour souligner la parution de cet ouvrage qui présente le parcours remarquable de Simone Voisine, au siècle précédent. Simone Voisine, née en 1927, est une religieuse de la congrégation des Sœurs de la Charité de Québec, dont les activités se sont déployées dans le Bas-du-Fleuve, à Anticosti, dans les milieux de l'enseignement postsecondaire à Québec et à Gaspé, dans le monde syndical en Gaspésie et dans le milieu caritatif de la basse-ville de Québec. Personnalité attachante, elle réinvente la générosité et l'engagement dans tous les milieux où elle a évolué.

Sociologue de formation, Maria De Koninck a été la première titulaire de la Chaire d'étude sur la condition des femmes de l'Université Laval. Elle a connu Simone Voisine au moment où elles enseignaient toutes les deux dans un établissement collégial de Québec au début des années 1970, et même si leurs cheminements professionnels se sont séparés, elle a poursuivi cette amitié en dépit des distances. Elle a endossé rapidement la suggestion de conserver la mémoire de cette religieuse atypique et elle s'est consacrée à ce projet au moment de sa retraite en 2010. Elle a longuement interrogé la religieuse qui a accepté avec « générosité et humilité » (p. 14) de se prêter à l'exercice. Le livre est donc parsemé de nombreux commentaires issus de ces entretiens, lesquels, à défaut de textes écrits, présentent donc les idées et les sentiments de Simone.

À chaque étape du parcours, De Koninck situe adroitement le destin individuel de Simone dans le cadre social où il s'est déployé. Elle résume les ouvrages pertinents qui situent ce cadre social et dispose, au travers du texte, des encadrés qui en reprennent les citations les plus pertinentes. L'ouvrage est également illustré de nombreuses photographies qui donnent un peu l'impression de rencontrer Simone.

Simone Voisine entre au noviciat à 17 ans, au milieu des années 1940. La vocation religieuse a représenté pour elle une occasion exceptionnelle de s'instruire et de s'épanouir. De Koninck appuie cette interprétation sur les études de Laurin et Juteau, Danylewycz, Dumont. La vie de cette religieuse en est la démonstration remarquable puisqu'elle ira jusqu'au doctorat en littérature, n'abandonnant ce projet que sur l'ordre de sa supérieure qui l'enjoint de se trouver un emploi au moment des changements structurels suscités par la réforme éducative. De Koninck cite également quelques auteurs pour expliquer la révolution scolaire, notamment Thérèse Hamel et Jean-Pierre Proulx ou la transformation du syndicalisme, citant Jacques Rouillard.

L'enseignement a été le principal travail de Simone Voisine, enseignement au niveau primaire, secondaire et postsecondaire jusqu'au cégep. À vrai dire, elle avait déjà expérimenté l'exercice à l'école primaire, alors qu'elle secondait l'institutrice de son école de rang. Le désir de s'instruire, sans doute à la base de son expertise, semble lui avoir donné les éléments d'une pédagogie naturelle qui rejoint ses élèves et l'incite à trouver, ailleurs que dans les livres, un savoir qu'elle souhaite vivifier. Son audace étonne. Elle ne demande pas de permissions, va où elle souhaite aller, invite chansonniers et écrivains. Les activités socioculturelles sont sa spécialité : elle y trouve le dynamisme qui suscite l'enthousiasme de ses élèves. Elle explique à ses étudiantes et étudiants qu'elle ne souhaite pas retrouver ses notes de cours dans les réponses d'examens : elle veut savoir ce qui reste dans leur esprit après « ses » cours et « leurs » lectures.

Une fois installée au cégep de Gaspé, elle est mobilisée par les activités syndicales et devient rapidement vice-présidente puis présidente du Conseil syndical régional (CSN). À ce titre, elle se plonge dans les conflits ouvriers et découvre les conditions de travail de la classe ouvrière. Elle prend parti dans tous les conflits et démontre une force singulière de solidarité, tout cela en poursuivant un enseignement du français novateur.

Simone milite au Parti québécois et participe activement aux débats politiques. Elle fait du porte-à-porte. Elle est aussi sensible à la question du statut de la langue française. Elle participe à de multiples actions communautaires. Parvenue à l'âge de la retraite, elle revient à la maison-mère alors qu'elle prend en charge la « Soupe populaire » du carré d'Youville. Sous

sa gouverne, l'œuvre prend un essor, un fonctionnement et une signification remarquables.

Dans le dernier chapitre, «une femme et ses valeurs», De Koninck donne davantage la parole à Simone. On lit avec intérêt ses formulations simples et authentiques, sur la justice, la dignité, la souffrance, l'isolement, la lecture, la prière, la religion, l'Église institutionnelle, la vie communautaire, la confiance nécessaire aux femmes pour avancer dans la vie.

Après avoir découvert cette «force tranquille de l'engagement», on se prend à regretter que l'auteure n'ait pas réussi à mieux nous expliquer comment une personne aussi exceptionnelle ait pu s'épanouir dans la société québécoise, surtout dans le cadre étriqué d'une congrégation religieuse traditionnelle.

Micheline Dumont
Professeure émérite
Université de Sherbrooke

Serge GAGNON, *Destin clandestin. Autobiographie intellectuelle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, 221 pages.

«[I]l faut beaucoup d'humilité ou de courage, écrit l'historien Serge Gagnon, pour publier des livres» (p. 66). Ajoutons qu'il en faut une dose supplémentaire pour lancer dans le monde une autobiographie intellectuelle, un genre où ce ne sont pas seulement les idées, les analyses, mais tout un itinéraire de vie qui se trouvent jetés en pâture à la critique.

La biographie, et particulièrement l'autobiographie, raffole de la cohérence, de l'unité. Quel chercheur n'a pas rêvé d'avoir son *Récit d'une émigration*, de mouler sa vie et son œuvre dans le creux d'une intention unique et globale? Mais que faire d'un parcours en ligne brisée? Comment rendre compte des ruptures fondatrices? Car nos louvoiements et nos virages serrés expriment qui nous sommes aussi bien que la continuité de nos personnalités.

L'acte déclencheur de ces souvenirs intimes est un courriel écrit par un historien d'une autre génération, Éric Bédard, que Gagnon prend soin de citer en introduction. L'auteur des *Réformistes* s'y étonnait et sommat presque l'historien retraité de s'expliquer à propos de sa rupture avec le paradigme intellectuel dominant, qui un temps fut le sien, celui de la Révolution tranquille. La question posée par Bédard était judicieuse et opportune. La réponse de Gagnon l'est tout autant: nous étions aussi curieux de savoir!

Né dans Charlevoix l'année du déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, Gagnon s'est rapidement pris d'affection pour la culture écrite.

Guidé par la devise de son père (volonté, courage, persévérance), qui faisait office pour celui-ci de triade révolutionnaire (liberté, égalité, fraternité), il s'est construit un parcours professionnel, du poste de *caddy* de golf qu'il occupa dès l'âge de 13 ans jusqu'à ceux de professeur aux universités d'Ottawa (1967-1976) et du Québec à Trois-Rivières (1976-1996). Une formation non disciplinaire – cumul de certificats en histoire canadienne, en littérature et en études anciennes – et un cours d'historiographie qu'on lui commanda lui permirent de produire une thèse publiée, non pas avant d'avoir été fardée d'une mince couche de critique marxiste au goût du jour, sous le titre *Le Québec et ses historiens de 1840-1920* (1978). Un livre incontournable, encore consulté de nos jours, qu'aucune synthèse historiographique sérieuse n'est venue depuis remplacer ou compléter.

C'est vers 1980, soit au moment où l'imaginaire symbolique de la Révolution tranquille commence à s'épuiser, que Gagnon retourne le sablier et amorce son « changement d'orientation » (p. 65). *Life begins at 40*, clame-t-il. Mais si la démarche critique de l'historiographe qui se couchait alors était en phase avec l'esprit démystificateur de l'époque, pressé de ramener le savoir à ses déterminismes sociaux et idéologiques, l'historien des mœurs qui se levait, lui, pouvait craindre des turbulences. Quel accueil allaient réserver au Gagnon « nouvelle mouture » des historiens habitués à considérer la religion comme un simple moyen de contrôle ou une aliénation ? L'incapacité ou le refus de plusieurs contemporains à penser le religieux devait-elle empêcher d'en reconnaître l'action dans l'histoire ? Un nouveau rapport au passé, fondé sur autre chose que la condamnation et le déboulonnage de statues, devait voir le jour ; la mémoire malheureuse de la grande noirceur catholique devait être liquidée. À travers un ouvrage comme *Mourir hier et aujourd'hui* (1987), *Plaisir d'amour et crainte de Dieu* (1990), ou encore sa trilogie sur le clergé paroissial, Gagnon a contribué à refaire de la transcendance un facteur structurant dans la compréhension des acteurs historiques.

Sommes-nous bien, du coup, en face d'un « destin clandestin » comme incite à le croire le titre de l'ouvrage ? Même accompagné du préfixe « semi » (p. 2), l'adjectif paraît fort lorsqu'on l'emploie à propos d'un historien qui est parvenu à faire une longue carrière dans l'enseignement universitaire, ne s'est jamais privé de critiquer ses semblables – ses objections aux thèses de Fernand Ouellet sont fameuses –, s'est exprimé sur maintes tribunes et a publié 15 ouvrages. D'autant que l'émergence de l'histoire culturelle, surtout à partir du nouveau millénaire, a fini par offrir une forme de légitimité à des travaux que l'histoire sociale dominante avait d'abord condamnés à la marge. Mais n'oublions pas à quel point un certain matérialisme historique a longtemps collé au tapis les épaules de l'instance culturelle en science humaine. Freud prétendait que le rêve est une action. Ainsi, dirons-nous, de la religion dans l'histoire : elle est un moteur électrique dont le champ

magnétique est aussi malaisé à percevoir qu'à mesurer. Par ses travaux sur l'histoire de la subjectivité, Gagnon nous aura fait prendre conscience de l'effectivité de l'intangible et incités à plus de considération envers la foi de nos ancêtres.

Par ailleurs, si l'évocation des difficultés d'adaptation à la culture universitaire du réseau de l'UQ, des désaccords entre collègues, de l'exigence d'élaborer de nouveaux programmes universitaires et de préparer des demandes de subvention, des grandeurs et misères du métier d'enseignant et du processus d'évaluation par les pairs revêt une indéniable valeur formatrice pour les jeunes entrant de la discipline, on peut douter que ces derniers se sentent assez concernés par les règlements de compte avec les évaluateurs anonymes, qui sont à la limite de l'élégance et s'étalent parfois sur plusieurs pages, pour en tirer quelque profit.

Enfin, si, comme nous l'avons souligné, le souffle de l'historiographie a tranquillement ramené l'œuvre dans le sens de l'Histoire, la morale de l'homme, elle, semble être restée coincée quelque part en travers du XX^e siècle. De livre en livre, Gagnon s'est bâti une solide réputation de moralisateur, étiquette qu'il assume pour une large part, regrettant seulement que parfois « cette irrésistible passion du présent ait écorché [s]on intégrité professionnelle » (p. 148). Bien que l'autobiographie autorise certainement mieux que la monographie ce genre « d'envolées polémiques », ce n'est certes pas tout le monde qui se reconnaîtra dans une condamnation du consumérisme et de l'hédonisme moderne qui ne s'accompagne d'aucune critique un peu mordante des structures socio-économiques.

Peut-être fallait-il prendre le monde actuel à rebrousse-poil pour faire surgir des réalités passées que des yeux trop acclimatés à la lumière du présent ne parvenaient pas à percevoir. Mais le lecteur d'aujourd'hui n'en conserve pas moins la liberté de s'approprier le savoir produit avec rigueur tout en abandonnant la morale aux quatre vents.

Julien Goyette
Professeur au Département des lettres et humanités
Université du Québec à Rimouski

Henri Goulet, *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, 215 pages.

Les travaux de la Commission de vérité et réconciliation lancée en 2008 ont non seulement contribué à sensibiliser la société canadienne à la réalité historique des pensionnats autochtones et aux conséquences pour

les élèves, leurs familles et leurs communautés, mais aussi à promouvoir la recherche sur ce volet spécifique de la politique indienne. Toutefois, à l'instar de quelques ouvrages pionniers comme *Shingwauk's Vision* et du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, c'est l'histoire des pensionnats indiens dans l'Ouest canadien qui a surtout retenu l'attention, laissant la situation des établissements administrés au Québec largement méconnue. En ce sens, Henri Goulet offre ici la première monographie consacrée à l'histoire des pensionnats indiens dans la province. Se limitant aux quatre établissements catholiques – les pensionnats anglicans de Fort-George et de La Tuque n'étant pas pris en compte – l'auteur cherche plus fondamentalement à comprendre pourquoi les pensionnats indiens ont été si peu nombreux au Québec, comparativement au reste du Canada, et pourquoi les pensionnats catholiques, à l'exception de celui de Fort-George, ont été fondés aussi tardivement, soit à compter des années 1950. C'était près de soixante-dix ans après l'ouverture des premiers pensionnats indiens par le gouvernement canadien et, paradoxalement, à une époque où celui-ci remettait en question l'utilité de ce modèle éducatif au profit d'une intégration des élèves autochtones dans les réseaux publics d'enseignement. Et puisque ces pensionnats catholiques ont été placés sous la responsabilité des oblats, il devenait ici incontournable de reconstituer l'histoire de ces institutions en tenant compte de l'idéologie, des intérêts et des objectifs de cette congrégation. L'ouvrage comprend cinq chapitres, le premier étant consacré au contexte historique menant à l'ouverture des pensionnats au Québec et les quatre autres à décrire la situation particulière de chacun des pensionnats catholiques (Fort-George, Sept-Îles, Amos et Pointe-Bleue); dans chaque cas, l'auteur retrace les démarches politiques qui ont mené à la construction et à l'ouverture de l'établissement, les méthodes de recrutement des élèves, les modalités d'opération et de gestion de ces écoles ainsi que le contexte de leur fermeture.

Selon l'auteur, l'absence de traités avec les nations autochtones du Québec – et par conséquent d'obligations de nature éducative de la part du gouvernement fédéral à leur égard –, la création tardive de plusieurs réserves dans la province, l'adoption de la loi sur l'enseignement obligatoire en 1943 seulement et l'absence de compétition entre les églises québécoises constituent autant de facteurs qui expliqueraient non seulement la rareté des pensionnats au Québec, mais leur apparition tardive; telle qu'esquissée ici, l'intrigante négligence de la part des Affaires indiennes envers l'éducation des jeunes autochtones du Québec mériterait à elle seule un traitement plus approfondi. Les oblats ont donc vu, à compter des années 1940, un contexte favorable pour occuper le domaine de l'enseignement aux élèves autochtones dans la province, comme ils le faisaient déjà depuis longtemps dans l'Ouest canadien. Mais pourquoi ces religieux ont-ils milité pour l'ouverture de nouveaux pensionnats indiens à une époque où le gouvernement fédéral

envisageait plutôt de les abolir ? Selon Goulet, l'explication prend sa source dans l'approche des oblats qui s'articulait autour d'une préoccupation pour la situation économique, sociale et culturelle des Autochtones et d'une volonté de promouvoir les valeurs spirituelles catholiques. Depuis longtemps soucieux de tenir les Autochtones à distance des autres Canadiens dans l'espoir d'assurer une transition moins brutale vers la modernité, les oblats voyaient dans les pensionnats un meilleur outil que l'école publique pour instruire les enfants sans pour autant les assimiler. C'est ce qui expliquera, par exemple, que l'enseignement dans les pensionnats était dispensé en français, mais que l'éducation religieuse et la prière se faisaient dans les langues autochtones, tant pour favoriser l'évangélisation des élèves et de leurs familles que pour préserver ces mêmes langues.

Cet ouvrage a le mérite de brosser un portrait des pensionnats indiens très différent de celui qui prévaut pour le Canada anglais. La prise en compte de ce particularisme aurait pu permettre de nuancer certaines conclusions de la Commission de vérité et réconciliation, ne serait-ce qu'à la lumière du souci des oblats de préserver les cultures autochtones qui cadre mal avec le concept de génocide culturel. Toutefois, l'auteur appuie essentiellement sa recherche sur la documentation produite par les oblats eux-mêmes, ce qui donne davantage à cette étude l'allure d'une synthèse des archives de cette congrégation relatives à la question des pensionnats. L'auteur est d'ailleurs bien conscient de cette limite et du fait qu'une connaissance plus exhaustive de l'histoire des pensionnats indiens au Québec nécessitera le recours à une gamme plus élargie de sources de données. Outre cette réserve et quelques erreurs de fait mineures, cette monographie, rédigée dans un style clair et accessible, s'avère une contribution depuis longtemps attendue dans le champ de l'historiographie autochtone et missionnaire au Québec.

Claude Gélinas
Professeur titulaire au Département de philosophie
et d'éthique appliquée
Université de Sherbrooke

Claude Gravel, *Raymond Gravel : entre le doute et l'espoir*, Montréal, Libre Expression, 2015, 261 pages.

Claude Gravel a écrit un récit lucide, sincère et intéressant de la vie de Raymond Gravel, prêtre. Cette biographie arrive au bon moment : c'est que, même si Gravel est devenu un personnage bien connu et a remué beaucoup de monde tout au long de sa vie et a particulièrement fait de grandes vagues une fois devenu prêtre, il n'était qu'un homme de son temps. Ce n'est en rien évident qu'on se souviendra de lui dans une prochaine génération. Il était

un homme de son temps, intelligent, bien éduqué, profond et intense, tout à fait capable de commettre des erreurs et autant capable de demander pardon.

Quatrième d'une famille de six enfants (né en 1952 à Saint-Damien-de-Brandon), il a été un des premiers à quitter la maison familiale à 16 ans, ce qu'il a profondément regretté surtout après avoir appris très tard que son père l'aimait. Il a réussi à survivre avec des jobines, mais elles lui ont aussi permis de se procurer des drogues qui étaient son fléau pour les dix années suivantes. Il s'est finalement déplacé de Joliette à Montréal où il a été embauché par une succursale de la Banque Nationale. Il a alors mené une existence plus stable, dans la mesure où il ne se trouvait plus en situation de précarité en dépit de sa consommation de drogues. Néanmoins, il a progressé dans son emploi en démontrant de nouveau ses véritables capacités d'apprendre (même l'anglais).

Une fois déménagé à Montréal, il a rejoint des amis de Joliette, et sa vie a continué à se désagréger. Pour apaiser son besoin de drogues, il est devenu une escorte mâle à l'âge de vingt ans. Mais malgré tout, et tout au long de cette période, il parle dans son journal du combat qu'il menait avec lui-même, tout en en plaidant avec Dieu pour la lumière. C'est à l'âge de 26 ans que sa vie a pris sa tournure définitive; il a choisi de suivre son désir de devenir prêtre « dans le monde d'aujourd'hui ». Le premier signe de cette tournure, survenu huit ans plutôt, venait de se concrétiser.

Pas moins de 10 ans s'écouleront avant qu'il ne soit ordonné prêtre, une période beaucoup plus longue que d'ordinaire, en partie à cause de son passé librement déclaré à son évêque de Joliette M^{gr} René Audet. Ce délai s'explique aussi par le fait qu'il ne cadrait pas avec le profil typique des séminaristes de l'époque. Il a alors décidé de commencer ses études à l'Université de Montréal plutôt qu'au Grand Séminaire de Montréal, parce que celui-ci « lui apparaissait présenter tous les inconvénients d'une serre chaude ». Il faut rappeler que ce n'est que très récemment que le pape François a fortement encouragé les responsables de revoir en profondeur la formation qui se donnait alors dans les séminaires. Il a terminé ses études préliminaires avec l'obtention, en trois ans, du baccalauréat en théologie. Par la suite, il a encore connu plusieurs années très difficiles avant d'être ordonné prêtre le 29 juin 1986.

Au cours des 28 années suivantes, il partagera avec le Québec tous les bouleversements majeurs qui l'ont ébranlé. En quelque sorte, il vivra dans sa personne, tous les mouvements, toutes les angoisses que les Québécois et les Québécoises ont dû vivre.

D'abord, ce fut le déclin de l'empire catholique romain dans l'Église du Québec, illustré par les églises qui se vidaient et les paroisses qui se fermaient. En revanche, les églises où œuvrait Gravel étaient pleines. Il

savait comment parler au monde. Dès le début, il avait été un péquiste et éventuellement il est devenu membre du parlement pour le Bloc Québécois. Il a aussi été un critique de la teneur des déclarations de Jean-Paul II où il dénonçait les actes homosexuels ne tenant pas compte de la dignité des personnes homosexuelles. Il en était de même pour les femmes enceintes qui cherchaient un avortement. Les critiques publiques de Gravel portaient davantage sur le fait que ces personnes se trouvaient en pratique délaissées dans le cadre des limites de ces déclarations. Peut-être le plus difficile pour Gravel était-il la trop brève ouverture des fenêtres de l'Église avant leur re-fermeture à la suite du concile Vatican II. Chez nous, au Québec, ceci a simplement contribué à ce que les églises se vident.

Alors que penser de cette vie ? Quelqu'un a proposé que cette biographie n'apportait rien de plus qu'une hagiographie, où le biographe aurait manqué de recul en l'écrivant. Pourtant, ce n'est pas le cas. Dans la mesure où Raymond Gravel était un homme passionné, avoir écrit son histoire autrement aurait été nettement mensonger.

Q. Hugh J. Gwyn

Doctorant

Centre d'études du religieux contemporain – CERC

Université de Sherbrooke

Dominique Laperle, *Entre Concile et Révolution tranquille. Les religieuses au Québec : une fidélité créatrice*, Montréal, Médiaspaul, 2015, 294 pages.

Les communautés religieuses au Québec ont connu durant la seconde moitié du 20^e siècle une période de grands changements, influencée par de multiples forces tels le concile Vatican II, la Révolution tranquille et la seconde vague du féminisme. Les religieux et religieuses ont été dès lors confrontés à la nécessité d'adapter leur vie religieuse, et plus encore, leur propre identité et leur rôle dans une société en voie de sécularisation.

Dominique Laperle cherche dans cet ouvrage, tiré de sa thèse de doctorat en histoire déposée en 2013, à comprendre l'expérience vécue par la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au commencement des années 1950 au milieu des années 1980. S'appuyant sur un corpus documentaire volumineux, l'auteur démontre que ces enseignantes consacrées ont dû user de leur créativité pour adapter leur vie religieuse et leur mission apostolique pour répondre tant aux demandes du concile Vatican II, qu'à la réforme de l'éducation mise en place par l'État québécois. La seconde vague du féminisme influence tout autant le parcours de cette congrégation qui voit de plus en plus d'initiatives et de contributions des

religieuses au sujet de la question des femmes. Il tente ainsi de mettre en lumière les contributions apportées par la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au développement de la société québécoise.

Les cinq chapitres de ce livre se suivent dans un ordre thématique. Le premier chapitre offre un portrait général de la congrégation des années 1954 à 1964. L'auteur présente l'administration qui gouverne la communauté religieuse, de même que son implantation urbaine par le « village Jésus-Marie » à Montréal. L'identité de cette congrégation s'exprime à travers son travail pour l'enseignement de la doctrine chrétienne auprès des jeunes filles jusqu'à la réforme de l'éducation du gouvernement Lesage. Pour répondre à cette réforme et rehausser les qualifications des sœurs, l'auteur précise le travail de mère Joseph-de-la-Providence pour la modernisation de la formation des novices. Ce chapitre se conclut sur la présentation des chapitres généraux au cours desquels l'identité religieuse de la communauté se transforme progressivement.

Le deuxième chapitre traite de la réception et l'application du concile Vatican II dans la congrégation de 1961 à 1967. L'auteur démontre que l'appropriation des demandes conciliaires s'est faite progressivement, passant d'une réception de surface à un approfondissement de ces demandes par l'étude de la spiritualité de la fondatrice et l'étude des signes du temps. La rénovation de l'identité de la congrégation amène donc les sœurs à se réapproprier collectivement et individuellement leurs constitutions par leurs multiples refontes entre 1967 et 1985. L'auteur explique également que la redéfinition de l'identité et de la nature de la congrégation se fait par un renouveau spirituel, de même que par l'application de la nouvelle liturgie et l'adaptation du costume religieux.

Le chapitre suivant s'attarde sur les relations entre la congrégation et la réforme de l'éducation entre 1960 et 1968. À la suite des recommandations des Commissions Parent et Rioux, le gouvernement québécois met en place une série de mesures pour réformer le modèle d'enseignement. L'auteur affirme que les religieuses accueillent favorablement cette réforme, mais qu'elles se trouvent confrontées à la rapidité des transformations et à leur mise de côté par le gouvernement. Malgré les mesures prises par la communauté pour suivre la réforme, entre autres avec l'Institut Jésus-Marie et l'École Vincent-d'Indy, celles-ci devront se départir de la plupart de leurs établissements. Dès lors, une crise frappe la congrégation, puisqu'elle doit repenser son apostolat tout en respectant la vocation dévolue par sa fondatrice. L'auteur conclut que l'actualisation de leur identité religieuse est le fait d'une compréhension plus large du concept d'éducation.

L'influence du féminisme dans la communauté est le sujet du quatrième chapitre. La reconnaissance de la dignité des femmes dans l'Église ouvre la

porte aux demandes de réformes à l'intérieur de l'institution pour mettre fin à la situation de subordination et de domination. L'auteur affirme que chez les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, la question des femmes occupe une place mineure durant la période de mise à jour, mais elle s'impose progressivement après le chapitre général de 1967, notamment par l'entremise des sœurs américaines. Dominique Laperle souligne comment les réactions sont partagées entre les sœurs canadiennes et américaines, lesquelles sont plus sensibles à la question de la liberté et de l'égalité des droits civiques. La congrégation s'est impliquée à cet égard auprès d'organisations féministes de religieuses et certaines sœurs sont devenues des médiatrices du féminisme, telles Gertrude McLaughlin et Anne E. Patrick.

Pour le dernier chapitre, l'auteur expose les mutations de l'œuvre apostolique de la communauté. Dès 1967, les anciens bâtiments sont vendus au profit de nouvelles fraternités insérées dans l'espace urbain qui répondent toujours à leur vocation première d'éducation de la foi, mais dans une perspective plus élargie. C'est ainsi qu'entre 1969 et 1985, plus de 96 petites fraternités voient le jour au sein de la communauté et représentent pour les sœurs participantes un défi spirituel important de vie en communauté au sein de la ville. Ces fraternités amènent des nouvelles formes d'apostolat passant de l'enseignement traditionnel à des œuvres sociales pour la pastorale diocésaine, l'assistance sociale, les missions étrangères et l'éducation à la justice. Ces fraternités permettent également la mise en place de différents projets proposés par les religieuses, comme la Maison d'Avignon, le groupe Rencontre Cuisine ou le Centre des Jardins. Ces femmes, en utilisant leur expertise éducative dans des œuvres sociales, ont renouvelé et adapté l'apostolat de la communauté à la société.

Ce livre nous offre un portrait saisissant d'une communauté religieuse qui a pris en main son avenir tout en s'appliquant à répondre aux demandes du Saint-Siège, du gouvernement du Québec et des aspirations individuelles et collectives de ses membres. Dans une prose agréable et fluide pour le lecteur, l'auteur a su présenter le rôle actif que ces femmes ont joué dans le développement de l'État québécois tout en mettant de l'avant la joie, l'incertitude et l'incompréhension vécues par ces religieuses au regard des transformations de leur apostolat. Voici une lecture incontournable pour qui s'intéresse à l'histoire des communautés religieuses.

Cassandra Fortin
Détentrice d'une maîtrise en histoire
Université de Sherbrooke

Roland Viau, *Amerindia. Essais d'ethnohistoire autochtone*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2015, 247 pages.

Les ouvrages de langue française portant sur l'ethnohistoire et ses enjeux ne sont pas légion. Depuis la traduction des œuvres de Bruce G. Trigger (*Les enfants d'Aataentsic* et *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*), il y a plus de 30 ans, cette approche et les liens qui l'unissent à l'histoire autochtone n'avaient pas vraiment suscité l'intérêt des historiens francophones. Il était donc difficile de proposer aux étudiants dans ce domaine un ouvrage pour réfléchir à leur objet d'étude et aux méthodes d'analyse qui lui sont propres. À travers une série de 10 essais, le nouveau livre de Roland Viau, *Amerindia*, vient combler ce vide important en proposant non seulement une réflexion théorique sur l'ethnohistoire, mais aussi des études de cas concrètes qui illustrent la réflexion.

En aval et en amont de l'ouvrage, deux textes réfléchissent directement à la nature de l'ethnohistoire, ses assises disciplinaires, ses implications et sa pertinence théorique. Intitulé «Ethnohistoire : mode d'emploi», le premier chapitre réfute le postulat sur lequel s'est érigée l'ethnohistoire nord-américaine depuis les années 1950, qui tend à «distinguer nettement l'histoire autochtone de l'histoire occidentale» (p. 27). Viau conteste notamment l'idée défendue par Trigger selon laquelle l'ethnohistoire se caractériserait par l'étude de sociétés sans écriture, à travers des textes produits par des observateurs étrangers. D'où la nécessité, selon Trigger, de contrebalancer l'ethnocentrisme intrinsèque aux documents produits par les colonisateurs européens en intégrant dans l'analyse des données ethnologiques, archéologiques, linguistiques ou autres, afin de saisir le point de vue des Autochtones sur l'histoire. Viau souligne à juste titre que l'absence d'écriture n'est pas un phénomène propre aux sociétés autochtones et que le biais de l'ethnocentrisme des documents écrits n'est pas fondamentalement différent de la situation qui touche les autres champs historiques, tels que l'histoire des femmes dont les sources sont presque systématiquement frappées «d'androcentrisme».

Selon Viau, l'ethnohistoire aurait plutôt, comme spécificité, d'être «l'histoire à part entière des Autres». Elle se caractérise aussi par une approche fondamentalement transdisciplinaire, joignant à la méthode d'analyse historique («pour laquelle le rapport aux sources est premier») les principes de l'ethnologie, qui étudie «des sociétés vues de l'extérieur» selon une approche relativiste et comparatiste (p. 26). D'ailleurs, Viau suggère que l'ethnohistoire constitue une forme de résistance intellectuelle aux frontières disciplinaires, à la «balkanisation du savoir humain» (p. 50).

Dans le dernier chapitre, qui clôt sa réflexion théorique, Viau va plus loin encore en accusant les historiens de succomber au mythe occidental qui

fait du « progrès » le destin de l'humanité et présente la culture occidentale comme une civilisation plus avancée. Le principe anthropologique du relativisme culturel inviterait plutôt les historiens à envisager les cultures « comme des totalités spécifiques autonomes les unes par rapport aux autres » et à accepter que « chacune doit être étudiée pour elle-même, dans sa logique interne propre » (p. 168). Reprenant les propos de l'historien Jean Chesnaux, Viau lance ainsi un pavé dans la marre en affirmant que « l'histoire est devenue un savoir beaucoup trop important pour être laissée dans les seules mains des historiens » (p. 166).

Entre ces deux chapitres, huit autres essais tâchent d'illustrer concrètement l'utilité de la méthode ethnohistorique. Plusieurs chapitres cherchent à démontrer l'intérêt de recourir à des sources atypiques, telles que les mythes ou les témoignages archéologiques pour comprendre la « cohérence structurelle générale » d'une culture. Au chapitre 2, par exemple, Viau utilise le mythe iroquoien de la création de l'humanité, qui fait reposer l'origine de l'humanité sur une divinité féminine, pour expliquer la place prépondérante occupée par les femmes dans les sociétés iroquoiennes. Dans la même veine, le chapitre 6 propose une analyse assez stimulante de l'impact actuel du mythe fondateur de la Ligue iroquoise. Selon Viau, le personnage semi-humain central de ce mythe, le puissant sorcier et guerrier Tadodaho, met en relief « le dualisme comme principe phare de la chefferie iroquoise » (p. 92), puisqu'il a dû abandonner son pouvoir guerrier et assumer pleinement son rôle de chef civil pour parvenir à pacifier et unifier la Ligue iroquoise. Ce caractère « antithétique » des pouvoirs civil et militaire se manifesterait encore aujourd'hui dans l'opposition entre le radicalisme idéologique de la Société des Guerriers et le discours plus modéré des activistes qui, comme Gerald Taiaiake Alfred, prônent une revitalisation pacifique de la culture iroquoise.

D'autres textes servent plutôt à démontrer l'utilité de croiser différents types de sources pour réinterpréter des événements historiques marquants, tels que la localisation du village d'Hochelaga visité par Cartier en 1535 (chapitre 3) ou le rôle joué par les épidémies dans la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent (chapitre 4). La Grande Paix de Montréal de 1701 fait elle aussi l'objet d'une réinterprétation assez osée, dans laquelle Viau suggère que l'épithète « Grande Paix » n'aurait jamais été utilisée par les contemporains pour décrire l'événement, mais aurait plutôt été popularisée seulement à l'approche de la commémoration de son tricentenaire, par des historiens et des journalistes « motivé[s] par des raisons leur appartenant » (p. 118). Plus précisément, Viau soutient que la promotion d'un tel superlatif aurait servi des fins bassement politiques : « Tous comptes faits, en 2001, on aura commémoré fastueusement une paix pour mieux en acheter une autre : la fameuse Paix des Braves, entente historique négociée de nation à nation et

ratifiée avec les Cris en 2002» (p. 120). Bien qu'audacieuse, cette hypothèse n'est toutefois appuyée par aucune preuve tangible. Qui plus est, le lecteur demeure sceptique face à la critique de Viau sur l'usage du terme « Grande Paix », alors que lui-même emploie celui de « Chaîne du Covenant » pour désigner l'alliance unissant les Iroquois et la colonie new-yorkaise. Selon toute vraisemblance, ce terme n'aurait jamais, lui non plus, été employé par les contemporains, qui parlaient habituellement simplement de la « chaîne ». Faudrait-il pour autant le rejeter ?

Un dernier ensemble de textes étudie plus spécifiquement des groupes autochtones à l'identité méconnue, tel que l'Algonquinie qui, selon Viau, constituait une entité culturelle homogène jusqu'au milieu du 19^e siècle, rassemblant tous les Anishnabe de la vallée de l'Outaouais, de l'Abitibi et du Haut-St-Maurice. Un texte particulièrement intéressant documente l'histoire de la communauté népissingue établie à la mission sulpicienne de l'Île-aux-Tourtes au début du 18^e siècle. On y découvre une petite communauté prospère située au cœur du réseau de commerce interlope des fourrures entre Montréal et Albany, contrôlé par le gouverneur Philippe de Rigaud de Vaudreuil. Déménagée au Lac-des-Deux-Montagnes vers 1722, cette communauté conservera tout de même une identité distincte de leurs voisins algonquins jusqu'au milieu du 19^e siècle.

Au final, l'ouvrage de Viau propose une réflexion pertinente sur l'ethnohistoire et sera donc particulièrement utile aux étudiants et aux chercheurs qui souhaitent se familiariser avec les enjeux épistémologiques liés à l'histoire des Autochtones. Les études de cas qu'il contient, bien qu'un peu décousues, proposent des réflexions intéressantes et illustrent assez bien l'intérêt d'une démarche résolument transdisciplinaire.

Néanmoins, malgré la pertinence et la rigueur de sa réflexion, la description que donne Viau de l'ethnohistoire soulève certaines questions. L'historien, notamment, se demandera ce qui la distingue exactement de l'histoire culturelle, approche en vogue depuis une vingtaine d'années et dont Peter Burke a souligné la prétention, comme l'ethnohistoire, à constituer un véritable paradigme méthodologique. La vision proposée par Viau rappelle d'ailleurs la critique souvent formulée à l'endroit de l'histoire culturelle, qui consiste à réifier la culture. En insistant sur l'importance de saisir la « cohérence structurelle générale » des cultures, Viau manifeste en effet une tendance à considérer celles-ci comme des réalités immanentes et finies, qu'il est possible de circonscrire et que l'on peut attacher à un groupe humain précis. Or, pour parvenir à bien saisir le rapport qui unit l'individu à la culture et les processus d'évolution culturels, ne vaut-il pas mieux, justement, envisager les cultures comme des phénomènes fondamentalement évanescents ? Bref, la vision proposée par Viau de l'ethnohistoire tient peut-être davantage de l'anthropologie historique que d'une véritable fusion

disciplinaire. Mais une chose est certaine, l'effort effectué pour élaborer une définition « critique » a l'avantage de susciter la réflexion.

Maxime Gohier
Professeur au Département des lettres et humanités
Université du Québec à Rimouski