

Historical Studies

2007

VOLUME 73

The Journal published by
The Canadian Catholic Historical Association

(founded June 3, 1933)

Peter M. Meehan, Ed.D.
Editor

Elizabeth W. McGahan, Ph.D.
Associate Editor

Editorial Board

Terrence Murphy, Ph.D.	Richard A. Lebrun, Ph.D.
Raymond Huel, Ph.D.	John S. Moir, Ph.D.
Glenn Wright, M.A.	Fred McEvoy, M.A.
Elizabeth Smyth, Ed.D.	Roberto Perin, Ph.D.
Jeanne Beck, Ph.D.	Mark McGowan, Ph.D.

A National Society for the Promotion
of Interest
in Catholic History

**The Seventy-third annual meeting of the English Section
of the Canadian Catholic Historical Association
was held at York University
29-31 May, 2006**

CANADIAN CATHOLIC HISTORICAL ASSOCIATION

HISTORICAL STUDIES

Historical Studies, a publication of the Canadian Catholic Historical Association, features papers read at its annual conference. All articles are refereed, and are usually on the history of Catholicism in Canada or on topics having a connection with the Catholic Church in Canada.

Historical Studies is published annually. Subscriptions are available through the Secretary, Canadian Catholic Historical Association, 81 St. Mary Street, Toronto, Ontario, M5S 1J4. For mailing addresses in Canada, the amount is \$40 per year; for U.S. mailing addresses, the amount is \$45 per year; for European addresses, the amount is \$50 per year; for students, the amount is \$25 per year. Copies of most back issues can be obtained from the same address at \$25 per volume, postage and handling \$5 in Canada and \$15 for International addresses.

Correspondence relating to editorial matters should be addressed to the Editor, *Historical Studies*, University of St. Michael's College, 81 St. Mary Street, Toronto, Ontario, M5S 1J4.

The CCHA's "home page" may be accessed at the following URL:
http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha

CCHA *Historical Studies* is indexed in the *Canadian Periodical Index*, the *Catholic Periodical and Literature Index*, *Ulrich's International Periodicals Dictionary*, ABC-Clio's *America: History and Life*, and the *Canadian Historical Review's* "Recent Publications Relating to Canada."

ISSN 1193 B 1981
© Historia Ecclesiae Catholicae
Canadensis Publications Inc.
Ottawa, Ontario, 2007

Table of Contents

List of Contributors	4
Editors' Foreword	5
Papers not published	6

ARTICLES

Hillary Kaell "Marie-Rose, Stigmatisée de Woonsocket": The Construction of a Franco-American Saint Cult, 1930-1955.....	7-26
Richard A. Lebrun Canadian Catholic History: The CCHA Journal Over Seventy Years.....	27-43
William F. Ryan, S.J. Personal Recollections and Reflections on the Implementation of the Second Vatican Council by the Canadian Conference of Catholic Bishops (1964-1990).....	45-62
Robin S. Gendron Canada's University: Father Lévesque, Canadian Aid, and the National University of Rwanda.....	63-86
Michael Power From Frontier Priest to Urban Prelate: Father Edmund Burke Kilroy.....	87-102
Abstracts/Résumés.....	103-107
Reviews.....	109-115
Submission Guidelines	117-119
A Current Bibliography of Canadian Religious History.....	B1

List of Contributors

Robin S. Gendron, the author of *Towards a Francophone Community: Canada's Relations with France and French Africa, 1945-1968* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2006), is Assistant Professor in the Department of History at Dalhousie University. This summer he will begin his new appointment in the Department of History at Nipissing University.

Hillary Kaell is from Ottawa, Ontario but feels most at home in Montreal, where she hopes to return at some point soon. Currently, she resides in Cambridge, Massachusetts, where she is pursuing a doctorate in American Studies at Harvard University. This paper was written as part of the final project for her M.A. in history at the University of Toronto (2004-5).

Richard Lebrun, who retired in 1998, is now Professor Emeritus in the Department of History at University of Manitoba. A specialist on eighteenth-century French intellectual history, his publications include numerous book reviews in various journals and on the H-Catholic and H-France lists, books and articles on Joseph de Maistre, and translations of Maistre's writings. He was the editor of *CCHA Historical Studies* from 1998 to 2004.

Michael Power is an independent scholar who lives and works in Welland, Ontario. He is a past president of the Canadian Catholic Historical Association and has contributed two articles to *CCHA Historical Studies* (1984 and 1989) and four obituaries to the *CCHA Bulletin*. His recent publications include *A Promise Fulfilled: Highlights in the Political History of Catholic Separate Schools in Ontario* (2002); *The Road to Independence 1940-1953*, volume VI of *A Documentary History of Assumption College* (2003), *Jesuit in the Legislative Gallery: A Life of Father Carl Matthews, S.J.* (2005); and five articles for volume XV of the *Dictionary of Canadian Biography*. His current project is a history of the diocese of London, Ontario, which is scheduled to appear in June 2007.

Bill Ryan, a Canadian Jesuit, holds a doctorate from Harvard University and a licentiate in theology from College St Albert, Louvain. He was the founding director of the Center of Concern, Washington D.C. and has served as Jesuit provincial and also general secretary of the Canadian Conference of Catholic Bishops. His publications include *Culture, Spirituality, and Economic Development: Opening a Dialogue* (1995), and *Globalization and Catholic Social Teaching – Present Impasse, Future Hope*, co-edited with John Coleman sj (2005).

Editors' Foreword

We are pleased to present Volume 73 of *Historical Studies*, featuring papers presented at the 2006 annual meeting of the English Section of the Canadian Catholic Historical Association at York University, as well as papers submitted by scholars independently. Papers presented at the 2006 conference at York but not published here for various reasons (either papers given without a view to publication or not offered to the editors) are listed separately on page 6.

Once again, all of the articles included in this edition of the journal have passed through a rigorous “double-blind” review process, meaning that they have been accepted on the recommendations of at least three assessors. We are indebted to all of the individuals whose cooperation in the writing, assessing and revising of these papers has made this edition of *Historical Studies* possible. The journal and the association continue to be grateful to Fr. Edward Jackman, O.P., Secretary General of the Canadian Catholic Historical Association and the Jackman Foundation for the generous support and encouragement that has made this, along with previous volumes, possible.

This volume introduces two new additions to the journal's format: a book review section offers select reviews addressing recent publications in the history of Canadian Catholicism; and, in an effort to streamline the submission and editing process for the journal, we have included submission guidelines for prospective authors. As introduced in Volume 72, full-run back issues of the journal and a detailed bibliography are available for purchase through the Association, either in hard copy form or on CD. The Association continues to make selected articles from the previous years' journal accessible on the CCHA homepage (http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha.html).

In closing, the Editor wishes to express his deep gratitude and admiration to Richard Lebrun (Editor 1998-2004) and Elizabeth McGahan (Associate Editor 2005-2007), his collaborators in the publication of *Historical Studies* for the last five years: *A word fitly spoken is like apples of gold in pictures of silver. (Proverbs)*

Peter M. Meehan
Elizabeth W. McGahan

Papers presented at the Annual Meeting

York University, 29 May – 31 May 2006

but not included in this volume:

Sharon M. Bowler, “Dr. Jonathan Woolverton: A Nineteenth Century Canadian Physician with a Protestant Conscience”

Jane Barter Moulaison, “Work, Vocation, and Ministry: Theologies of Call in the United Church of Canada, 1945-1980”

Glenn Wright, “James F. Kenney, Founder of the Canadian Catholic Historical Association”

Brian Hogan, “Reflections on a Forty Year Bibliography of Canadian Religious History”

James Trepanier, “For God and Country: Reaction to the Knights of Columbus Catholic Army Huts Campaign, 1918”

Laurence Gottlieb, “Catholic Unions and Catholic Associations in Quebec During the 1920s”

Brian Watson, “How Silent was the Catholic Church? English-Canadian Catholicism and the Jewish Plight During the Nazi Era”

Mechtilde O’Mara CSJ, “The Role of the Sisters of St. Joseph of Toronto in the Post-Secondary Educational Sector”

Ellen Leonard CSJ, “Theological Education at the University of St. Michael’s College Through the Eyes of a Woman Religious”

Elizabeth Smyth, “The Sisters of St. Joseph as a Learning Organization: Rethinking the Creation of St. Joseph’s College, Toronto”

Debra Nash-Chambers, “The Sisters of St. Joseph and Institutional Adaptability in Guelph, Canada West, 1861-2002: Benevolence, Medical Care and the Pendulum of Civic Affairs”

“Marie-Rose, Stigmatisée de Woonsocket”: The Construction of a Franco-American Saint Cult, 1930-1955

Hillary KAELL

*“Je remercie Dieu d’être l’intime de Rose...
(elle m’a) convaincu qu’il n’y a rien d’impossible pour un saint.”*¹

– Father O.A. Boyer, Rose’s confessor, promoter and adherent

Claire Quintal, an undisputed leader in Franco-American scholarship, once wrote that “an account of [the 1930s] would be woefully incomplete if it did not include a reference to Marie-Rose Ferron.”² Yet until now, scholars, including Claire Quintal, have accorded “La Petite Rose” no more than a reference. Franco-American historians have written nothing about Rose and little about popular devotions, despite the acknowledged importance of Catholicism in “Little Canada” parishes. This is a historical lacuna that greatly impairs our understanding of Franco-American history.

Marie-Rose (Rose) Ferron was reputed to be a mystic stigmatic. She was born in St. Germain de Grantham, Québec in 1902 to a large, working-class family. When she was four years old, her family immigrated to Fall River, Massachusetts. In her mid-teens, Rose was stricken with a mysterious illness which confined her to bed; she accepted suffering as a vocation. In 1925, the family moved to Woonsocket, Rhode Island, where Rose spent the remainder of her life. Believers reported seeing Rose in ecstasy, reliving the Passion and a number of other miracles. In 1927, she developed the stigmata. She lived in excruciating pain and died in 1936, at age thirty-three.

¹ Archives de Lionel Groulx (hereafter ALG), O.A. Boyer to Lionel Groulx, 14 Nov 1932, P1/A535. Abbé Lionel Groulx, a Catholic priest, was one of the twentieth century’s most influential Québécois historians and nationalists. He was also a close friend of Onésime Boyer.

² Claire Quintal in Marie Louise Bonier, *The Beginnings of the Franco-American Colony in Woonsocket, Rhode Island*. trans. Claire Quintal (Worcester, Mass: Assumption College, 1997), 41.

From 1925, Rose had regular visitors and received letters asking for cures or blessed medals.³ She supposedly met (physically or through bilocation) other contemporary mystics, including Québécois healer Brother André and German stigmatic Thérèse Neumann. Rose was popular in the Franco-American community during her lifetime, as attested by the number of people at her funeral,⁴ and post-mortem Rose is said to have appeared at missions all over the world. The first inquiry into Rose's canonization was led by Bishop Russell J. McVinney of Providence and took place in the late-1950s. A second inquiry was opened a few years later, under the direction of Bishop McVinney and Father McKitchen, but ended in 1964, after the Bishop decided against Rose's case.⁵ All available sources indicate that Rose left no personal writing. Her story has thus come down to the historian and to the devotee filtered through the lens of her spiritual advisor and eventual biographer, Onésime A. Boyer, the Franco-American pastor of Ellenburg, New York.

Father Boyer constructed Rose's cult from c.1930 to the early-1950s. He promoted "La Petite Rose" as a lay "victim soul," using Thérèse of Lisieux's hagiography as a key paradigm. While American scholars have noted that the idea of victim soulhood gained in popularity among lay women sufferers in the interwar period, it has yet to be examined in a Québécois or a Franco-American context. In fact, Franco-American popular Catholicism post-1930 has yet to be examined at all; it is taken for granted that the Québécois ultramontane sensibility of the previous generation prevailed. This paper hopes to complicate that view.

First, this paper is an examination of how a hagiographer, Onésime Boyer, worked to create a saint cult that ultimately ended in failure. Second, and more importantly, this paper uses Boyer's construction of Rose's cult to provide a window into Franco-American Catholic culture that was incorporating wider trends, like "victimhood," and anchoring itself firmly in an American milieu. Finally, this paper raises a number of questions for further study, urging more comprehensive analyses of Franco-American history and religion.

The number of Québécois who left the province to seek greener economic pastures in the northeastern United States is far from certain. The Franco-American Studies Centre at the University of Maine cites statistics compiled by Yolande Lavoie, which state that about 900,000 French-Canadians

³ See Bonin's description of various visitors and clergy. Jeanne Savard Bonin, *Une stigmatisée: Marie-Rose Ferron, 1902-1936* (Montreal: Éditions Paulines, 1987).

⁴ About five thousand mourners attended. O.A. Boyer, *She Wears a Crown of Thorns* [1939] (New York: Little Rose Foundation, 1951), 241.

⁵ Bonin, *Une stigmatisée*, 16.

emigrated south between 1840 and 1940.⁶ The reason for leaving was economic: impoverished farmers left the St-Lawrence valley to seek work in New England mills, soon forming a major ethnic community in states like Rhode Island, Massachusetts and Maine.

Although many intended to return home, few did, and most settled into a life “à l’ombre du clocher,” as the Franco-American expression goes, where national parishes played a crucial role.⁷ Franco-Americans often lived in “Little Canadas,” worked together in the textile mills and set up parochial French-language schools.⁸ By the 1900s, a petty bourgeois class was producing French-language newspapers, running businesses and building higher educational institutions, like Assumption College in Worcester, Massachusetts.⁹

The Ferron family, Jean-Baptiste, his wife Délima, and their fifteen children, moved south in 1906. Little is known about exactly why the family left Québec but they were very poor; when Rose was only twelve years old, she went to work full-time taking care of children.¹⁰ In 1925, the Ferrons moved to Woonsocket, Rhode Island. Their move coincided with the most written-about episode in Franco-American history, “the Sentinelle Affair,” in which a group of Franco-Americans rebelled against, what they saw as, the Irish clergy’s plot to destroy French schools. The Sentinelle controversy, which bitterly divided the Franco-American community, peaked in 1927-28, when Franco-American protestors took Bishop William Hickey to court. What began with a bang, ended with a whimper; the Sentinelle leaders lost their case and, moreover, were formally excommunicated.¹¹

⁶ Yolande Lavoie, *L’émigration des Québécoise aux États-Unis de 1840 à 1930* (Québec: Marianapolis College, 1981), 53.

⁷ Pierre Ancil, “Aspects of Class Ideology in a New England Ethnic Minority: The Franco-Americans of Woonsocket, Rhode Island, 1865-1929” (Unpublished PhD dissertation, NYC: New School for Social Research, 1980), 18.

⁸ From 1865 to 1920 about 78 per cent of Franco-Americans worked in textile manufactures. Yves Roby, “Portrait de l’ouvrière Franco-Américaine, 1865-1930,” in ed. Claire Quintal, ed. *La Femme Franco-Américaine* (Worcester, Mass: Assumption College, 1994), 33.

⁹ Ancil, “Aspects of Class Ideology in a New England Ethnic Minority,” 18-20.

¹⁰ Boyer, *Crown of Thorns*, 27, 42.

¹¹ Further sources to consult about Sentinelle include: Richard Sorrell, “The Sentinelle Affair (1924-1929) and militant survivance: The Franco-American Experience in Woonsocket, Rhode Island,” (Unpublished PhD dissertation, State University of New York at Buffalo, 1975); Robert Rumilly, *Histoire des Franco-Américains*, (Rhode Island: the author, 1958); Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle Angleterre, 1776-1930*, (Québec, Septentrion, 1990), 273-330; Ancil, 148-278; Albert Foisy, *Histoire de l’agitation sentinelliste dans la Nouvelle Angleterre, 1925-1928*, (Rhode Island, Tribune, 1928); Damien-Claude Bélanger, “Franco-Americans, the Sentinelle and Québec Nationalism,” *Le Forum: Supplément Historique*, 30, no. 5-6, (Maine, Spring 2003), 22-25; Elphège Daignault, *Le Vrai Mouvement Sentinelliste*, (Montréal: Les Éditions de Zodiaque, 1936).

Until after World War II, Franco-Americans were cited by American observers as one of the least assimilated ethnic groups.¹² The Sentinelle Affair, where Franco-Americans rebelled against authorities (in this case the Irish-American clergy) who tried to “Americanize” them by enforcing English-language schooling, was seen as a prime example of their intransigence. Likely, there are two major reasons for the cultural and linguistic stasis that persisted even after almost a century of migration to the U.S. First, it is likely that Franco-Americans were influenced by nationalist politics in Québec, which were intimately tied to language. The Manitoba schools issue and Ontario’s Regulation 17 were two relatively recent, and highly publicized, examples of bans on French in schools. Regulation 17, especially, was highly contested by francophones.¹³ Secondly, even after the 1930 ban on Québec immigration to the U.S., the border remained permeable, much more so than the border for immigrants from overseas: Québécois preachers spoke in New England, schools used Québécois textbooks and many well-off Franco-Americans attended Québec seminaries.¹⁴ Even politics, like the “Sentinelle Affair,” hinged on the attitudes of the Québec elite: the movement gained steam when supported by Québec nationalists and floundered in part when it was condemned by Henri Bourassa, the Québécois nationalist, politician and journalist.¹⁵

It was widely believed, among observers north of the border at least, that Franco-American Catholicism was a reproduction of that in Québec. In 1891 Édouard Hamon wrote, “grouped around their church, parochial schools, [the Franco-Americans] kept [...] the language and traditions of their ancestors.”¹⁶ It is true that Franco-Americans set up a parish system very similar to that in Québec. The parish pastor was preeminent, pilgrimages to Québec shrines were organized yearly and holy days prominent in Québec,

¹² F. Guy-Marie Oury, “Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre,” in ed. F. Guy-Marie Oury, *Le Croix et le Nouveau Monde*. (France: Éditions CLD/CMD, 1987), 198-9.

¹³ Terence J. Fay, *A History of Canadian Catholics* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002), chaps 6, 8.

¹⁴ Armand Chartier, *The Franco-Americans of New England*, trans. Robert J. Lemieux and Claire Quintal (Worcester, Mass: Assumption College, 1999), 108. The Québec preachers he refers to are Jesuits, Édouard Hamon and Louis Lalande. Also see Gerard J. Brault, *The French-Canadian Heritage in New England* (NH: University Press of New England, 1986), 96-97.

¹⁵ Richard Sorrell, “La Sentinelle et la Tribune”, in ed. Claire Quintal, *Le journalisme de langue française aux États-Unis* (Worcester, Mass: College de L’Assumption, 1984), 48-9.

¹⁶ “Groupés autour de leur église, écoles paroissiales, [les Franco-Américains] gardent... la langue et les traditions de leurs ancêtres” Édouard Hamon, *Les canadiens-français de la Nouvelle-Angleterre* (Québec: N.S. Hardy, 1891), 33.

like St. Jean Baptiste, were celebrated.¹⁷ A Québec-inherited tradition of public expressions of faith was the norm, as opposed to American-style household devotions,¹⁸ and, according to historian Jay Dolan, Franco-American parishes stood out because of active lay participation, which found its roots in the *marguilliers* system.¹⁹ But Hamon's 1891 description lost currency as generations were born on American soil: by the 1930s, Franco-Americans were tied to Québec but no longer Québécois.

In part, this feeling of separation probably stemmed from the fact that, in an effort to discourage emigration, Québec pastors and civil authorities had always been ambivalent about Franco-Americans.²⁰ Historian Nive Voisine recounts how the Québec clergy responded very badly to the "*appels de détresse*" from their Franco-American parishes in the late-nineteenth century.²¹ Yet this neglect on the part of Québec officialdom is only one reason for the seeping influence of American culture. Like other American Catholics, Franco-Americans were also deeply affected by the world wars. An estimated 100,000 Franco-Americans participated in World War I and proudly used this as a badge of loyalty to America.²² When World War II broke out, the Québec conscription crisis passed over the heads of their southern brethren entirely. Historian Armand Chartier writes that "there were very few Franco-Americans who cared enough to even try to understand... the reticence of French Québécois to participate in yet another 'British' war... Here was yet another sign that Franco-Americans and Québécois no longer shared the same identity..."²³

While Franco-American men of all classes fought alongside English-speaking Americans, it is unclear exactly how many could communicate in that language before 1945. What is certain is that the Franco-American

¹⁷ Chartier, *The Franco-Americans of New England*, 203.

¹⁸ Compare Ann Taves, *The Household of Faith* (Indiana: University of Notre Dame, 1986) and Jean Hamelin and Nive Voisine, eds. *Les Ultramontains canadiens-français* (Montréal: Boréal Express, 1985) for the differences in American and Canadian ultramontanism. Also Roberto Perin, "Elaborating a Public Culture," in ed. Marguerite Van Die, *Religion and Public Life in Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 94-5. For Franco-American "public" displays, see Chartier, *The Franco-Americans of New England*, 203-4. For general details on Franco-American religiosity see Brault, *The French-Canadian Heritage in New England*, 15-30.

¹⁹ Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience* (New York: Doubleday and Co., 1985), 178-9.

²⁰ J.A. Chicoyne, "Memoire du comité spécial nommé le 22 juin 1892 pour examiner les causes du mouvement d'émigration dans certaines parties de nos campagnes," in *Journaux de L'Assemblée législative de la province de Québec* (Québec: L.J. Demers & frère, 1893), 375-398.

²¹ Hamelin and Voisine, *Les Ultramontains canadiens-français*, 172-3.

²² Bélanger, "Franco-Americans, the Sentinelle and Québec Nationalism," 22.

²³ Chartier, *The Franco-Americans of New England*, 299.

elite were fluently bilingual and were well acquainted with their American counterparts. This essay argues that elites, like Rose's confessor Onésime Boyer, helped bring Franco-Americans into the Catholic American cultural fold.

The preceding discussion paints a general picture of social and political trends, as well as religious traditions, which affected Franco-Americans. Rose Ferron's cult, which centered on a working-class migrant from Québec, developed in this milieu and was intertwined with it. Equally relevant is the key spiritual inspiration in Boyer's construction of the cult: the model provided by Thérèse of Lisieux.²⁴ Examining this model offers insight into how Boyer, and likely other Franco-American devotees of Rose, perceived the post-war world. Boyer used an American-style Thérésian model for Rose's cult, firmly rooting the Franco-American stigmatic in her adoptive country.

Thérèse of Lisieux, called "The Little Flower," died in 1897 and was canonized in 1925. She has been called the most popular saint of the twentieth century. Only one year after its original publication, Thérèse's autobiography, *L'Histoire d'une Âme* (1898), was in its third edition and by 1945, it had been translated into fifty languages.²⁵ Thérèse's cult spread rapidly across North America in the 1920s, but was promoted for different reasons in Québec and in the U.S.

In the first three decades of the twentieth century, the clergy, led by men like nationalist and historian Fr. Lionel Groulx, encouraged the publication of edifying texts that bolstered both spirituality and Québec nationalism. The publication of saints' lives flourished, with some of the most popular being national heroes, like Catherine de Saint-Augustine, the Canadian Martyrs, and Thérèse of Lisieux. Thérèse was considered quasi-Québécois, since she was from Normandy, the birth-place of many Québécois' ancestors, including those of Lionel Groulx.²⁶ In fact, Groulx had been a devotee of Thérèse ever

²⁴ For more information about Thérésian spirituality: Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology* (NY: Orbis Books, 1998), chap 2; Andrew Louth, *Discerning Mystery* (Oxford: Clarendon, 1983); Sandra Schneiders, "Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?" *Horizons* 13 (1986): 253-74; Mary Frohlich, "Desolation and Doctrine in Thérèse of Lisieux," *Theological Studies* 61 (2000): 261-279; Frederick Christian Bauersmidt, "The Politics of the Little Way: Dorothy Day Reads Thérèse of Lisieux" in eds. Sandra Yocum Mize and William Portier, *American Catholic Traditions* (New York: Orbis Books, 1997); Mary Brydon, "Saints and Stereotypes: The Case of Thérèse of Lisieux," *Literature and Theology* 13 no.1 (March 1999): 1-16.

²⁵ M. Kathleen Madigan, "St Thérèse's Autobiography: the 'Ever New Hymn of Love,'" *Religion and Literature* (Notre Dame University), 31 no.2 (Summer 1999): 23.

²⁶ Eugene Miller, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Québec: L'action sociale, 1930), 33-34. Miller describes Thérèse as "la pourpre de notre sang, l'héroïne de notre choix... N'est-elle pas un peu notre "payse" aussi, puisque aux fastes de la Colonie naissante,

since his 1922 pilgrimage to Normandy. He made a speech in praise of her in 1929, which was published as a popular pamphlet. Groulx cited Thérèse as a model for Québécois women in an age of increasing cultural diffusion from the United States: “Models must be created to counterbalance all those impassioned by noise and vainglory, all the swarms of burdensome, noisy feminists; all the ephemeral constellation of cinema stars.”²⁷ Groulx rebuked women, especially young ones, who equated emancipation with taking on “manly” qualities; he underlines that Thérèse was “great without ceasing to be a woman.”²⁸

The American Church was not interested in promoting nationhood in the same fashion as the Québécois Church; instead, it wanted to unite and Americanize disparate ethnic parishes. To that end, Saint Thérèse, probably because of her already widespread popularity, was promoted as a nation-wide devotion. Devotion to saints like Jude and Anthony was also encouraged to replace older, ethnically-based cults.²⁹ As in Québec, American Catholic women were strongly discouraged from abandoning domesticity and were shielded from new cultural currents.

In Québec, especially, Thérèse was also promoted as a role model for young people. Her “little way” was considered easy enough for any lay person to follow. Indeed, in the introduction to the 1912 edition of Thérèse’s autobiography, Mother Agnes (Thérèse’s sister) writes what sounds like a spiritual infomercial: “[Thérèse’s] advice cannot but prove helpful to souls within the cloister, and likewise to many in the world who may be attracted by her simple and easy little way to God.”³⁰ Perhaps Thérèse’s cult was also considered more palatable for the twentieth century adolescent because it steered clear of fabulous miracles or extreme asceticism and mortifications.³¹

beaucoup de nos ancêtres et plusieurs de nos martyrs sont venus des côtés lumineuses et parfumées de sa Normandie.”

²⁷ “Il faut susciter des modèles religieux pour faire contrepoids à toutes les passionnées de bruit et de gloire, tout l’essaim des féministes encombrantes et bruyantes; toute l’éphémère constellation des étoiles de cinéma” Lionel Groulx, *Thérèse de Lisieux, une grande femme, une grande vie* (Montréal: Imprimerie du Messager, 1929) 40. Feminism was not just a foreign force; Québécois feminists were homegrown, although their movement was more restricted than in English Canada or the U.S. See Marta Danylewycz, *Taking the Veil* (Toronto: McClelland & Stewart, 1987).

²⁸ “Elle fut grande sans cesser d’être femme.” Groulx (1929), 6, 7, 39.

²⁹ Joseph P. Chinnici and Angelyn Dries, eds. *Prayer and Practice in the American Catholic Community* (New York: Orbis Books, 2000), 117. Also see Robert Orsi, *The Madonna of 115th Street* (New Haven: Yale University Press, 1985); idem, *Thank You, St. Jude* (New Haven: Yale University Press, 1996).

³⁰ Thérèse Martin, *Sœur Thérèse of Lisieux, The Little Flower of Jesus* [1898] trans. Father T.N. Taylor. (London: Burns and Oates, Ltd., 1912), 225.

³¹ Claude-Marie Gagnon, *La Littérature populaire religieuse au Québec* (Québec: L’Université Laval, 1986), 188.

Certainly saintly biographies of youthful adherents to the “little way,” such as Thérèse Gélinas (1925-1934), Gerard Raymond (1912-1932) and Marie-Claire Tremblay (1916-1939), were published to inspire Québécois youth.³²

The aspect of the Thérésian model that most shaped Rose Ferron’s cult was the idea of victimhood. A victim soul is a person (usually female) who suffers physically and mentally for the sins of the larger community.³³ Literally, her pain was thought to increase in proportion to the number of other people’s sins she “accepted.” Although many victims were cloistered nuns, there were also a number of lay victims, like Rose Ferron. Lay women who suffered for their community often had a steady stream of visitors who sought cures and intercessions and, consequently, had the potential to accrue much power. Male clergy therefore stated unequivocally that, although the victim soul had an intimate relationship with Christ, she did not have sacerdotal powers and could have “no ambition save to scorn the things of the earth.”³⁴

The Thérésian model of victimhood was not based strictly on Thérèse’s own writings, although she uses the term “victim of love,” but on a legacy of nineteenth-century devotional culture, most importantly on the rituals of “sorrowful reparation” for the Sacred Heart of Jesus.³⁵ According to historian Paula Kane, American devotions to Thérèse took on this reparation aspect in response to the horrors of World War I and because of the prevailing emphasis on a “return to interiority in religious life.”³⁶ In 1928, victim spirituality received Papal endorsement in the encyclical *Miserentissimus*

³² See Eugene Nadeau, *Thérèse Gélinas* (Montréal: Éditions Beauchemin, 1936), Gerard Raymond, *Une Âme D’Élite* (Canada: Séminaire de Québec, 1933), Marie-Saint-Cécile de Rome (Dina Bélanger), *Canticle of Love* [1931], trans. Mary Saint Stephen, (Sillery, Québec: Convent of Jesus and Mary, 1945).

³³ The term “victim soul” comes from Paula M. Kane, “She Offered Herself Up: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism,” *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 71 no.1 (March 2002). This particular definition comes from a reading a variety of sources about victimhood. See Jay P. Dolan, *In Search of American Catholicism* (Oxford: Oxford UP, 2002), 175-6 and Timothy Kelly, “The Transformation of American Catholicism: The Pittsburgh Laity and the Second Vatican Council,” (Unpublished PhD. dissertation, Carnegie Mellon University, 1990), 197-9.

³⁴ Paulin Giloteaux, *Victim Souls*, trans. L.M.G. Bond (London: Burns, Oates, Washbourne, Ltd., 1927), 88-91.

³⁵ Background about the Sacred Heart from Jeanne Weber, “Devotion to the Sacred Heart: History, Theology and Liturgical Celebration,” *Worship* 72 no.3 (May 1998): 236-254.

³⁶ Kane, “She Offered Herself Up: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism,” 83. For a discussion of the rise of Eucharistic practices in the U.S. see Joseph P. Chinnici, *Living Stones* (New York: Orbis Books, 1996), chap 13.

Redemptor.³⁷ Victimhood also resonated with a new American theology that gained popularity in the mid-1930s called the Mystical Body. Briefly, this theology stresses that individuals are members of a mystical whole that is guided by Christ. This body is conserved and nourished by the Eucharist, which binds all members together in identification with Christ. The result, according to historian Jay Dolan, is “(a heightened) sense of social responsibility (and)...a heightened sense of crisis that Western civilization was coming apart.”³⁸

Kane writes that Thérèse-as-victim became especially popular in America with the English translation of Father Paulin Giloteaux’s *Victim Souls* (1927), a work which is dedicated to and features Thérèse.³⁹ There is no evidence that *Victim Souls*, in its French edition, was particularly well-known in Québec. Among others, Giloteaux greatly influenced Joseph Kreuter, a Benedictine monk in Minnesota. From the 1930s to the 1950s, Kreuter vigorously promoted victim soul spirituality through books, pamphlets, and *Sponsa Regis*, an English-language periodical for women that he began in 1928.⁴⁰ *Sponsa Regis* was very popular in the U.S. and, although it targeted female religious, many laywomen also had subscriptions.⁴¹

An important aspect of victimhood spirituality in the U.S. was its stress on productivity. Suffering was not just an introspective “test of faith” but served a tangible societal purpose: painful physical suffering for others’ sins or more mundane tasks such as literally producing objects like bookmarks, crafts, and trinkets. A lay victim, like Rose, adds an interesting dimension to the idea of productivity. First, according to Robert Orsi, there was often a lurking suspicion that suffering was a tangible sign of spiritual corruption.⁴² The suffering of a consecrated nun with a proven vocation was one thing; that of a laywoman was quite another. Rose has faced skepticism about what her suffering really meant and whether it was heaven-sent or something

³⁷ Pope Pius XI, “Misericordissimus Redemptor,” 8 May 1928. translated at www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_08051928_misericordissimus-redemptor_en.html. Accessed 23 March 2005. See paragraphs #17-19 in particular.

³⁸ Dolan, *In Search of American Catholicism*, 152. For more about Mystical Body theology, see Pope Pius XII, “Mystici Corporis Christi,” Papal Encyclical, 6 June 1943. translated at http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi_en.html. Accessed 20 January 2007.

³⁹ Kane, “She Offered Herself Up,” 100-101. Giloteaux, *Victim Souls*, especially ch. 2 and the conclusion.

⁴⁰ Kreuter’s books include *Guide for Victim Suffering*, *Call for Victim Suffering*, and the *Way of Victimhood*.

⁴¹ Joseph Kreuter, “Twenty-Five Years of *Sponsa Regis*,” *Sponsa Regis* 25 no.2 (October 1953): 30.

⁴² Robert Orsi, “‘Mildred, is it fun to be a cripple?’: Culture of Suffering in Mid-Twentieth Century America,” *South Atlantic Quarterly* 93 no.3 (Summer 1994): 554.

much more sinister.⁴³ As well, a laywoman, like Rose, was under constant observation by her family, neighbours, devotees and others.⁴⁴ Unlike a nun, she had nowhere to shut herself away. Her suffering was therefore not only *for* society, it was intimately a part of other people's every day experience.

Most victim souls were productive in ways that were not nearly as dramatic as Rose's stigmata. Lay organizations for the ill that promoted the idea of the productive victim soul flourished in the late 1920s through to the 1950s. Historians Joseph Chinnici and Angelyn Dries describe The Apostolate of Suffering, an organization inaugurated the year after Thérèse's canonization by Clara Tiry, a homebound asthmatic in Wisconsin. For just twenty-five cents a year, "the sick, infirm, crippled and defective" were offered thirty Holy Masses, four newsletters and a chance to be productive. Tiry's promotional material reads:

Dear Sufferer: [...] Being confined to the bed or room you have (perhaps) felt yourself useless [...] (but) St. Thérèse, the Little Flower of Jesus, says that more souls are saved through suffering than through preaching. Therefore, you need not leave your country or home, nay, not even your room or bed to accomplish the great work!⁴⁵

In Québec, examples of victimhood of the variety discussed above are difficult to find. Victimhood did exist in some sense, as proved by the autobiography of Marie Sainte-Cécile de Rome, a nun who died of tuberculosis at age thirty-three (1897-1929). Marie Sainte-Cécile was a cloistered contemplative. She suffered physically and, moreover, her pain increased when she suffered for specific souls. She recounts that Jesus asks her "for prayers and sacrifices when some great crime is pending, or in anticipation of outrages soon to be perpetrated against Him..."⁴⁶ She is most often charged with suffering for lapsed "consecrated souls" (priests and female religious). The epilogue to Marie Sainte-Cécile's autobiography stresses productivity, saying, that "not a second was given up to her own whims and fancies."⁴⁷ In Marie Sainte-Cécile's case, however, this productivity was rooted in the rule of her order, which specified "They

⁴³ Rose has been accused of "faking" her stigmata. There are others who believe stigmata are sent by Satan, not God. Rose's supporters vigorously deny both charges. Paulette Nickel, The Rose Ferron Apostolate, *Personal Communication*, 11 December 2005.

⁴⁴ Rose lived with her whole family (including most of her fifteen siblings) and was visited regularly by neighbours. Bonin, *Une stigmatisée*, 49-50.

⁴⁵ Clara Tiry Papers, *The Apostolate of Suffering Collection*, Archives of the Archdiocese of Milwaukee. In Chinnici and Dries, *Prayer and Practice in the American Catholic Community*, 129-131.

⁴⁶ Marie Saint-Cécile de Rome, *Canticle of Love*, 97.

⁴⁷ *Ibid.*, 296.

shall be very careful of their time and shall endeavor to spend every hour of it profitably.”⁴⁸

Lay organizations, like The Apostolate of Suffering, seem to have been rare in Québec. The Union Catholique de Malades (UCM), which was started in 1914 in France by Louis Péyrot, came to Québec in 1927.⁴⁹ The goal of the UCM constitution (1929) is “...to teach the infirm, the chronically ill to once again become socially useful beings.”⁵⁰ At least one Québécois member, Marie-Claire Tremblay, connected the organization to Thérèse’s “little way” so it is likely that others did too.⁵¹ There was, however, a key difference between the UCM and The Apostolate: the UCM did not counsel the sick to become useful by suffering for healthy people’s souls. Rather, infirm members of the UCM helped one another by circulating books of their own inspiring stories of illness which provided models of courage for others.⁵²

Besides Rose, there is no evidence of victimhood in Franco-American religious culture. This is not surprising considering the lack of information about Franco-American Catholicism generally. It is worth noting, however, that there are references to Thérèse. In 1923, Irene Farley, a Franco-American, became the Carmelite sisters’ North American representative for the Thérèse cult. At the same time, Farley started the Missionary Rosebushes of St. Thérèse, a very popular organization for women that gathered money for missions.⁵³ Normand Beaupré and Armand Chartier each mention Thérèse in their studies of popular lay devotions. Beaupré writes that “the statue (of Thérèse) decorated numerous Franco-American hearths...” and Chartier adds that her statue or picture could be found in many Franco-American churches and was especially respected as a model for young women.⁵⁴

⁴⁸ *Ibid.* Marie was a nun of the Order of Jesus and Mary.

⁴⁹ Pierre Tremblay, *Une âme canadienne extraordinairement ordinaire, Marie-Claire Tremblay* (Montreal: Éditions du Levrier, 1949), 26.

⁵⁰ “...apprendre aux infirmes, aux maladies chroniques a redevenir socialement un être utile.” Gagnon, *La Littérature populaire religieuse au Québec*, 266.

⁵¹ Tremblay, *Une âme canadienne*, 29. Marie-Claire lived from 1916-1939; her cult was never successful.

⁵² *Ibid.*, 29-30. For example, in 1935 Marie-Claire wrote, “Cette union des maladies est une bonne école...Au contact de ces personnes souvent plus éprouvées que nous, nous apprenons a nous oublier.”(Tremblay, 26).

⁵³ Marcelle Chenard, “Irene Farley, a Franco-American Lay Missionary,” in ed. Claire Quintal, *Religion Catholique et Appartenance Franco-Américain* (1993), 78-87.

⁵⁴ “a statue (de Thérèse) ornait nombre de foyers Franco-Américains...” Normand Beaupré, “Croyances et pratiques religieuses franco-américain: héritage et mythe,” in ed. Claire Quintal, *Religion Catholique et Appartenance Franco-Américain* (1993), 178. Chartier, *The Franco-Americans of New England*, 207-09. Both writers rely on oral testimony.

To understand the saint, one must understand the hagiographer. Unfortunately, biographical information about Onésime Alfred Boyer is not readily available. The main source is through his thankfully prolific friend, Fr. Lionel Groulx. Combing Groulx's memoirs, journals and correspondence, one can compile a sketch of Boyer's background.

Boyer was born in 1874 in Woonsocket, Rhode Island.⁵⁵ Like many Franco-Americans destined for the priesthood, he was sent to school in Québec. In the 1890s he attended the Petit Séminaire de Sainte-Thérèse, where he met Groulx. Boyer was fluently bilingual and worked at Sainte-Thérèse as an English teacher until 1903,⁵⁶ when he was ordained.⁵⁷ He then returned to the U.S., working in various parishes before settling in Ellenburg, New York, where he spent the remainder of his career (1913-1943). He wrote Rose's hagiographic life story, *She Wears a Crown of Thorns*, in English in 1939 and two years later it was translated into French. Boyer remained tied to Québec throughout his life, yet considered himself thoroughly American and was engaged in the cultural and political currents of his country: in his letters, Boyer is patriotic during World War II, passionately anti-communist, and pro-Truman.⁵⁸ Onésime Boyer died on 15 August 1959.⁵⁹

Boyer heard about Rose through his sister, who lived across the street from the Ferrons in Woonsocket and was a believer.⁶⁰ While Boyer clearly had contact with victim souls in the late 1920s and in the 1930s, most notably in his visits to Rose and to Albertine (in Montreal), from 1940 on victim soul mysticism became crucial to his understanding of divine intervention on earth.⁶¹ Boyer believed that "victim souls were multiplying" and that it was "the era of suffering."⁶² This period in his life, of course, coincides with the beginnings of World War II, the lingering memory of the depression, Sentinelle and American laws banning further Franco-American immigration.

⁵⁵ According to the Archdiocese of Ogdensburg (New York) records, Boyer was born in Québec but was confirmed in Woonsocket, meaning that he moved south as a child.

⁵⁶ Lionel Groulx, "A Onésime Boyer," Letter #80 n.1, 8-10 October 1899, in eds. Giselle Huot et al., *Correspondance 1894-1967* vol. 1 (Montréal: Éditions Fides, 1989), 99.

⁵⁷ Lionel Groulx, "À Émile Léger," Letter #285 n.3, 28 June 1903, in *Correspondance* (vol. 1), 375.

⁵⁸ ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 8 January 1946, P1/A535.

⁵⁹ Lionel Groulx in eds. Giselle Huot et al., *Correspondance 1894-1967* vol. 2 (Montréal: Éditions Fides, 1993) 689-90.

⁶⁰ Bonin, *Une stigmatisée*, 49-50.

⁶¹ Albertine Lafontaine was a paralysed mystic from Montreal who had ecstasies like Rose. Boyer visited her in Montreal as early as 1932 and, from his letters, seems to have been a quasi-spiritual advisor to her after that (Boyer, *Crown of Thorns*, 94). She never had a following, as far as I can tell, and Boyer never took up her cause.

⁶² "les âmes victimes se multiplient"... "c'est l'ère de souffrance". ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 10 May 1943, P1/A535.

For Boyer, hope lay in the unexplainable: “We are in an age that will teem with mystics. This is needed to save the world and to prepare the way for the Anti-Christ... People must be convinced that there are great saints today; they are among us and we do not know them...”⁶³

Despite some examples of victimhood in Québec, Boyer centered the era of victim souls in the United States. In his letters to Groulx, Boyer rarely mentions victimhood in Europe or Canada but highlights various American women: (in his letters from 1940) One predicts a devastating plague in Europe will end the war and thereby save the United States, another predicts the antichrist will appear in 1952-55; (1942) A “sainte âme” (saintly soul) announces that the U.S. will suffer from a plague and be invaded by the Germans and Japanese but will eventually triumph; (1943) a stigmatic in Pittsburgh suffers for America; Mrs. Wise, a well-known stigmatic in Ohio, has been suffering for years and Helene Polezar, a stigmatic in Cleveland in the 1920s, still suffers.⁶⁴ In a March 1943 letter, Boyer estimates that there are three living stigmatics in the U.S., a saintly priest who has a bleeding cross, two women with “*charismes extraordinaires*” (extraordinary charisms) and six other victim souls.⁶⁵

Although most of Rose’s followers were Franco-American, Boyer clearly promoted the cult for a wider “American” audience. This is epitomized by the fact that Boyer published the first edition of her biography, *Crown of Thorns*, in English and dedicated it to Joseph Henry Conroy, the former Bishop of Ogdensburg.⁶⁶ As well, throughout the book Boyer emphasizes Rose’s interactions with non-francophones. In the appendix, for example, Boyer prints twenty-two letters from people who witnessed Rose’s miraculous healings: eight letter-writers are francophone and the remaining fourteen are from other (English-speaking) American sources.⁶⁷ Boyer was also astute enough not to confine Rose to America after her death. His emphasis on

⁶³ “*On est dans un age ou les mystiques vont pulluler. Il faut cela pour sauver le monde et le preparer a la venue de l’Antechrist...(Il faut) convaincre les gens qu’il y a de grands saints de nos jours; ils sont au milieu de nous et nous les connaissons pas...*” ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 5 March 1929, P1/A535.

⁶⁴ ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 6 July 1940, 30 June 1942, 10 May 1943, 30 September 1943, P1/A535.

⁶⁵ ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 17 March 1943, P1/A535.

⁶⁶ Ellenburg, Boyer’s parish, is located in the diocese of Ogdensburg, New York.

⁶⁷ Boyer, *Crown of Thorns*, 246-94. My tally is based on the writer of the letter (as opposed to the person healed). I have based my categorization of language group on: language of written letter, place of residence and surname, in consultation with Marie Louise Bonier’s registry of Franco-American surnames and derivatives. Of the eight Francophones, only two are from Québec (both from Lesage, where Father E. Leonard was promoting Rose’s cause).

her cult's world-wide popularity was probably strategic but also based on his belief that Rose was appearing in remote missions.

Boyer understood the politics of canonization and tried to secure friends for Rose in high places – whether in the U.S. or Canada. He was in contact with various people in Rome and kept a close eye on appointments to the bishopric of Providence so that he could petition each new authority to promote Rose's cause. Boyer's correspondence with Groulx from the year 1950 represents his most active period of promotion. Boyer repeatedly asked his friend to speak to Bishop Chaumont about Rose's case or ask Father Leonard to do so because he wanted the petition brought forward by a respected Québec clergyman.⁶⁸ In October, when Groulx traveled to Rome, Boyer asked him to promote Rose's cause there. He gave Groulx a list of people to contact⁶⁹ and, because of the Bishop of Providence's reticence concerning Rose, Boyer suggested a new strategy. He wrote to Groulx:

One word from you will help Rose's cause – After all, Rose is Canadian. As the President of the *Comité des Fondateurs de L'Église du Canada*, you can reclaim her as quasi belonging to your domain. You will be able, at the least, to learn from [Tappi-Cesarini] the latest developments concerning the bishop of Providence, Monsigneur Russell McVinney.⁷⁰

Groulx obliged Boyer by speaking to various Rome officials about Rose but ignored his request to promote her as a Canadian saint.⁷¹

It is unclear whether Rose connected herself with Thérèse of Lisieux. Boyer writes that Thérèse was Rose's spiritual role model and that Rose linked her blessed medals to Thérèse's to strengthen their power.⁷² It is not difficult to believe that Rose would have seen Thérèse as a saintly model and emulated her since, as has been discussed, Thérèse was promoted amongst Franco-Americans as a model for young women. Yet because there is no

⁶⁸ ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 30 January 1950, P1/A536. Boyer wants Msgr. Chaumont to approve Rose's biography in Québec. It had been banned by Cardinal Villeneuve. See Conclusion.

⁶⁹ Boyer gave Groulx the names of Rev. Dorotheus Brugger, Rev. Anselmo Tappi-Cesarini and Dr. Alfredo Alliney.

⁷⁰ "Un mot de toi aidera la cause de Rose – Après tout, Rose est Canadienne. Comme président du *Comité des Fondateurs de L'Église du Canada*, tu peux la réclamer comme quasi appartenant à ton domaine. Tu pourras, au moins, apprendre de [Tappi-Cesarini] les derniers développements au sujet de l'évêque de Providence, Monsigneur Russell McVinney." ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 5 October 1950, P1/A536

⁷¹ ALG, Lionel Groulx to O.A. Boyer, 23 December 1950, P1/A536. Groulx's refusal to promote Rose is somewhat puzzling since he seems to have believed in her. Perhaps he could not because he was already in the process of promoting Marguerite Bourgeoys (a reason for his visit to Rome) or perhaps he did not see Rose as "national" enough.

⁷² Boyer, *Crown of Thorns*, 238-9. and ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 22 March 1929, P1/A535.

definitive information about Rose's personal feelings, this query must be put aside. What is clear is that Boyer linked the two cults.

Boyer links Rose and Thérèse explicitly on a number of occasions. In *Crown of Thorns*, he writes that "those seeing (Rose) for the first time could not restrain these words of surprise, 'My, how she resembles Little Thérèse!' People often said that Little Rose Ferron was 'The Little St. Thérèse of Woonsocket.'"⁷³ The very symbolism of Rose's name and Thérèse's representation (the rose) is not lost on Boyer. After Rose's death he described many of her miracles in letters to Groulx, but emphasized one in particular: the aroma of roses emanating from Rose's grave. Boyer is clear that this scent of roses is mystically tied to Thérèse: "Just as the little Thérèse made herself known chiefly by her roses, little Rose her disciple is making herself known by perfumes – she is the virgin of perfume..."⁷⁴

The main way that Rose was linked with Thérèse was, of course, her vocation as a victim soul. Boyer reports that, at the time of her death, Rose echoed Thérèse by writing, "I offer myself as a victim, a holocaust that I may live in constant charity, begging Thee, O my Jesus, to consume me without ceasing, that I may become a victim of Thy love..."⁷⁵ One of the major goals of Rose's victimhood, according to Boyer, was to redeem lapsed Catholics. This corresponds to one of Thérèse's major concerns. Most notably, Rose was said to suffer for wayward souls during the traumatic Sentinelliste Affair. Although, in 1927-8, Boyer was very worried about apostasy amongst the Sentinellistes, Rose is only mentioned in one letter to Groulx and then somewhat cryptically: "Happily, God sent us a Rose in the midst of the thorns."⁷⁶ More than a decade later in *Crown of Thorns* however, Boyer paints Rose as integral to the anti-Sentinelliste effort. He writes: "Whenever the church is in need or in peril, God in his mercy sends his messengers in the persons of mystics; they are the victims, willing to satisfy the justice of God."⁷⁷ According to Boyer, a distraught Bishop Hickey

⁷³ Boyer, *Crown of Thorns*, 238. This is quote comes from the testimony of Sister Mary Angela.

⁷⁴ "De même que la petite Thérèse s'est fait connaître surtout par ses roses, la petite Rose son disciple se fait connaître surtout par les parfums – c'est la vierge aux parfums..." ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 21 April 1946, P1/A535. Boyer mentions Rose's perfume with increasing frequency in his letters throughout the 1950s. He reports that the scent of roses is discerned often; after 1949, it even emanated from copies of Rose's biography.

⁷⁵ Boyer, *Crown of Thorns*, 160.

⁷⁶ "Heureusement, Dieu nous a envoyé une Rose au milieu des épines." ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 1 June 1928, P1/A535.

⁷⁷ Boyer, *Crown of Thorns*, 51-2. Boyer mentions other holy women in this tradition: Marie de Vallee, Louise Lateau, St. Catherine of Siena, Catherine Emmerich, Maria Taigi and St. Collette. Thérèse is not mentioned, which is one reason why I say

came to Rose and asked her to suffer for the diocese, a request to which she immediately acquiesced.⁷⁸

While Rose suffered for others, Boyer also fit Rose into the pattern of American suffering by stressing more mundane productivity. Not only does Rose suffer vicariously and heal others, but she keeps active at all hours:

From 1 a.m. to 4 a.m. (the only hours that Rose was alone), she kept busy doing whatever she could. She had but one hand to use, and that was tied to a metal splinter [...] “I cannot remain idle, my little Jesus wants me to work,” said Rose [...] She made bookmarks with pictures and ribbons, she braided palms, fixed broken beads and made paper crosses and stars...⁷⁹

Rose’s life deviated from Thérèse’s in significant ways too. Most obviously, Rose is credited with performing abundant miracles during her lifetime. The appearance of the stigmata is perhaps the most famous of these. In 1927, Rose developed the stigmata of the scourging and, over the next four years, there also appeared stigmata representing all five wounds of Christ and the crown of thorns. On Fridays, Rose’s wounds bled in imitation of the passion.⁸⁰ Boyer linked Rose to various other stigmatics, both past and present: Catherine Emmerich, Theresa Neumann and Louise Lateau appear in the biography most often. Despite ecclesiastic controversy regarding stigmata, Boyer prized it highly, as demonstrated by his choice of title for his biography, *She Wears a Crown of Thorns*.⁸¹ Rose’s other miracles all follow a pattern typical of stigmatic victim souls.⁸² Boyer recounts eleven years of major abstinence of food, save the Eucharist, hierognosis (discerning holy things), ecstatic visions, communion without deglutition, miraculous weight and rigidity, speaking in foreign tongues and bilocation.⁸³

Rose’s stigmata adds a Christocentric aspect to her cult. Not only does she suffer the wounds of Christ and his passion, but her death also

that Rose’s “victimhood” is in the tradition of Thérèse, popular at the time, but is not explicitly linked to her.

⁷⁸ Boyer’s story seems to be taken as fact by the scholarly community (see Claire Quintal in Bonier, *The Beginnings of the Franco-American Colony*, 542), despite, as far as I can ascertain, his description being the only proof.

⁷⁹ Boyer, *Crown of Thorns*, 197.

⁸⁰ *Ibid.*, 124-153.

⁸¹ Stigmata is controversial as far as “miracle status” and has never been fully accepted by the Church. See “Stigmatic,” *New Catholic Encyclopedia* 2nd ed. vol. 13. (Washington: Catholic University of America, 2003), 530-33.

⁸² Some helpful sources about stigmata include: Michael Freze. *They Bore the Wounds of Christ*. (U.S.: Our Sunday Visitor, c1989) and Ian Wilson, *Stigmata*, (N.Y.: Harper & Row, 1989)

⁸³ Boyer, *Crown of Thorns*, chapters 3-7. I write “major abstinence of food” because Rose did suck on some foods, candies and drink some Moxie (an American soft drink), though Boyer stresses that she was not able to digest.

imitates his. Boyer writes, “Rose announced that she would be abandoned and betrayed, for over a year in advance... That poor child staggered and fell many times under the weight of this cross; like Our Blessed Lord, she seemed to be crushed under it.”⁸⁴ Rose died at the age of thirty-three.⁸⁵

What one must appreciate is that stigmata, although a clear deviation from Thérèse’s life, were not precluded as part of the Thérésian model in the interwar period. Stigmatics were considered a subgroup of “victim souls” and, according to Paula Kane, there were many “well-known stigmatics of the ‘victim soul’ heyday.”⁸⁶ Stigmata were never understood as inherently holy, but were seen as a part of holy suffering. A popular 1945 pamphlet about Rose clarifies, “Ecstasy and stigmata are nothing but charisms and in themselves do not sanctify. What sanctified Little Rose was her virtuous life... During her life she suffered martyrdom with patience and joy for the good of the Church.”⁸⁷

In sum, Boyer linked Thérèse and Rose mainly within the context of the American victim soul cult that was prevalent in the interwar period. Although he does not omit descriptions of her French-Canadian, working-class background, Boyer does not seem to want to make Rose a saint for Franco-Americans exclusively. He promoted Rose first in America and then world-wide. This preoccupation is consistent with trends in the American Church at the time: the promotion of “American” saints (including those with immigrant backgrounds) and the amalgamation of ethnic parishes.⁸⁸

⁸⁴ Boyer, *Crown of Thorns*, 92. The abandonment was that of Rose’s spiritual director doubting her.

⁸⁵ “Mary Rose Ferron, Dear to Jesus” (Indiana: St. Meinrad’s Abbey Inc., 1945) n.p. (booklet) in ALG, P1/A535.

⁸⁶ Kane, “She offered herself up: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism,” 97. Specifically, Kane lists Louise Lateau, Gemma Galgani, Padre Pio, Teresa Higginson, Josefa Menendez, Marie-Thérèse Noblet, Marthe Robin, Theresa Neumann and Rose Ferron. Some of the stigmatics mentioned (Lateau, Galgani) were concurrent with Thérèse’s life or prior to her canonization so were not necessarily influenced by her like Rose was. Why Thérèse is most interesting in an American context is that her popularity inspired victimhood, more than did any of these “actual” suffering victims.

⁸⁷ “Mary Rose Ferron, Dear to Jesus” (St. Meinrad’s Abbey Inc., 1945) n.p.

⁸⁸ In the 1930s, the American Church was even reclaiming its immigrant roots: Mother Frances Cabrini was beatified in 1938 and would become the first American saint with her canonization in 1946. The popular preacher, Father Joseph McSorley, promoted the “American model” of “spiritual democracy” where “hidden saints were all around” and Ameleto Cicognani published *Sanctity in America* in 1939. See Chinnici and Dries, *Prayer and Practice in the American Catholic Community*, 128-9. Ameleto Cicognani, *Sanctity in America*. (New York: St. Anthony Guild Press, 1939). Joseph McSorley, “The First Twenty-Five Years of Frequent Communion,” *The Missionary* 44 (December 1930): 408-10.

At this point, one can only conjecture why Rose's cult never culminated in a beatification (like contemporary, Brother André) or in a more widespread, long-lasting devotion (like Thérèse of Lisieux). Boyer believed that it would happen any day; he died shortly after writing a final letter to Groulx, in which he says "I await Rose's canonization under the new Pontificate..."⁸⁹ Yet following Boyer's death, Rose's cult faded. Franco-American historian Armand Chartier writes, "Generally speaking, there is no longer any talk of "little Rose's" eventual canonization, but some who believe in her virtues and her supernatural gifts continue to write and speak out on her behalf."⁹⁰ Nowadays the best place to find Rose Ferron's supporters is the internet.⁹¹

There are various theories as to why Rose's canonization inquiry was unsuccessful. Boyer believed that "two crazy Canadian women" and two Canadian priests testified against Rose,⁹² while Jeanne Bonin Savard, Rose's second biographer, blames Bishop McVinney and Father McKitchen for conducting a biased investigation.⁹³ Besides these "sabotage" theories, there are other possible reasons Rose's cult faded. According to Father Jean-Baptist Palm, Rose's case was greatly handicapped by the lack of support from Québec ecclesiastic authorities. Although her story was printed in *La Presse* in the 1940s, Cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve banned Rose's biography, with its focus on miracles and stigmata, because he thought that "people were too concerned with seeking the extraordinary."⁹⁴

Perhaps Cardinal Villeneuve's criticism of Rose's biography foreshadowed why Rose was never canonized in the early 1960s: in both

⁸⁹ "Je m'attends à la canonisation de Rose sous le nouveau Pontificat..." ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 1 February 1950, P1/A536.

⁹⁰ Chartier, *The Franco-Americans of New England*, 208.

⁹¹ "Shrine of Little Rose Ferron, Taylor, MI." www.littleroseshrine.org. Accessed 23 March 2005 (Orthodox Church) and "Little Rose Ferron, Stigmatist, Martyr of Love," www.marieroseferron.catholicweb.com. Accessed 12 February 2006 (Catholic Church)

⁹² "Deux folles Canadiennes". ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 26 August 1950, P1/A536

⁹³ "Ne sortirait rien de valable de cette investigation, car il ne connaissait pas le français, langue maternelle de personnes qui auraient pu témoigner, et il n'était pas de type impartial...Il jugeait Rose et sa famille de criminels..." Bonin, *Une stigmatisée*, 113-4. McVinney sent his decision to Rome in 1964. I have not been able to see the records of Rose's canonization process but these might put Bonin's accusations to rest. One important fact which speaks against Bonin's theory is that McVinney's successor, Louis Gelineau, also refused to give approval to Rose's case. While Bonin vilifies the former, she forgives the latter.

⁹⁴ Villeneuve's words were "les gens recherchaient trop l'extraordinaire." Father Palm's letters to Bonin in Bonin, *Une stigmatisée*, 18, 21. It is unclear when Villeneuve banned the biography but his cardinalate ran from 1933 to 1947 so it must have been some time between 1941 (when it was first translated to French) and 1947. www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvillj.html. Accessed 23 March 2005.

Québec and the U.S. the Catholic Church was turning its back on supernatural miracles. In Québec, the Quiet Revolution dampened much enthusiasm for fantastic tales of sainthood and, in the U.S., the waning of devotions and the advent of Vatican II put an end to the popularity of most victim souls.⁹⁵ Perhaps the parallels between Rose and the Thérésian model, which Boyer was so careful to draw, were a detriment in the post-Vatican II world, where victim souls were now slightly embarrassing.⁹⁶ Ironically, Thérèse's cult had many facets and was therefore able to shed the association with victimhood and emerge anew in the late 1960s.

The cult Boyer promoted tells us about his own worldview but also about his Franco-American audience. Lay victim soulhood, while not totally alien in Québec, was essentially an American trend. Boyer fit Rose into a worldview characterized by a surge of suffering American mystics, redeeming the country in times of trouble. And Franco-Americans had troubles enough to have made a victim soul in their midst popular. Besides being affected by pan-North American problems, like the depression, war and the fear of communism, they were also besought by internal problems, such as rebuilding the community after Sentinelle and coming to terms with a growing split from Québec.⁹⁷ What the popularity of Rose's cult demonstrates is that the old adage "*la langue, gardienne de la foi*" was false: the loss of language and Québécois culture did not mean secularization. Perhaps Rose's cult was the perfect post-Sentinelle and pre-Vatican II devotion for Franco-Americans: it reflected American trends (including an English-language hagiography) but it still revolved around a Canadian-born immigrant.

In some ways this paper has raised more questions than it has answered; perhaps due to the number of unanswered questions concerning Franco-American history. While this paper has examined the relationship between Boyer and Rose's cult, it only hints at what lay members of the Franco-American community felt when they visited their victim soul, prayed to her and attended her funeral in the midst of tragedies like Sentinelle and the depression. Examining how this popular devotion affected lay people is the next task for historians interested in Franco-American religious trends

⁹⁵ Some well-known books that argue for dramatic changes post-Vatican II include: Dolan, *The American Catholic Experience*, 390 and Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church* (New York: Image Books, 1990), 368. There is also a school of thought that says changes occurred in the mid-1950s: Timothy Kelly and Joseph Kelly, "Our Lady of Perpetual Help, gender roles, and the decline of devotional Catholicism," *Journal of Social History* 32 no.1 (Fall 1998): 5-27.

⁹⁶ This could help explain Franco-Americans' continued support of Frère André, a charismatic healer, organizer and builder (of Saint Joseph's Oratory). He was a "doer" saint, not a mystic sufferer.

⁹⁷ Claire Quintal in Bonier, *The Beginnings of the Franco-American Colony*, 547-9.

at the crucial moment when they were evolving into something other than “Québécois.”

Thus far, authors of Franco-American histories have fallen into two categories: Québécois or Franco-American. The former gravitate towards the period pre-1930 when Franco-Americans were most intimately tied to Québec. The latter, writing post-1970, tend to be very personal in their accounts; they are fighting to revive Franco-American interest in their history and language. These texts are few, nostalgic, and focus on major events like Sentinelle. This essay attempts to raise questions that go beyond Sentinelle, which will hopefully spur research about a community that has, until now, been largely left by the wayside historically.⁹⁸

Father Boyer once wrote, “As you can see, the mystic of Woonsocket is racing around the world, I cannot follow her, I can scarcely follow her trail.”⁹⁹ Today, Marie-Rose’s trail is even harder to discern, as are the traces of Franco-American religious culture. It is up to historians to follow both trails as best they can.

⁹⁸ I refer here to authors who wrote the definitive histories of the Franco-Americans. In the former category: Rumilly, Roby, Anctil, Sorrell and Benoit. In the latter, Bonier, Ducharme, Perrault, Brault, Quintal, and Chartier.

⁹⁹ “Comme tu vois, la mystique de Woonsocket court de par le monde, je ne puis la suivre, c’est a peine si je puisse suivre ses traces.” ALG, O.A. Boyer to Lionel Groulx, 6 June 1940, P1/A535.

Canadian Catholic History: The CCHA Journal over Seventy Years

Richard A. LEBRUN

Since its founding in 1933, the Canadian Catholic Historical Association has been publishing a journal. The purpose of the present paper is to offer a description and some analysis of the seventy issues that have been published from the first volume, which carried the rubric 1933-34, through the seventieth volume, which was published in 2004. This study is a sequel to the project of scanning and putting into electronic format (both online on the CCHA website and in CD-R format) the first seventy volumes of CCHA scholarship.¹

While the publication of its journal has been the most important activity of the CCHA from its founding to the present, this article does not attempt to trace the Association's history, nor even to offer an in-depth analysis of the journal. What is presented is an over-view of the contents of the first seventy volumes, with an emphasis on a more or less statistical analysis of the pattern of periods, geographical areas, topics, and authors represented therein. It is to be hoped that this study might set the stage for more critical and thorough explorations of the history of the journal and its parent association.

The analysis will focus on articles published in English. Although the first volume had a mixture of English-language and French-language contributions, within a year of its founding the Association decided to organize separate English and French sections, and from the 1934-35 issue on, although published under the same cover, the journal has been clearly separated into English and French sections.² The only exception was the 1983 fiftieth anniversary edition, in which articles in the two languages were published together in two volumes. The electronic collection included

¹ For the back issues and more information about the CD-R, see the CCHA homepage at http://www.umanitoba.ca/colleges/st_paul/ccha.

² The members of the French section receive a journal in which the cover title is in French and the French articles are positioned in the front of the publication; the reverse is the case for the English section – English title; English articles come first.

all the articles from the 1933-34 and 1983 issues, but this analysis will be limited to articles published in English, with one exception. In Volume 32 (1965), the English section of the journal included an article in French by Rev. Gaston Carrière, omi, on the Hudson Bay Company and the missions in the Canadian West. All the extensive citations from the Hudson Bay records in the article were left in English, and so it seemed appropriate to include this one French-language article in this analysis.

The history of the Association, its English-section in particular, and peripherally that of its journal, has been treated previously in four articles published in the English section of the journal over the years. In Volume 30 (1963), Fr. Michael M. Sheehan, csb, a historian of the medieval church, published an article entitled “Considerations on the Ends of the Canadian Catholic Historical Association.” In this article, Sheehan listed the ends of the Association on its establishment in 1933, which were “To encourage historical research and public interest in the field of Catholic history; To promote the preservation of historical sites and buildings, documents, relics and other significant heirlooms of the past; To publish historical studies and documents as circumstances may permit.” After reviewing its work over its first thirty years, he concluded that it was only with its annual meetings at which historical papers were given, the publicity attending them, and the publication and distribution of its journal that the Association had achieved its ends to any significant degree. From his examination of the journal he noted some confusion as to the extent of the society’s interest – whether it should be concerned primarily with the history of the church in Canada or whether it should extend its net to include any historical problem dealing with the church. His judgment was that while the first eight issues had indicated an almost exclusive interest in the Canadian church and its immediate antecedents, the later issues had included articles dealing with the wider church, a tendency he obviously supported.

Ten years later, in Volume 40 (1973), Professor John K.A. O’Farrell published a piece called “Canadian Catholic Historical Association’s Fortieth Anniversary: A Retrospective View.”³ While the article was a general history of the society rather than an analysis of the journal, it nevertheless described the publication as “The pride of the Association, ...a rare and invaluable contribution to Canadian scholarship.” He noted as well that in 1964, the year following Fr. Sheehan’s 1963 article on the ends of the Association, Sheehan himself had introduced another “outstanding achievement,” the annual publication of a “Bibliography of Canadian Church History,” a project that Sheehan clearly thought essential to the purposes of the society. Because

³ John K.A. O’Farrell, “Canadian Catholic Historical Association’s Fortieth Anniversary: A Retrospective View,” *CCHA Study Sessions*, Volume 40 (1973).

this feature, the joint production of the English and French sections of the Association, is being treated by Brian Hogan, it has not been included in this content analysis of the CCHA journals

Finally, on the fiftieth anniversary of the Association, the two-volume 1983-84 special issue carried two articles relevant to history of the Association and its journals. The first, by Glenn T. Wright, was a general biographical study of “James Francis Kenney, 1884-1946 Founder of the Canadian Catholic Historical Association,” which included a brief but clear description of Kenney’s role as the association’s Secretary and the editor of its journal from its beginning until his death in June 1946. The second, again by Fr. Michael Sheehan, was entitled “‘Study Sessions’ of the Second Fifty Years.” While reviewing some aspects of the Association’s history, Sheehan’s primary concern in this second article was to discuss shifts of emphasis in the Association’s activities and the prospects for future conferences and publications – hence the “second fifty years” in his title. Sheehan was worried about the growing separation between the English and French sections, which had not met together since 1966 (and would meet together in 1983, the fiftieth anniversary year, and again in 1993 to mark the sixtieth anniversary). As well, he noted the tendency for the English section to become more professional and Canadian, with its 1974 decision to restrict itself to the history of the church in Canada. He described as well efforts to focus attention on religious congregations and how they have exercised their apostolates in English-speaking Canada and to seek papers interpreting post-Vatican II changes from an historical point of view, pointing to journal articles that had taken up these topics.

Unlike the retrospective by Pierre Savard, “Un demi-siècle d’histoire religieuse du Canada française à travers les congrès de la S.C.H.E.C.,” published in the same 1983-84 fiftieth anniversary issue,⁴ none of the four articles mentioned above attempted any kind of systematic analysis of the authorship and content of the articles published in the Association’s journal between 1933 and 1982. This is the primary task of this paper.

The history of the CCHA journal is made a bit complicated by the fact that it has been published under three different names. From 1933-34 through 1964, the publication was called the CCHA *Report*; from 1965 through the two-volume fiftieth anniversary volume of 1983-84, it was

⁴ Savard’s study was preceded by two earlier pieces in the French section of the journal: Arthur Maheux, “Où en sommes-nous en fait d’histoire d’histoire de l’Eglise canadienne?” in Volume 26 (1959) and Gaston Carrière, “Les quarante ans de la Société canadienne d’Histoire de l’Eglise catholique (1933-1973)” in Volume 40 (1973). Maheux’s article included a detailed “content analysis” of both French and English articles in the first 25 volumes of the journal while Carrière’s article was focused almost entirely on the history of the French section of the association.

known as *CCHA Study Sessions*, and since 1984 it has carried the current title, *CCHA Historical Studies*. This polynomial phenomenon has created problems for cataloguers and librarians, but there has been in fact little change in the identity of the journal. There has always been one issue per year, sometimes carrying a two-year identification, such as 1933-34, and more often a one-year identification, which has been the case since 1950, except for Volume 50, which carried the rubric 1983-84 (Volume 51 was labelled 1984), and volume 60, which was identified as the 1993-94 issue⁵ The type size and typeface, and the use of footnotes rather than endnotes are features that have remained practically unchanged from 1933 to the present.⁶ As was mentioned above, since 1964 a “Current Bibliography of Church History” (since 2004 renamed “A Current Bibliography of Canadian Religious History”), in a separately paginated section placed between the English and French sections of the journal, has been an almost constant feature of the journal. The English section of the journal (in contrast to the French section) has never published book reviews. The main emphasis has always been on the publication of articles, pieces that had usually been presented as papers at annual conferences of the association. The average number of articles per issue has been between five and six, with a maximum of seventeen English-language articles in the 1983-84 fiftieth anniversary issue and a minimum of only two articles in 1961, with four other issues appearing with only three articles.

James F. Kenney, the CCHA’s founder and its secretary from 1933 until his death in June 1946, served as the journal’s first editor, though he seems never to have carried the formal title.⁷ For the years between 1946 and 1964, it is harder to determine who was responsible for editing the journal. We know the names of the secretaries during those years (see Table 1), but from the results of Margaret Sanche’s much appreciated research in the archives at St. Thomas More College, it appears that there was an Editorial Board that took primary responsibility for the journal, at least between 1952 and 1955, when this body and its chairman, Professor Donald J. McDougall, are

⁵ This was done to achieve better synchronization between volume and year numbers.

⁶ Since 1990, however, the journal has featured a coloured cover (with different colours each year), designed by Horst Deppe of the Nova Scotia College of Art and Design. The central motif is the traditional Christian symbol of the anchor/cross with fish, with a background script reproduced from a 1683 manuscript letter written by Jacques de Meulles, Intendant of New France.

⁷ In 1938, in a secretary’s report, Kenney acknowledged the contributions of two assistant editors, Miss Mary Macdonald and Miss Kathleen Teaffe. Since the journal normally came out early in the second year identifying each issue, it seems very likely that Kenney did much of the work on Volume 13 (1945-/46), even though that issue continues the Tribute to him by Rev. J.A. Gallagher.

mentioned in the minutes of the CCHA Executive Committee.⁸ Although his name is not to be found among the Editors named in the pages of the journal, when McDougall was presented with the Clerk Award in 1974, he was described at that presentation as someone who “was for many years editor of the English papers of the Association’s Report.” It was only from the 1965 issue on, with the new name *Study Sessions*, that an “Editor” was identified as such on the masthead.

Table 1: CCHA Journals, Secretaries, and Editors, 1933-2004

CCHA Report

1933/34 – 1944/45	James F. Kenney, Secretary
1945/46 – 1946/47	Rev. James S. McGivern, Secretary
1947/48 – 1950	Meridith Egan, Secretary
1951 – 1952	Mrs. E.T. (Jean F.) McEvoy, Secretary
1953 – 1954	Rev. D.L. Egan, Secretary
1955 – 1956	Franklin A. Walker, Secretary
1957 – 1962	Arthur P. Monahan, Secretary
1962 – 1964	Br. Bonaventure Miner, Secretary

CCHA Study Sessions

1965 – 1967	Fr. Francis Bolger, Editor
1968 – 1970	J.E. Rea, Editor
1971	Br. Bonaventure Miner, Editor
1972	Timothy Sutter, Editor
1973	Stephen F. Gradish and Joan M. Lenardon, Co-editors
1974 – 1983/84	Rev. Alphonse de Valk, Editor

CCHA Historical Studies

1984 – 1987	Rev. Alphonse de Valk, Editor
1988 – 1990	Terrence Murphy, Editor
1991 – 1992	Glenn Wright, Editor
1993/94 – 1995	Paul Bator, Editor
1996 – 1997	Jeanne Beck, Editor
1998 – 2004	Richard A. Lebrun, Editor

Editors’ terms have varied considerably over the years, with James F. Kenney having been responsible for thirteen issues (assuming that he was involved in editing Volume 13 (1945/46) before his death in June 1946), Fr. Alphonse de Valk having been responsible for fourteen issues, and with the author having been responsible for seven issues. There were others who were responsible for only one issue. Since 1988, however, with the exception of

⁸ The minutes of the CCHA executive council meeting of 7 May 1952 mention Prof. McDougall as chairman of the editorial board, and the minutes of the CCHA annual meeting of October 1955 names the members of the editorial board as Rev. G.B. Flahiff, csb, Prof. D.J. McDougall, and Rev. E.J. Nelligan, sj.

the author's long term, two years has been the usual term for an editor. Only six out of the twenty-one secretaries or editors were clerics. It is no doubt a sign of advanced age that the author has known personally twelve out of the twenty editors and secretaries of the journal. It has only been since the editorial term of Terrence Murphy, beginning in 1988, that the journal has used a formal system of "peer review" for the assessment of submissions, and only from the 1990 issue that members of the editorial board have been listed on the masthead. Finally, since 2005, by a policy change approved by the editorial board, the journal has gone to a "double-blind" system whereby the names of authors and assessors are not revealed to each other.

Not counting pieces such as the tribute to James F. Kenney published in the 1945-46 issue or such pieces as luncheon addresses by dignitaries, the first seventy volumes of the journal contain 414 articles, authored by 296 different individuals. In a couple of cases, there were articles written by two people. Obviously there have been authors who published a number of pieces. The persons with the most articles to their credit are Br. Bonaventure Miner in the earlier years and, more recently, Mark McGowan, with seven articles each, and Franklin A. Walker with six articles. There are ten individuals who authored four articles each, thirteen who authored three, and forty-one who authored two articles. Checking the list of our authors against holdings in the University of Manitoba libraries, 98 out of the 296 (or some 37.8%) of our authors had books to their name. (By sheer coincidence, this is exactly the same percentage of authors known to me personally, either through face-to-face contact or by correspondence.) One finds in the list of authors who have contributed articles to the journal quite a number of scholars whose names are well known in Canada and abroad, including, to name a few in alphabetical order, J.B. Conacher, Terence J. Fay, E.E.Y. Hales, Michael Higgins, Raymond Huel, Cornelius Jaenen, James F. Kenney, Laurier LaPierre, Douglas Letson, Mark McGowan, James R. Miller, John Moir, Hilda Neatby, Roberto Perin, Rev. Wallace Platt, Michael Power, Mason Wade, Franklin A. Walker, and Jean-Pierre Wallot.

Of the 296 authors, lay persons numbered 175 (59.1%), priests numbered 91 (30.7%), women religious numbered 24 (8%), and there were 4 brothers (barely 1.5%). A count of priest-authors includes one who was an archbishop at the time he wrote, and one who would become an archbishop. In the 1950 issue (Volume 17), Archbishop Alfred A. Sinnott of Winnipeg had an article on Jean Edouard Darveau, whom he called the first martyr among the missionaries to the Indians in Western Canada. And in the 1983/84 issue (Volume 50), Auxiliary Bishop Aloysius M. Ambrozic (not yet Archbishop of Toronto) had "Some Remarks on Immigrant Experience," based on what his own experience had been as an immigrant to Canada. Authors are counted according to their status at the time their articles were published – at least

two of our priest-authors subsequently left the priesthood, and at least one woman religious subsequently left her community. Of the 175 lay persons who authored articles over the years, 39 were women (22%), and in the total number of authors, counting the women religious, almost the same percentage, 21%, were women.

When we look at the authorship of the 414 articles published over these 70 years, and thereby take account of authors who published a number of articles, the percentages change very little. There were 242 articles (58.5%) authored by lay persons, 130 (31.4%) authored by priests or bishops, 30 (7.2%) authored by women religious, and 12 (2.9%) authored by brothers.

For purposes of analysis the 414 articles have been separated into four periods by dates of publication, and into five groups by the periods treated in the articles. Subjects treated have been sorted into eight geographic regions, and into six topic areas. Articles have also been sorted by authorship (that is whether by lay people, priests, brothers, or women religious).

Table 2: Summaries: articles by period of publication

Region	Number	% of period	Topic	Number	% of topics	Author	Number	% of authors
--------	--------	-------------	-------	--------	-------------	--------	--------	--------------

I. Published 1933/34 – 1945/46

Non-Can	17	21.7	Institut	15	19.2	Priests	24	30.8
Gen. Can	8	10.3	Biograph	32	41.0	Brothers	9	11.5
Maritime	10	12.8	Intellect	12	15.4	Nuns	2	2.6
Quebec	18	23.1	Social	11	14.1	Lay	43	55.1
Ontario	23	12.8	Political	7	9.0			
Prairies	2	2.6	Spiritual	1	1.3			
B.C.								
North								
Subtotal	78	18.8		78	18.8		78	18.8

II. Published 1947/48 – 1965

Non-Can	27	24.5	Institut	20	18.2	Priests	65	59.1
Gen. Can	10	9.1	Biograph	32	29.1	Brothers	2	1.8
Maritime	21	19.1	Intellect	16	14.5	Nuns	7	6.4
Quebec	11	9.1	Social	10	9.1	Lay	36	32.7

Ontario	12	10.9	Political	24	21.8			
Prairies	12	10.9	Spiritual	8	7.3			
BC	4	3.6						
North								
Subtotal	110	26.2		110	26.2		110	26.2

III. Published 1966 – 1983

Non-Can	22	20.9	Institut	33	31.4	Priests	26	24.8
Gen. Can	20	19.0	Biograph	8	7.6	Brothers	1	0.9
Maritime	11	10.5	Intellect	22	20.9	Nuns	12	12.4
Quebec	11	10.5	Social	22	20.9	Lay	65	61.9
Ontario	22	20.9	Political	18	17.1			
Prairies	15	14.3	Spiritual	2	1.9			
BC	2	1.9						
North	2	1.9						
Subtotal	105	25.4		105	25.4		105	25.4

IV. Published 1984 – 2004

Non-Can.	5	4.1	Institut	39	32.2	Priests	14	11.6
Gen. Can	29	24.0	Biograph	23	19.0	Brothers		
Maritime	17	14.0	Intellect	15	12.4	Nuns	8	6.6
Quebec	18	14.9	Social	35	28.9	Lay	99	81.8
Ontario	35	28.9	Political	8	28.9			
Prairies	13	10.7	Spiritual	1	0.8			
BC	4	3.3						
North								
Subtotal	121	29.2		121	29.2		121	29.2
Total	414			414			414	

Table 2 provides a summary of an analysis done by four periods of publication. The periods were chosen more or less arbitrarily, as follows: I – 1933/34 through 1945/46 (the 13 volumes when the journal was under the editorship of James F. Kenney, assuming he had some input into Volume 13), II – 1947/48 through 1965 (18 volumes), III – 1966 through 1983/4 (18 volumes), and IV – 1984 through 2004 (20 volumes).

Reviewing the number and percentages displayed in Table 2, there are a few percentages that stand out. Looking at the regions treated, we can see the decline in the percentage of articles dealing with non-Canadian regions, which, from a high point of 24.5% in the second period, 1947/48 to 1965, declined to only 4.1% in the last period, 1984 to 2004. This obviously reflects the policy decision that was made in 1974 to restrict the journal's scope to articles dealing with the history of Catholicism in Canada. The almost complete absence of studies dealing with developments in Canada's North is also striking, with British Columbia scarcely fairs much better. As we might have expected considering their histories and populations, we can see that developments in Quebec and Ontario have been generally well studied, with Quebec scoring high in the period up to the Conquest (23.1%), and Ontario scoring high in the last two periods at 20.9% and 28.9%. The Maritimes attracted more attention in the earlier two periods than in the two later periods of publication. We can note as well that studies dealing with larger regions of Canada (General Canadian) have increased in popularity in the periods since 1966, rising to 24% in the period since 1984.

Turning to an analysis of topics of study, we can see the increasing popularity over time of institutional studies, gradually rising from 19.2% of articles in the first period of publication up to 1945/46 to 32.2% of the articles published since 1984, while biographical studies, which had made up 41% of the articles published in the first period, declined to only 7.6% in the third period (1966-1983), and then bounced back to 19% in the articles published since 1984. A brief analysis of the biographical studies generally (no table on this), reveals that over 63.5% were studies of individual priests and bishops (more of bishops than of priests), that slightly over 29% were of lay men (with only one biographical study of a lay woman), that some 4.2% of were of female religious, and that two studies were of family biographies. Shifts in interest between and among intellectual, social, and political topics have not been so dramatic. We can observe as well that studies of spirituality and spiritual practices have never been very popular, reaching a high point in the second period of publication (1947/48 to 1965), representing only .3% of the studies published during that period.

Finally, reviewing authorship, we can note that it was in the second period of publication, 1947/48 to 1965, that there was the highest percentage of priest-authors, some 59.1%, while in the two later periods the percentage of lay authors rose from 61.9% to 81.8%. The number of authors who were members of female religious congregations was never large, but the percentage of such authors was highest in the third period of publication (1966-1983), when it reached 12.4%. The percentage of brother-authors, while never high, was most significant in the first period, when it reached 11.5%.

Table 3: Summaries: articles by geographic region and issues in each period studied

Region	Number	% of period	Topic	Number	% of topics	Author	Number	% of authors
--------	--------	-------------	-------	--------	-------------	--------	--------	--------------

A. Up to 1760

Non-Can	29	44.6	Institut	16	24.6	Priests	23	35.4
Gen. Can	2	3.1	Biograph	12	18.5	Brothers	1	1.5
Maritime	11	16.9	Intellect	12	18.5	Nuns	7	10.8
Quebec	14	21.5	Social	15	23.0	Lay	34	52.3
Ontario	8	12.3	Political	9	13.8			
Prairies	1	1.5	Spiritual	1	1.5			
B.C.								
North								
Subtotal	65	15.7		65	15.7		65	15.7

B. 1760 to 1837

Non-Can	6	11.3	Institut	5	9.4	Priests	12	22.6
Gen. Can	4	7.5	Biograph	23	43.4	Brothers	6	11.3
Maritime	11	20.7	Intellect	4	7.5	Nuns	1	.02
Quebec	14	16.4	Social	11	20.7	Lay	34	64.2
Ontario	17	32.1	Political	9	17.0			
Prairies	1	1.8	Spiritual	8	7.3			
BC								
North								
Subtotal	53	12.8		53	12.8		53	12.8

C. 1838 – 1914

Non-Can	22	14.5	Institut	37	24.3	Priests	46	30.2
Gen. Can	17	13.6	Biograph	42	27.6	Brothers	1	0.7
Maritime	20	13.6	Intellect	26	17.1	Nuns	9	5.9
Quebec	19	12.5	Social	26	17.1	Lay	96	63.2
Ontario	49	32.2	Political	19	12.5			
Prairies	18	11.8	Spiritual	2	1.3			
BC	6	4.9						
North	1	0.7						
Subtotal	152	36.7		152	36.7		152	36.7

D. 1915 to the present

Non-Can.	12	10.7	Institut	36	32.1	Priests	35	31.2
Gen. Can	38	33.9	Biograph	15	13.4	Brothers	3	2.7
Maritime	9	8.0	Intellect	19	17.0	Nuns	7	6.3
Quebec	5	4.5	Social	19	17.0	Lay	67	59.8
Ontario	25	22.3	Political	19	17.0			
Prairies	21	18.7	Spiritual	5	4.5			
BC	2	1.8						
North								
Subtotal	112	27.0		112	27.0		112	27.0

E. Covering more than one period

Non-Can.	2	6.3	Institut	13	40.6	Priests	13	40.6
Gen. Can	6	18.7	Biograph	3	9.4	Brothers	1	3.1
Maritime	10	31.2	Intellect	3	9.4	Nuns	6	18.7
Quebec	4	12.5	Social	8	25.0	Lay	12	37.5
Ontario	6	18.7	Political	1	3.1			
Prairies	1	3.1	Spiritual	4	12.5			
BC	2	6.3						
North	1	3.1						
Subtotal	32	7.7		32	7.7		32	7.7
Total	414			414			414	

Table 3 provides a summary of an analysis done by the periods treated in each article. Again, the demarcation of periods is more or less arbitrary, as follows: A – before 1760, B – from 1760 to 1837, C – from 1837 to 1914, D – from 1914 to the present, and E – articles that addressed topics spanning two or more of the four more narrowly demarcated periods. A quick glance reveals that a substantial majority (63.7%) of the 414 articles published in the 70 volumes of the CCHA journal were studies of developments since 1838, with 36.7% dealing with the period from 1838 to 1914, and 27% dealing with the period from 1915 to the present.

Looking at the Regions column, we can see that the highest percentage of articles covering “Non-Canadian” geographical regions is to be found in studies dealing with the period before 1760 – often these were articles dealing with medieval history. In fact, almost all the “Non-Canadian” articles, for all the periods studied, dealt with various aspects of the history

of the United Kingdom or continental Europe, with the journal publishing very few studies of developments in the United States. Studies focusing on what has been labelled General Canadian history reached their highest percentage (33.9%) for the period since 1915. As we might have expected, there was a higher percentage of studies dealing with Quebec in the period up to 1760 (21.5%) than there were of studies dealing with Quebec in later periods. Ontario has always attracted a significant amount of attention, but its history was most studied for the period from 1838 to 1914, when the percentage for Ontario of studies of that period reached 32.2%. Attention to the Prairies, slight in the period before 1760, rose to 18.7% of the studies dealing with developments after 1915.

Turning now to the Topics column, we can note that Institutional histories turn up most frequently in the more recent periods of the nation's history, comprising 24.3% of the studies dealing with the period from 1838 to 1914, and 32.1% of the studies in the period since 1915. On the other hand, Biographical studies are concentrated in the period from 1760 to 1837, when they constituted 43.5% of the topics in that period. It appears that the period since 1915 has seen the most balanced distribution of topics, with Intellectual, Social, and Political studies all scoring at 17% of the topics studied.

With respect to authorship, it appears that priest authors were more attracted to studies of the period before 1760 (35.4% of the authors who studied that period) and to studies of the third and fourth periods (30.2% of those who wrote about the period from 1838 to 1914, and 31.2% for the period since 1914), while lay authors were represented almost equally across all periods.

Section E of this Table, "studies covering more than one period" is something of a catch-all for articles that did not fit into the other temporal categories. Perhaps the only thing that stands out here is the high percentage of Institutional studies (40.6%), which seems logical enough, since institutions, by their nature, tend to be long-lasting phenomena.

Table 4 provides a summary of the analyses offered in Table 3, this time simply by geographic regions, topics treated, and authorship. With respect to geographic regions studied, Ontario obviously has pride of place, with over 25% of the articles published over the seventy year period dealing with developments in that province. The lack of attention to British Columbia and the North also stands out. As for Topics, the largest percentages are for Institutional histories (with 25.8%) and Biographical studies (with 22.9%). As noted before, the percentage of the 414 articles authored by the various categories of authors are almost identical with the percentages for these categories among the 296 authors who published articles in the journal.

Table 4: Summary of articles by geographic regions, issues, and authors

Region	Number	% of Region	Topic	Number	% of topic	Author	Number	% of authors
Non-Can.	71	17.0	Institut	107	25.8	Priests	130	31.4
Gen. Can	67	16.2	Biograph	95	22.9	Brothers	12	2.9
Maritime	61	14.8	Intellect	65	15.7	Nuns	30	7.2
Quebec	56	13.5	Social	78	18.8	Lay	242	58.5
Ontario	105	25.4	Political	57	13.8			
Prairies	42	10.1	Spiritual	12	2.9			
BC	10	2.4						
North	2	0.5						
Total	414			414			414	

Statistical analysis, of course, only goes so far. What about the quality of the CCHA journal? Have the articles published over the seventy years in question made a significant contribution to the history of Catholicism in Canada? Overall, based on the experience of scanning and editing the 414 articles published over the years, the author would give a generally positive assessment. Especially impressive was the quality of the articles published during the editorship of James F. Kenney. As a trained historian and widely recognized scholar, the one-time president of the American Catholic Historical Association, an early contributor of the *Canadian Historical Review* (founded in 1920) and a senior staff member of the National Archives of Canada, Kenney embodied the highest standards of his profession. He enlisted the assistance and enthusiasm of the best qualified scholars of his generation interested in the history of Catholicism in Canada, and published their contributions in the Association's annual *Report*. His professionalism is clearly evident in the volumes published under this leadership.

In the years between 1947 and 1987 the quality was more variable, with a number of uncritical pieces that bordered on being hagiographies. Perhaps the most egregious example of this sort of article was Archbishop Sinnott's 1950 tribute to the "martyred" missionary, Fr. Darveau. In fact, from Sinnott's own narrative, it is clear that Darveau was simply a victim of murder at the hands of credulous young aboriginals who had been convinced by a rival Protestant missionary that the Catholic missionary was a "windigo," that is someone possessed by an evil spirit.⁹ Under the editorship

⁹ For a more critical account of a priest's death at the hands of misguided aboriginals, see Bill Moreau, "The Death of Père Aulneau, 1736: The Development of Myth in the Northwest," *CCHA Historical Studies*, 69 (2003), 52-63.

of Terrence Murphy (1988-1990), with the introduction of peer reviews of all submissions, the journal was put on a more professional basis.

As Mark McGowan pointed out in a 1997 *CCHA Historical Studies* article on “Life outside the Cloister,” George Rawlyk’s review of the 1983 Fiftieth Anniversary issue (Volume 50) served as a wake-up call for the Association and its journal.¹⁰ McGowan recalls that Rawlyk pulled no punches when he stated about the 1983 issue that “most of these published papers reflect the historiographical realities of 1933 rather than 1983,” and suggested that “most Roman Catholic historical writing is bogged down in a form of safe, parochial antiquarianism.”¹¹ McGowan acknowledged that there was a “measure of truth” in what Rawlyk had to say, and he himself stated that within the “cloister” of the Catholic community of scholars, “historians laboured away on a great variety of ‘Church’ histories, narratives of institutional development, biographical studies, and positive reflections upon individual and community contributions to the Church and to society.”¹² The numbers and percentages in Table 2, which reveal the heavy emphasis on institutional and biographical studies among the articles published between 1933 and 1965, substantiate this judgment. Ironically, perhaps, this same table shows a sharp decline in the publication of biographical studies for the period from 1966 to 1983 (down to 7.6%), and then an increase again in the period from 1984 to 2004 (up to 19%). Interestingly, in the first 13 volumes of the journal a slight majority of the biographical studies were about lay persons, while in the next 13 volumes there were over twice as many studies of clerics than of lay persons.

In his 1997 article, reflecting on the “high degree of scholarly excellence” the journal had attained in the decade since 1987, Mark McGowan could point to nine articles published in this period that exemplified how historians of Canadian Catholicism were grappling with new issues and questions such as “gender and power, higher education, aboriginal history, immigration and ethnicity, social history, and studies of material culture.”¹³ As for articles published from 1998 through 2004, when I was editor, it is easy to identify a number of articles that dealt with similar issues and questions.¹⁴

¹⁰ Mark G. McGowan, “Life outside the Cloister: Some Reflections on the Writing of the History of the Catholic Church in English Canada, 1983-1996,” *CCHA Historical Studies*, 63 (1997), 123-133.

¹¹ George Rawlyk, Review “Sessions d’étude 1983,” in *Canadian Historical Review* 67 (June 1986), 269, as cited by McGowan.

¹² McGowan, 124.

¹³ *Ibid.*, 126.

¹⁴ Peter M. Meehan, “From College to University: the Basilian Fathers and Assumption, 1950-1963,” *CCHA Historical Studies*, 64 (1998), 91-114; Elizabeth Smyth, “English Canadian Women Religious and Their Work of History: A Starting Point for Analysis,” *CCHA Historical Studies*, 65 (1998), 125-150; Christine Lei, “Material Culture

With respect to innovative studies, McGowan's student, Jessy Paglioroli, authored a piece on "Kodak Catholicism: Miraculous Photography and its Significance at a Post-Conciliar Marian Apparition Site in Canada." This article is in significant contrast to the eight articles on "Marian Devotion" in the 1954 issue, all conventionally pious pieces by clerics.

Reviewing endnotes in some recent important books on Canadian Catholicism, it is clear that our journal was a frequently cited resource. The "Select Bibliography" of *Catholics at the "Gathering Place,"* edited by Mark McGowan and Brian Clark (1993), cites twenty-four articles from our journal. In *A Concise History of Christianity in Canada* (1996), edited by Terrence Murphy and Roberto Perin, there are references to six articles from the journal (some articles with multiple references). Fr. Terence J. Fay, in his long-needed general study (something that McGowan had called for in 1997), *A History of Canadian Catholicism* (2002), has thirty-seven endnote references to articles in the CCHA journal. McGowan's own new biography of the first bishop of Toronto, *Michael Power* (2005), has fourteen endnote references to journal articles.

On a personal note, the author has been told by more than one person teaching courses in Canadian Catholicism that they are delighted to be able to refer their students to the online edition of all 70 volumes on our CCHA website.

In concluding this assessment of the journal, it seems fitting to echo Fr. Sheehan's 1963 call to return to the goals the Association set for itself at its founding in 1933. As reported above, Fr. Sheehan had judged that publication and distribution of its journal was one of the chief accomplishments of the Association. This would still seem to be the case today, forty-three years later; there are now seventy-two volumes on the shelf compared to the twenty-eight volumes that Fr. Sheehan viewed with pride in 1963. In addition, in part due to Sheehan's own initiative in 1964 in launching the annual bibliography of Canadian Church history that continues today, the Association is now doing significantly more "to encourage historical research and public interest in the field of [Canadian] Catholic History." The second of the ends that were proposed in 1933, "To promote the preservation of historical sites and buildings, documents, relics and other significant heirlooms of the past" was the most problematic in Sheehan's

at the Loretto School for Girls in Hamilton, 1861-1971," *CCHA Historical Studies*, 66 (2000), 92-113; Sheila Andrew, "Gender and Nationalism: Acadians, Québécois, and Irish in New Brunswick Nineteenth-Century Colleges and Convent Schools, 1854-1888," *CCHA Historical Studies*, 68 (2002), 7-23; Bill Moreau, "The Death of Père Aulneau, 1736: The Development of Myth in the Northwest," *CCHA Historical Studies*, 69 (2003), 7-33; and Elizabeth Smyth, "The Culture of Catholic Women's Colleges at the University of Toronto 1911-1925," *CCHA Historical Studies*, 70 (2004), 111-130.

mind in 1963. As he reported, some of these goals soon proved beyond the financial structure of the society. With respect to archives and guides to archives, however, the years since 1963 have seen some important initiatives. There have been a half-dozen articles in the journal itself describing archives in Canada and Rome pertinent to the study of the history of Catholicism in Canada. In addition, CCHA conference programs in these decades have included presentations by archivists describing holdings in local archives in the centres where the Association was meeting. Another important initiative occurred in March 2003, when representatives of the CCHA made a presentation on “The Preservation of Church Archives in Canada” to the bishops of the Atlantic Episcopal Conference of the Canadian Council of Catholic Bishops.¹⁵ Also of great significance was the establishment in the 1970s of the Research Centre for the Religious History of Canada at St. Paul University in Ottawa. This Centre, which has taken responsibility since 1993 for the final preparation of the annual Bibliography of Canadian Religious History published in the CCHA journal, has also published guides to the archives of religious communities in Canada (1974), to archives of dioceses in Canada (1981), prepared the Index to the *Report* (1959-1965) and the *Study Sessions* (1966-1983) of the CCHA journal, and was the main artisan in the publication of a research guide to religious archives in Rome (1999). The Centre has also been compiling an inventory of archival sources of interest for Canada in Rome’s archives and libraries. In addition, the Centre collects archival and other material related to the field of Canadian religious history and stores archival material for certain ecclesial organizations (such as the Canadian Conference of Catholic Bishops).

The work of archival preservation, always of great interest to historians, is also being furthered by a new association of Catholic archivists. In 2003, a national association of Catholic archivists, called The Catholic Archivist Group, came into existence with its own Constitution.¹⁶ The Group, to cite its membership brochure, “is committed to maintaining and promoting the Archives of Catholic Institutions in order to preserve the religious, cultural and social heritage of members in such communities as Religious Congregations, Diocese, College and Universities and Health Care Facilities.” This new organization is obviously directly relevant to the CCHA’s original ends, and as such deserves this association’s support and

¹⁵ For the presentation by John FitzGerald and Kathleen Mackenzie, see the CCHA website at http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha/PresentationtoBishops.pdf. They made a similar presentation to the Ontario bishops in September 2004.

¹⁶ As a voluntary organization, the group had its origin in 1982 when a group of archivists met under the auspices of the Canadian Religious Conference – Ontario. From that date until 2002 the group selected a planning committee to plan and hold an annual conference.

cooperation for making such an important contribution to carrying out part of one of our own purposes.

In effect, while the CCHA, with its annual conferences and its journal, continues to carry out the first and third of the association's original goals, the Research Centre for the Religious History of Canada and the Catholic Archivist Group are now making important contributions to the achievement of the second goal, the preservation of materials essential for research relating to the history of Catholicism in Canada.

Continuous publication since 1933 of a substantial historical journal is a noteworthy achievement for the Canadian Catholic Historical Association. Review of the seventy volumes of scholarship published between 1933 and 2004 shows some fluctuation in quality (especially after the death of the first editor), but a remarkable consistency of format, a clear focus after 1974 on the history of Catholicism in Canada (after some experimentation with attention to the broader field of Catholicism generally), and evolution towards greater professionalism (e.g., peer reviews of all submissions, and more recently, implementation of a system of double-blind assessment). The journal has made a distinctive and valuable contribution to the study of Canadian Catholic history, and, as such, has informed, and continues to inform a broader understanding of the Canadian mosaic.



Personal Recollections and Reflections on the Implementation of the Second Vatican Council by the Canadian Conference of Catholic Bishops (1964-1990)¹

William F. RYAN S.J.

This article is neither a history or an interpretation of Vatican II. Nor is it a critical in-depth history of the CCCB.² Rather it draws upon the author's experience as a long-time senior executive and advisor of the conference to recall and reflect on the remarkable transformation that took place in the collegial spirit and way of proceeding of the Canadian bishops following their personal involved experience of Vatican II.³

Much of what follows cannot be found in archives or secondary sources.⁴ The custom of the CCCB was to record decisions in their official

¹ In 1977 the Canadian Catholic Conference (CCC) became the Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB).

² For readers interested in a more comprehensive history and interpretation of Vatican II, see H. K. Vorgrimler, ed. *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5 vols (New York: Herder & Herder, 1967-1969) and R. Latourelle, ed. *Vatican II: Assessment & Perspectives, Twenty-five Years After* (New York: Paulist Press, 1989).

³ The author served the CCCB for twelve years – first as co-director of the Social Action (later Social Affairs) office (1964-1970), and as general secretary of the conference (1984-1990).

⁴ Several former presidents of the CCCB have read this text, including Msgrs. Joseph N. MacNeil, John Sherlock, Robert Lebel, James Hayes, Jean-Guy Hamelin; and former general secretaries Rev. Everett MacNeil and Msgr. Dennis Murphy – though the opinions and interpretations expressed here are the author's. However, the author is greatly indebted to Bernard Daly, a journalist and sociologist, and senior staff person of the CCCB for his personal counsel and his in-depth research in his two publications: *Remembering for Tomorrow – A History of the Canadian Conference of Catholic Bishops* (Ottawa: CCCB, 1995); and *Beyond Secrecy – The Untold Story of Canada and the Second Vatican Council* (Ottawa: Novalis, 2003). Daly served the CCCB for thirty-three years and was himself, for several years, chief drafter of its official minutes for executive and board meetings. I am also indebted to Edward Sheridan sj for his compilation and interpretation of the major social statements of the CCCB, 1945-1989 in E.F. Sheridan sj. ed., *Do Justice! – The Social Teaching of the Canadian Bishops* (1945-1986); and *Love Kindness! – The*

minutes without either context or discussion. The focus of the observations contained herein concentrates on the social dimension of the church in the modern world and depends heavily on the author's personal involvement and experience than with the more domestic concerns of liturgy, canon law and religious education. Because this account depends heavily on personal involvement and experience, inevitably it will dwell more on visible or significant personalities, developments and events. By 1990 very few bishops with personal experience of the Council were still active members of the CCCB, thus there was an urgent need to record this important Canadian ecclesial story.

While this account is more about the Canadian bishops being enveloped in a spirit of energetic freedom and openness to change in their way of proceeding rather than in anxious concern to follow Vatican II documents to the letter, nevertheless, the call to become Church in the modern world came to them through some of the Council's documents more than others. For example, openness as the core theme of *Gaudium et Spes* (1965) developed further in *Populorum Progressio* (1967) and in *Octogesima Adveniens* (1971) and the Roman Synod's statement on *Justitia in Mundo*, in the same year. A case can be made that the spirit and central vision found in these documents is contained in the stark opening sentences of *Gaudium et Spes*. "The joy and hopes, the anguish and the sorrows of men [and women] of our time, especially of those who are poor or afflicted in any way, are the joy and hopes, the anguish and sorrows of the followers of Christ as well. Nothing that is truly human fails to find an echo in their hearts," and in the terse confirming statement of the 1971 Synod which read: "Action on behalf of justice and participation in the transformation of the world appear to us as a constituent dimension of the preaching of the Gospel, or in other words of the Church's mission for the redemption of the human race and its liberation from every oppressive situation."⁵ While the Council's documents on the Church, *Lumen Gentium* (1964); on Ecumenism, *Unitatis redintegratio*; and on Religious Freedom, *Dignitatis humanae* (1965), are integral to grasping this vision of how to be Church in the modern world, *Gaudium et Spes*, as the final Council document integrates earlier insights such as the co-responsibility of local bishops with the pope for the governance of the church with the specific responsibility of the laity to evangelize the secular world through their labour in secular society.

Social Teaching of the Canadian Bishops (1958-1989) *A Second Collection* (Sherbrooke: Editions Paulines, 1987 and 1991 respectively). Sheridan, a moral theologian, brought a wealth of experience to his task. He was for several years regional assistant to the Jesuit General Pedro Arrupe in Rome and was familiar with Vatican thinking and procedures before undertaking his study and compilation of the CCCB social statements.

⁵ *Justice in the World*, numbers 1 and 4.

For the Canadian bishops at the Roman Synod on the Family (1980), Cardinal Basil Hume caught this spirit of spiritual freedom compellingly in his whimsical, poetic dream which he mischievously shared with the pope and his brother bishops from round the world. He began, “Last night I had a dream ... I saw the Church as an enormous castle with many turrets, moats, battlements – all inside felt safe and secure – no one ventured outside. ... Then I had another dream, the Church was a very large group of people on pilgrimage ... the road signs were not always clear, some in fact were twisted or knocked down, but the people knew that they were being led by the Holy Spirit ... You know, I liked the second dream much better than the first.” There was silence when he finished, then applause filled the aula and Pope John Paul II wore a lovely smile. Hume’s dream resonates well the spirit of openness to the modern world and dialogue across differences that have marked the Canadian bishops since Vatican II.⁶

But first a word about the Canadian context in 1964. In that year Canada’s bishops absorbed the themes from Vatican II through a Canadian historical prism. Publicly funded Catholic schools and hospitals were still common. In fact, for most of our history, especially in Quebec, governments and churches were partners in building the nation. Until the Quiet Revolution of the 1960s, the Quebec church was the primary dispenser of health, welfare and education, heavily subsidized by the cheap labour of priests and religious men and women. There was even a Catholic trade union that dropped its affiliation and remains a very effective ‘national’ trade union today; and a *caisse populaire* that started with mite boxes in poor churches has become today one of Quebec’s major sources of investment funds. In eastern Canada there was the strong tradition of cooperatives and credit unions fostered by the Antigonish Movement. And in western Canada the Protestant social gospel inspired a ‘socialist’ party, the CCF (Co-operative Commonwealth Federation) – which raised the bishops’ hackles but which they refused to explicitly condemn – and out of which eventually came, through the leadership of Tommy Douglas, a Protestant minister, the inspiration for a universal medicare plan.

A remarkable sign of the times that Canadians were ready in the 1960s to welcome the new openness on the part of the spiritual leaders of the Catholic Church, which then represented over 40% of the Canadian population, is found in the rapid evolution of universal medicare. While the Council was still in session, in 1964, the author was hired by the CCCB as resource staff for the Social Action office and asked to study the 900-page Hall Royal

⁶ Msgr. Joseph MacNeil, personal papers, “Observations on the Legacy of Vatican II in Canada,” shared with the author, October 2004. Msgr. MacNeil was a synod delegate.

Commission Report that proposed a universal medicare program for Canada.⁷ Subsequently the top leaders of the Canadian Labour Council asked whether the bishops would be willing to join Canadian labour in a coalition to bring about universal medicare – and, if feasible, bring other denominations with them. Jack Shea, director of the Social Action office, had already been exploring Catholic membership in the Religion-Labour Council, in which most Protestant churches already had a membership. It was easy to engage their leaders through the enthusiastic efforts of Anglican Bishop Ted Scott. The Canadian Catholic Conference (CCC) was soon a partner in a broad coalition hosting a major national conference on Canada's Health Charter in Ottawa in 1965, with distinguished Catholic laymen playing major roles – Justice Emmett Hall, author of the report, as keynote speaker; and Claude Ryan, editor of the newspaper *Le Devoir*, as chair – but where bishops also participated as individual concerned Canadians. This church-in-the-world conference was a very different forum from the closed traditional Catholic Social Life Conferences with which Canadian Catholics were familiar and where the bishops presided.

Earlier, the Canadian bishops had been already involved in the preparation of *Gaudium et Spes*. More of them spoke in the plenary session on it than on any other Council document; and Cardinals Paul-Émile Leger and Maurice Roy and Dominican theologian Bernard Lambert were involved heavily in finalizing the text. Perhaps more important for this account is the intervention of Archbishop Anthony Jordan of Edmonton, president of the Social Action commission. He was keeping his promise to bring to the Council the reflections on the draft document made by the bishops, priests and laity who participated in a Montreal Social Life Conference a few months earlier. He was heartened by the church's confidence in humanity and its clear identification with the joy and hopes, the anguish and sorrows of all peoples. And he welcomed the fact that "the myth unfortunately cherished by many Christians that the church and its ministers possess ready-made answers to the world's problems is systematically exploded in this document, and the church is portrayed rather in the posture of a humble enquirer, striving honestly, not without the help of all people, to tap the sources of divine and human knowledge in its search for truth."⁸

It was in this same optic of preparing themselves for dialogue with the world, as well as their awareness that only archbishops of larger dioceses had easy access to competent theological expertise to help them prepare adequate

⁷ Justice Emmett Hall, *Report of the Royal Commission on Health Services*. vol. I tabled in the House of Commons, 19 June 1964 (Ottawa: Government of Canada). The Commission, which called for "A Health Charter for Canadians," was chaired by Justice Hall.

⁸ Recounted in Daly, *Beyond Secrecy*, 197-199.

interventions at the Council, that in February 1964 the CCC Administrative Board decided to organize “a dynamic and top-quality secretariat, oriented towards study and research, equipped to give specialized and competent services promptly, able to discern social changes, to observe and analyze all problems of interest to the Church, whether in Canada as a whole, in the English and French sectors, or in the numerous regions and provinces of our vast country.”⁹

In implementing this decision the bishops adopted a rule by which no special preference would be given to archbishops and that all bishops be eligible for election as president of their conference. The conference became genuinely bi-lingual in all its functions – a rare achievement in Canada! It chose to elect both an anglophone and a francophone general secretary, neither of whom would be a bishop, to oversee the daily operations of the secretariat. These secretaries, Msgr. Charles Mathieu and Gordon George sj, quickly surrounded themselves with competent lay and clerical staff. They also organized an efficient postal system for regular communications with a hundred bishops across Canada’s five and a half time zones, a system by which members could vote and take final decisions on all but a few matters reserved to plenary assemblies. And so the bishops’ dream of how to become church in the modern world emerged. Through their regular postal communications as well as by face-to-face board, executive and commission meetings and plenary assemblies the bishops built strong bonds of solidarity which enabled them to speak with a common voice for and with Catholics, on delicate issues with the Vatican, as well as on daunting social justice and crucial moral issues in the public forum.

They adopted, in principle, a common Canadian catechism, *Come to the Father*,¹⁰ and set up an efficient bilingual publications facility to share common liturgical texts as well as other CCC statements and publications. Additionally they reproduced in an attractive form materials coming from the Vatican. When Canadian bishops spoke at Roman Synods they spoke in the name of their brother bishops; their draft notes for presentation having been reviewed and approved at the CCC assembly.

To inform and stimulate Canada’s intellectual religious community, the bishops supported a major Congress on the Theology of the Renewal of the Church on the occasion of Canada’s centenary in 1967 on St. Michael’s College campus which brought together some thirty bishops and theological scholars who had significantly helped to renew Catholic

⁹ Archives of the Canadian Conference of Catholic Bishops (hereafter ACCCB), Meeting Minutes, CCCB Administrative Board, 14 February 1964, vol 3, no. 35, 296.

¹⁰ ACCCB, Meeting Minutes, CCCB Administrative Board, 21 January 1966, vol. 4, no. 43, item 22.

thought at the Council. Among these were Cardinals L.J. Suenens, Franz Koenig and Paul-Émile Leger; and theologians, Henri de Lubac sj, Karl Rahner sj, Bernard Haring CSsR, Yves Congar op, M.-D. Chénu op, Jean-Marie Tillard op, and Bernard Lonergan sj. Non-Catholic scholars such as Jaroslav Pelikan, Eugene Fairweather, and Abraham Heschel were also invited to make presentations. The proceedings were quickly made available in two published volumes entitled, *Renewal of Religious Thought* and *Renewal of Religious Structures*.¹¹ It is not surprising that in this climate of openness that the Canadian churches organized a common Christian pavilion and chapel at Montreal's Expo '67. And in the same spirit of hope the bishops founded Development and Peace, an effective lay Catholic agency for international aid and domestic education for social justice.¹²

One of the earliest efforts of the bishops to apply the teaching of Vatican II was through their briefs to Canadian federal parliamentarians in view of changes to Canadian law on contraception (9 September 1966) and on divorce (6 April 1967). Here they not only spelled out the responsibility of Christian political leaders to "impress the divine law on the earthly city" in these controversial circumstances (*Gaudium et Spes*, no. 43); they also added in an appendix to both briefs the section in chapter 4 of the same document on "The Political Community [and the church]."¹³

Because the CCC Social Action office had an established history before Vatican II, it is enlightening to see how quickly dramatic changes in line with *Gaudium et Spes* were adopted in the new secretariat. As soon as the Council ended, the Social Action staff organized a three-day national seminar at the Jesuit Guelph retreat house with Jean-Marie Tillard op, a peritus for the Canadian bishops at the Council. Its purpose was to help forty priests with social justice backgrounds from across Canada to get a deeper understanding of the significance of this new pastoral document. This seminar was followed with a quick tour by Jack Shea and the author across the country to offer these seminars to interested priests. Charles Mathieu and Jean-Guy Hamelin carried out similar programs in francophone Canada, and in 1966 they set up an advisory Conseil national d'action social as a way to get Catholic lay leaders in Montreal to understand better their mission in the world. The Social Action staff with the support of their episcopal commission also

¹¹ L.K. Shook, csb, ed., *Theology of Renewal, vol I, Renewal of Religious Thought; and vol. II, Renewal of Religious Structures. Proceedings of the Congress on the Theology of Renewal of the Church Centenary of Canada, 1867-1967* (Montreal: Palm Publishers, 1968).

¹² ACCCB, CCCB Plenary Meeting Minutes, 12-14 October 1966, vol. 4, no. 44, 12-14 October 1966, vol. 4, no. 44.

¹³ E.F. Sheridan, sj., ed., *Love Kindness!* section II, document 2, Introduction, 69, and note 2, 74.

began to shift their work from specific Catholic Social Life conferences and publications to broad consultations, research, educational activities, ecumenical collaboration and outreach into Canadian and international society, while continuing to prepare public statements, interventions and publications for the bishops.

The intensity of their work can be judged from the published two-volume compilation of 153 conference and commission statements between 1945-1990 by Edward Sheridan sj. Still, all but a dozen date from 1964 and half of these focussed on issues of social justice and peace. After 1964 these statements dropped their more deductive and moralizing approach and follow the more didactic Catholic Action method of looking in detail at some realities, judging them in the light of the Gospel or other Church teaching, and ending by suggesting actions that should be taken either by public authorities or the church itself. Now enhanced by more professional staff, many of these statements reached out ecumenically to society generally and were, periodically, co-signed by the leaders of other churches. Their chief concerns become the universal general destination of material goods for all people, socio-economic and cultural development, problems of world poverty, disease, literacy, human rights worldwide, the anomaly of poverty in Canada, marginalization, and irresponsible stewardship including that of trans-national corporations. But more important, as Sheridan points out, is “the growing insight that it is the dominant ideology and the economic mechanisms of Canadian and world orders which create and maintain the injustice under which a majority of mankind labours.”¹⁴

There is no evidence of American church influence in these statements, but ample evidence that, during this period, the bishops kept their eyes particularly on Rome, where the Secretariat for Justice and Peace was flourishing under the presidency of Cardinal Maurice Roy of Quebec – and on Latin America, where Canadian missionaries abounded, and on the United Nations. The influence not only of *Gaudium et Spes* but also of *Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens* and *Justitia in Mundo* is clearly evident in these statements. Already in 1970 the Latin American language of liberation and sinful structures is found in them. The CCC was part of ecumenical delegations at the key United Nations conferences of UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development) on the New International Economic Order in Chile, on Population in Bucharest, in Rome on Food, in Stockholm on Environment, on Housing in Vancouver, and others, where they cooperated with and monitored the initiatives of the Canadian government and shared their independent views with the Canadian public.

¹⁴ Sheridan, *Do Justice!* Introduction, 37.

With Cardinal Roy's support, the first Secretary of the Pontifical Secretariat, Msgr. Joe Gremillion, built strong bonds with the CCC's Social Affairs staff, as did his very active and creative associate, Barbara Ward. They arranged for the author to participate in the World Council of Churches' Geneva conference on "Christians in the Technical and Social Revolution" in 1966; and in the broadly based international conferences of SODEPAX – the new experimental joint social WCC/Vatican secretariat in Geneva – held in Beirut on World Co-operation for Development in 1968; and in the conference on The Search for Theology of Development held in 1969, in Geneva.¹⁵

The Canadian ecumenical delegation to the 1966 conference decided to follow it up with a broad-based conference in Montreal in 1968 on "Poverty at Home and Abroad." This conference proved a milestone for social ecumenism and Christian outreach in Canada. It brought together such international notables as Barbara Ward and Archbishop Camara of Recife, Brazil as well as Canadians from all walks of life, including a loud and impatient contingent of Montreal's poor. Out of this widely acclaimed public conference evolved a National Coalition for Development, initially joined by some forty English and French speaking national groups, including trade unions, native groups, farmers, welfare organizations – even the Chamber of Commerce, for a while – committed to working together on four priority issues: third world development, native rights, building community groups, and a more just Canadian tax system.¹⁶

When this coalition proved after a few years of experimentation to be premature or perhaps too ambitious, the churches turned to creating several ad hoc coalitions which were initially task forces, combining the staffs of the different national churches – but later had their own staffs – to study, educate and exert political pressure to promote the New International Economic Order; human rights at home and abroad; corporate responsibility and refugees.

¹⁵ The Exploratory Committee on Society, Development and Peace, *World Development: The Challenge to the Churches*. The Conference on World Cooperation for Development, Beirut, Lebanon, 21-27 April 1968. *The Official Report to the World Council of Churches and the Pontifical Commission on Justice and Peace* (Geneva: World Council of Churches, 1968); and The Committee on Society, Development and Peace, *In Search of a Theology of Development*. Papers for a Consultation on Theology and Development, Cartigny, Switzerland, November 1969, (Geneva: SODEPAX, 1969).

¹⁶ Strategy Committee Report to the Canadian Council of Churches and the Canadian Catholic Conference, *Poverty and Conscience – A Church Response and Towards a Coalition for Development. Recommendations: A Unified Strategy for the 1970's: Priority Steps in 1969* (Ottawa: CCC, 1969).

The publishing of *Humanae Vitae* with its unexpected rejection of artificial contraception proved a supreme test for the solidarity of the Canadian bishops. In their carefully prepared public response they refer to the teaching of *Gaudium et Spes* six times to help legitimize their own position. Preparing this response dominated their plenary meeting in September 1968 in Winnipeg. With the help of theological experts, the bishops worked through their fourth draft statement, paragraph by paragraph, and then took their final vote, which was almost unanimous, with no negative votes and one abstention. They stood with Paul VI in his pastoral teaching, but they also stood with those faithful laity who could not, even with an informed conscience, accept this teaching on artificial contraception – advising them that this should not keep them away from the sacraments. The bishops were, of course, heartened when they received the response of Paul VI, who said he had taken cognizance of their statement “with satisfaction.”¹⁷ This difficult but fruitful experience of mutual trust and solidarity emboldened the bishops to continue to face public challenges with openness and courage.

The CCC was also increasing its contacts with other episcopal conferences. Soon there were regular informal biennial meetings between the Canadian and American conferences with CELAM (Latin American Bishops’ Conference). The executives of the American and Canadian conferences met informally each year, and the general secretaries of the CCCB also met annually with those of U.S.A., Brazil, France, England, Germany and Switzerland. These were always relaxed enjoyable meetings which gave the bishops and the general secretaries a sense of what was going on in other conferences and in their relations with Rome, and perhaps especially in their preparations for upcoming Roman Synods. In this regard the inter-American meeting of 1971 was significant for Canada. The author was asked by the U.S. and Canadian conferences to prepare, in cooperation with US theologian Father Joe Komonchak, a draft entitled, “Liberation of Men [sic] and Nations – Some Signs of the Times,” responding to the preparatory Roman document for the 1971 Synod on Justice in the World. The growing solidarity among the bishops can be judged by the fact that the Canadian and Latin American bishops endorsed the statement enthusiastically, while the U.S. bishops were somewhat divided, with Cardinal Dearden voting for it and only Cardinal Krol voting against it.¹⁸

¹⁷ Daly, *Remembering for Tomorrow*, 126-134. Here Daly, who was present, describes in detail how the bishops at their annual plenary meeting arrived at their own public statement on *Humanae Vitae*.

¹⁸ William F. Ryan sj. and Rev. Joseph Komonchak, “Liberation of Men and Nations – The Role of the Church in the Americas,” *The Catholic Mind* (New York, NY: America Press, 1971), 17. See also Daly, *Remembering for Tomorrow*, 184, note 100, where he describes this inter-American meeting of the bishops.

These stimulating hemispheric debates were a prelude to a synod where the involvement and influence of the Canadian bishops were at their peak. As mentioned earlier, individual bishops spoke at synods in the name of the Canadian bishops who had earlier vetted their draft presentation notes. Here their synod interventions received ample coverage in the international press. Bishop Alex Carter's intervention on the potential abuse of multinational corporations won him a visit to Geneva to meet with the leaders of UNCTAD; and Cardinal Flahiff's intervention on education for justice received warm personal congratulations from Pope Paul VI. His oft quoted statement addressed the vexing problem of why Catholic social teaching has so little public impact. He said,

When we ask ourselves, sometimes with not a little anxiety, why the social teachings of the church have so little impact, I believe we may have to admit that we have too often believed that an academic knowledge of them was ... sufficient. I suggest that henceforward our basic principle must be:

only knowledge gained through participation is valid in this area of justice; true knowledge can be gained only through concern and solidarity. We must have recourse to the biblical notion of knowledge – experience shared with others. We have too frequently separated evangelization from social action and reserved social involvement to elites and, eventually to the clergy. Unless we are in solidarity with the people who are poor, marginal or isolated we cannot even speak effectively about their problems....¹⁹

Here Cardinal Flahiff's words not only had an impact on the final synod statement, they set the tone for more political and action oriented statements and education programs by the Social Affairs Commission of the CCC.

Two significant events in the 1980s confirmed the bishops in this thrust: first, the overwhelming positive response on the part of the Canadian public to their statement: "Ethical Reflections on the Economic Crisis," in 1982; and, second, the 12-day visit of Pope John Paul II to Canada in 1984.

On New Year's Eve, 1982, "Ethical Reflections..." was leaked to the Canadian media. With substantial help from the mass media, the eight Canadian bishop members of the bilingual Commission for Social Affairs of the CCCB, were able to say out loud what most knew secretly, that "the emperor has no clothes on!" With more than 12% of Canadian workers unemployed, the Canadian bishops perceived "a moral disorder" – one that could and had to be changed. The CCCB assembly later endorsed a strong

¹⁹ Bernard Cardinal Flahiff, "Christian Formation in Justice," in Sheridan, *Do Justice!*, document 28, 219.

rebuke of the federal government's policy of controlling inflation on the backs of Canadian workers.²⁰

No CCCB statement has received such public interest and acclaim – not even their much debated pastoral response to *Humanae Vitae* in 1968. When asked one year later why the bishops had not produced a similar statement for New Year's Eve, then President of the CCCB, Bishop John Sherlock, explained that the commission had been too busy talking publicly about their earlier statement to prepare a new one. The fact that Cardinal Emmett Carter, Archbishop of Toronto, publicly deplored that he and other bishops, not on the commission, had not been consulted, only served to intensify the public's interest. Later the Cardinal organized his own independent public hearings on the statement, chaired by Dr. George Ignatieff, Chancellor of the University of Toronto. These well publicized hearings received over 100 written briefs confirming the general thrust of the bishops' statement, namely that the high rate of unemployment in Canada was unacceptable – “immoral” in the bishops words – and was, indeed, Canada's most crucial problem.²¹

There is no adequate explanation for why this, the fifty-fifth public statement by the Canadian bishops on socio-economic political affairs was the one that Canadians chose to heed and debate over. Like others it was centred on basic gospel principles – a preferential option for the poor and the inherent dignity of every human person. Perhaps the bishops' terse formula for what should be the priority goals of more just government economic policy caught people's imagination. These were: 1) the needs of the poor have priority over the wants of the rich; 2) the rights of workers come before maximization of profits; and 3) the participation of marginalized groups has precedence over preservation of a system that excludes them.

During John Paul II's visits to Canada in 1984 and 1987, he strongly confirmed the Canadian bishops' ongoing social teaching and practice of social ecumenism as their way to be church in the modern world. Social justice was a recurring theme in his homilies and reached its pinnacle at his outdoor Mass at Edmonton Airport, where addressing a huge crowd he shouted into the howling wind,

Yes, the South – becoming always poorer; and the North – becoming always richer... Nevertheless, in the light of Christ's words (*Mt:25*) this poor South will judge the rich North. And the poor people and poor

²⁰ Sheridan, *Do Justice!*, document 55, “Ethical Reflections on the Economic Crisis,” 22 December 1982.

²¹ *Canada's Unemployed – The Crisis of Our Times*. Report of the Hearing Panel on “Ethical Reflections on the Economic Crisis” (Toronto: Archdiocese of Toronto Mission Press, 1983).

nations – poor in different ways, not only lacking food, but also deprived of freedom and other human rights – will judge those people who take away from them, amassing to themselves the imperialistic monopoly of economic and political supremacy at the expense of others.²²

Of course, behind the visible solidarity of the bishops on more specific social statements there was considerable give and take among bishops and staff, but there were very few open breaches of solidarity. For example, besides the very public initial dissent on the part of Cardinal Carter to the Social Affairs commission's "Ethical Reflections on the Economy" in 1982, a gnawing disagreement came to light later when the former director of the Social Affairs office, Dr. Tony Clarke, published a book entitled *Behind the Mitre*²³ in which he blamed the bishops for their lack of moral leadership in merely questioning the social justice aspects of NAFTA (The North American Free Trade Agreement), rather than simply condemning it as unjust. While it is true that there was little enthusiasm among the bishops at that time to condemn the agreement, there is no supporting evidence of Clarke's assertion that pressure from the National Business Council played a role in their decision.²⁴ One could continue to dwell on the rich public statements that continued to emerge from CCCB as well as from their ecumenical partnership. The supportive role of the Canadian religious, especially women religious, in their social justice teaching and support of an enhanced role for women in the church cannot be exaggerated. Likewise, the very visible role of lay groups such as the Development and Peace and the Catholic Women's League, as well as of lay and priest leaders of social justice initiatives in local dioceses is an exciting story in itself which can only be alluded to here.

But this history of the CCCB's evident success as an episcopal conference would not be complete, even in this first hand summary, without discussing some of the important challenges, difficulties and failures the bishops experienced during this period. Nevertheless, these were not sufficient to scare them away from their original purpose stated in 1964 when they set up their modern secretariat. At their 1989 plenary the bishops voted unanimously for an ambitious, refined definition of their collegial

²² John Paul II, "The Poor South will Judge the Rich North," homily given at Edmonton Airport, 17 September 1984 in *Canada Celebrating our Faith* (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), 272.

²³ Tony Clarke, *Behind the Mitre – The Moral Leadership Crisis in the Canadian Catholic Church* (Toronto: Harper Collins, 1995).

²⁴ Bob Chodos and Jamie Swift, *Faith and Freedom – The Life and Times of Bill Ryan sj.* (Ottawa: Novalis, 2002) 201-202. Here the authors claim to have found no evidence of a right-wing alliance of business interests and conservative clerics to have the Canadian bishops retreat from their position of leadership in social justice.

assembly in line in with *Gaudium et Spes*' vision of being church in the modern world.

Its purpose is to enable the bishops, united with the Pope, to discharge their collective pastoral office with and for other members of the People of God in the mission confided to the whole Church. This involves working with all men and women to evangelize contemporary culture and to build a society of justice and love called for by Jesus Christ. It also involves the promotion of unity among Christian Churches and of understanding with other religions.²⁵

This statement, worked on by a task force of nine senior bishops over two years, prefaced a statement for a detailed reorganization of the CCCB secretariat, and its commissions. Their crucial central proposal, voted unanimously by the plenary assembly, was that the bishops themselves in plenary session should debate and vote on the pastoral priorities of the CCCB for the coming year together with their financing, and thus secure clearer ownership of the CCCB's activities by all the member bishops.²⁶

From its beginnings the CCCB experienced its share of difficult challenges and failures. An early challenge came from Cardinal Roy, who claimed that he would not be credible in promoting justice and peace initiatives around the world as long as Canada did not itself have a model commission of its own. His request was discussed over several years but the bishops' remarkable early successes with social ecumenism, especially with issue-oriented ecumenical coalitions made them wary of adding a new specifically Catholic organization, and so it simply never came to fruition. Ironically, it is only in the Canadian Council of Churches, of which the CCCB became a full member in 1983, that we find a justice and peace commission exists today.

Over this period, however, the bishops did come to lionize and prioritize a few central issues: poverty and social justice; social ecumenism; an enhanced role for women in the church and in society; facilitating laity to claim their rightful place along with the clergy as being the church in the world, and the rights and development of native peoples. These last three priorities proved the most difficult in which to achieve measurable progress. Although Pope John Paul went out of his way to visit the native peoples in Canada, and though the bishops made visible progress in promoting the personal and treaty rights of natives, their recurring request that natives should have their own married clergy continued to be stonewalled in Rome.

²⁵ Daly, *Remembering for Tomorrow*, Appendix, Mission statement entitled, "CCCB – Nature and Role," 217-18.

²⁶ *Ibid.*, 18.

From the beginning the bishops were anxious not to have their conference identified as the Canadian Catholic Church; nor did they want it to be seen as a “bishops’ club.” They first founded and supported Development and Peace as a visible and effective lay Catholic organization. They continued to support and subsidize several lay organizations, but as early as 1967 began to discuss the feasibility of initiating a Canadian Pastoral Council (CPC) to represent all the people of God which would work in close liaison with the CCCB to foster gospel life and the renewal of the Church in Canada.²⁷ In 1969 the bishops approved an exploration to set up such a provisional council, but it failed in spite of valiant efforts on the part of several bishops, priests, religious and laity to save it. All agreed on the need for a national institutional pastoral expression of co-responsibility. But for some it seemed premature to organize it outside the CCC; and yet no consensus could be found on how to develop it inside the CCC. The fact that the experience of “Catholic” lay organizations in the Quebec Church, after the Quiet Revolution in the 1960s, was very different from that of the rest of Canadian Church only served to complicate this difficult dialogue and exploration. This bad experience made the bishops gun shy of a CPC and they settled for organizing a small pastoral team inside their secretariat and having an annual meeting with representatives of national Catholic organizations. This structural gap considerably undercut the bishops’ steady rhetoric that Catholic lay people, by right of their baptism, were the church in the modern world, not merely representatives of the hierarchy. With time, it also continued to weaken the financial base of the CCCB which was fixed substantially on an eroding per capita tax paid by the local bishop on those in his diocese who identified themselves as “Catholic” in the federal census. The CCCB as a national institution remained remote and largely unknown to most Catholic laity.

The bishops’ efforts to promote the role of women in the Church and in society met with some successes but also with some major obstacles. At the Roman Synod on the Priesthood in 1971, Cardinal Flahiff, speaking for the Canadian bishops, caused a sensation by asking the question from the floor, “Are new or changing ministries to be limited to men?” He stated that as far as he knew “there is no dogmatic objection to reconsidering the whole question today.” He suggested that since Vatican II categorically rejects all discrimination against women in the church, “We would be failing in our duty towards more than half of the Church if we did not at least speak of the

²⁷ ACCCB, Pastoral Council Files, document 7-C, Archbishop Aurele Plourde’s introductory remarks at the opening of the consultation for a Canadian Pastoral Council. See also Daly, *Remembering for Tomorrow*, 91-99, where he describes in detail the lengthy process of consultation.

subject.”²⁸ The Canadians wanted to promote research into the feasibility of ordination for women. Though regularly rebuffed and even ridiculed for this stance over the years, Bishop Jean-Guy Hamelin suggested at the Synod on the Laity in 1987 that on behalf of the Canadian bishops some form of diaconate should be explored for women; and Bishop Robert Lebel in 1989 making the point with Cardinal Ratzinger (now Pope Benedict XVI) that since the Vatican was secure in its position, it should not be fearful of bishops promoting research into this question of ordination for women. The importance given by the bishops to the promotion of women is evidenced by how they persisted in promoting inclusive language in the liturgy, and in having professionally qualified women in senior positions in the central CCCB Secretariat. Among them were Ella Zink sos, and Bonnie Brennan in Public Relations; Bernadette Tourangeau and Joanne Chafe in Religious Education; Donna Geernaert sc in Ecumenism and Interfaith Dialogue; and Jennifer Leddy as Legal and Policy Advisor.

The area of abortion legislation proved particularly difficult for the CCCB, especially in the 1980s when the bishops were taking the position – later confirmed by the Vatican – that it is preferable to endorse imperfect legislation in this controversial area and to keep trying to improve it rather than have no law on abortion (a result brought about by the more rigid position taken by Canada’s pro-life movement). The bishops’ task was not made easier by the fact that since their controversial statement on *Humanae Vitae* in 1968, a confrontational pro-life public opinion had developed in some Canadian circles that caricatured the bishops as being unfaithful to the pope. Some Canadian Catholics were undercutting the bishops and their social teaching in Rome, at times, it appeared, with the support of Roman officials. At the annual meetings of CCCB leaders with the heads of the Roman Congregations and the pope, they were always assured of full approval and support. Nevertheless, over time this energy-draining experience took its toll on the solidarity between Rome and the CCCB as well as between the bishops and the Catholic laity.²⁹ And the usual solidarity among the bishops failed when some bishops and laity disagreed sharply on whether Development and Peace and the Catholic Women’s League could support and be involved in a Women’s March against Poverty in Montreal, given that some of the women’s organizations involved were known to support abortion.

²⁸ ACCCB, Document, *For Your Information*, no. 117, Cardinal George Flahiff, “Ministries of Women in the Church.” 11 October 1971.

²⁹ ACCCB, Statement by the CCCB president, Bishop Robert Lebel, 31 January 1990. See also ACCCB, *Official Document*, no. 622, 2 February 1990, where he discusses this problem openly and frankly with the press on his return from a visit to Rome in 1990.

Likewise, the recurrent suggestion of the bishops that the Roman Synod should become legislative rather than merely advisory to the Pope fell on deaf ears, as did the efforts of Archbishop Maxime Hermaniuk, Metropolitan for Ukrainian Catholics in Canada, in his more basic demand for a permanent synod.³⁰ The Canadian bishops' frustration with the heavy-handed management of the synod processes was clearly evident at the Synod on the Laity in 1987 when, on behalf of Canadian delegates, Msgr. Donat Chiasson moved, in plenary session, a vote of non-confidence in the secretariat's synthesis of the bishops' workshops, only to be publicly rebuked and ruled out of order by the chair.

Nor was the proposal of the bishops put forward by Bishop Bernard Hubert at the Extraordinary Synod in 1983 that, given that many serious questions, such as the collegiality of bishops, the theology of local churches, the church in the service of the world and other daunting problems, could not be handled in the two-week session, why not identify these and then adjourn for a year or more? This would give the delegates sufficient time to consult with their brother bishops and all the faithful who are also the Body of Christ and are responsible for its wellbeing. Hubert's proposal to engage the whole church in the processes of the extraordinary synod evaluating Vatican II was not favourably received. Nor was his view that the principle of subsidiarity, so basic in Catholic social teaching, must also apply to the life of the church.³¹ It was becoming clearer that Vatican officials were steadily backing away from the exercise of strong collegiality and co-responsibility by all bishops in union with the pope for the governance of the church through the instrumentality of effective episcopal conferences, as well as from an independent role for the laity in evangelizing the secular world.

During this post-Council period, some Vatican officials continued to raise questions about the theological foundation and teaching authority of episcopal conferences. In Canada, at least, this questioning of conferences had the effect of diluting, in public opinion within the church, the Vatican II teaching that the bishops, "together with their head, the Supreme Pontiff, and never apart from him, have supreme and full authority over the universal Church." The pope's "full, supreme and universal power" was not being questioned; but the emphasis on papal authority alone in the absence of effective means for local bishops to exercise their "supreme and full authority over the universal Church,"³² clearly reduced the ability of the Canadian

³⁰ ACCCB, Report of the CCCB on "The Draft Schema for the Extraordinary Synod of Bishops to be held in Rome October 11-29, 1969."

³¹ Msgr Bernard Hubert, "Witness of Hope and Truth – Synodal Orientations," in *Twenty Years Later – A Study of texts for the Extraordinary Synod of Bishops* (Ottawa: CCCB, 1985), 14-16.

³² *Lumen Gentium*, no. 22.

bishops to bring the teaching of Vatican II to full flowering in the church of Canada. Why should people in the pews in Canada accept the teaching authority of Canadian bishops when their teaching authority as a conference was being questioned in Rome itself?

One inconsistency or failure stands out above others: the apparent disconnect between the voluminous exemplary social teaching of the bishops over thirty years and the evident lack of social faith consciousness among lay Catholics in the pew and active in public life. Indeed, several bishops commented on this failure on the occasion of the CCCB's fiftieth anniversary celebration.³³ Vatican paranoia in trying to keep bishops' interventions made at Roman Synods secret has to bear some responsibility for this anomalous situation. The Canadian Synod delegates prepared their interventions in cooperation with theologians and lay experts – often in wider consultation with laity – and they spoke in the name of their brother bishops. It is hard to see any pastoral justification for keeping this treasure trove of excellent pastoral teaching of their bishops secret from Canadian Catholics.

But the bishops have to bear major responsibility for the present lack of social faith consciousness among the laity and even among many priests, because, for the most part, they did not personally teach nor actively encourage their priests to teach the very pastoral social teaching they voted, often unanimously and enthusiastically either by mail or at CCCB meetings. Nor were bishops regularly visible in promoting or defending this social teaching with Catholic political, business and education leaders, who, by this very teaching, are supposed to be the vanguard of church in the modern world. The premature decision of the bishops in the 1970s that CCC staff should discontinue animation workshops at the local and regional levels also played some role here; as did the inadequate social justice emphasis in the conference's adult faith education programs.

As mentioned earlier, the bishops had tried to take the social teaching on the role of Catholic political leaders to the controversial parliamentary discussion on proposed changes in the laws on contraception and divorce. But distinguished Catholic leaders of the time such as Pierre Trudeau, John Turner and Mark MacGuigan saw only that the bishops, in their briefs, would not directly oppose changes to the legislation. They seemed to fail to understand that the bishops were not ordering them but inviting them as Catholic lay leaders to take personal responsibility for discerning prudently how best to work for more fully human laws and values that image the divine in the earthly city.

Nevertheless, this weakness remains a second Achilles heel in the Canadian bishops' otherwise remarkably positive experience of

³³ Daly, *Remembering for Tomorrow*, 171.

experimenting creatively with being church in the modern world. As both human and financial resources available to the CCCB continue to dwindle, mostly because numbers of Canadians identifying themselves as “Catholic” or attending church regularly continue to fall, one can only hope that a re-born CCCB secretariat would finally make a serious priority of fashioning effective pastoral instruments and training programs to help bishops, priests and laity acquire that mature social faith formation and consciousness necessary for Catholics to be at once faithful to their beliefs and effective citizens in Canada’s secularizing, pluralistic democracy. Otherwise the dream of Vatican II, imaginatively described in Cardinal Hume’s dream of the church he would prefer to live in will be dashed or at least badly tarnished – as we witnessed in recent North American elections, wherein a few individual bishops turned to scolding and attacking Catholic political leaders publicly and thereby giving visible evidence of the glaring lack of trustful pastoral dialogue between bishops and Catholic public leaders.

Sincere dialoguing across differences of world faiths and ideologies is today an essential part of evangelization; but even of more immediate importance for bishops is being able to dialogue across differences with Catholic lay leaders, whether face-to-face or in small groups. Besides, working with and asking lay leaders’ help may be the only feasible way an effective CCCB can remain financially solvent and insure the bishops avoid the fate they were determined to escape in the 1960s of becoming an isolated “club of bishops.” Like it or not, the Catholic church of the future will be primarily a church of the laity – as foreseen by the bishops at the Second Vatican Council in *Gaudium et Spes*.

Some readers may be aware that many of the concerns for the future of the CCCB mentioned here have escalated into crisis proportions in recent years. However, research and analysis of these recent developments are outside the scope of this article. One can conclude that for the period under study the legacy of Vatican II in Canada due to the leadership of the bishops has been impressive, ambitious, generous and creative. There have been failures and dashed hopes, but this rich legacy lives on in the Canadian church and challenges all its members – bishops, priests, religious and laity – to continue to work energetically and in solidarity to remain true to it – fully conscious that such fidelity is a gift of the Spirit, as *Gaudium et Spes* reminds us in its final sentence, “Now to him who by the power of the Spirit within us is able to do far more abundantly than all we ask or imagine, to him be glory in the Church and Christ Jesus to all generations, forever and ever. Amen.” (*Ephesians* 3:20-21)

Canada's University: Father Lévesque, Canadian Aid, and the National University of Rwanda

Robin S. GENDRON

Over the past several years, campaigns for debt reduction, free trade in agricultural products, or increased development assistance and even a high-profile series of rock concerts have focused public attention in wealthier countries on the problem of poverty and underdevelopment around the world. In Canada, these events have drawn attention to the Canadian government's commitment to promoting economic and social development in developing countries, the extent and effectiveness of its aid programmes, and the capacity of non-state actors and individual citizens to influence or contribute to these programmes. None of these issues are new. Critiques of Canadian foreign development assistance have been around as long as the programmes themselves, with scholars debating principally whether humanitarian, political, economic, or other interests inspired the aid and the degree to which the state acts autonomously in the formulation of aid policy.¹ Nonetheless, there remains a great deal to be learned about the nature of Canadian development assistance, which makes an examination of Canadian contributions to the National University of Rwanda during the formative era of Canadian aid policy both timely and useful.

¹ The literature on Canadian development assistance is voluminous. For a comprehensive examination of the nuances of the various perspectives and arguments in this literature see David Morrison, *Aid and Ebb Tide: A History of CIDA and Canadian Development Assistance* (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1998), 425-452. A recent exposition of the main lines of this debate took place in 2003. Cranford Pratt reiterated his view that Canadian aid is inextricably though not exclusively tied to the interests of the "dominant class" in Canadian society, particularly the preservation and elaboration of the capitalist economic order. Joly, in contrast, argued that the foundation of Canadian aid policy is humanitarianism. See Cranford Pratt, "Ethical Values and Canadian Foreign Aid Policies," and Daniel Joly, "L'aide canadienne à l'étranger: Une affaire de coeur et d'esprit," *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 37 (1), 2003, 84-101 and 102-112.

In 1963, President Grégoire Kayibanda of Rwanda entrusted the operation and administration of the first university in the newly-independent central African country to the Dominican Order in Canada. Over the next decade, dozens of Canadians, both religious and lay, played an extensive role in the development of the system of higher education in Rwanda, led by the Very Reverend Father Georges-Henri Lévesque, the first rector of the university. Furthermore, under Lévesque's guidance, the National University of Rwanda secured substantial financial and other support from the Canadian government and in the process became Canada's largest aid project in French-speaking Africa during the 1960s. While there is much to be learned about the significant contributions made by the Dominican Order of Canada to the National University of Rwanda – the subject of ongoing research – this article focuses more narrowly on the humanitarian, political, strategic, and other factors that led the Canadian government to extend its aid to this educational institution in central Africa. In so doing, it reveals the significant influence that Father Lévesque himself wielded over the extent and the nature of Canada's aid and highlights the important role that non-governmental organization and even individual Canadians played in the design and delivery of Canada's official development assistance during the early years of these aid programmes.

Along with Burundi, Rwanda secured its independence from Belgium in 1962. Independence, however, still left the new country with numerous problems including ethnic tensions, political divisions, and limited economic development. Contributing to the country's pressing problems was the lack of individuals with the education and skills to help it develop and prosper, a situation exacerbated by the flight from Rwanda between 1959 and 1963 of more than 100,000 Tutsi, generally the better educated segment of the population.² Universities in neighbouring Congo and elsewhere provided Rwandan students with some access to higher education but, aware that students who pursued their education abroad were less likely to return home, the Rwandan government concluded that Rwanda needed its own institution of higher learning.³ Lacking the resources needed to establish and operate a university itself, the government turned to the international community for help.

² Peter Uvin, *Aiding Violence: The Development Enterprise in Rwanda* (West Hartford, CT: Kumarian Press, 1998), 31 and René Lemarchand, *Rwanda and Burundi* (London: Pall Mall Press, 1970), 138.

³ See the record of the conversation between the British Ambassador in Burundi and the Chief Advisor to Rwanda's Minister of National Education in Letter 291, UK High Commissioner, Dar Es Salaam to Canadian Undersecretary of State for External Affairs, 16 April 1963. Library and Archives Canada (hereafter LAC), Record Group (hereafter RG) 25, Vol. 5331, File 9899-DU-40.

In mid-1961, the Provincial of the Dominican Province of Canada, Thomas Rondeau, visited a group of Canadian monks who had established a community near Butare in Rwanda in January 1960.⁴ While there, Rondeau met Grégoire Kayibanda, the future President of Rwanda, and it was then that Kayibanda first discussed establishing a university in Rwanda with the help of the Dominican Order. Kayibanda subsequently sent a letter to Rome asking the Dominican Superior General to send some of the Order's members to Rwanda to study the issue in further detail. Kayibanda did not want the help of just any Dominicans, however; he specifically asked for Dominicans from the Province of Canada.⁵ It was important to Kayibanda to preserve Rwanda's Christian and French cultural heritage but he worried that Dominicans from Belgium or France would be tarred by the history of Belgian and French colonial rule in Africa. French-speaking Canadians, in contrast, had all of the cultural advantages but none of the political baggage of the Belgian or French Dominicans. According to Jean-Baptiste Rwasibo, Rwanda's Minister of National Education, that Canada had not been a colonial power and was not suspected of harbouring neo-imperialist ambitions played a key role in Rwanda's decision to work with the Dominicans from Canada.⁶ As a result of these contacts, in the spring of 1963 the government of Rwanda reached an agreement entrusting the Canadian Province of the Dominican Order with the operation and administration of the National University of Rwanda in the city of Butare, southwest of the capital of Kigali.

The contract between the government of Rwanda and the Dominicans called for the government to provide the university with land, buildings, and equipment and to pay students' expenses and tuition fees. The President of Rwanda and the Minister of National Education were to be represented on the Board of Governors but the university was to be free to organize its courses and programmes, employ faculty, and set admission standards as it saw fit. The Dominicans were to see to the general administration of the university, establish its charter and regulations, recruit qualified faculty, and organize a programme of academic instruction "... at a level comparable with that

⁴ This community was the foundation for what would become, and is now, the Vicariate of Rwanda and Burundi within the Dominican Province of Canada.

⁵ Grégoire Kayibanda to the Very Reverend Father Gobert, Assistant to the Superior General of the Dominican Order, 14 October 1961, as reproduced in the *Rapport présenté au Bureau de l'Aide Extérieure du Canada sur les activités et la situation de l'Université nationale du Rwanda durant les deux premières années et demie de son existence*. LAC, Manuscript Group (hereafter MG) 31 E 31, Vol. 41, File 26-4.

⁶ Jean-Baptiste Rwasibo to Paul Martin, 14 May 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

of the best universities.”⁷ The contract was to last for fifty years but the university’s first structures were to be in place by the fall of 1963.

Initially, the Dominican Province of Canada sent four priests to Rwanda to run the National University. They were led by the Very Reverend Father Georges-Henri Lévesque, Superior of the Dominican Montmorency House near Quebec City and professor of social philosophy at Laval University. He was an excellent choice. One of Canada’s leading sociologists, Lévesque had been the founding dean of the Faculty of Social Sciences at Laval, a position he held from 1938 to 1955 and in 1953 he had helped the University of Salamanca in Spain establish a similar faculty. At Laval, he was also one of the leading figures pressing for the modernization of both education and society in Quebec, a situation that created difficulties for him with many of the more conservative elements in the province including both the Catholic hierarchy and the government of Maurice Duplessis.⁸ Lévesque was thus eminently well-qualified to be the first rector and to help build a modern, dynamic, and successful university in Rwanda.

Lévesque’s expected duties extended beyond the academic and administrative, however. The Rwandan government had high hopes for the National University but even its relatively modest starting expectations – small Faculties of Medicine and Social Sciences and an Advanced Normal School – were beyond the government’s limited financial means. Its support for the university was to be in kind, through gifts of buildings and a large tract of land in Butare. One of the most important functions that the Dominicans undertook in relation to the administration of the university, therefore, was to find the funding needed for its operations and growth.⁹ Though they planned to canvass for support from a wide array of sources, including governments and multilateral agencies, the Dominicans clearly anticipated that Father Lévesque would secure significant amounts of financial assistance from Canada in particular.

⁷ Contract between the Government of Rwanda and the Order of Preaching Brothers, 9 May 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

⁸ Robert Parisé, *Georges-Henri Lévesque: Père de la renaissance québécoise* (Montreal: Éditions internationales Alain Stanké Ltée, 1976), 160-64.

⁹ The Dominicans accepted the responsibility for fund-raising but took steps to protect their Order’s own financial interests. The contract specifically stated that they would do whatever they could to find benefactors for the university, “... without at the same time depleting the funds of the Order of Preaching Brothers.” This clause may have reflected the Dominicans’ concerns about the vitality of their Order faced, like other religious orders in Canada, with the declining membership and financial resources that accompanied the societal changes of the 1950s and early 1960s, especially in Quebec. Contract between the Government of Rwanda and the Order of Preaching Brothers, 9 May 1963.

Father Lévesque was a familiar figure in Ottawa as a result of the extensive services he had performed for the Canadian and Quebec governments in the decades prior to his departure for Rwanda in 1963. In the 1940s, he had served on the provincial economic and labour councils in Quebec and the federal Commission of Inquiry into Canada's Youth. More notably, Lévesque had been vice-chair of the Royal Commission on National Development in the Arts, Letters, and Sciences, the Massey Commission, between 1949 and 1951. He subsequently served as Vice-President of the Canada Council for the Arts from 1957 to 1962 and as Vice-President of the Royal Society of Canada from 1957 to 1962. During these years, he became well acquainted with individuals such as Vincent Massey, Lester Pearson, and Norman Robertson, the once and future Undersecretary of State for External Affairs. Paul Martin, then Minister of National Health and Welfare, fondly recalled meeting Lévesque on many occasions at Massey's home 'Batterwood' in the early 1950s.¹⁰ Lévesque was also close with men like Maurice Lamontagne, a former professor of economics at Laval University who became Secretary of State in the Pearson government in the spring of 1963 and his former student Claude Morin, Quebec's influential Deputy Minister of Intergovernmental Affairs in the 1960s. Not only did Lévesque have a personal relationship with many individuals in official circles in Ottawa by 1963, they also held him in great esteem because of the role he had played in Quebec's process of modernization, well underway by the early 1960s.¹¹ Combined, this esteem and his contacts in official Ottawa served both Lévesque and the National University of Rwanda well.

Anxious to establish the university as soon as possible, Lévesque moved quickly to ascertain whether the Canadian government would assist his new project. In April 1963, even before he officially became rector he met with Herbert Moran, Director General of the External Aid Office [EAO], and asked for a grant of \$65,000 from the \$300,000 programme of aid for the newly independent French-speaking countries of Africa. He wanted this money to help pay for some of the faculty and staff he was in the process of recruiting but Moran's response was not encouraging. The problem, explained Moran, was twofold. Firstly, the EAO did not give outright grants of aid of the type that Lévesque wanted; instead, it paid salary, construction, equipment, or other expenses directly. More importantly, all of the funds for French Africa for 1963-64 had already either been spent or earmarked

¹⁰ In his memoirs, Martin called Lévesque "... one of Quebec's strongest intellectual and liberal forces." Paul Martin, *A Very Public Life, Vol. I* (Ottawa: Deneau Publishers, 1983), 122.

¹¹ See, for example, Parisé, *Georges-Henri Lévesque and Claude Morin, L'Art de l'impossible: La diplomatie québécoise depuis 1960* (Montreal: Les Éditions du Boréal Express, 1987), 147.

elsewhere. Until more resources became available, Moran did not see how the EAO could help the National University of Rwanda in 1963.¹²

Undeterred, Lévesque and Jean-Baptiste Rwasibo appealed directly to Paul Martin, the Secretary of State for External Affairs in the newly elected Pearson government. This approach was more successful and Martin subsequently told Herbert Moran that he considered the National University of Rwanda particularly deserving of support and wanted to do “everything possible to meet Father Lévesque’s request.”¹³ Moran reminded his Minister that all of the current year’s money had already been allocated to worthy projects in a number of African countries and that something could be done when more funds became available at the start of the next fiscal year in April 1964, but to no avail. The Secretary of State for External Affairs insisted and within a month Moran managed to find \$47,000 to give to Lévesque and the National University of Rwanda.¹⁴ Luckily, several of the French-speaking states of Africa had failed to put forward suitable candidates by the July 1 deadline for the scholarships they had been offered by the EAO, meaning the money earmarked for them could be reallocated.

This aid of \$47,000 was enough to pay the moving expenses and salaries for seven Canadians scheduled to take up employment in Butare as of August 1. They included Lévesque himself, the Rector of the National University of Rwanda, his assistant Father Bertrand Bélanger, the university’s General Secretary and Registrar Father Jourdain Crepeau, Librarian Father Reginald Sylvestre, Personnel Manager Clement Trihey, and a married couple, André and Mary Dutrisac, who were to serve the university as Treasurer and in a clerical capacity respectively. Moran had been assured, however, that the four Dominicans – Lévesque, Bélanger, Crepeau, and Sylvestre – were being paid less than they deserved and that they were all sacrificing a portion of their pay to cover some of the university’s other expenses.¹⁵ Having been accepted as technical assistants under the EAO’s programme of aid for the French-speaking countries of Africa, the seven individuals signed contracts under which the EAO agreed to pay their salaries from 1 August 1963 to 1 April 1964. In the meantime, Lévesque, the Dutrisacs, and Clement Trihey

¹² See the record of Moran’s meeting with Lévesque reproduced in Memo, H.O. Moran to File, 22 April 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1, and Memo, P.M. Towe to Secretary of State for External Affairs (hereafter SSEA), 1 May 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

¹³ Memo, Paul Martin to H.O. Moran, 30 May 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

¹⁴ Memo, H.O. Moran to SSEA, 5 June 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1, and Memo, H.O. Moran to SSEA, 5 July 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

¹⁵ G.H. Lévesque to H.O. Moran, 11 July 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

left Canada towards the end of July on the long trip to Butare where Fathers Bélanger, Crepeau, and Sylvestre awaited their arrival, having already arrived on-site earlier in the summer.

In succeeding months, Herbert Moran and others in Ottawa received updates from several sources on the progress being made in Butare. In the beginning of October, for example, Moran received a letter from Lévesque describing the land and the buildings given to the National University by the government of Rwanda, including a residential college with 81 bedrooms, four large classrooms, and space for the library and offices. Lévesque also enthused about the government's recent gift of a veterinary sciences laboratory, including medical and botanical labs, which had formerly been part of the Belgian research centre Astrida in Butare and which Lévesque estimated as worth two million dollars.¹⁶ Eugène Bussière, the Associate Director of the Canada Council, was equally positive in his assessment of the accomplishments to date. Bussière, who visited Rwanda on his way back to Canada from a UNESCO conference in Uganda, left Butare convinced that Lévesque had everything well in hand and subsequently reported to Paul Martin that the Dominican was in the process of establishing the university on a solid foundation.¹⁷ In the fall of 1963, therefore, enthusiasm about the university's prospects was running high both in Rwanda and in Canada.

The National University of Rwanda marked its official opening at an elaborate ceremony at the beginning of November. Befitting such an important event, the celebration was attended by almost all of the country's notables including President Kayibanda and his Cabinet, the members of the National Assembly, the chief judge and the magistrates, the commanders of the Army and the National Police, prefects and municipal officials from all over the country, and Rwanda's Catholic bishops and numerous other representatives of the Church. The Belgian and French ambassadors, the *chargés d'affaires* from the United States and the United Kingdom, and representatives of the United Nations were also present. All told, an estimated 25,000 people came to the celebration. In honour of Canada's contribution to the establishment of the university, Father Lévesque had invited Paul Martin and Herbert Moran to participate in the ceremony yet prior commitments kept them away so Marcel Cadieux, Assistant Undersecretary of State for External Affairs, went instead. As Canada's representative, Cadieux was *fêted* throughout the celebration. President Kayibanda in particular singled out Canada for special recognition by placing Cadieux on his immediate right during the day's events, giving him precedence over all of the other

¹⁶ G.H. Lévesque to H.O. Moran, 30 September 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

¹⁷ Eugène Bussière to SSEA, 11 October 1963. LAC, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

diplomatic representatives present, and by lavishly praising Canada at the beginning of his speech.¹⁸ A television crew from Radio-Canada documented these events and the next month the CBC broadcast three reports on the opening of the university.

Both Father Lévesque and Grégoire Kayibanda appreciated Canada's initial contribution to the establishment of the National University of Rwanda yet neither shied away from voicing their expectation that even more assistance from Canada would be forthcoming. Kayibanda expressed this hope during his speech at the opening of the university while, a month earlier, Lévesque had indicated to Eugène Bussière that he wanted Canada to build and equip the medical school at an estimated cost of \$1,000,000 per year for five years. Lévesque also implored Marcel Cadieux to impress upon his superiors after his return to Ottawa that despite its impressive beginnings the university's needs remained both considerable and urgent, an observation that Cadieux duly passed on to the Prime Minister's Office and the External Aid Office.¹⁹ More concrete requests for additional assistance soon arrived in Ottawa. In December 1963, for example, Moran received an urgent request for the EAO to reimburse Lévesque personally for \$5,000 in expenses he had already paid to bring two architects from Quebec to Butare to draw up plans for the new medical school. Lévesque also asked for \$7,266.63 to cover the salary and travel expenses of a young professor of law from the University of Ottawa, Gaston Descoteaux, who had been employed at the university since mid-October.²⁰ At roughly the same time, Moran received another letter from Lévesque indicating that the Dominican would shortly submit a request for \$125,000 in annual aid from Canada with a one-time donation of \$100,000 to purchase faculty housing. When this request arrived in Ottawa in early 1964, however, it had grown to \$165,000

¹⁸ Kayibanda's remarks included the following passage: "En mon nom personnel, au nom du Gouvernement Rwandais, au nom du Peuple Rwandais, je vous [le peuple canadien] salue et vous souhaite à vous, au Révérend Père Lévesque, à tous les canadiens qui aideront notre Université Nationale du Rwanda, la paix, la prospérité, et la reconnaissance de la providence divine qui seule peut payer les services que le Canada a promis de nous rendre en adoptant cette Université." *Allocution de son Excellence le Président Kayibanda à l'Ouverture de l'Université Nationale du Rwanda*, 3 November 1963. LAC, MG 31 E 31, Vol. 8, File 2. See also the description of the official opening of the university in *Rapport sur les activités et la situation de l'Université nationale du Rwanda durant les deux premières années et demie de son existence*, 5-7.

¹⁹ Eugène Bussière to SSEA, 11 October 1963, and Memo, Marcel Cadieux to O.W. Dier, Prime Minister's Office, 15 November 1963. LAC, MG 31 E 31, Vol. 8, File 2.

²⁰ Lévesque stated that he had not intended to hire Descoteaux until the 1964-65 fiscal year but agreed to take the professor on earlier at the insistence of the Dean of Law at the University of Ottawa, Pierre Azard. The Rector had paid Descoteaux' salary and expenses himself from September to December. G.H. Lévesque to H.O. Moran, 12 December 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1.

annually, followed shortly thereafter by a separate proposal for Canadian sponsorship of the medical school at a cost of \$1,200,000 per year for four years.²¹ Even more requests for assistance were to come.

The Canadian government's initial agreement to pay the salaries of seven Canadians employed by the National University of Rwanda paved the way for these requests because the nature of their employment implied an ongoing commitment from Canada to the university. When the EAO sent technical assistants – mainly teachers – to Africa under its aid programme for the continent's French-speaking countries in the early-to-mid 1960s, the government or its agents recruited the individuals and signed them to one-year contracts. These contracts could be renewed, and many teachers remained in their posts in Africa for an additional year or more yet the period of their employment was clearly fixed and ultimately determined by the EAO. In contrast, Father Lévesque and his colleagues had been recruited for and employed by the National University of Rwanda. Their status was determined not by the EAO but by the university and, in the case of Lévesque, by the terms of the contract between the government of Rwanda and the Dominican Order. Their employment was thus more open ended and, once it began to pay their salaries, the Canadian government found itself at least partially obliged to continue to do so as long as they stayed in Butare. Herbert Moran for one tried to temper Lévesque's expectations but privately even he acknowledged that providing aid in 1963-64 entailed a similar commitment for at least the following year.²²

Lévesque adroitly took advantage of the ambiguities of this situation to maximize official Canadian aid for the National University of Rwanda. To assist him in this endeavour, the government of Rwanda even named Lévesque its official delegate (*porte parole*) to the Canadian government in matters of aid, a position that the Dominican jealously guarded.²³ Thereafter,

²¹ M. Cadieux to Pierre Dumas, EAO, 27 December 1963. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 1, G.H. Lévesque to H.O. Moran, 30 January 1964. LAC, MG 31 E 31, Vol. 8, File 2, and Memo, G.H. Lévesque to EAO, undated. LAC, RG 25, Vol. 10071, File 20-1-2-RWANDA pt 1.

²² Moran repeatedly informed Lévesque that the government's ability to continue to provide aid depended on the funds that Parliament appropriated for French Africa. See Memo, H.O. Moran to SSEA, 25 February 1964. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 2, and Memo, Moran to SSEA, 5 July 1963.

²³ Towards the end of 1963, another Canadian named Pierre David approached the EAO about Canadian assistance for the centre for crippled children he operated in the city of Katagara on behalf of another Catholic order. Though not insensitive to the needs of David's charges, Lévesque was convinced that the university was more important to Rwanda's long-term economic and social development. As a result, he moved quickly to persuade the EAO to ignore David's request, suggesting that Canada had to focus its aid for Rwanda on his university alone. He also tried to convince President Kayibanda and Minister of National Education Rwasibo that Rwanda's appeals for aid from Canada should

throughout 1964 and 1965 the Rector of the university sent numerous requests to the EAO for help with, among other things, the purchase of books and equipment, the hiring of additional faculty and staff, and buying or building new facilities. In March 1965, for example, Father Lévesque submitted a memo to the Canadian government detailing the university's urgent requirements, including \$180,000 for faculty housing, \$150,000 for a new student residence, \$50,000 for scientific equipment, and \$50,000 for office equipment. Because the university was running a deficit, Lévesque also asked for a separate grant of \$55,000 to cover some of its operating expenses.²⁴ These items totalled \$485,000, a substantial increase from the \$265,000 in aid that Lévesque had sought just the year before but did not include the ongoing cost of the teachers and staff that the EAO already paid for in Butare, let alone the medical school that the university still wanted Canada to build. At the time, Moran calculated that if these requests were granted on top of existing contribution, the EAO would be committing approximately \$900,000 to the National University of Rwanda for 1965-66. Two months later, the university submitted a list of 21 more faculty and staff whose salaries it wanted the EAO to pay.²⁵

Canada was not the only country approached by the National University of Rwanda for assistance. Between 1963 and 1965, the university sought and received aid from Belgium, France, Britain, and the United States. In 1964-65, for example, Belgium and France paid the salaries of nine and three of the university's employees, respectively, while relatively small sums of US and British aid went towards the purchase of various types of equipment. The university also received small amounts of assistance from multilateral organizations including the World Health Organization and the Food and Agriculture Organization, as well as from individuals such as Canadians Cardinal Paul-Émile Léger and Senator Hartland Molson.²⁶ Nonetheless, the

benefit the university exclusively and be channeled through him. Both governments gave him the assurances he sought. Marcel Cadieux in particular told him not to worry, that Canadian assistance for David's operation, if any, would be purely symbolic. Lévesque to Moran, 30 January 1964, and M. Cadieux to G.H. Lévesque, 7 February 1964, LAC, MG 31 E 31, Vol. 8, File 2.

²⁴ *Mémoire présenté au gouvernement fédéral sur le caractère et les besoins urgents de l'Université Nationale du Rwanda*, G.H. Lévesque and P. Valcour, 10 March 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

²⁵ Memo, H.O. Moran to External Aid Board, 12 March 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3, and Memo, A. Gascon to G.A. Coderre, 26 May 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

²⁶ For a more complete description of the sources and amounts of aid received by the National University of Rwanda 1963-65, see *Rapport sur les activités et la situation de l'Université nationale du Rwanda durant les deux premières années et demie de son existence*, 24-30.

Canadian government continued to receive the largest number of requests from the university.

It did not, however, provide all of the help sought by Lévesque. In July 1964, Moran and his colleagues informed the Rector that the EAO would not pay for five individuals recruited as instructors or staff for the university,²⁷ while in May of the next year the EAO declined to award contracts to another four individuals that Lévesque proposed to employ. Most notably, the Canadian government refused to contribute to the construction of the university's medical school. Grégoire Kayibanda made this the subject of a special appeal to the Prime Minister of Canada but despite some initial favourable indications in Ottawa – Paul Martin for one saw merit in the proposal – the government as a whole was leery about the project's feasibility and cost.²⁸ Nevertheless, by the summer of 1965 Canada had committed close to \$1,000,000 in aid to the National University of Rwanda for the next fiscal year, including \$350,000 in salaries for 36 Canadian faculty and staff and approximately \$650,000 in buildings, equipment, and other forms of assistance.²⁹ As a result, Canada was by far the university's largest source of financial support; in turn the National University of Rwanda was by far Canada's largest aid project in the French-speaking countries of Africa and among its largest projects overall.

This situation developed despite the problems that this aid caused for the EAO and the Canadian government. Even during this period when Canada's aid programmes were relatively new and in their formative stages, the Canadian government still had policies to ensure that its aid was used wisely and efficiently, that the best candidates received EAO contracts, and

²⁷ The EAO only employed technical assistants with the qualifications and experience to be considered experts in their field. To maximize the university's resources, however, Lévesque hired less qualified individuals at lower salaries for certain positions, such as English language instructor. In this case, the five prospective employees did not possess the experience needed to satisfy the EAO's requirements. Two of them, Hubert Gendron, the son of a prominent doctor in Quebec, and the son of Robert Fowler, Chairman of the Fowler Commission on Broadcasting, did not even have a university degree which would have enabled them to serve in Rwanda with CUSO, the Canadian University Service Overseas, which Moran proposed to Lévesque as an alternative means to obtain the services of these individuals. Despite their lack of qualifications, as a gesture to Lévesque Moran offered to arrange passage to Butare for Gendron and Fowler if the National University of Rwanda paid their salaries or if they were prepared to go on a voluntary basis. D.R. McLellan to G.H. Lévesque, 30 July 1964. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 2, and H.O. Moran to G.H. Lévesque, 7 August 1964. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 2.

²⁸ Grégoire Kayibanda to Lester Pearson, 14 May 1964. LAC, RG 25, Vol. 10265, File 20-RWANDA pt 1.1, and Memo, Paul Martin to H.O. Moran, 17 March 1964. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 2.

²⁹ Memo, J. Harvey, 15 June 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

that as far as possible Canadian aid was used to obtain goods and services from Canada.³⁰ Between 1963 and 1965, however, the Canadian government frequently relaxed or ignored these policies in the course of providing aid to the National University of Rwanda. In some cases the infringements were minor, such as when the EAO paid \$5,000 in expenses incurred by the architects that Lévesque had independently brought to Rwanda in the fall of 1963 even though the government had had no involvement in their hiring. Other cases were graver, including the decision in the summer of 1965 to spend \$350,000 on faculty and student housing in Butare. Ordinarily, at least 80% of this money would have been spent on Canadian goods such as pre-fabricated housing units but Lévesque wanted the housing built quickly and cheaply, which meant locally. It took special permission from the Treasury Board to waive the Canadian content requirement for this purchase. The EAO had to set aside its regulations so frequently for the benefit of the National University of Rwanda that Moran observed only half-jokingly to Paul Martin that he would eventually get in trouble with the Auditor General or the Treasury Board.³¹

Nevertheless, by the mid-1960s Canada provided significant amounts of financial assistance to the National University of Rwanda, a development to which several factors had contributed. The first was the sense that Canada, like other developed countries, shared a responsibility to assist the economic and social development of less fortunate peoples and states. Canada's acknowledgement of this responsibility dated to 1950 when it became one of the principal contributors to the Colombo Plan for members of the British Commonwealth. In the years that followed the Canadian government recognized that it should also provide assistance to other developing and newly-independent countries, though it was not until 1961 that it inaugurated a small programme of aid for French-speaking countries in Africa.³² Clearly, given the importance of an educated population to a modern economy and society, individuals in Ottawa like Paul Martin felt that the promotion of higher education in a country like Rwanda deserved Canada's help. Support for the project was particularly strong among those such as Marcel Cadieux and A.J. Hicks, Canada's chargé d'affaires in Leopoldville, who visited Butare and developed firsthand impressions of conditions in Rwanda.³³

³⁰ Morrison, *Aid and Ebb Tide*, 51-2.

³¹ Request to the Treasury Board, 15 June 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3, and Memo, Moran to Martin, 25 February 1964.

³² For a description of Canadian aid efforts from the 1950s to the early 1960s see Morrison, *Aid and Ebb Tide*, 27-51.

³³ For Paul Martin's attitude towards the merits of the university see Memo, Martin to Moran, 30 May 1963. See also, for example, the account of Hicks' trip to Butare in A.J. Hicks to H.O. Moran, 29 April 1964. LAC, RG 25, Vol. 10265, File 20-RWANDA pt 1.1.

Significant geo-political concerns bolstered the humanitarian argument for Canadian assistance to Rwanda.³⁴ By the early 1960s, the Great Lakes region in central Africa was emerging as one of the new fronts in the struggle between the West and the Communist-bloc for influence with newly independent and developing countries. Communist pressure – of both the Soviet and Chinese varieties – was growing in the Congo and Burundi and Rwanda itself was vulnerable. Communists, it was feared, could make gains in Rwanda either directly, through Soviet or Chinese bilateral assistance, or, as noted by Marcel Cadieux, indirectly as a result of the instability caused by recurrent conflicts between Rwanda's Tutsi and Hutu communities.³⁵ In itself, Western governments did not consider Rwanda the most important country in Africa yet it bordered the Congo, a country in which Western interests were extensive and where several countries including Canada were involved in peacekeeping operations from 1960-64. An analysis prepared for the Department of External Affairs in 1965 concluded that Western countries needed to provide Rwanda with the development assistance it needed to prevent it from becoming an access route to the Congo for communism. The report stated further that Canada's support for the National University of Rwanda helped keep communism at bay and needed to be continued.³⁶ Father Lévesque himself had partly framed Canadian aid for the National University in Cold War terms by highlighting that Rwanda was a largely Christian and Western-oriented country whose constitution outlawed communism. Yet he also stressed that, despite its anti-communist inclinations, the government of Rwanda was poor and might be tempted by offers of assistance from the Communist-bloc in the absence of Western aid.³⁷ In the midst of the intensification of the Cold War of the early 1960s, the Canadian government and its officials appreciated the importance of aid in the struggle to contain the spread of communism in Africa and elsewhere in the developing world.

³⁴ For a broader discussion of how the Cold War affected Canadian foreign policy towards French-speaking countries in Africa in this period, see Robin S. Gendron, *Towards a Francophone Community: Canada, France, and French Africa 1945-1968* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2006).

³⁵ Cadieux to Lévesque, 7 February 1964.

³⁶ Note, Rwanda – *Political and Economic Situation*, undated. LAC, RG 25, Vol. 10265, File 20-RWANDA pt 1.2.

³⁷ On several occasions, Lévesque reminded his contacts in Ottawa that in 1963 the Soviet Union had offered Rwanda \$50 million and 40 professors to establish the country's new university in Butare. It was partly because of this offer that Lévesque had been asked to proceed with the establishment of the university more quickly than he would have liked. See, for example, *Mémoire présenté au gouvernement fédéral sur le caractère et les besoins urgents de l'Université Nationale du Rwanda*, G.H. Lévesque and P. Valcour, 10 March 1965.

Yet the Canadian government also hoped that aid for the National University of Rwanda could help temper some of the criticism of Canada's foreign policy by nationalists in the province of Quebec. Jean-Marc Léger, a young journalist for *Le Devoir*, expressed the growing frustration of French Canadians most forcefully in a series of articles in July 1963 in which he declared that with its orientation towards the United States and the British Commonwealth, Canada pursued the foreign policy of an anglophone country. To solve this problem, Léger felt that the government of Quebec needed to conduct its own foreign relations, an idea towards which that government had already begun to move when it opened a *délégation générale* in Paris in 1961.³⁸ The alienation of French Canadians from Canada's foreign policy and the government of Quebec's growing interest in foreign affairs had potentially ominous implications for the government of Canada and Canadian unity. Consequently, to convince French Canadians that it addressed their interests in its foreign policy, the Pearson government made strengthening relations with other French-speaking countries one of its highest priorities after its election in April 1963.³⁹

The opening of the National University of Rwanda later that year presented the Pearson government with the opportunity to put its new policy into effect. By providing assistance to a high-profile project undertaken in a French-speaking African country by French Canadians, the Canadian government could demonstrate its commitment to reflecting Canada's linguistic and cultural dualism in its foreign relations. Eugène Bussière returned to Canada from his October 1963 visit to Butare convinced that aid for the university would have a considerable effect on public opinion in Quebec while, shortly after his installation as Secretary of State for External Affairs, Paul Martin directed Herbert Moran to find money for Lévesque's project in part because of the interest it would attract in the province.⁴⁰ Since the teachers and staff – religious and lay – hired with Canadian aid to work in Butare hailed almost exclusively from Quebec, the government's assistance for the university also helped draw growing numbers of *québécois*

³⁸ See Léger's articles in *Le Devoir*, 22-26 July 1963. For a more general description of the growth of Quebec's international interests and aspirations, see Claude Morin, *L'Art de l'impossible: La diplomatie québécoise depuis 1960* (Montreal: Boréal, 1987), chs 1-4 and André Patry, *Le Québec dans le monde* (Ottawa: Leméac, 1980), 47-53.

³⁹ See Gendron, *Towards a Francophone Community*, ch 5.

⁴⁰ Ironically, Martin hoped that the federal government's support for the National University of Rwanda would induce the government of Quebec to provide it with financial assistance as well. Later in the decade, however, Martin vigorously opposed efforts by Quebec to establish its own programme of external aid. Memo, Martin to Moran, 30 May 1963, and Bussière to Martin, 11 October 1963. See also Robin S. Gendron, "Educational aid for French Africa and the Canada-Quebec dispute over foreign policy in the 1960s," *International Journal* (Winter 2000-2001), 33-34.

into an association with Canadian foreign policy. From the perspective of Lester Pearson, Paul Martin, and their Cabinet colleagues, this could only have positive effects on attitudes in Quebec towards the federal government and Canadian unity.⁴¹

On a more practical level, the Rwandan university also offered the Canadian government a viable project on which to concentrate its aid. As proof of its expanded interest in French-speaking countries, the Pearson government had increased Canadian aid for French Africa from \$300,000 to \$4 million per year after 1963. The result of domestic political considerations, this decision had been taken despite the difficulties that the EAO had been having in dispensing even small amounts of aid to the French-speaking countries of Africa. Plagued by a host of problems, the EAO had spent only a portion of the \$300,000 per year it had at its disposal for French Africa up to 1963.⁴² In 1964-65, despite a thirteen-fold increase in funding for the programme, the EAO was still able to dispense only \$760,000 in aid.⁴³ It was not until the Canadian government opened new diplomatic missions in several French-speaking African countries in 1966 that the EAO developed a greater ability to initiate its own aid projects in French Africa and to deliver aid in the region more effectively. Until then, the National University of Rwanda was at least one project in French-speaking Africa capable of absorbing substantial Canadian assistance. Moreover, the presence of the Dominicans in the administration of the university allowed the EAO to transfer to Father Lévesque and his colleagues many of the local responsibilities for the aid, typically one of the EAO's more vexing problems in French Africa.⁴⁴ Providing financial support to the National University

⁴¹ After a trip he took to several French-speaking African countries in early 1967, Pierre Trudeau told Lester Pearson that he had been struck by the strength of the feelings that French Canadian aid workers in Africa had for Canada. He went on to state that "... not one man in a hundred would remain separatist after a year with our External Aid programme." *Report on a Trip to Certain French-Speaking African States*, Pierre Trudeau to Lester Pearson, 15 February 1967. LAC, RG 25, Vol. 10683, File 26-1 pt 3.

⁴² The problems included a lack of Canadian diplomatic representation in Africa, the lack of expertise within the EAO on conditions in and the needs of French Africa, an inability to recruit enough Canadians for service abroad, and even the hostility of French aid officials who resented Canada's intrusion into France's sphere of influence. For a further discussion of the type and extent of the problems experienced by the programme of aid for French Africa see Gendron, *Towards a Francophone Community*, 83-87.

⁴³ Report by l'équipe chargée du projet de la francophonie, *La Collaboration France-Canada dans le domaine de l'aide aux états francophones 1960-1967*, p. 14. LAC, MG 32A3, Vol. 43, File 14.2 AFRIQUE.

⁴⁴ In a memo to Paul Martin, Moran recalled that after telling Lévesque of the severe administrative difficulties the EAO had experienced in French Africa he explained that "... it would be a relief to be engaged in a project where most of the local problems could be transferred to him." Memo, H.O. Moran to Paul Martin, 21 May 1964. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 2.

of Rwanda thus helped mitigate some of the difficulties that beleaguered Canada's programme of aid for French Africa in the early-to-mid-1960s. It was also one of the few projects that allowed the Pearson government to demonstrate concretely that its expanded interest in French-speaking countries in Africa was not merely rhetorical.

Once the government began to provide that aid, however, another factor helped determine its extent. Beginning in the summer of 1963, Father Lévesque and the government of Rwanda made concerted efforts to link Canada definitively with the success of the National University of Rwanda. From Grégoire Kayibanda's special recognition of Marcel Cadieux and Canada at the university's opening ceremonies to repeated requests for Canada to take charge of the medical school, senior Rwandan leaders tried to persuade the Canadian government to take a special responsibility for the university.⁴⁵ Lévesque and his colleagues were even more direct. According to them, by contributing \$47,000 to the initial establishment of the university in the summer of 1963 the Canadian government had indeed attached itself irrevocably to the university. Lévesque asserted in early 1964 that, in the eyes of the government and people of Rwanda as well as the rest of Africa, the National University of Rwanda was a Canadian enterprise, established with and ultimately dependent on Canadian aid. Consequently, with Canada's reputation at stake, its government had to ensure that the university succeeded.⁴⁶ Over the next two years, this assertion routinely accompanied the efforts by Lévesque and his colleagues to secure aid from the government of Canada. Almost all of their major requests stated that the National University of Rwanda was a Canadian project, was recognized as such in Africa and Europe, and that Canada's prestige was inextricably linked to its success or failure.⁴⁷

⁴⁵ Kayibanda and his government wanted to name the medical school the "Canadian Pavilion," though the Canadian government was leery of the commitment that this would seemingly impose on Canada. Kayibanda to Pearson, 14 May 1964.

⁴⁶ Lévesque wrote that "On sait que c'est grâce à du Gouvernement canadien qu'elle [l'université] a été créée. Elle est déjà bien lancée. Le prestige du Canada est en jeu, j'oserais dire surtout auprès des Européens. Il faut absolument réussir!" Memo, Lévesque to Canadian government, undated.

⁴⁷ In March 1965, for example, another memo for the Canadian government claimed that "... Le Canada a commencé là [in Butare] une œuvre internationale très importante qui est toute à son honneur et mérite d'être continuée. Le prestige du Canada est en jeu!" *Mémoire présenté au gouvernement fédéral sur le caractère et les besoins urgents de l'Université Nationale du Rwanda*, G.H. Lévesque and P. Valcour, 10 March 1965. The next month, Pierre Valcour, the university's Public Relations Officer in Montreal, pressed Herbert Moran to approve construction of faculty housing by saying that delays compromised the success of the university's operations and "... c'est une œuvre canadienne ... qui perdrait de son éclat." Pierre Valcour to H.O. Moran, 15 April 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

Other governments and their officials agreed with Lévesque that Canada had a special responsibility for the National University of Rwanda. In advising the Canadian government to take steps to resolve some of the difficulties experienced by the university in the fall of 1964, the British Ambassador in Burundi observed that the President of Rwanda had staked much of his political influence on the success of this Canadian initiative and that its failure would hurt Canada's image in Rwanda and throughout Africa.⁴⁸ The Belgian government similarly believed that Canada had assumed responsibility for the enterprise and was ultimately liable for its viability and success.⁴⁹ Justifiably or not, in the minds of many individuals in Rwanda and within the international community, Canada was intimately associated with the National University of Rwanda, a situation that imposed certain obligations on the Canadian government.

For its part, the Canadian government officially denied that the National University of Rwanda was Canada's special project or that it had any more at stake in its success than any other donor government. Privately, though, its officials acknowledged the accuracy of the charge, at least in part. A Department of External Affairs' report on Rwanda in 1965 concluded that "even though the Canadian government has never pretended to sponsor the University ...," the potential danger to Canada's image in Rwanda and elsewhere in central Africa was substantial if the university failed.⁵⁰ Robert Fowler echoed this conclusion when he observed that having begun giving assistance to the university, Canada was obligated to continue doing so or risk losing the goodwill it had built up in Africa.⁵¹ Mitchell Sharp, the

⁴⁸ The difficulties mainly involved the activities of a faculty member, Dr. H.C.F. Hsieh, who was expelled from the university and Rwanda itself for security reasons. There was also a problem with faculty morale, stemming in part from growing dissatisfaction with Lévesque's autocratic leadership and his commitment to expanding the university at the expense of consolidating its existing structure and programmes. J.S. Bennett [UK Ambassador to Burundi] to UK High Commission, Ottawa, 19 December 1964. LAC, RG 25, Vol. 10071, File 20-1-2-RWANDA pt 1, and Memo, UK High Commission, Ottawa, 5 January 1965. LAC, RG 25, Vol. 10265, File 20-1-2-RWANDA pt 1.1.

⁴⁹ See the exchanges between Louis Berube of the Canadian Embassy in Brussels and A.A.J. van Bilsen, the Belgian official responsible for Cooperation and Development in A.A.J. van Bilsen to L. Berube, 22 February 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5, and Memo to File, L. Berube, 23 March 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5.

⁵⁰ Note – *Rwanda – Political and Economic Situation*, undated.

⁵¹ Fowler was not a government official, though as chairman of a Royal Commission he had extensive contacts with official Ottawa. Moreover, his own connections to the National University of Rwanda – he served on an advisory/fund-raising committee for it in Canada and his son had been hired by Lévesque to teach English there – cast doubts on his objectivity. Yet his comment is reflective of opinions held by others in the EAO, the Department of External Affairs, and the Cabinet. Robert Fowler to Paul Martin, 4 June 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

Minister of Trade and Commerce, expressed Canada's dilemma perfectly. "We should recognise [sic]," he wrote, "that for some years to come we will, willy-nilly, be chiefly responsible for the financing and control of this university. ... I regret that we have got to this position but having reached it I think we had better accept the responsibility and do the job properly."⁵² This sense of responsibility, the fear that Canada's prestige would suffer if the National University of Rwanda failed, helped draw the Canadian government into making substantial financial commitments to the university in the mid-1960s.

Clearly, a mix of humanitarianism, political concerns both international and domestic, and even issues of prestige help explain why Canada provided the aid it did to a post-secondary educational institution in Butare, Rwanda. This conclusion is hardly surprising. Though the humanitarian influence over Canadian aid is generally believed to have been strongest after 1966 its importance was not negligible prior to that date. It is also generally accepted that Canadian aid in the early 1960s was heavily influenced by Cold War politics, while aid for the French-speaking countries of Africa in particular was a response to pressures emanating from Quebec in this period.⁵³ Kim Richard Nossal has also argued that for wealthy, developed countries development assistance is a *sine qua non* for membership in the international community, in effect positing that the provision of foreign aid is directly linked to concerns for their own prestige and international status.⁵⁴ Still, such concerns may be considered necessary but not sufficient to understand the relationship that developed between Canada and the National University of Rwanda. They explain why the Canadian government was inclined to provide aid in general and even perhaps to Rwanda in particular in the early-to-mid 1960s but more is needed to explain why this specific institution was favoured so extensively over other aid projects, both potential and real.

It is clear that had it not been for the involvement of the Dominican priests and especially of Father Georges-Henri Lévesque in the administration of the university, the Canadian government's involvement would not have been nearly so extensive. When Paul Martin had directed Herbert Moran to find some money for the university in Rwanda in the summer of 1963, he had done so largely because it had been entrusted to such "a distinguished

⁵² Mitchell Sharp to Paul Martin, 4 April 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5.

⁵³ See Pratt, "Ethical Values and Canadian Foreign Aid Policies," 88 and Wilfrid-Guy Licari, "L'élaboration et la pratique de la politique canadienne en Afrique," *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 18, No. 2 (1984), 417.

⁵⁴ Kim Richard Nossal, "Mixed Motives Revisited: Canada's Interest in Development Assistance," *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 21, No. 1 (March 1988), 51-54.

Canadian” as Father Lévesque⁵⁵ and the Dominican’s contacts in Ottawa gave him rare access to and influence with the Pearson government. His sway was especially strong with French Canadian Cabinet Ministers such as Maurice Lamontagne, Minister of Justice Lionel Chevrier, or, later, Minister of Citizenship and Immigration Jean Marchand,⁵⁶ but Lévesque’s stature in Quebec resonated with the government as a whole. He used his advantages to good effect throughout the period from 1963 to 1966. Lévesque’s appeals for assistance to Herbert Moran and the EAO were routinely accompanied by letters written directly to ministers, many of whom he arranged to meet personally during his frequent – twice a year or more – trips to Canada.⁵⁷ Even after he appointed Pierre Valcour as his public relations official based in Montreal, Lévesque still handled most of the communications between the National University of Rwanda and the Canadian government himself.

Father Lévesque’s personal involvement resulted in his institution and its requests for aid receiving extensive special considerations, as discussed above. Herbert Moran’s memos and letters between 1963 and 1966 are filled with complaints about the treatment accorded to Lévesque, beyond the one referred to above in which Moran observed that it was likely to get him in trouble with the Treasury Board or the Auditor General. One such missive to Marcel Cadieux in July 1965 outlined a long list of accommodations that the EAO had been compelled to accept in dealing with Lévesque over the previous two years, from irregularities in the hiring of staff for the National University to paying bills that Lévesque submitted directly to the government and waiving regulations pertaining to Canadian content for equipment purchased on the university’s behalf.⁵⁸ Moran had always had doubts about the desirability for Canada of exchanging bilateral aid with French-speaking countries in Africa and he had initially opposed EAO support for the National

⁵⁵ Memo, Martin to Moran, 30 May 1963. Marcel Cadieux later acknowledged that “our interest in Rwanda has lately been stimulated by the role which Father Lévesque, . . . , played in organising the new University of Rwanda.” Memo, M. Cadieux to Paul Martin, 17 February 1964. LAC, RG 25, Vol. 10265, File 20-RWANDA pt 1.1.

⁵⁶ Morrison, *Aid and Ebb Tide*, 50.

⁵⁷ At the beginning of 1964, for example, Lévesque sent a detailed memo to Moran outlining his request for aid for the upcoming year. To strengthen his appeal, Lévesque informed Moran that he was also writing directly to Prime Minister Pearson, Cabinet Ministers Paul Martin, Lionel Chevrier, and Maurice Lamontagne, and Undersecretary of State for External Affairs Marcel Cadieux. Later, prior to the decision to build faculty housing in Butare, Lévesque met with Martin, Lamontagne, and Bud Drury, the Minister of Industry and Defence Production, to press his case. Lévesque to Moran, 30 January 1964, and Memo, H.O. Moran to External Aid Board, 12 March 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

⁵⁸ Memo, H.O. Moran to M. Cadieux, 21 July 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 4.

University of Rwanda in particular.⁵⁹ Taking Moran's predispositions into consideration, however, the accommodations required on account of Lévesque still imposed enormous strains upon the EAO and the sense of Moran's growing exasperation with him is palpable. By the summer of 1965 Moran had been pushed to the breaking point. On June 24, he met in Ottawa with Lévesque and Pierre Valcour and though the details of this meeting are unknown, Moran reacted angrily to yet another of Lévesque's pressing demands, prompting the latter to complain to Paul Martin that he had never been treated so rudely by anyone in all his years of public life, not even by Maurice Duplessis.⁶⁰ To placate the irate Dominican, Martin assured him that he would no longer have to deal with Herbert Moran.⁶¹ Henceforth, Lévesque could send his requests for aid directly to Undersecretary of State for External Affairs Cadieux or to Martin himself.

Moran had become fed up with both the frequency and the style of the requests that he received regarding the National University of Rwanda. At one point he observed that he had had six letters from Lévesque in one two week period but even more importantly Moran objected to the sense of crisis that permeated all of Lévesque's communications, the perpetual state of emergency that compelled the EAO to address his needs immediately or risk the collapse of the university.⁶² Moran exaggerated, but not by much. Still, support for Lévesque remained particularly strong in the Cabinet, resulting in the National University of Rwanda receiving the consideration and financial support that it did from the Canadian government.⁶³ Within the space of only two years, official annual Canadian aid for the university had risen from an initial \$47,000 in 1963-64 to close to \$1 million, making it by far the Canadian government's largest aid project in all of the French-speaking countries of Africa.

Taking advantage of his personal stature and contacts and skilfully highlighting not only humanitarian interests but also political concerns in Africa and at home in Quebec, Father Lévesque pressured the Canadian government to make a far greater commitment than it might otherwise have done to a project in what was, for Canada, the relatively unimportant

⁵⁹ Gendron, *Towards a Francophone Community*, 77.

⁶⁰ G.H. Lévesque to Paul Martin, 29 June 1965. LAC, MG 31 E 31, Vol. 8, File 2.

⁶¹ Paul Martin to G.H. Lévesque, 7 July 1965. LAC, MG 31 E 31, Vol. 8, File 2.

⁶² Memo, Moran to Martin, 25 February 1964, and Memo, Moran to Cadieux, 21 July 1965.

⁶³ After Moran's incident with Lévesque, Paul Martin still wrote Prime Minister Pearson that "Lévesque, as you and I both know is a worthy person. I am most anxious to help him." Memo, Paul Martin to L.B. Pearson, 4 August 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 4.

country of Rwanda.⁶⁴ In this instance, Canadian aid policy had largely been set according to the needs, priorities, and timetable of an individual outside of the government and its policy making process. The EAO had always had misgivings about the scale of Canada's involvement with the National University of Rwanda,⁶⁵ but its concerns solidified by 1965, magnified by the rapid expansion of the university. Between 1963 and 1965, the university grew from three to five faculties with plans for even more aggressive expansion even though it only had 100 students by mid-decade.⁶⁶ More troubling still, the EAO was concerned that the university was expanding with little advance planning or consideration of its long-term financing. Father Lévesque had been asked for a long-term plan for the university as early as November 1964 but a year later had still not supplied one. The fear that the National University of Rwanda would continue to grow, and that Canada would face more and more pressure to keep paying the bills, began to spread throughout the government, reaching the Treasury Board in the fall of 1965.⁶⁷

By then, the Department of External Affairs and the EAO concluded that the time had come to regularize Canadian aid for the National University of Rwanda. The pursuit of this regularization involved four main steps. Firstly, in August 1965 Paul Martin sent a team headed by Father Lucien Matté, the President of the University of Sudbury, to Butare to assess the long-term needs of Lévesque's university. Then, partly as a result of the recommendations made by Matté, the EAO insisted on sending the university a financial administrator to oversee the spending of Canadian

⁶⁴ In an admittedly different context – the attempt to prevent Quebec from securing membership in *la francophonie* – the Department of External Affairs concluded in March 1968 that Rwanda was only the 19th most important of 21 French-speaking countries in Africa. Memo, G.G. Riddell to M. Cadieux, 14 March 1968. LAC, RG 25, Vol. 10683, File 26-1 pt 5.

⁶⁵ Herbert Moran, for example, had wondered about the appropriateness of devoting such a disproportionate amount – about 15% of the aid for all 21 French-speaking African countries – to a single project in a single country as early as the summer of 1963. Memo, Moran to Martin, 5 June 1963.

⁶⁶ Canadian officials learned that only 34 students graduated from Rwanda's secondary schools in 1965, raising doubts about the number of students that could be admitted to the university. They also felt that given Rwanda's state of economic development, there should be a greater concentration on agricultural development. Lévesque insisted, however, in pursuing the establishment of range of schools and faculties encompassing the social sciences and humanities in addition to more applied programmes. Memo, Moran to Cadieux, 21 July 1965, and Memo, J. Harvey, 15 June 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 3.

⁶⁷ The ministers on the Treasury Board were concerned about the unplanned and unforeseen requests for the National University of Rwanda. See C.J. Mackenzie, Assistant Secretary to the Treasury Board to H.O. Moran, 4 November 1965. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 4.

aid and to assist in the preparation of long-term plans. Thirdly, to end its pattern of responding to ad hoc requests, the government decided in 1966 to allocate aid for the university for a set five-year period. On this basis, in the fall of 1966, the Treasury Board approved a total of over \$3 million in operating grants, capital expenditures, debt relief, and technical assistance for the National University of Rwanda until 1970-71, though it insisted that this aid be used for the faculties of arts, sciences, and social sciences rather than expansion.⁶⁸ The fourth step was perhaps the most important. In late 1965, the Canadian government stipulated that all future requests for aid had to come directly from the government of Rwanda. This meant that, only a few months after Lévesque had been assured that he could communicate directly with Paul Martin, the Department of External Affairs and the EAO no longer considered Lévesque an official intermediary between Rwanda and Canada. This last measure, however, compelled Martin to rally his Cabinet colleagues. Consulted extensively between fall 1965 and spring 1966, Maurice Lamontagne, Guy Favreau, Leo Cadieux, Jean-Luc Pepin, Jean Marchand, Jean-Pierre Coté, and other Cabinet Ministers all endorsed the new five year plan for the National University of Rwanda.⁶⁹ In the process, they also closed ranks to prevent Lévesque from lobbying the government informally.

In all, these four measures fundamentally changed the way that the Canadian government dealt with the National University of Rwanda, bringing its aid more completely under the EAO's regular procedures and setting firm limits to the amount of Canadian aid over a five year period. Lévesque himself accepted the changes, even his reduced role, with good grace.⁷⁰ In truth, he had little cause for complaint since the Canadian government still provided substantial assistance to his project. Having funding guaranteed for five years also gave the university a degree of financial stability and predictability that it had not had in previous years. Moreover, even as the Canadian government was setting limits to its assistance, other governments were increasing theirs. It is perhaps no coincidence that the Belgian government agreed to finance the medical school in December 1966, after Paul Martin had indicated that Canadian aid could only be used for the faculties of arts,

⁶⁸ See, Memo, Martin to Pearson, 4 August 1965; Memo to File, [undated]. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5; and Paul Martin to Thaddée Bagaragaza, Minister of National Education, Rwanda, 9 August 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5.

⁶⁹ See Memo, Martin to Pearson, 4 August 1965, and Paul Martin to Lucien Cardin, Minister of Justice, 1 April 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5. Copies of the latter letter were also sent to the other French Canadian members of the Cabinet.

⁷⁰ In February 1966, for example, Lévesque acknowledged that all future requests for aid had to be made by the government of Rwanda. G.H. Lévesque to H.O. Moran, 1 February 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5.

sciences, and social sciences.⁷¹ Still, Lévesque retained the ability to cause problems for the Canadian government. In August 1967, he accompanied Grégoire Kayibanda to Canada for Expo '67 and arranged meetings between the Rwandan president and Premier Daniel Johnson of Quebec. As a result of these meetings, the two governments signed an agreement for Quebec to contribute \$150,000 in aid to the National University of Rwanda.⁷² In the aftermath of Charles de Gaulle's infamous declaration of '*Vive le Québec libre*,' at a time when the Canadian government was especially concerned about preventing Quebec from concluding international accords with other governments, this agreement reflected perhaps more than Lévesque's desire to secure additional financial support for his project in Rwanda. It may also have been a reminder to the Canadian government that if Canadian aid declined, the National University of Rwanda could turn to other and for Ottawa less desirable donors for help.

Father Georges-Henri Lévesque remained Rector of the National University until 1973 and Canada continued provide the university with substantial amounts of assistance, amounting to millions of dollars from the 1960s to the mid-1990s.⁷³ After 1966, however, Lévesque never again enjoyed the influence over Canadian aid policy that he had had for several years beginning in 1963. There remains much to be determined about the nature and extent of the contributions that Canada and Canadians made to the National University of Rwanda after 1963. Nonetheless, this case demonstrates that however much Canadian aid policy was generally determined by a complex mix of humanitarian, economic, political, or other considerations, within the broad policy parameters established thereby there remained ample scope for individuals to influence the specific aid policies and projects pursued by the Canadian government. Though individuals

⁷¹ Belgium had provided some support for the medical school prior to that point but it is likely that the Canadian refusal to finance any further expansion of the university gave even further impetus to the efforts by Lévesque and his colleagues to find alternate sources of funding. See *Projet de convention particulière entre la Belgique et le Rwanda relative à la Faculté de Médecine de l'Université Nationale du Rwanda*, December 1966. LAC, RG 74, Box 789, File 36-129-144-1 pt 5.

⁷² See Gendron, *Towards a Francophone Community*, 128-9. The government of Quebec had provided assistance to the National University of Rwanda before but the timing of the agreement, and the publicity it was given as an expression of Quebec's competence in international affairs, made it particularly troublesome for the federal government in this period.

⁷³ Though his figures have not been confirmed, journalist André Picard wrote in 1995 that Canada had provided a total of \$67 million to the National University of Rwanda. André Picard, "Chilling Look at Priest's Death in Rwanda," in *Globe and Mail*, 11 April 1995. The university itself was closed following the genocidal events of 1994 and was only reopened in April 1995. It has yet to be determined what, if any, support Canada has provided the university since then.

within the political or bureaucratic ranks of the government had the greatest opportunity to exert such influence even non-state actors could significantly affect aid policy under favourable conditions, if only temporarily.

From Frontier Priest to Urban Prelate: Father Edmund Burke Kilroy

Michael POWER

Father Edmund Burke Kilroy was a priest of the diocese of London for forty years, from 1864, when he was appointed to the parish in Sarnia, to 1904, when he died after three decades as pastor of Stratford. He was one of a group of outstanding clergymen during this period whose fidelity, diligence and plain hard work helped to stabilize the diocese during the chaotic and unhappy episcopacy of Bishop Pierre-Adolphe Pinsoneault (1856-66), and in the process to prepare an institutional foundation on which Bishop John Walsh (1867-89) and then Bishop Denis O'Connor (1890-99) were able to build and maintain a thriving Catholic community in the nine southwestern counties of Ontario.¹

The other priests in the group were Kilroy's contemporaries and included Paul Andrieux, Joseph Bayard, Bartholomew Boubat, Jean-Marie Bruyère, Joseph Gerard, Eli M. Jahan, Pierre-Dominic Laurent, François Marseille, James Murphy, Antoine-Phileas Villeneuve, James Theodore Wagner and Louis August Wassereau. By their numerous good works they were known and revered. Models of the Catholic priesthood in the latter half of the nineteenth century, they founded parishes and missions, built churches, schools and convents, paid down debts, governed parish-based societies and sodalities, regularized the liturgical and charitable life of the faithful and, when provoked, defended the Catholic faith in the public square. These priests were rulers of tiny islands of faith and fortitude in the vast and threatening sea of Protestant Ontario, and they did a great deal to

¹ For Bishop Pinsoneault, see John R. McMahon, "*The Episcopate of Pierre-Adolphe Pinsoneault: First Bishop of London, Upper Canada, 1856-1866*" (Unpublished M.A. thesis, University of Western Ontario, 1982); Robert Choquette, "Pinsoneault, Pierre-Adolphe," *Dictionary of Canadian Biography* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 11: 692-95. For Bishop Walsh, see John P. Comiskey, "*John Walsh: Second Bishop of London in Ontario 1867-1889*" (Unpublished Ph.D. dissertation., Pontifical Gregorian University, 1999). For Bishop O'Connor, see Michael Power and Mark McGowan, "O'Connor, Denis," *Dictionary of Canadian Biography* (Toronto: University of Toronto Press, 1998), 14: 789-93.

transform, albeit slowly, a frontier (and at times unruly) Church into one that exemplified the Victorian virtues of spiritual and social stability, Canadian patriotism and civic responsibility. Under their instinctively careful and conservative leadership, the Church in the diocese of London flourished and took on the veneer of respectability. Their legacy was a style of parochial management that lasted as late as the 1960s.

Edmund Burke Kilroy should be counted among their company, but the peripatetic career path that brought him to the diocese of London was anything but straightforward. The years he trod that path, being so unconventional, are in fact more interesting than the four decades that he spent as a priest in the diocese, despite the distinction that he earned as one of the diocese's best-loved and most-highly respected pastors. Kilroy was an up-and-coming member of the Congregation of Holy Cross, stationed at Notre Dame, Indiana, but he left the community to become a diocesan priest; he was a pay agent for the State of Indiana during the American Civil War (1861-65) and unofficially a chaplain to Catholic soldiers in the Union Army; and at the last moment he walked away from President Abraham Lincoln's offer to appoint him as the first Catholic chaplain in the U.S. Navy. Instead, Father Kilroy abandoned his ambition and the refinements of Washington, D.C., to embrace the backwoods obscurity of Southwestern Ontario, when he accepted Bishop Pinsoneault's invitation in 1864 to become a priest of the diocese of Sandwich, as the diocese of London was then called. If Kilroy had accepted the Naval chaplaincy, which he had purposely sought, he might have achieved the kind of celebrity status within the American Church that was enjoyed by his friend, Father William Corby, a Holy Cross Father who gained instant fame by granting general absolution to Union troops under fire at the Battle of Gettysburg on 2 July 1863.

But Kilroy deliberately chose not to take the obvious route to "success." Why? Kilroy's perception of his filial obligations to his parents is central to an understanding of the motives behind the decisions he made at the two most crucial moments in his priestly life. Their financial and emotional dependence on him may have been the most powerful incentive for Kilroy to leave the Congregation of Holy Cross at Notre Dame and become a diocesan priest in Indiana. And it may have been a prime factor in Kilroy's return to the diocese of London, this time as one of its priests. Simply put, his father and mother needed him, and he felt that it was his duty to take care of them.

Born on 24 November 1830, in Clonmacnois, Ireland, to John Kilroy and Margaret Burke, Edmund Burke Kilroy – who always signed his name EB Kilroy – was the oldest of eight children. Two were born in Ireland, one in Michigan and the last five in Lockport, New York (about twenty miles north of Buffalo). Of his siblings, Katherine married Patrick Brazill; William, a lieutenant in the U.S. Army, perished at the Battle of Stones

River, Tennessee, on 2 January 1863; Marion married Damas St. Louis and ended up in Detroit, Michigan; Anne married Standish O'Grady in 1866 and lived in Toronto; Maria entered the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary at their convent in Hochelaga, Quebec, taking the religious name Mary Irene; Joseph was an attorney for the Burlington and Missouri Railroad of Lincoln, Nebraska, and he later had a home in Phoenix, Arizona; and Margaret Claire, the youngest, never married and made a name for herself as an amateur historian.²

The Kilroy family emigrated to Canada in 1836, settled in Sandwich East Township, Essex County, and joined Assumption parish in Sandwich when it still belonged to the diocese of Kingston. They had been preceded to Sandwich East by another Kilroy family, who had among its members a Father William Kilroy, a priest of the diocese of Detroit.³ He made a timely intervention on behalf of the young E.B. in 1845; was parish priest in Port Huron, Michigan across from Sarnia, in 1864; later on he was stationed at Holy Trinity parish in the Corktown district of Detroit; and his name appears in the list of priests at the funeral of E.B.'s mother in November 1893. Although there is no evidence at hand to suggest that these two Kilroy families were related, it is not unreasonable to imagine that they were in some degree. How else is one to account for two Irish families of the same surname living at the same time in sparsely populated Sandwich East Township and also for the fact that for nearly a half-century Father William Kilroy and E.B.'s family enjoyed cordial relations?

In 1839, E.B.'s family moved to the Erie Canal city of Lockport, the county seat of Niagara County, New York. They stayed until 1858, the year that they returned to Sandwich East. Ten years after their return, the father

² Information on the Kilroy family was gleaned from the following sources: *Assumption Cemetery Assumption Est. 1860 Windsor, Ont.* (Windsor: Ontario Genealogical Society, Essex County Branch, 1987), 13-14, and the *Catholic Record* (London, Ont.), 30 May 1879, 5; 11 November 1893, 8; 23 January 1904, 5. Information from U.S. Census, for the years 1840 and 1850, was supplied by Julie A. Satzlik, Archdiocese of Chicago Archives, in a letter to the author, 27 July 2004. Margaret Claire Kilroy published historical articles in the *Catholic Record*, 15 December 1900; 29 June 1901; 13 July 1901; and 12 October 1901. Two articles by her appeared in *Ontario History (OH)*. They were "Local Historic Places in Essex County," Ontario Historical Society, *Papers and Records (Ontario History beginning in 1947)* 6 (1905): 55-65 and "In the Footsteps of the Habitant on the South Shore of the Detroit River," Ontario Historical Society, *Papers and Records* 7 (1906): 26-30. News of the marriage of Anne Kilroy and Standish O'Grady was published in *Canadian Freeman*, 1 November 1866, 3. Father E.B. Kilroy was the officiating priest, and the ceremony took place in Sarnia. There is one biographical entry for Father Kilroy, in *Cyclopedia of Canadian Biography*, ed. George MacLean Rose, vol. 1 (Toronto: Rose Publishing Co., 1886), 268.

³ Diocese of London Archives [hereafter DLA], Our Lady of Mercy Church (Sarnia), "Scrapbook," 89.

and mother with their three youngest children moved to St. Alphonsus parish in Windsor, living in a house at the corner of Park and Goyeau streets. Both parents were buried from St. Alphonsus, and their remains are interred in the family plot at Assumption cemetery and marked by a large gravestone that furnishes a great deal of family history.

Such were the peregrinations of the Kilroy family. Fifteen years of age and still living in Lockport, a precocious E.B. set out on his own odyssey when he decided to enter the University of Notre Dame, Indiana, which was founded by Father Edward F. Sorin of the Congregation of Holy Cross a scant three years earlier, on 26 November 1842. The cornerstone of Notre Dame's main building was laid on 28 August 1843, and the State of Indiana granted the university its degree-granting charter on 15 January 1844. Who planted the idea of attending Notre Dame into E.B.'s head is not known, but it may have been Bishop John Hughes of New York, who confirmed him, or his parish priest at St. John's church in Lockport, who might have recognized a spark of a vocation in the boy who had served at his altar for four years.

There was only one problem, and a large one at that – a lack of money. This prompted E.B.'s father, John Kilroy, to write to Father Sorin, on 28 September 1845, asking that his son be allowed to do farm work in lieu of the \$100 cost of tuition and board and informing Sorin that Father William Kilroy, described by the senior Kilroy as his good friend, would be contacting him in the near future to plead E.B.'s case.⁴

The letter and the lobbying worked. Although the academic year was well advanced, E.B. was accepted into the high school course of studies. One of eighteen students, he arrived at Notre Dame on 11 November 1845, in the company of Bishop John Martin Henni of the diocese of Milwaukee.⁵ The tiny campus consisted of four plain-looking buildings: two one-storey structures on either side of the main gate, another one in the rear of the property for the Manual Labor School and a four-and-a-half-storey main building that measured eighty feet in length and thirty-six feet in depth.⁶ What it lacked in size, it made up in height. Here, priests, brothers and students lived, studied and prayed in cramped isolation. (This building was

⁴ Congregation of Holy Cross, Indiana Province Archives Center (Notre Dame, Ind.), Sorin Papers [hereafter Sorin Papers], Box 2, Folder 1845-b, John Kilroy to Father Edward Sorin, 28 September 1845.

⁵ Henni was the first bishop of Milwaukee (1843-75) and first archbishop (1875-81).

⁶ E.B. Kilroy, "Notre Dame in the Forties," *Notre Dame Scholastic*, 28 (6 July 1895), 608.

destroyed by fire on 23 April 1879, consuming the earliest records and library of the university.)⁷

As soon as Kilroy had finished the high school course, he entered the Congregation of Holy Cross, on 13 July 1849, and the next month he started his university work.⁸ Surviving correspondence from Kilroy to Sorin has Kilroy at the family home in Lockport, from May to July 1851, wondering aloud, as it were, if he should return to Notre Dame or enter the recently opened and very popular St. Joseph seminary and college in Buffalo. It was a moment of doubt and wavering and would not be Kilroy's last one. He also told Sorin about a paying professorship at a "university" in Lockport and about his desire to help his father, who was pressuring him to enter the local seminary. Sorin's letters to Kilroy do not survive, but by July Kilroy decided to complete his degree at Notre Dame and continue as a member of the Congregation of Holy Cross.⁹

Kilroy graduated in 1852, earning a B.A. degree, as one of two members of Notre Dame's second graduating class (the first graduating class was 1849). Thomas D'Arcy McGee delivered the commencement oration. In the autumn of that year, Kilroy commenced his theological studies. He made his religious profession on 15 August 1853, and two days later he was ordained to the diaconate by Bishop James O. Van de Velde of Chicago, in the tiny attic chapel at Notre Dame in the presence of Father Sorin and three other members of the community.¹⁰ Because he was not yet twenty-three years old, Kilroy needed a dispensation to be ordained to the diaconate, which may explain why he had to wait more than a year before he received Holy Orders, such a delay being contrary to custom but necessary in Kilroy's case because twenty-four was the canonical age for ordination to the priesthood. Also, the bishop of Chicago may have felt that two dispensations for the same candidate were rather rich. In the meantime, Kilroy pressed on with

⁷ There are excellent descriptions of life at Notre Dame for the years 1843-48 and 1854-55 in Marvin R. O'Connell, *Edward Sorin* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001), 132-34, 176-79, 182, 238, and 339-45.

⁸ H.J. Alerding, *The Diocese of Fort Wayne: A Book of Historical Reference 1669-1907* (Fort Wayne, Ind.: Archer Printing Company, 1907), 127. Alerding is also the source for the first profession. His claim, however, that Kilroy attended the University of Oxford from 1863 to 1867 and that he did not arrive in Ontario until 1869 is erroneous. Unfortunately, this information found its way in a footnote on Kilroy in Edward Sorin, *Chronicles of Notre Dame du Lac* [hereafter Sorin, *Chronicles*], trans. John M. Toohey, ed. James T. Connelly (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1992), 220, fn. 3.

⁹ Sorin Papers, Box 3, 1851A, Folder 4, Kilroy to Sorin, [?] May 1851, 31 May 1851, 1 June 1851, 22 July 1851.

¹⁰ University of Notre Dame Archives (UNDA), Edmund B. Kilroy Papers (KIL), Document on Ordination to the Diaconate, 19 August 1853.

his theology and served as a prefect and professor at the university.¹¹ He also took time in July 1854 to visit Montreal and Niagara, traveling through a cholera epidemic that raged up along the St. Lawrence River but spared him.¹²

Edmund Burke Kilroy was ordained to the Catholic priesthood by Bishop Anthony O'Regan of Chicago, on 26 November 1854, two days after Kilroy's twenty-fourth birthday and on the twelfth anniversary of the founding of Notre Dame. The ordination ceremony took place in the university chapel, where Kilroy celebrated his first public Mass, assisted by Father Sorin, on 8 December 1854, coincidentally the very day that Pope Pius IX proclaimed the Dogma of the Immaculate Conception.¹³ (Fifty years later, his sister, Margaret Claire Kilroy, erected a stained-glass window in St. Joseph's church, Stratford, which commemorated her brother's priestly life and his first Mass.)

The next three years were busy ones for Father Kilroy. Untested for a lack of experience, but trusted by Father Sorin, his religious superior, Kilroy was bundled off to work as a traveling missionary in northern Indiana. At the time, the entire state was under the episcopal jurisdiction of Bishop Maurice de Saint Palais of Vincennes, who assigned the parish of La Porte and its attendant missions to the Holy Cross Fathers at Notre Dame. Father Kilroy ministered to Catholics at Plymouth and Goshen and at many farmhouses and crossroads in between, including a Native reservation.¹⁴ During the latter half of 1856, he was made parish priest of La Porte, where he proved himself to be a scrupulous and hardworking pastor, if one were to judge the efficacy of his administration by his detailed financial report of the parish, for the period 1 June to 1 October 1857, and by his energetic plans to build a mission church in Calumet.¹⁵

There was no financial report for his parish for the first two quarters, January to June 1857, because Kilroy was absent in Chicago. The Holy Cross Fathers had rented from Bishop O'Regan the main building of the defunct St. Mary of the Lake seminary, starting in 1854, and turned it into a high school, an arrangement that lasted until 1861. Father Sorin may have

¹¹ "Rev. E.B. Kilroy, D.D.," *Notre Dame Scholastic*, 13 (29 November 1879), 201.

¹² Sorin Papers, Box 3, 1854A, Kilroy to Sorin, 30 July 1854.

¹³ *Ibid.*, Sorin Era Box, Folder 34, Kilroy to Ma Très Chère Mère, 5 December 1895.

¹⁴ *Ibid.*, Box 3, 1855A, Kilroy to Sorin, 6 May 1855, [?] August 1855, 24 October 1855.

¹⁵ UNDA, KIL, Maurice de Saint Palais to Rev. and Dear Sir, 19 January 1857; Maurice de Saint Palais to Rev. Dear Friends, 13 June 1857; Kilroy to Father Patrick Dillon, 4 December 1857, includes "Mission of La Porte Return from 3rd Quarter."

placed Father Kilroy in charge of this school. Later repeated references to Father Kilroy having been president of a St. Mary of the Lake University are incorrect, because Bishop O'Regan had dismissed the faculty and closed the seminary prior to his renting the place to the Holy Cross Fathers.¹⁶

Returning to his parish in June 1857, Father Kilroy began to entertain doubts, not about his priesthood but about his affiliation with the Holy Cross Fathers. The Rules of the Institute of Holy Cross, which had received definitive approval from Rome on 13 May 1857, were modified and no longer included priests as a separate class, a change that Father Kilroy could not accept in good conscience.¹⁷ He was so troubled that he asked Archbishop Francis Patrick Kenrick of Baltimore for his advice. Kenrick replied in a letter of 27 November 1857:

I think that it is clear that the vows taken before this change, do not bind the priests who had taken them. It is, of course, desirable to act with the consent of the actual Superior, but if he refuse, I should think that the Bishop could declare that the obligation of the vows had ceased, they having been taken with the understanding that the authority of the Holy See should determine the rules to be followed, and the classes of which the Society should consist.¹⁸

Kilroy struggled with the implications of Archbishop Kenrick's clear and certain opinion for more than a year, while he continued as pastor of La Porte. (During this period, the University of Notre Dame awarded him an M.A. degree.) Kilroy loved the university and counted among his closest friends nearly every member of the community who was attached to it. Indeed, Notre Dame had been the centre of his life since the age of fifteen. Leaving his religious community, no matter how justified his departure may have been according to canon law as interpreted by the premier prelate of the United States, would be tantamount to betraying the very men who had given him everything.

But Kilroy's objection to the revised Rules of the Institute, although genuine and given in good faith, sounds too technical to explain in full why he was in such turmoil. It is reasonable to speculate that Kilroy was anxious to support his parents. In nineteenth-century North America, a Catholic family that had a son in the ranks of the Catholic priesthood often expected financial assistance from him in order to survive.¹⁹ The Kilroy family was

¹⁶ "Chicago, Archdiocese of," *New Catholic Encyclopedia*, vol. 3 (New York: McGraw-Hill, 1967), 560.

¹⁷ "Holy Cross, Congregation of," *New Catholic Encyclopedia*, vol. 7 (New York: McGraw-Hill, 1967), 63.

¹⁸ Sorin Papers, Box 4, 1857, Kenrick to Kilroy, 27 November 1857.

¹⁹ My thanks to Dr. Paul Laverdure, who alerted me to this plausible explanation for Kilroy's behaviour, in the absence of any documentary evidence to the contrary. In

no exception. But E.B. was not in any position to assist his parents with money because he was a member of a religious congregation and as such was bound by a vow of poverty. Any remuneration that he received as a parish priest or a teacher belonged to his religious community. That is how a community survived and built its institutions – on the free labour of its members.²⁰

If Kilroy had been a secular or diocesan priest, he would have received a regular salary and Mass stipends and would have been allowed to accept gifts from the faithful for his own use, to dispose of as he saw fit. His parents needed him even before he was ordained. Why else would his father have pressured him to join the diocese of Buffalo in 1851? And they certainly looked to him for help after they left Lockport in 1858. Nothing else can plausibly explain his departure from the Congregation of the Holy Cross in 1859 and his decision five years later to leave the United States and join the ranks of the priests of the diocese of London.

Matters came to a head for Father Kilroy in February 1859. He tried but failed to convince Sorin to grant him a year's leave of absence from his post, so that he could assist his parents who had recently returned to Sandwich East Township. Sorin refused. Armed with Archbishop Kenrick's opinion, Kilroy had to choose between his religious community and his only other option, the secular priesthood, and he opted for the latter apparently for the sake of his family. He closed out his pastorate at La Porte, ridden with guilt and anxious about the future, and he made his departure official by becoming a priest of the diocese of Fort Wayne, Indiana, which was founded in 1857. Bishop John Henry Luers was only too glad to have Kilroy and placed him in the parish of St. Mary and St. Martha in Lafayette.

Father Sorin was very bitter with Kilroy. Although Sorin was willing to accept the departure of at least three priests from the community for family reasons, he was not ready to give Kilroy, of whom he had expected a great

his research on English-Canadian Redemptorists, Dr. Laverdure compiled a statistical breakdown for the official reasons sent to Rome for dispensations, from 1832 to 1992. The three basic reasons were aligned with the three religious vows of poverty, chastity and obedience. Each reason (each religious vow) roughly counted for one third of the requests for dispensations, but during the nineteenth century, the vows of poverty and obedience were cited in a majority of cases, and of these cases, the vow of poverty was given as the primary burden. "Kilroy's life was similar to so many that I had seen [in the English-speaking Redemptorists] and there were key phrases you cite [see footnote 7 of this paper] that would strongly support the contention I make, that Kilroy became a diocesan to support his biological family...." E-mail communication from Paul Laverdure to the author, 21 November 2006.

²⁰ Sorin, *Chronicles*, 209.

deal, the same kind of sympathetic understanding.²¹ Sorin vented his anger against him in a lengthy entry in the *Chronicles*:

One of the Fathers of the society who ought to have been most devoted to it, seeing that he had made all his studies in it, was this same year [1859; my brackets] the instrument of whom God allowed the enemy to make use in order to add to its trials. Not only did he leave the society, but he tried to justify his withdrawal, like all those that look back with regret to the onions of Egypt, speaking badly even of those who twelve or thirteen years before had [brought life] by the fruit of their sweat and fatigues; and as a natural consequence of an unsettled and strange character, speaking in turns of the same society, well or ill according to the whim of the moment; without real malice, but without any fixed principle of justice or of truth.

In the opinion of the community he did no injury to the house by leaving it, but was rather doing it a service. But the world was not likely to understand the peace that he was leaving to his associates when he took himself away from amongst them. He had even a certain influence on the mind of another Father, who was at the time superior of an important house in Chicago; and if he did not directly shake his vocation, he at least contributed much to make it unsteady, and thus to ruin totally that foundation, which had cost much, and which appeared to be full of promise for the Congregation.²²

Father Sorin was quite bitter. The reference to onions in Egypt comes from Numbers 11:4-6, which describes the yearning of the Israelites in the desert to return to Egypt, where they ate fish without cost, cucumbers, melons, leeks, onions and garlic, in contrast to the manna that was their daily diet. In a word, they were ungrateful for their freedom. As for Kilroy, instead of showing gratitude for all that the community had done for him, according to Sorin he grumbled, sowed seeds of discord and left. Sorin's reference to St. Mary of the Lake Seminary in Chicago was unfair. It was hardly Father Kilroy's fault that it failed.²³

Happily for Kilroy and for Notre Dame, Sorin's animosity against Kilroy did not take on a life of its own; nor does it appear that there was any lingering animus between Kilroy and the community. Kilroy may have severed ties with his religious family, for reasons of canon law, loyalty to family or an admixture of both, but the salve of time and distance allowed Kilroy and Sorin to resume their friendship, and Kilroy to develop a close and very fruitful association with his alma mater for the rest of his life, becoming one of Notre Dame's most beloved and revered alumni. There are numerous references to Kilroy in the *Notre Dame Scholastic*. Many times

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 220-21.

²³ O'Connell, *Edward Sorin*, 374-75.

he was the official orator at commencement.²⁴ When the main building at Notre Dame burned down on 23 April 1879, Kilroy donated \$1,000 to its reconstruction and added to his will a provision to donate his library to the university.²⁵ Moreover, Kilroy was able to renew friendships with six of his former Holy Cross confreres who were Union Army chaplains during the Civil War, Father William Corby being the most illustrious among them.²⁶ Father Corby had such a high opinion of Father Kilroy's work among the Union soldiers that in his *Memoirs* he lists Kilroy's name twice, calling him a son of Notre Dame, and included a photograph of him.²⁷

The Civil War officially began on 12 April 1861. More than a year passed before Father Kilroy, stationed at Lafayette, was able to be of service to the Union side. On 13 January 1863, Governor Oliver Perry Morton of Indiana appointed him as a pay agent of the Executive Department. Kilroy's main duty was "to visit Indiana Regiments in the Department of the Cumberland and receive such portions of their pay as the Officers and men may wish to remit by him to their families and friends. He will also look after the wants and necessities of the sick and wounded."²⁸ According to W.H.H. Terrell, the adjutant general of Indiana, the pay agents had duties other than their strictly official ones:

In addition to the onerous and responsible duties connected with the collection and remission of money, the Agents were entrusted by the Governor to look after the welfare and relieve the necessities of sick and disabled soldiers of Indiana Regiments; to assist in procuring furloughs and transportation in all proper cases; to co-operate with the State Sanitary Commission and its branches, and with the various Soldiers' Aid Societies in procuring and forwarding hospital supplies and sanitary stores; and, in all cases, so far as possible, without undue interference with the military

²⁴ *Notre Dame Scholastic*, 2 (5 June 1869), 307; 5 (8 June 1872), 4; 5 (29 June 1872), 6-7, which published the text of a complete oration by Kilroy.

²⁵ *Ibid.*, 12 (17 May 1879), 555; 13 (23 August 1879), 9.

²⁶ In addition to Corby, they were Fathers Paul E. Gillen, J.C. Carrier, Peter P. Cooney, James M. Dillon and Joseph Leveque. See Aidan Henry Germain, *Catholic Military and Naval Chaplains 1776-1917* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1929), 49, 61-70, and William Corby, *Memoirs of Chaplain Life: Three Years with the Irish Brigade in the Army of the Potomac* (Notre Dame, Ind.: Scholastic Press, 1894), 272. Germain does not have a biographical entry for Father Leveque, although Corby mentions his name, and he mistakenly identifies Father Dillon as a Jesuit. Corby says there were eight priests of the Holy Cross Community, including Kilroy, who rendered "spiritual aid to the poor soldier in the field and in the hospitals." However, he mentions only seven names.

²⁷ Corby, *Memoirs of Chaplain Life*, 19, 272. The photograph of Kilroy is on the page facing 272.

²⁸ UNDA, KIL, State of Indiana, Executive Department, Document appointing Kilroy an Agent, signed by O.P. Morton, 13 January 1863.

authorities, and paying proper regard to the interests of the service, to extend the parental care of the State over all her sons in field or hospital.²⁹

On the same day that Morton appointed Kilroy, he wrote a letter of introduction for Kilroy, to the brigadier general in charge of the District of Kentucky, asking him to provide safe passage for Kilroy who was on his way to visit the troops of General Redmond's Army. Of the eight principal agents appointed by Morton in 1862, Kilroy was the lone clergyman and perhaps the only Catholic.

Father Kilroy was a pay agent for about fourteen months. We know very little of his activity on and off the battlefield. His name appears in only two official documents, referred to above, and Terrell mentions Kilroy's name only once in his *Official Report*.³⁰ That Kilroy was a pay agent and not an official chaplain (mistakenly called as such by Corby) may explain the rather meager documentary evidence of his work. It may also be the reason why Kilroy is unfortunately listed by the historian Warren B. Armstrong as "unidentified visiting priest" in a caption to a photograph that shows Kilroy with four members of the famous Irish Brigade: Colonel Patrick Kelly, Captain Clooney and two Holy Cross chaplains, none other than Father William Corby and his confrere, Father James M. Dillon.³¹

Be that as it may, Father Kilroy must have carried out his duties to the satisfaction of his superiors, because he received letters of recommendation from both Bishop Luers and Governor Morton on the occasion of Kilroy's trip to Washington, D.C. On 16 February 1864, Luers wrote:

This certifies that the bearer of this, the Rev. E.B. Kilroy, has labored in this diocese [Vincennes and Fort Wayne] for the last ten years & that he has leave of absence to go to Washington to attend to his deceased Brother's claims [Lieutenant William Kilroy] & also to visit other places. As he is a clergyman endowed with superior qualities, of excellent moral habits & under no ecclesiastical censures, I hope that he will meet with the treatment which his merits deserve.³²

Morton's letter, dated 25 February 1864, was addressed directly to President Lincoln. He asked Lincoln to receive Father Kilroy's petition on behalf of the 20,000 Catholics in the U.S. Navy who did not have a chaplain of their own religious faith to look after their spiritual needs. Kilroy must have been persuasive. As matters transpired, Lincoln chose *him* as the first

²⁹ *Indiana in the War of Rebellion: Official Report of W.H.H. Terrell, Adjutant General* (Indianapolis, Ind.: Douglas & Connor, Journal Office, Printers, 1869), 375.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Warren B. Armstrong, *For Courageous Fighting and Confident Dying: Union Chaplains in the Civil War* (Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1998), 32.

³² UNDA, KIL, John Henry Luers to _____, 16 February 1864.

Catholic chaplain in the U.S. Navy. However, on the eve of his appointment, in May 1864, Kilroy “backed out,” as he put it in a note written to Father Corby at Notre Dame, almost thirty years later.³³

What led him to reject this incredible offer from the hands of President Lincoln himself? In all likelihood, it was the prospect of being near to his aging parents. Almost at the same time that Father Kilroy was in Washington, D.C., Bishop Pinsoneault wrote to Bishop Luers of Fort Wayne, petitioning him to release Father Kilroy to the diocese of Sandwich (London). Fortuitously, at least for Kilroy, and subsequently for the diocese, Pinsoneault’s letter was Kilroy’s ticket to the diocese where his family lived and who might have alerted Pinsoneault to Kilroy’s desire to live closer to them. In his reply to Pinsoneault, Bishop Luers wrote: “Rev. Father Kilroy is a moral and talented clergyman. He is a fine speaker, having made liberal studies and has never been accused of drinking or other bad or unclerical habits. He is however somewhat changeable in disposition. He might carry out with more perseverance what he undertakes than he does. He is not the best financier in the world.”³⁴ It was a rather restrained recommendation but good enough for Pinsoneault. He was perennially short of good clergy and in this instance desperately in need of an Irish-born priest to rescue the parish of Our Lady of Mercy in Sarnia from another Irish-born priest, Dean Thaddeus T. Kirwan, and his band of rebellious parishioners.

Always obedient, Kilroy answered the call; always humble, he never disclosed in writing to anyone, not even to Corby, his thinking behind his decision to forsake the United States for the Sarnia snake pit. Pinsoneault appointed him parish priest on 6 July 1864.³⁵ Awaiting Kilroy was Dean Kirwan, who had been a thorn in Pinsoneault’s side since the latter’s arrival in London in June 1856 to be installed as the diocese’s first bishop. Kirwan had enjoyed a high profile in London, having built what became the cathedral and the cathedral rectory and having invited the Loretto Sisters to the parish, where they were very popular among Kirwan’s Irish parishioners. Kirwan would not leave for his new post in Sarnia until Pinsoneault had reimbursed him for the money that he had spent out of his own pocket on the parish.

³³ *Ibid.*, O.P. Morton to The President of the United States, 25 February 1864. Kilroy’s note to Corby, dated 3 January 1893, is found at the bottom of Morton’s letter to Lincoln, in Kilroy’s handwriting. Kilroy wrote this note before he sent this and other documents to Corby, at the request of Corby who was writing his autobiography.

³⁴ DLA, Ralph Hubert Dignan, “Biographical Notes from *Catholic Record*, which he used to write the ‘History of London Diocese.’” We have no copy of Pinsoneault’s letter to Luers, and no copy of Luers’ response. We only have Dignan’s transcript of a portion of it and a parenthetical reference to a letter of 8 May 1864, which is unclear. Is that the date of Pinsoneault’s letter or of Luers’ letter?

³⁵ UNDA, KIL, Pinsoneault to Kilroy, 6 July 1864.

People took sides, and a war of words ensued. Kirwan asked for \$1,100, settled for \$440 and left for Sarnia in July 1856.

Eight years later, a similar scenario played out in Sarnia. Kirwan was a popular priest. He had built not only the church but also a fiercely loyal congregation of recent Irish immigrants and local Natives. In 1864, he objected to his transfer to St. Patrick's parish in Kinkora, Perth County, claiming that since he was the first pastor of Sarnia, he was irremovable and that the bishop owed him \$1,500, the amount of his own money that he had invested in parish improvements. When Monsignor Jean-Marie Bruyère, the vicar general, arrived early one morning to take possession of the church, Kirwan and his supporters locked him inside and did not let him leave until noontime.³⁶ Once again, local Catholics took sides, egged on by the *Sarnia Observer*, which poured sarcastic scorn on Kilroy for conducting services in the town hall, and the rival *British Canadian*, which defended Kilroy's right to be pastor of Sarnia. A third party of two adjudicators settled the matter in early October by awarding Kirwan \$800 and ordering him to move as instructed by the bishop.³⁷

Dean Kirwan never did show up in Kinkora but left for the diocese of Wisconsin. If he is the same T.T. Kirwan (his usual signature), whose name appears in the sacramental records of three different parishes in the diocese, between 1865 and 1871, Kirwan was a priest in Wisconsin until his death in January 1871.³⁸

With Kirwan safely out of the country, Father Kilroy went about the business of winning the hearts of dissident parishioners and building up the parish of Our Lady of Mercy and its missions of Petrolia, Wyoming, Oil Springs and Forest. He organized huge parish picnics, acquired a bell for the church, purchased land for a convent and separate school, invited the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary to manage the school and founded the Society of St. Patrick. Kilroy was also the first chairman of Sarnia's separate school board.³⁹

³⁶ *Sarnia Observer*, 19 August 1864; 26 August 1864.

³⁷ *Ibid.*, 7 October 1864. See also DLA, Pinsoneault Papers, Box 2, Kilroy to Pinsoneault, Friday Noon, n.d., in which Kilroy mentions that he has rented the Baptist church and also that Father William Kilroy was stationed in Port Huron.

³⁸ Information supplied by Tim Cary, archivist of the Milwaukee Archdiocese: T.T. Kirwan was stationed at St. James, Menomonee Falls, May 1865 to May 1869 (parish baptismal records); St. Patrick's, Whitewater, June 1869 to May 1870 (parish baptismal records); St. James, Kenosha, May 1870 to January 1871 (parish baptismal records); *Catholic Vindicator*, 19 January 1871, 4.

³⁹ G. Tobin, *Our Parish Priests: Diamond Jubilee of the Present Our Lady of Mercy Church, Sarnia, Ontario* (Sarnia: 1938), 11-15; Victor J. Dudek, *Our Lady of Mercy: A Centennial History, 1878-1978* (Sarnia: 1977), 5-11.

In essence, Father Kilroy's five years in Sarnia established a pattern of reliable conventionality that ensured his success as a parish priest and the warm approbation of his bishop and of his parishioners. This pattern was repeated and refined at his next three postings: Holy Name parish in St. Marys, from 1869 to 1873, St. Peter's cathedral in London, from 1873 to 1874, and finally St. Joseph's parish in Stratford, from 1874 to 1904, the year of his death.

At Stratford, Father Kilroy succeeded Peter Francis Crinnon, who had become the bishop of Hamilton. Crinnon's consecration took place in St. Joseph's, the church that he had built, on 19 April 1874. Three days later, Bishop Walsh appointed Kilroy to the parish, where he was confronted with a mountain of debt on Crinnon's new church. It took Kilroy and his people twelve long years to retire this debt. As soon as it was paid off, Bishop James J. Carberry of Hamilton consecrated St. Joseph's church on 6 June 1886, in one of the grandest and best remembered liturgical celebrations in the history of the parish.⁴⁰ Father Kilroy's other notable achievements as pastor of St. Joseph's include the construction of separate schools, his twenty-five-year chairmanship of the Stratford separate school board, the construction of the Loretto convent next to the church, the administrative union of Stratford's Catholic and Protestant cemeteries and the initiation of Catholic participation in the affairs of the local hospital.⁴¹ Father Kilroy was also known for his public lectures and the celebration of St. Patrick's Day, an almost mandatory exercise because of his Irish birth that he performed with eloquence and style.⁴²

Only one public controversy of note dogged his days in Stratford. In November 1878, Kilroy had invited three Holy Cross priests – longstanding friends of his – to preach a retreat at his parish. The lead preacher was Father Peter P. Cooney, CSC, a former Civil War chaplain who was at the Battle of Stones River where Kilroy's brother, William, died in combat. The Reverend P. MacFarlane McLeod, minister of Stratford's Knox Presbyterian church since January 1878, took vigorous exception to their lectures, in a series of letters to the *Stratford Beacon and Herald*.⁴³ Under fire from McLeod's Protestant pen was Catholic teaching on the usual topics: salvation, the role

⁴⁰ *Notre Dame Scholastic*, 19 (30 June 1886), 687.

⁴¹ *Catholic Record*, 23 January 1904, 5; *Notre Dame Scholastic*, 28 (12 January 1895), 255; *St. Joseph's Church Stratford, Ontario: 1867 Centennial 1967* (Stratford: 1967), 11-13.

⁴² For two examples of his lectures, see *Stratford Beacon and Herald*, 28 September 1877, 2, and 5 October 1877, 2. For two examples of accounts of St. Patrick's Day in Stratford, see *Notre Dame Scholastic*, 10 (31 March 1877), 473-74, and *Stratford Beacon and Herald*, 22 March 1878, 2.

⁴³ A.W. Fisher, *A History of Knox Church Stratford, Ontario 1844 to 1931* (Stratford, Ont.: Printed at the B-H Press, 1931), 79. For more on McLeod, see *Stratford Beacon*

of the Bible, the Virgin Mary, Papal infallibility and on and on. As the Holy Cross Fathers continued their tour of the diocese, going from Stratford to St. Marys to Windsor and lastly to London, attracting huge crowds at every stop, Father Kilroy fired back at McLeod, letter by letter, with a blistering combination of rhetoric, mockery and boasting.⁴⁴ (Father John O’Neil, the parish priest of St. Patrick’s parish in Kinkora, joined the fray with two letters of his own.). Kilroy acquitted himself well enough on this occasion, but he avoided this kind of religious quarreling, typical of the nineteenth century, for the remainder of his life. It was not his style. He wisely chose to continue his work as Stratford’s Catholic pastor, as he knew best, quietly and ardently, all the while living as “a person of amiable disposition, widely and deeply read, a fluent speaker, and a distinguished man,” as described in one historian’s assessment of him in 1902.⁴⁵

During his nearly forty years as a priest of the diocese of London, Father Kilroy, always steady, always loyal, was a favourite of Bishop John Walsh, a confidante of Bishop Denis O’Connor and a prop from the past for Bishop Fergus Patrick McEvay. Bishop Walsh took Kilroy to Europe in 1876-77 and arranged for the College of Propaganda Fide to award him an honorary degree of Doctor of Divinity. The ceremony took place at the Irish College in Rome, but Kilroy, ever humble, waited until St. Joseph’s church was free of debt and consecrated before he would accept the rochet and cape that came with the honour.⁴⁶ Bishop O’Connor constantly relied on Kilroy for his advice on priest appointments and transfers and was grateful for Kilroy’s co-operation in the seminary and cathedral collections.⁴⁷ Bishop McEvay made Kilroy dean of Stratford on 26 October 1900, “On account of your long and faithful service to the church and particularly on account of the many sacrifices you have [made] in the cause of Catholic Education.”⁴⁸

and Herald, 3 August 1877, 2; 19 October 1877, 2; 14 December 1877, 2; 25 January, 1878, 2; 1 February 1878, 2.

⁴⁴ *Stratford Beacon and Herald*, 25 October 1878, 2; 1 November 1878, 2; 8 November 1878, 2; 22 November 1878, 2; 29 November 1878, 2; 6 December 1878, 2; 13 December 1878, 2; 20 December 1878, 2; 31 January 1879, 2. See also *Catholic Record*, 29 November 1878, 5; 6 December 1878, 4; 20 December 1878, 1; 27 December 1878, 4, 6; 24 January 1879, 5, 8; 21 March 1879, 4; 28 March 1879, 4; 11 April 1879, 4.

⁴⁵ William Johnston, *History of the County of Perth from 1825 to 1902*, vol. 1 (Stratford, Ont.: 1903; reprinted, 1976), 491.

⁴⁶ *Notre Dame Scholastic*, 10 (24 March 1877), 458.

⁴⁷ DLA, O’Connor Papers, Box 1, O’Connor to Kilroy, a total of fourteen letters between 1894 and 1897; UNDA, KIL, O’Connor to Kilroy, a total of eleven letters; General Archives of the Basilian Fathers, Denis O’Connor, Box 1, File 1, Kilroy to O’Connor, 6 October 1890.

⁴⁸ UNDA, KIL, McEvay to Kilroy, 26 October 1900.

Dean Edmund Burke Kilroy died on 12 January 1904. He wanted no sermon at his Requiem Mass and none was given. But before Bishop McEvay gave his final blessing, he told the immense throng in St. Joseph's church that Dean Kilroy had been a "Virtuous and zealous priest who had done his duty."⁴⁹ These words, simple and straightforward, and given by the bishop in complete sincerity and conviction, were a fitting epitaph on the life of a model priest in the diocese of London during the first half-century of its corporate existence. As the diocese slowly shed its frontier persona and gradually acquired the look of a settled and prosperous religious community, Dean Kilroy himself, whether he ever realized it, had evolved with the diocese, from frontier priest in Indiana to urban prelate in Stratford, Ontario.

⁴⁹ *Catholic Record*, 23 January 1904, 5.

Abstracts/Résumés

Hillary KAELL

“Marie-Rose, Stigmatisée de Woonsocket”: The Construction of a Franco-American Saint Cult, 1930-1955

Marie-Rose (Rose) Ferron, a Franco-American mystic stigmatic, was born in Quebec and raised in New England. Between c.1925-1936, she was a popular “victim soul” who suffered physically to redeem the sins of her community. This article looks at the American trend of victim *soulhood* in the interwar period, which stemmed from a model made popular by St. Thérèse of Lisieux. More specifically, this article examines how Rose’s biographer and promoter, Fr. Onésime Boyer, constructed her cult. In attaching Rose to the American victim soul trend, he placed Rose firmly within the context of her adoptive country. Boyer’s construction of Rose’s cult offers a window into Franco-American religious culture at a time when it was increasingly becoming part of the U.S. Catholic Church. This paper ends by urging further study about Franco-American history and religious culture in the interwar and immediate post-war period. Neither topic has received adequate attention from scholars in the U.S. or Canada.

La mystique stigmatisée franco-américaine Marie-Rose (Rose) Ferron est née au Québec et fut élevée en Nouvelle-Angleterre. Entre 1925 et 1936, elle était reconnue comme étant une « âme victime » dont la souffrance physique pouvait éliminer les péchés de sa communauté. Le présent article se veut une étude de la vogue des *âmes victimes* pendant la période d’entre les deux guerres aux États-Unis, une vogue qui découlait d’un modèle popularisé par sainte Thérèse de Lisieux. Il vise expressément à examiner comment le biographe et le promoteur de Rose, le père Onésime Boyer, a construit le culte de la mystique. En liant Rose à la vogue américaine des âmes victimes, il a enraciné Rose dans le contexte de son pays d’adoption. La façon dont Boyer a construit le culte de Rose nous permet d’observer la culture religieuse franco-américaine à une époque où cette dernière s’intégrait de plus en plus à l’Église catholique américaine. En conclusion, cet article demande un accroissement de la recherche sur l’histoire et la culture religieuse franco-américaines pendant la période d’entre les deux guerres et les années suivant la guerre. Ces sujets n’ont pas reçu le niveau d’attention qu’ils méritent de la part des chercheurs américains et canadiens.

Richard A. LEBRUN

Canadian Catholic History: The CCHA Journal Over Seventy Years

The article offers a description of the seventy issues of the journal published between 1933 and 2004, with an emphasis on a statistical analysis of the pattern of periods, geographical areas, topics, and authors represented therein. This review shows some fluctuation in quality over the years, but a remarkable consistency of format, a clear focus after 1974 on the history of Catholicism in Canada (after some experimentation with attention to the broader field of Catholicism generally), and evolution towards greater professionalism (e.g., peer reviews of all submissions, and more recently, implementation of a system of double-blind assessment). With continuous publication since 1933 of a professional historical journal, the CCHA has made a distinctive and valuable contribution to the study of Canadian Catholic history.

Cet article tente de décrire les 70 éditions de la revue qui ont été publiées entre 1933 et 2004 tout en apportant une attention spéciale à l'analyse statistique des différentes périodes, des régions géographiques, des sujets et des auteurs. Bien que ce survol démontre des fluctuations sur le plan de la qualité au fil des ans, il démontre aussi d'une uniformité sur le plan du format, une concentration explicite après 1974 sur l'histoire du catholicisme au Canada (suite à une période d'expérimentation englobant le domaine plus large du catholicisme en général) ainsi qu'un niveau de professionnalisme plus élevé (p. ex., évaluation par les pairs de toutes les soumissions et, récemment, l'implantation d'un système d'évaluation à double insu). En publiant depuis 1933 une revue historique de grande qualité, le CCHA contribue de façon inestimable à l'étude de l'histoire du catholicisme au Canada.

William RYAN, S.J.

Personal Recollections and Reflections on the Implementation of the Second Vatican Council by the Canadian Conference of Catholic Bishops (1964-1990)

The author draws on his long-time intimate experience as a senior executive and advisor of the Canadian bishops' conference to recount how the bishops set about implementing their new vision of "church in the world" gained at Vatican II. To be effective in their purpose the bishops organized a dynamic,

top-quality secretariat equipped to give them specialized and competent service in discerning how to become this kind of church in Canada. The author documents several examples of the CCCB's significant successes as well as some of its daunting challenges, difficulties and failures encountered in this effort.

Fort d'une longue et profonde expérience comme cadre supérieur et conseiller au sein de la Conférence des évêques catholiques du Canada, l'auteur raconte comment les évêques ont mis en œuvre la nouvelle vision de « l'Église mondiale » acquise lors du deuxième concile du Vatican. Afin de mener à bien leur mission, les évêques ont organisé un secrétariat dynamique de grande compétence pour leur fournir des services spécialisés et efficaces visant à identifier comment devenir une telle Église au Canada. L'auteur offre plusieurs exemples des grandes réalisations du CECC de même que certains des défis, des difficultés et des échecs qui sont survenus dans le cadre de cet effort.

Robin GENDRON

Canada's University: Father Lévesque, Canadian Aid, and the National University of Rwanda

Between 1963 and 1966, the National University of Rwanda received the largest amount of official aid that the Canadian government gave to any of the French-speaking countries of Africa and became one of Canada's largest aid projects overall during the 1960s. Canadian aid for this university in Central Africa was motivated by a complex mixture of humanitarian, political, strategic, and other considerations but the extent of Canada's support for the university reflects above all the influence exerted over the Canadian government and its programme of aid for French Africa by Father Georges-Henri Lévesque, a Canadian priest appointed the first Rector of the National University of Rwanda. This article highlights the important role that non-governmental organizations and individual Canadians played in the design and delivery of Canadian aid programmes during their formative years.

De 1963 à 1966, le gouvernement canadien offrait à l'Université Nationale du Rwanda un volume d'aide officielle plus élevé que ce qu'il offrait à tout autre pays africain francophone. En fait, cette université est devenue l'un des projets d'aide canadiens les plus importants des années soixante. Bien que l'appui canadien que recevait cette université d'Afrique centrale était en effet le résultat d'un mélange complexe de considérations – les facteurs humanitaires, politiques et stratégiques – l'importance du projet

démontre avant tout l'influence qu'exerçait sur le gouvernement canadien le Père Georges-Henri Lévesque, un prêtre canadien qui devint le premier recteur de l'Université Nationale du Rwanda. Cet article vise à souligner le rôle important que les organisations non gouvernementales et les individus canadiens ont joué dans la conception et la réalisation des programmes d'aide canadiens pendant les premières années de ces derniers.

Michael POWER

From Frontier Priest to Urban Prelate: Father Edmund Burke Kilroy

This paper examines the unconventional career path of Father Edmund Burke Kilroy (1830-1904), and the primary reason behind his decision to leave the Congregation of Holy Cross in 1859 and become a diocesan priest, and to reject President Abraham Lincoln's offer of the post of first Catholic chaplain in the U.S. Navy, in 1864. Kilroy joined the diocese of London in 1864. During the next forty years, he gained a reputation as a model parish priest, an exemplar of stability, hard work, devotion and loyalty to the bishop and the people that he served. Prior to 1864, however, peripatetic is the word that best describes his life. Born in Ireland, he grew up in Sandwich East (Windsor), Ontario and Lockport, New York; was educated at Notre Dame in Indiana, joined the Congregation of the Holy Cross and was ordained to the priesthood in 1854; he left the community in 1859 and joined the diocese of Fort Wayne, Indiana; during the Civil War, he was an official pay agent for Indiana troops in the Union Army; lastly, he went to Washington, D.C., where he lobbied for, and was awarded, the position of Catholic chaplain for the U.S. Navy, only to reject it for an opportunity to join the diocese of London.

Le présent article se veut une analyse du cheminement de carrière du père Edmund Burke Kilroy (1830-1904) et des raisons derrière sa décision de quitter la Congrégation de Sainte-Croix en 1859 afin de devenir prêtre diocésain, et de rejeter l'occasion que lui offrait le président Abraham Lincoln de devenir le premier aumônier de la marine américaine en 1864. Kilroy est devenu membre du diocèse de London en 1864. Au cours des quarante années suivantes, il a mérité la réputation d'être un prêtre de paroisse modèle, un symbole de constance, de dynamisme, de dévotion et de loyauté aux yeux de l'évêque et des personnes qu'il desservait. Cependant, avant 1864, la vie de Kilroy était plutôt péripathétique. Né en Irlande, il grandit à Sandwich East (Windsor), en Ontario, et à Lockport, dans l'État de New York. Il fait ses études à Notre-Dame, dans l'Indiana, se joint à la Congrégation de Sainte-Croix et devient prêtre en 1854. Il quitte ensuite la communauté en 1859.

pour devenir membre du diocèse de Fort Wayne (Indiana). Pendant la guerre de sécession, il est agent de paie officiel au sein des troupes de l'armée de l'Union de l'Indiana. Enfin, il se rend à Washington, DC, où ses manœuvres de couloirs lui méritent le poste d'aumônier de la marine américaine, poste qu'il refusera pour devenir membre du diocèse de London.



Book Reviews

***Michael Power: The Struggle to Build the Catholic Church on the Canadian Frontier.* By Mark G. McGowan. Montréal: McGill-Queen's University Press, 2005. xvii, 378 p.: ill., maps, ports.**

Mark McGowan's appointment in 1991 to an assistant professorship at St Michael's College in the University of Toronto was to shape his career and his research agenda in ways he could not then have anticipated. Several years later emissaries of Cardinal Ambrozic persuaded him to set aside his prosopographical analysis of Catholic participation in the Great War for a biography of Ambrozic's predecessor, Michael Power, the first Roman Catholic bishop of Toronto. In 2002 McGowan agreed to take on the principalship of the College. Like Power, a reluctant bishop, McGowan rose to both challenges.

McGowan the social historian was suspicious of "great man" history and he was loath to abandon a well-conceived research agenda that would establish his bona fides as a military historian. Yet in other respects the Power biography was a logical outgrowth of his earlier work. McGowan had written the DCB entries on Bishops Macdonell, O'Connor, and McEvay, and the bishops of Toronto remained pivotal figures in his book *The Waning of the Green* (1999).

Power was Bishop of Toronto for just five years, and he has been viewed as a somewhat ephemeral figure. An early death ministering to the Irish typhoid victims in 1847 made him a martyr to faith and charity and a hero to Canada's professional Irish Catholics. In other respects he has been overshadowed by his successor, Armand de Charbonnel, who has been credited with constructing the diocesan infrastructure for the ultramontane revival and devotional revolution. Power began this work, but after two years of episcopal vacancy following his death, Charbonnel indeed had to reinvent much of it.

It is true as well that some of Power's initiatives failed, notably his plan for regular diocesan synods, but McGowan identifies several enduring legacies of Power's episcopate. His recruitment of male and female religious orders from Europe compensated for the dubious qualifications of secular

clergy in the frontier diocese. Both his promotion of publicly-funded Catholic education, and especially his 1845 victory in securing corporate status for the Upper Canadian bishops from the civil authorities, established important Canadian precedents. Incorporation also threw the power of the state behind episcopal efforts to wrest control over parish revenues and church property from the laity, a problem that had persisted since the episcopate of Alexander Macdonell.

These ideas did not originate with Power, who creatively appropriated them from other jurisdictions. Recruiting the Jesuits to serve in Sandwich and the Indian missions, and importing a charismatic ultramontane to rouse enthusiasm for personal piety and ritualistic devotions, were strategies modeled directly on those of his mentor, Bishop Ignace Bourget of Montreal. From Bourget, and from his own legalistic resort to canon law against lay ambitions at the parish level, derived Power's ultramontanism. This overshadowed the gallican bent of his Sulpician education, but never undermined the attachment to the British constitution he had imbibed as a youth. This combination lent an unpredictable element to Power the administrator.

A native Haligonian, the bookish son of a Wexford sea captain, Power was shy and insecure and had resisted appointment to the episcopacy out of fear of failure. He had been overwhelmed by the pressures of being a saddlebag curé on the Lower Canadian frontier and had begged to be transferred to a more settled charge. Once ensconced in an established parish near Montreal he had become the confidant and agent of Bourget, who consulted him on questions of canon law, in which Power read widely. Bourget sent him to Halifax, unsuccessfully, to win over the Atlantic bishops to the establishment an archiepiscopal see at Quebec. When Bourget went to Rome to advance this cause, he took Power along as his unwitting nominee for a new bishopric in western Upper Canada.

The new bishop rose to the challenge of empowering the church in Protestant Toronto and became an unexpected voice of moderation and compromise. He earned the respect of both John Strachan and Egerton Ryerson on the contentious issue of denominational education, and showed late signs of mellowing in his sometimes inflexible treatment of clerical inferiors. Events afoot within a year of his death – the Famine Irish influx, the Year of Revolution in Europe that would turn the liberal Pius IX into a reactionary intent upon a Counter-Reformation, and the system of responsible government that would bring the rights and privileges of Canadian Catholics to the forefront of political debate – were to make the 1850s a much more volatile decade than any Power had known. It is interesting to speculate about whether he could have met its challenges as effectively.

Power left little in the way of papers, especially from the period before he was appointed to the diocese, and so it is difficult to achieve a truly intimate understanding. Despite this, Michael Power is a solid biography and a significant contribution to McGowan's oeuvre, and he comes as close to this enigmatic figure as anyone is likely to. The subtitle nonetheless suggests the author's awareness of how much the book's utility derives from what it reveals of the church and its challenges. Both as struggling frontier itinerant and diocesan administrator Power typifies aspects of the clerical experience in colonial Canada. McGowan very ably fills in our knowledge of the contentions and achievements of Catholicism in Toronto in the years between the death of Macdonell (Bishop of Kingston) and the years 1850 to 1895 covered by Brian P. Clarke's *Piety and Nationalism* (1993). The story beyond that to 1922 is the subject of McGowan's own book *The Waning of the Green*. Notwithstanding his own heavy administrative responsibilities, Mark McGowan continues to play a central role in explaining the Catholic Church and its history to both scholarly and popular audiences.

Bruce S. Elliott,
Carleton University

***The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970.* By Michael Gauvreau. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005. xiv, 506 pp. \$85.00**

Recently awarded the Canadian Historical Association's Sir John A. Macdonald prize for the best book in Canadian history published in 2005, McMaster University historian Michael Gauvreau's most recent work tackles what has become mythologized as the defining period for modern Quebec – the Quiet Revolution. Usually described as a period of rapid bureaucratic, political and economic transformations which transformed Quebec society in the 1960s, Gauvreau takes issue with what he views as the tendency of both traditional and revisionist historians to depict the Quiet Revolution as anti-religious and anti-Catholic. In *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, he attempts to argue that not only was there also a cultural Quiet Revolution underway in Quebec from 1931 to 1964, but that the reforms enacted by Quebec's elites in the early 1960s had their origins in Catholic movements such as Catholic Action in the 1930s. Moreover, he sees the political transformations wrought in this period as being designed not to overthrow the Catholic Church, but rather to make Catholicism more compatible with modernity and more firmly anchored in Québécois public culture.

The primary focuses of *Catholic Origins...* are the Catholic Action movements that were created in 1930s Quebec to channel Catholic youth

energy, and Catholic personalism, particularly as articulated by French theologian Emmanuel Mounier, which appealed to many of the central figures of the Quiet Revolution. Gauvreau argues that the central beliefs of Catholic Action and personalism aimed to reform and remodel familial structures, sexuality, gender roles and education to make Catholicism more compatible with modern Quebec life. He contends that many of the institutional reforms of the Quiet Revolution, including the restructuring of the provincial education and social welfare systems, were designed to protect a constructive role for Catholicism in Quebec, freeing the Church from some of its administrative burdens in order to give it full reign for spiritual leadership.

In essence, he argues that the Quiet Revolution's leaders were inspired by Catholic Action's desire to liberalize Quebec without capitulating to the cultural tendencies of individualism (356). The failure of these reforms to follow through in this direction in the long-term, and the subsequent steep drop-off of Québécois attendance in religious services, Gauvreau argues, are due to two factors: a worldwide wave of individualistic culture which had an impact on Quebec, and the denigrating of traditional working-class religious practices by cultural conservatives in the Catholic intellectual class. To support his arguments, Gauvreau extensively cites the writings of reformers of all stripes – federalist, neo-nationalist, clerical – to demonstrate the central position that a continued role for Catholicism had in their efforts to modernize Quebec.

Perhaps the greatest contributions of Gauvreau's work to the historiography of the Quiet Revolution are in calling for a more nuanced approach in how historians write about the interactions between the state and the Catholic church in Quebec, and in demanding a greater precision of language when writing about "Catholicism." His work clearly points to the all-pervasive influence of Catholicism among Quebec's intellectual classes in the Depression and post-War years. Moreover, it is clear that there were multiple forces operating within Quebec Catholicism during this period, ranging from the reform-oriented Catholic Action movement, to some quasi-Marxist elements associated with personalism, to conservative clerical elements in the Church hierarchy that were resistant to change. However, in arguing the "Catholic origins" of the Quiet Revolution, Gauvreau implies that the impetus for the Quiet Revolution reforms originated within the Catholic Church, and indeed within a dominant element of this religious community. Yet there is little discussion in his work of how the Catholic Action reforms were received by the Church hierarchy and the extent to which their proposals were endorsed, or whether Catholic Action was seen as a splinter group. Indeed, the decision to shut down Catholic Action in the mid-1960s because of links to quasi-Marxism, and the papal rejection

of personalist teachings on birth control in 1968 suggests that the Catholic Action/personalist branch of Quebec Catholicism should not be interpreted as having been widely accepted or endorsed by the church hierarchy. In that respect, while Gauvreau is right to argue against an all-encompassing anti-Catholic interpretation of the Quiet Revolution, there certainly does seem to be an anti-clerical element at play in these reforms, and possibly within Catholic Action itself.

In his use of the public statements and writings of the Quiet Revolution's politicians, *Catholic Origins...* also tends to accept their stated objectives regarding reforms to Church-state relations too unproblematically. Political scientists such as Kenneth McRoberts have argued that the secularization of Quebec's bureaucracy and education system was driven by a desire of the emerging middle class to manage and control these institutions, but Gauvreau does not seriously consider this possible motivation for their actions. Gauvreau views the re-creation of the Quebec Department of Education as a process of change informed by a desire to "harness Roman Catholicism in order to reaffirm a sense of cohesion and national purpose in a society undergoing rapid institutional modernization and cultural change," (299) and thus reaffirm a central role for the Church. This could be interpreted in a completely different manner. The public declarations of these lay reformers that they sought a continued role for the Church in managing the education system and other public institutions could be seen as the reformers' understanding that a sudden, complete overthrow of Catholic church authority over education would have produced civil unrest, and that they decided instead to undertake this process incrementally, publicly reassuring Church authorities that their role would be protected, all the while easing them out of positions of power. Overall, Gauvreau's argument tends to place great weight on the past involvement of Quiet Revolution leaders in the 1930s and 1940s Catholic Action movements. The book does not seriously consider the possibility that this movement was peripheral to Quebec Catholicism and without major influence on the institutional Church. More seriously, he does not consider the possibility that these leaders may have taken a spirit of dissent and revolution from their early involvement in these organizations, but then moved in different directions in later life with respect to their thinking on the role of Catholicism in modern Quebec. Certainly, the recent biography of Pierre Trudeau by Max and Monique Nemni must lead us to consider the possibility that the cultural and intellectual upbringing of Quebec intellectuals in the 1930s did not necessarily lead to the long-term maintenance of those initial ideological frameworks.

For those interested in the cultural, intellectual and religious history of Quebec, Michael Gauvreau has made a substantial contribution to the historiography. As a study of Catholic Action and personalism, his book

provides a nuanced, extremely detailed examination of the roles these philosophies played in Quebec's intellectual debates of the 1930s-60s. While there is a tendency to overstate the impact of these movements on the political Quiet Revolution and its objectives, Michael Gauvreau has made a substantial contribution to our understanding of the internal forces within Quebec Catholicism that were seeking to reconcile Catholicism's role in education, the family and sexuality with a modern, industrial and urban society, and is to be commended for such an extensively researched, thought-provoking work.

Matthew Hayday,
Mount Allison University

***Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits.* By Allan Greer.
New York: Oxford University Press, 2005. Pp. xiv, 249. \$39.95.**

Seventeenth century Canada included a population of natives, newcomers, supernatural forces and unseen beings. Opinion might have differed concerning the identity of the spirits – however neither community doubted their presence. On this point, the cosmological framework of both native and European society would have had a stronger commonality with each other than with many of their twenty-first century counterparts. It is precisely this investigation into the mindset of the various players that lends a particular strength to Allan Greer's neutral and meticulously researched account of the intertwined lives of Mohawk Catherine Tekakwitha and Jesuit Missionary Claude Chauchetière.

Material culture and elements of cognitive archaeology are used to acquaint the reader with formative milieus of both subjects. The point is made early on that too few have paused to consider the extent of these similarities and differences and their impact on the subject at hand. A case in point being the once common practice of public execution which both the young Catherine Tekakwitha and Claude Chauchetière would have had occasion to witness, is very foreign to contemporary North Americans (47). Likewise, while a portion of the native population may not have felt drawn to Christianity, a substantial segment of early modern Europe was "notorious for its ignorance of basic Catholic dogma and its devotion to lucky charms, healing springs and secret incantations" (109).

There is an excellent account of daily activity, industry and social structures in seventeenth century Mohawk society, and an important discussion of the cultural, social and theological context of 17th century Jesuit mysticism. The latter is of particular value as it establishes the framework from which Claude Chauchetière wrote, and as almost everything known

about Catherine Tekakwitha, has passed through his pen, this is not a negligible consideration. Through this exercise Greer invites an appreciation of how frequently subsequent readers and writers have not always understood the words quite as Claude Chauchetière used them although readers may occasionally pause at Greer's own choice of words, notably "pantheon" instead of "Communion of Saints" (8).

The book included a good overview of the challenges to scholarship caused by the unequal preservation of evidence, as well as a good discussion of how changing technology does not necessarily destroy one's identity (31). Greer is very attuned to the nuances of inter-cultural encounters, and challenges the assumptions of some modern scholars who "treat Christianity as something imposed upon hapless native victims," especially during these early years.

"Converts might better be viewed as active investigators probing the exotic myths and arcane rituals of a complex foreign religion. Jesuits seem to get all the credit for their ethnographic achievements in coming to terms with the strange ways of the Other, but parallel native efforts to bridge the gap of cultural difference and comprehend the European Other are just as noteworthy" (111).

To be clear Greer offers no justification for, or denial of, subsequent transgressions against the First Nations. What he does do is effectively make the case for the presence of a sophisticated religious intellect. This is done through an instructive investigation of seventeenth century Iroquoian spiritual practices. Greer also notes that conversion to Catholicism did not necessarily imply the abandonment of all "indigenous techniques for approaching the sacred" (108), and this was certainly the case with Catherine. Of particular note is the use of self mortification, or grave illness as a path to mysticism and with time the emergence of an Iroquoian Catholic Mysticism. When Catherine died, she did so in the presence of a Jesuit priest and in full communion with the Catholic Church. In keeping with Iroquoian custom, she was seen over the course of the next few days by her close friends and sisters in faith bidding them "adieu" asking that they "go tell the father that I'm going to heaven" (19).

The Epilogue tends to meander off, without having the depth, relevance or focus of the earlier chapters. Disappointing, perhaps, but ultimately it does not diminish the importance of this book. *Mohawk Saint...* is a major contribution to the understanding of life and death in early Canada, and will be a key reference for some time to come.

Victoria Bennett
Director, Publications Service
CCCB, Ottawa



SUBMISSION GUIDELINES

Historical Studies

Journal of the Canadian Historical Association

1. General Author Guidelines

Published once a year by the Canadian Catholic Historical Association, *Historical Studies* is a fully refereed journal that features articles, critical notes, book reviews and a bibliography aimed at advancing knowledge in the religious history of Canada. The journal accepts comparative and interdisciplinary approaches and welcomes manuscripts from the greatest possible number of researchers, including graduate students. All manuscripts are assessed through a double-blind process that ensures confidentiality. The editorial board considers only unpublished manuscripts and does not consider works of popularization. The journal only publishes English-language articles.

Submission Guidelines

Manuscripts must be submitted electronically as Word or Wordperfect files. Texts should be double-spaced and should be no longer than 35,000 characters (6,500-8,500 words) or **25 double-spaced pages**, including notes.

Authors whose manuscripts are selected will be required to provide the editors with a revised version of the manuscript in a timely manner following the application of any changes and corrections required.

Articles accepted for publication must be accompanied by an abstract (roughly 150 words) as well as a biographical sketch of the author (no more than 75 words).

Article Selection and Copyright

Submissions are evaluated by the editors of *Historical Studies* and by board-selected external readers. The editors decide whether to publish, reject or request a revision of each article. In cases of conditional selection, the editors will communicate with the author to insure that the conditions for publication are fulfilled. The editors reserve the right to reject articles that, although acceptable in terms of content, will require in their estimation too much revision in order to meet publication deadlines.

Authors whose work has been accepted for publication in *Historical Studies* assign to the Canadian Catholic Historical Association the exclusive copyright for countries as defined in section 3 of the Copyright Act to the contribution in its published form. The CCHA, in turn, grants the author the right of republication in any book of which the author is the exclusive author or editor, subject only to the author giving proper credit to the original publication in *Historical Studies*.

2. Submission Format

As the journal does not possess a secretarial office, we thank you in advance for meeting the following conditions *exactly* so as to help us reduce printing costs and speed up the publication process. The editors reserve the right to reject manuscripts that stray too far from the following formatting rules.

Reminder: Texts must not exceed 25 pages, notes included.

Texts should be formatted for standard dimensions (8.5 × 11). Long quotations and notes should all be *single-spaced* within the text. The first page of the manuscript should contain the title of the article followed by the author's name.

Titles, Tables, Figures and Illustrations

Historical Studies does not normally publish articles with subtitles. All tables, graphics, figures and illustrations should be referred to in the body of the text. They should be numbered in Arabic numerals and include an appropriate title or key. Notes on the source, if any, should follow immediately. Maps (vector processing software), graphics (e.g., Lotus and Excel spreadsheets) and tables (spreadsheet or word processing software) must all be submitted in electronic format.

Photographs must be submitted as jpeg files, and include captions, credits and permissions where appropriate.

Capitalization, Parentheses, Abbreviations, Dates and Spacing

Texts should make as little use as possible of capitalization, parentheses and abbreviations.

Centuries should be indicated in written form (i.e. "nineteenth century").

In text references and footnotes, dates should be indicated as follows: day, month, and year (i.e. 1 April 1966).

Paragraphs should be preceded and followed by a 6-point spacing. Make sure to indent the first line of each paragraph. The period ending each sentence should be followed by two spaces.

Italics

The use of italics should be reserved for foreign-language terms and titles of books and periodicals.

Quotations

Authors should endeavour to avoid excessively lengthy quotations (more than ten lines). Quotations of more than three typed lines should be placed as a separate paragraph with a five-space indent on the left, no indent on the right and without quotation marks. Omissions or cuts within quotations are indicated by bracketed suspension points [...].

Notes

Historical Studies employs footnotes for the purpose of referencing. Superscript numbers in-text should be offered sequentially in the paper, and should be placed immediately following punctuation marks. Notes and references should be single-spaced and appear at the bottom of each page.

Bibliographical information should be provided in full when books and articles are first cited. Afterwards, only the name of the author, the first few words of the title and the page number need be mentioned. Never use *op. cit.*, *Ibid.* is used only when the previous reference is immediately repeated.

Here are some examples:

Books

Robert Choquette, *Language and Religion: A History of French-English Conflict in Ontario*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1975), 161-247.

For subsequent references: Choquette, *Language and Religion*, 9-43.

Articles

Elizabeth Smyth, "Congregavit Nos In Unum Christi Amor: The Congregation of the Sisters of St. Joseph, in the Archdiocese of Toronto, 1851-1920," *Ontario History*, 84, vol. 3 (1992): 230-233.

Archival

St. Francis Xavier University Archives (hereafter STFXUA), Extension Department Papers (hereafter EDP), Moses M. Coady to R.J. MacSween, 24 March 1953, RG 30-2/1/2963.

Web Site

Author's name, title of publication, date of publication, <url>, and date accessed.

For example: William Lyon Mackenzie King Papers, MG 26J, Series 13, Diary entry for 10 June 1940, <http://king.collectionscanada.ca>, accessed on 20 June 2005.



**Bibliographie récente
d'histoire religieuse du Canada**

**A Current Bibliography
of Canadian Religious History**

2006-2007

Sous la direction de / Under the supervision of

Jean-Marie LeBlanc
Université Saint-Paul / Saint Paul University (Ottawa, Ont.)

Avec la collaboration de / In collaboration with

Guy Laperrière
Université de Sherbrooke (Sherbrooke, Qué.)

Jocelyne Murray
Québec

Margaret Sanche
St. Thomas More College (Saskatoon, Sask.)

Préparée par / Prepared by

Centre de recherche en histoire religieuse du Canada /
Research Centre for the Religious History of Canada
Université Saint-Paul / Saint Paul University (Ottawa)

—B 1—

Table des matières / Table of Contents

	PAGE
Introduction.....	B5
1. Instruments de travail / Guides	B6
2. Sources, archives	B6
3. Histoire générale / General History	B6
4. Historiographie, philosophie, théorie / Historiography, Philosophy, Theory...	B8
5. Pratiques, culte et liturgie / Religious Practice, Devotions, Liturgy	B9
6. Associations, confréries, mouvements / Lay Associations, Confraternities, Organizations.....	B11
7. Théologie et spiritualité / Theology and Spirituality	B11
8. Missions.....	B12
9. Premières Nations / First Nations	B13
10. Colonisation, immigration, groupes ethniques/ Settlement, Immigration, Ethnic Groups.....	B14
11. Politique, problèmes sociaux, éthique / Politics, Social Concerns, Ethics	B15
12. Œuvres sociales et engagement social / Social Work and Health Care.....	B18
13. Éducation / Education	B18
14. Femmes, genres, mariage, famille / Women, Gender, Marriage, Family.....	B20
15. Arts, culture et patrimoine religieux / Arts, Material Culture, Religious Heritage	B21
16. Les confessions / The Communions, Denominations, Worshipping Communities	
A. Histoire générale / General	B22
B. Chacune des confessions / Particular Communions	B22
C. Relations entre les confessions / Interchurch Relations	B24
17. Ordres et congrégations / Orders and Congregations of Religious Men and Women.....	B25
18. Histoire par régions / Regional History	
A. Diocèses (circonscriptions régionales) / Dioceses, Religious Regions, Synods	
* Atlantique / Atlantic	B26
* Québec	B27
* Ontario	B27

* Ouest / West	B27
* Nord / North	B27
B. Histoires de paroisses (lieux de culte locaux) / Parishes, Congregations, Local Churches	
* Atlantique / Atlantic	B27
* Québec	B28
* Ontario	B28
* Ouest / West	B28
* Nord / North	B28
19. Biographies	
A. Général / General	B28
B. Individus / Individuals.....	B28

Introduction

Il n'y a pas de changement dans l'ordre de présentation des sections cette année. Les sections qui sont habituellement les plus longues se retrouvent à la fin de la bibliographie. Dans chaque section, les ouvrages sont présentés par ordre alphabétique d'auteur, sauf dans les sections 16 à 19 où ils sont classés selon l'ordre alphabétique des sujets (en caractères gras). Le titre des ouvrages n'est pas répété mais, au début de chaque section, le symbole « VA= voir aussi » renvoie à ceux qui figurent sous d'autres rubriques.

Nous sommes heureux de continuer de bénéficier de la collaboration fidèle et généreuse de Margaret Sanche, Jocelyne Murray et de Guy Laperrière, sans qui notre travail n'aurait pu être mené à bien. Nous les remercions vivement de leur participation très active à ce projet.

There are no changes this year in the order of the sections. The sections which usually are the longest are at the end of the bibliography. For each section, references are listed in alphabetical order of the author's name. In sections 16 to 19, however, the list is in alphabetical order of subjects (in bold characters). References are not repeated, but are indicated at the beginning of each pertinent section by using "SA=see also."

We are pleased to be able to rely on the precious and constant collaboration of Margaret Sanche, Jocelyne Murray and Guy Laperrière. Without them we could not have achieved our task. We thank them warmly for their very active participation to this project.

1. Instruments de travail / Guides

LeBlanc, Jean-Marie, Guy Laperrière, Jocelyne Murray, Margaret Sanche. "A Current Bibliography of Canadian Religious History / Bibliographie récente d'histoire religieuse du Canada." Canadian Catholic Historical Association *Historical Studies* 72 (2006) : B1-B35.

2. Sources, archives

Bell, Winthrop Pickard. *Register of the Foreign Protestants of Nova Scotia (ca. 1749-1770)*. 2 volumes. Guelph, ON : J. Christopher Young, 2003. xiv, 859 p., ill.

Bush, Peter. "Consulting the Amateurs : What Academic Church Historians Can Learn from Congregational Historians." Canadian Society of Church History *Historical Papers* 2005 : 111- ?.

Fisher, Robert C. "Records of Dubious Research Value : Developing and Implementing Acquisition Policy for the Records of Non-Profit Organizations at Library and Archives Canada." *Archivaria* 62 (Fall 2006) : 47-75. [incl. Canadian Council of Churches]

Maher Buissières, Martine et Christian Lalancette. *Archives du Séminaire de Trois-Rivières. Répertoire du Fonds Albert Tessier*. Trois-Rivières : Archives du Séminaire de Trois-Rivières, 2006. 372 p.

Reilly, Terry. "'... We have lived ourselves out of the old customs' : Anglican Archives and the Communities of the Arctic." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 46, 2 (Fall 2004) : 169-179.

3. Histoire générale / General History

VA/SA : 04) Gauvreau ; Morrison ; Shenk. **08)** Furtwangler. **11)** Bélanger ; Lambertson. **14)** Carter. Friskney. **16B) Children of Peace** : Fram. **16C)** Reimer. **18A)** Gagnon, S.

Bradbury, Bettina and Tamara Myers, eds. *Negotiating Identities in 19th and 20th-Century Montreal*. Vancouver : UBC Press, 2005. x, 310 p., ill.

Clarkson, Stuart and Daniel O'Leary. "Books and Periodicals for an Expanding Community." In Yvan Lamonde, Patricia Lockhart Fleming, and Fiona A. Black, eds. *History of the Book in Canada. Volume 2 : 1840-1918*. Toronto : University of Toronto Press, 2005 : 355-360. [Religious print]

Franks, C.E.S. "In Search of the Savage *Sauvage* : An Exploration into North America's Political Cultures." *American Review of Canadian Studies* 32, 4 (Winter 2002) : 547-581.

Gauvreau, Michael and Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006. xii, 316 p., ill.

Gauvreau, Michael. « Factories and Foreigners : Church Life in Working-Class Neighbourhoods in Hamilton and Montreal, 1890-1930." In Michael Gauvreau and

- Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006 : 225-273.
- Gobbett, Brian. "Reading Anglican Lives : Recent Studies in the History of Anglicanism in Canada." *Histoire sociale / Social History* 38, 76 (2005) : 479-492.
- Haig-Brown, Celia and David A. Nock, eds. *With Good Intentions : Euro-Canadian and Aboriginal Relations in Colonial Canada*. Vancouver : UBC Press, 2006. x, 358 p., ill., ports.
- Hébert, Raymond M. *Manitoba's French-Language Crisis : A Cautionary Tale*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2005. xv, 293 p., ill.
- Ismael, Shereen. *Child Poverty and the Canadian Welfare State : From Entitlement to Charity*. Edmonton : University of Alberta Press, 2006. xiv, 111 p., ill.
- Klaffke, Pamela. "Sinning on Sunday." *Beaver* 86, 3 (Jun/Jul 2006) : 14-15. [controversy concerning the Lord's Day Act in Canada]
- Lam, Pui-Yan. "Religion and Civic Culture : A Cross-National Study of Voluntary Association Membership." *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, 2 (2006) : 177-193.
- Lamonde, Yvan, Patricia Lockhart Fleming et Fiona A. Black, dir. *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada*. Volume 2 : de 1840 à 1918. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2005. xxxiii, 690 p.
- Lamonde, Yvan, Patricia Lockhart Fleming, and Fiona A. Black, eds. *History of the Book in Canada*. Volume 2 : 1840-1918. Toronto : University of Toronto Press, 2005. 670 p.
- Lippert, Randy. "Rethinking Sanctuary : The Canadian Context, 1983-2003." *International Migration Review* 39, 2 (2005) : 381-406.
- Little, Ann M. "Cloistered Bodies : Convents in the Anglo-American Imagination in the British Conquest of Canada." *Eighteenth Century Studies* 29, 2 (2006) : 187-200.
- Little, J.I. *The Other Quebec : Microhistorical Essays on Nineteenth-Century Religion and Society*. [Eastern Townships] Toronto : University of Toronto Press, 2006. viii, 278 p., ill., maps, ports.
- MacKenzie, Chris. *Pro-Family Politics and Fringe Parties in Canada*. Vancouver, UBC Press, 2005. 292 p.
- Marchand, Philip. *Ghost Empire : How the French Almost Conquered North America*. Toronto : McClelland and Stewart, 2005. xvii, 444 p., maps. [*The Legacy of the French in North America*]
- McGowan, Mark George. *Creating Canadian Historical Memory : The Case of the Famine Migration of 1847*. Ottawa : Canadian Historical Association, 2006. 19 p. [Canada's Ethnic Group Series : no. 30]
- Mellow, Muriel. *Defining Work : Gender, Professional Work, and the Case of Rural Clergy*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2007. viii, 204 p.
- Milot, Micheline. « Laïcisation au Canada et au Québec : un processus tranquille. » *Studies in Religion / Sciences religieuses* 33, 1 (2004) : 27-49.

- Noll, Mark A. "What Happened to Christian Canada ?" *Church History* 75, 2 (Jun 2006) : 245-273.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart, eds. *Sacred and Secular : Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press, 2004. xv, 329 p., ill., maps.
- Penslar, Derek J., Michael R. Marrus and Janice Gross Stein (eds.), *Contemporary Antisemitism : Canada and the World*. Toronto : University of Toronto Press, 2005. viii, 122 p., ill.
- Rider, Peter E. and Heather McNabb, eds. *A Kingdom of the Mind : How the Scots Helped Make Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006. xxi, 282 p., ill.
- Rousseau, Louis. « L'imprimé religieux et ses lecteurs au Québec ». Dans Yvan Lamonde, Patricia Lockhart Fleming et Fiona A. Black, dir. *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada*. Volume 2 : de 1840 à 1918. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2005 : 380-383.
- Routhier, Gilles et Axel Maugey. *Église du Québec, Église de France : Cent ans d'histoire*. Montréal : Novalis, Université Saint-Paul, 2006. 244 p.
- Rozumnyj, Jaroslav, ed. *Yesterday, Today, Tomorrow : The Ukrainian Community in Canada*. Winnipeg : Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada, 2004. 157 p., ill. [Proceedings of a conference held in Winnipeg on May 13, 2000]
- Stevenson, Garth. *Parallel Paths : The Development of Nationalism in Ireland and Quebec*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006. viii, 437 p.
- Turkstra, Melissa. "Constructing a Labour Gospel : Labour and Religion in Early 20th-Century Ontario." *Labour/Le Travail* 57 (Spring 2006) : 93-133.
- Van Tubergen, Frank. "Religious Affiliation and Attendance among Immigrants in Eight Western Countries : Individual and Contextual Effects." *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, 1 (2006) : 1-22.
- Wright, Donald. *The Professionalization of History in English Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 2005. x, 270 p.

4. Historiographie, philosophie, théorie / Historiography, Philosophy, Theory

- VA/SA : 02)** Bush. **03)** Gauvreau ; Marchand ; Noll ; Norris ; Turkstra ; Wright. **07)** O'Donovan. **09)** Despland ; Gélinas. **11)** Urry. **16B) Mennonite** : Fair.
- Caroux, Jacques. « Le récit de pèlerinage. De la survivance à la thérapie du moi. » Dans Pierre Rajotte, dir. *Le voyage et ses récits au XX^e siècle*. Québec : Nota bene, 2005 : 19-50. Bibliographie : Récits [québécois] de pèlerinage, 349-353.
- Faggioli, Massimo. « Recherches et publications récentes autour de Vatican II : les études sur l'Église du Québec. » *Laval théologique et philosophique* 58, 3 (2002) : 605-611.
- Gardaz, Michel, ed. "Religious Studies in Canada : Past, Present, and Future." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 35, 3-4 (2006) : 383-575. [11 articles]

- Gauvreau, Michael and Ollivier Hubert. "Beyond Church History : Recent Developments in the History of Religion in Canada." In Michael Gauvreau and Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006 : 3-45.
- Gauvreau, Michael. « Le couple religion\urbanité : les trajectoires anglocanadienne et québécoise à la lumière de l'historiographie internationale. » *Études d'histoire religieuse* 72 (2006) : 7-29.
- Laugrand, Frédéric. « Le récit missionnaire. Entre parole confisquée et parole donnée. » Dans Pierre Rajotte, dir. *Le voyage et ses récits au XX^e siècle*. Québec : Nota bene, 2005 : 51-103. Bibliographie : Récits [québécois] de mission, 353-364.
- Millard, Gregory and Jane Forsey. "Moral Agency in the Modern Age : Reading Charles Taylor through George Grant." *Journal of Canadian Studies*, 40, 1 (Winter 2006) : 182-209.
- Morrison, Kenneth. *The Solidarity of Kin : Ethnohistory, Religious Studies, and the Algonkian-French Religious Encounter*. Albany, NY : State University of New York Press, 2002. x, 243 p.
- Pigeon, Claude. « Contributions récentes à l'historiographie religieuse du Bas-Saint-Laurent. » Note critique. *Laval théologique et philosophique* 57, 2 (juin 2001) : 327-336.
- Routhier, Gilles. « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. », *Laval théologique et philosophique* 56, 3 (octobre 2000) : 543-583.
- Routhier, Gilles. « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. » *Laval théologique et philosophique* 58, 1 (février 2002) : 177-203.
- Routhier, Gilles. « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. » *Laval théologique et philosophique* 59, 3 (2003) : 583-606.
- Shenk, Wilbert R. ed. *North American Foreign Missions, 1810–1914 : Theology, Theory, and Policy*. (Studies in the History of Christian Missions.) Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans. 2004. xiv, 349 p.
- Trigger, Rosalyn. "Religious Landscapes in Transition : Protestantism, Urban Change, and Social Christianity in Early Twentieth-Century Montreal." Canadian Society of Church History *Historical Papers* 2005 : 5-24.

5. Pratiques, culte et liturgie / Religious Practice, Devotions, Liturgy

- VA/SA : 04** Caroux.
- Arsenault, Georges, *Noël en Acadie*. Tracadie-Sheila (N.B.) : La Grande Marée, 2005. 163 p., ill., cartes, fac-sim.
- Bartlett, Ian Ross. "The Conversation God Gives : Identifying and Reducing Cognitive Dissonance in Mainline Congregations : A Method." Ph.D. Thesis, Princeton Theological Seminary, 2003. 234 p. [re : St. Matthew's United Church, Halifax, NS]

- Berry, Lynn. « 'Le Ciel et la Terre nous ont parlé.' Comment les missionnaires du Canada français de l'époque coloniale interprétèrent le tremblement de terre de 1663. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 60, 1-2 (été-automne 2006) : 11-35.
- Bouchard, Russel. « Le diable dans l'eau bénite : le schisme de la ... Saint-Valentin » *Saguenayensia* 48 4 (octobre-décembre 2006) : 15-22.
- Boutin, Julie. « Le culte marial chez les Sulpiciens au XVII^e siècle. » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 2005. vi, 124 f.
- Burke, Adrian L. « Le site CjEd-5, lieu d'habitation coutumier et lieu de rituel dans le Bas-Saint-Laurent. » *Recherches amérindiennes au Québec* 36, 1 (2006) : 23-36. [site archéologique].
- Campos, Élisabeth et Jean-Guy Vaillancourt, « La régulation de la diversité et de l'extrémisme religieux au Canada » *Sociologie et sociétés* 38, 1 (printemps 2006) : 113-137.
- Caron, Olivier. « La vie, la peur, la mort : le Memento mori dans la prédication en Nouvelle-France de 1701 à 1760. » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 2004. xvi, 122 f.
- Gribble, Richard. *American Apostle of the Family Rosary : The Life of Patrick J. Peyton*, CSC. New York : Crossroad Publishing Company, 2005. xv, 474 p., ill.
- McMullin, Stan. *Anatomy of a Seance : A History of Spirit Communication in Central Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2004. xvii, 259 p., [16] p. of plates : ill., ports.
- Rodrigue, Julie. « Pratiques religieuses contemporaines des Innu de Uashat et Mani-Utenam dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré. » Mémoire de maîtrise (sociologie), Université Laval, 2001. vii, 121 f.
- Thuot, Jean-René. « La pratique de l'inhumation dans l'église dans Lanaudière entre 1810 et 1860 : entre privilège, reconnaissance et concours de circonstances » *Études d'histoire religieuse* 72 (2006) : 75-96.
- Van Praagh, Shauna. *Hijab et Kirpan. Une histoire de cape et d'épée*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2006. 50 p., ill.
- Vest, Jay Hansford C. "The Oldman River and the Sacred : A Meditation Upon Aputosi Pii'kani Tradition and Environmental Ethics." *Canadian Journal of Native Studies* 25, 2 (2005) : 571-607.
- Wright, George. *Who Departed This Life : A History of the Old Protestant Burying Ground*, Charlottetown, Prince Edward Island. Charlottetown, PEI : Acorn Press, 2005. 160 p.
- Young, Brian. "Death, Burial, and Protestant Identity in an Elite Family : The Montreal McCords." In Bettina Bradbury and Tamara Myers, eds. *Negotiating Identities in 19th and 20th-Century Montreal*. Vancouver : UBC Press, 2005 : 101-119.

6. Associations, confréries, mouvements / Lay Associations, Confraternities, Organizations

- VA/SA : 02) Fisher. 03) Lam. 11) Covernton. 14) McKay. 16C) Goodwin.
19B) Archambault : Thuot; Nelligan : Pelletier.
- Couillard, Marie-Andrée. « Explorer la conduite des conduites. Un retour sur le mouvement de la tempérance au XIX^e siècle canadien. » *Anthropologie et Sociétés* 29, 3 (2005) : 151-165.
- Dornic, Isabelle. « Hier ne meurt jamais : vision et désillusions d'une quête identitaire féminine au Québec : *La Bonne Parole*, organe de la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, 1913-1958. » Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 2004. 2 v. xii, 543 f. (accès en version électronique).
- Fecteau, Jean-Marie and Éric Vaillancourt. "The Saint Vincent de Paul Society and the Catholic Charitable System in Quebec (1846-1921)." In Michael Gauvreau and Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006 : 195-224.
- Manseau, Caroline. « "Jeunesse, tu deviendras homme." Les discours identitaires véhiculés au sein de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (1904-1931). » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2006. ix, 165 f.
- Moore, Kerry and Caolan Moore. *Catholic Men of Service : Knights of Columbus, Our Lady of Fatima, Council 824, Charlottetown, Prince Edward Island, 1903-2003*. Charlottetown, PEI : Council 824, 2003. 102 p.
- St-Jean, Patricia. « La crise culturelle et religieuse du mouvement scout au Québec. » Mémoire de maîtrise (théologie), Université de Montréal, 2004. viii, 128 f.

7. Théologie et spiritualité / Theology and Spirituality

- VA/SA : 05) Berry. 09) Doran. 19B) Naud : Durand. Papillon : Dandenault.
- Drouin, Sébastien. « Rhétorique, théologie et prédication au Séminaire de Québec. » Dans Marc-André Bernier, dir. *Archive et poétique de l'invention*, Québec, Nota bene, 2003 : 19-53.
- Gray, Colleen. "Imaging a colonial Saint : Reflections on representation and the individual." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 35, 2 (2006) : 307-326. [Marie Barbier, C.N.D., 1663-1739].
- Martel, Stephan. « Providence divine et diable trompeur : représentations de manifestations visionnaires chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France (de 1612 à 1724). » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 2004. xlviii, 198 f.
- O'Donovan, Theresa. *Rage and Resistance : A Theological Reflection on the Montreal Massacre*. Waterloo, ON : Wilfrid Laurier University Press, 2007. ix, 145 p. (Collection : Studies in women and religion, v.11)
- Pelchat, Marc. « La théologie universitaire et son rapport avec L'Église : fin ou renouveau du contrat entre l'Église et l'université ? » *Théologiques* 14, 1-2 (2006) : 161-176. [Au Québec].

- Rompré, Hélène. « Sainteté et dissension : deux voix féminines au XVII^e siècle. ». *Cahiers d'histoire*, 25, 2 (hiver 2006) : 137-157. [Marie de l'Incarnation (1599-1672) et Sor Juana Inès de la Cruz (1651-1695)]
- Van Wiele, Jan. « Le paradigme interreligieux dans les manuels d'apologétique utilisés dans l'enseignement religieux catholique et francophone au Québec (1900-1950) : Continuité et discontinuité par rapport à Vatican II ». *Laval théologique et philosophique*, 59, 2 (2003) : 345-367.
- Wells, Harold. "A listening theologian : Ecumenical and Jewish-Christian dialogue in the early [1958-1975] theology of Gregory Baum." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 32, 4 (2003) : 449-460.

8. Missions

- VA/SA : 03)** Franks ; Haig-Brown. **04)** Laugrand ; Morrison ; Shenk. **05)** Berry. **09)** Anuik ; Gray, Susan ; Hele ; Williams. **14)** Farrell. **15)** Friskney. **17)** Worcester. **18A)** Fortin. **19B) Crosby :** Hare ; **Fleming :** Geller ; **Mackay :** Mackay ; **McDougall :** Dempsey.
- Belvin, Cleophas. *The Forgotten Labrador : Kegashka to Blanc Sablon*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006. viii, 198 p. [16] p. of plates : ill., maps, ports. [includes the role of Anglican and Catholic missionaries]
- Binasco, Matteo. "The Role and Activities of the Capuchin, Jesuit and Recollet Missionaries in Acadia / Nova Scotia from 1654 to 1755." M.A. Thesis, Saint Mary's University, 2004. ix, 266 l.
- Binasco, Matteo. « Les activités des missionnaires catholiques romains en Acadie / Nouvelle-Écosse (1610-1755). » *Les Cahiers, Société historique acadienne* 37, 1 (mars 2006) : 4-29.
- Deslandres, Dominique. « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle. » *Théologiques* 13, 1 (2005) : 95-117. [En France et en Nouvelle-France].
- Furtwangler, Albert. *Bringing Indians to the Book*. Seattle, WA : University of Washington Press, 2005. xii, 226 p., [8] p. of plates : ill., map, ports. [19th-century missionaries to the Pacific Northwest]
- Granger, Serge. "China's Decolonization and Missionaries : Québec's Cold War." Canadian Society of Church History *Historical Papers* 2005 : 43-56.
- Hele, Karl S. "Conflict and Cooperation at Garden River First Nation : Missionaries, Ojibwa, and Government Interactions, 1854-1871." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 47, 1 (Spring 2005) : 75-117.
- Leclerc, Richard. "Representations of Japan in the *Bulletin de l'Union missionnaire du Clergé* : A Chapter in the History of Québec Catholic Missionaries in Asia, 1925-1973." Canadian Catholic Historical Association *Historical Studies* 72 (2006) : 7-28.
- MacLean, Hope. "Ojibwa Participation in Methodist Residential Schools in Upper Canada, 1828-1860." *Canadian Journal of Native Studies* 25, 1 (2005) : 93-137.

- Scott, Jocelyne. "Reluctant Homesteader : A French Settler's Story - Part One : A Parting of the Ways." *Saskatchewan History* 58, 2 (Fall 2006) : 24-32. [missionnaires colonisateurs/colonizer missionaries, Father Le Floch and abbé Jean Gaire]
- Scott, Jocelyne. "Reluctant Homesteader : A French Settler's Story - Part Two : Rookie Fur Trader." *Saskatchewan History* 58, 2 (Fall 2006) : 33-40. [missionnaires colonisateurs/colonizer missionaries, Fr. Jules Teston, OMI]
- Senior, Nancy. "Sathans inventions and worships" : Two 17th-century clergymen on Native American religions." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 35, 2 (2006) : 271-290. [Roger Williams and Louis Nicolas, a jesuit missionary in New France, 1664-1675].
- Villerbu, Tangi. « Faire l'histoire catholique de l'Ouest américain au 19^e siècle. Une terre de missions à réévaluer. » *Revue d'histoire ecclésiastique* 101, 1 (janv.-mars 2006) : 117-142.

9. Premières Nations / First Nations

- VA/SA : **03)** Haig-Brown. **04)** Morrison. **05)** Rodrigue; Vest. **08)** Furtwangler; Hele; MacLean; Senior. **12)** Trott. **14)** Shoemaker. **15)** Mercier. **19B)** Riel : Erickson.
- Anuik, Jonathan. "Forming Civilization at Red River : 19th-Century Missionary Education of Metis and First Nations Children. *Prairie Forum* 31, 1 (2006) : 1-16.
- Bergeron, Odile. « "Religion is not Inuit". Expérience, identité et ontologie religieuses contemporaines chez les jeunes Inuit d'Iqaluit. » Mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval, 2005.
- Côté, Jean. *L'institution des donnés à Sainte-Marie-des-Hurons*. Halifax : William Lonc, 2004, réimpression 2005. xii, 243 p., cartes. 1^{ère} édition : Montréal, 1955. [Mémoire de maîtrise (1955) présenté à la Faculté des lettres de l'Université de Montréal]
- Despland, Michel. "The Indians of the Saint Lawrence Valley and their religion : An essay on four centuries of scholarship in French." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 32, 4 (2003) : 461-484.
- Doran, Anne. *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*. Les textes montagnais ont été traduits avec la collaboration d'Hélène St-Onge. Paris : L'Harmattan, 2005. 359 p.
- Dubois, Paul-André. « Marc-Antoine Charpentier chez les Abénaquis ou la petite histoire d'une *Chanson des Bergers* au Nouveau-Monde ». *Études d'histoire religieuse*, 72 (2006) : 55-73.
- Gélinas, Claude et Guillaume Teasdale. « Étude et connaissance des religions autochtones au Québec : un bilan historique. » *Studies in Religion / Sciences religieuses* 34, 1 (2005) : 27-48. [analysent un échantillon de 500 études entre 1850 et 2003]
- Gray, Susan Elaine. "*I Will Fear No Evil*" : *Ojibwa-Missionary Encounters Along the Berens River, 1875-1940*. Calgary : University of Calgary Press (co-published with Michigan State University Press), 2006. xxxii, 214 p., ill., geneal. table, map, ports.

- Hele, Karl. " 'By the Rapids' : The Anishinabeg-Missionary Encounter at Bawating (Sault Ste. Marie), c. 1821-1871." PhD thesis. McGill University, 2002. xiii, 637 leaves, maps.
- MacDougall, Brenda. "Wahkootowin : Family and Cultural Identity in Northwestern Saskatchewan Metis Communities." *Canadian Historical Review* 87, 3 (Sept 2006) : 431-462.
- Oosten, Jarich, Frédéric Laugrand, and Cornelius Remie. "Perceptions of Decline : Inuit Shamanism in the Canadian Arctic." *Ethnohistory* 53 (3) (2006) : 445-477.
- Ouellette, Nathalie. « Tuurngait et chamanes inuit dans le Nunavik occidental contemporain. » Mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval, 2000. 193 f.
- Peelman, Achiel. *L'Esprit est amérindien – Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*. Montréal : Médiaspaul, 2004. 157 p., ill. [Collection "Spiritualités en dialogue"]
- St-Onge, Nicole. *Saint-Laurent, Manitoba : Evolving Métis Identities, 1850-1914*. Regina, SK : Canadian Plains Research Center, University of Regina, 2004. vii, 137 p., ill., maps, ports.
- Teasdale, Guillaume. « L'interdiction de la Danse du Soleil au Canada : le champ du signe [pour chant du cygne ?] des cultures amérindiennes des Plaines ? » *Bulletin d'histoire politique* 14, 3 (print. 2006) : 193-206. [1880-1900]
- Teasdale, Guillaume. « La politique autochtone du gouvernement canadien dans l'Ouest à la fin du XIX^e siècle : une analyse de l'interdiction de la Danse du Soleil. » Mémoire de maîtrise (sciences humaines des religions), Université de Sherbrooke, 2005. xiii, 193 f.
- Williams, Carol. " 'She was the Means of Leading into the Light' : Photographic Portraits of Tsimshian Methodist Converts." In Mary-Ellen Kelm and Lorna Townsend, eds. *In the Days of Our Grandmothers : A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 2006 : 117-145.

10. Colonisation, immigration, groupes ethniques Settlement, Immigration, Ethnic Groups

- VA/SA : 02)** Bell. **03)** Bradbury ; Haig-Brown ; Hébert ; Marchand ; McGowan ; Rider ; Rozumnyj ; Stevenson ; Van Tubergen. **08)** Scott. **09)** MacDougall ; St-Onge. **11)** O'Connor ; Patrias. **16A)** Beyer. **16B)** **Hutterite** : Webber ; **Mennonite** : Fair ; Marr. **18A)** Gagnon. **18B)** **Atlantic** : **Halifax** : Pacey. **19B)** **Delaere** : De Vocht ; **Girroir** : Gerrior ; **Gleiss** : Grams.
- Dreisziger, Nandor. "The Quest for Spiritual Fulfillment Among Immigrants : The Rise of Organized Religious Life in Pioneer Hungarian-Canadian Communities, 1885-1939." *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok / Essays in Church History in Hungary* 16, 3-4 (2004) : 95-124.
- Dyck, Andrea. " 'Very Welcome Brothers and Sisters' : The Vietnamese and Chinese Church and Winnipeg's Mennonite Community, 1981-1991." *Journal of Mennonite Studies* 24 (2006) : 177-196.

- Gadoury, Nancy. « Les acteurs de la colonisation de Lanaudière au XIX^e siècle. L'exemple de l'Association de la Propagation de la Foi. » *Cahiers d'histoire* 26, 1 (automne 2006) : 39-57.
- Green, Alan, et al. "Conspicuous by Their Absence : French Canadians and the Settlement of the Canadian West." *Journal of Economic History* 65, 3 (2005) : 822-849.
- Iwaasa, David B. "The Mormons and their Japanese Neighbours." *Alberta History* 53, 1 (Winter 2005) : 7-23.
- Lebnan, Karim. « Itinéraires identitaires chez des immigrants libanais de Montréal : le cas de l'identité confessionnelle. » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 2002.
- Lehr, John, Brian McGregor and Weldon Hiebert. "Mapping Hutterite Colony Diffusion in North America." *Manitoba History* 53 (Oct 2006) : 29-31.
- Loewen, Royden. *Diaspora in the Countryside : Two Mennonite Communities and Mid-Twentieth-Century Rural Disjuncture*. Toronto : University of Toronto Press, 2006. xv, 331 p., [32] p. of plates ill., maps, ports. [Mennonite communities in Kansas and Manitoba]
- Lupul, Manoly R. *The Politics of Multiculturalism : A Ukrainian-Canadian Memoir*. Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2005. xvii, 508 p., ill., ports.
- Pedersen, Maureen. "Wherever Two or Three are Gathered : A Study of the Finnish Settlement at New Finland, Saskatchewan, 1888-1945." MA thesis. University of Regina, 2004. c.157 p.
- Robertson, James T. "Emeralds on a Tightrope : The Political, Religious and Cultural Tensions Faced by the Irish Baptists in World War II." *Canadian Society of Church History Historical Papers* 2005 : 83-96.
- Stanger-Ross, Jordan. "An Inviting Parish : Community without Locality in Postwar Italian Toronto." *Canadian Historical Review* 87, 3 (Sept 2006) : 381-407.
- Stobbe, Stephanie Phetsamay. "Cross-Cultural Experiences of Laotian Refugees and Mennonite Sponsors in British Columbia and Manitoba." *Journal of Mennonite Studies* 24 (2006) :111-128.
- Tiessen, Hildi Froese. "Reading and Publishing in Mennonite Communities." In Yvan Lamonde, Patricia Lockhart Fleming, and Fiona A. Black, eds. *History of the Book in Canada. Volume 2 : 1840-1918*. Toronto : University of Toronto Press, 2005 : 369-372.
- Winland, Daphne. "Revisiting a Case Study of Hmong Refugees and Ontario Mennonites." *Journal of Mennonite Studies* 24 (2006) :169-176.

11. Politique, débats publics et éthique / Politics, Social Concerns, Ethics

VA/SA : **03** Franks ; Gauvreau (2);Ismael ; Klaffke ; Lam ; Lippert ; Little, J.I. ; MacKenzie ; Mellow ; Norris ; Penslar. **04** Millard ; Trigger. **05** Vest.. **06** Fecteau. **07** O'Donovan. **08** Granger. **10** Lupul ; Robertson. **13** Collins ; Perreault ;

Woloschuk. **16B) Mennonite** : Marr; **Quaker** : Healey. **19B) Belcourt** : Daniel; **Cody** : Lotz; **Hogan** : Crouse; **Monk**; **Morrison** : Ludlow; **Nelligan** : Pelletier; **Roddan** : McCallum; **Roy** : Routhier; **Whelan** : McEvoy.

- Arcand, Adrien. *Mon livre d'heures*. Montréal : Éditions Béluga, 2006. 210 p. [Pensée politique et sociale et vie religieuse]
- Bélanger, Paul and Munroe Eagles. "The Geography of Class and Religion in Canadian Elections Revisited." *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 3 (Sept. 2006) : 591-609.
- Bradette, Alexandre. « Les droits de l'Église, le fonctionnement de la fabrique et le règlement des litiges économiques entre clercs et fidèles : le diocèse de Sherbrooke, 1900-1914. » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2006. 119 f.
- Clavette, Suzanne. « Réponse des catholiques progressistes à l'industrialisation, la réforme de l'entreprise (1944-1954). » *Études d'histoire religieuse* 72 (2006) : 31-54.
- Covernton, Gillian. " 'A System of Morality Veiled in Allegory' : The Private Rituals and Public Performances of Freemasons in Winnipeg, 1864-1900." MA thesis. University of Manitoba, 2005. iv, 107 leaves, ill., map, plates.
- Dostie-Goulet, Eugénie. « Le mariage homosexuel et le vote au Canada. » *Politique et Sociétés* 25, 1 (2006) : 129-144.
- Dupuis, Jean-Claude. « Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898). » Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 2006. 455 f.
- Grant, Hugh and Michael Rosenstock. "Do Mennonites Earn Less Than Other Canadians ? The Role of Religion in the Determination of Income." *Journal of Mennonite Studies* 24 (2006) : 73-92.
- Guérin, Andréanne. « La réaction de l'épiscopat québécois à l'industrialisation de la presse, 1884-1914. » Mémoire de maîtrise (communication publique), Université Laval, 2006. vii, 158 f.
- Hébert, Pierre. « Étude de cas : Le clergé canadien : fil d'Ariane de la censure cléricale ». Dans Yvan Lamonde, Patricia Lockhart Fleming et Fiona A. Black, dir. *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada*. Volume 2 : de 1840 à 1918. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2005 : 383-385.
- Hudon, Christine and Ollivier Hubert. « The Emergence of a Statistical Approach to Social Issues in Administrative Practices of the Catholic Church in the Province of Quebec. » In Michael Gauvreau and Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006 : 46-65.
- Karmis, Dimitrios. « Le « dissensus » québécois : l'affaire du kirpan sous la loupe. » *L'Annuaire du Québec 2007*, Saint-Laurent : Fides, 2006 : 138-145.
- Lambertson, Ross. *Repression and Resistance : Canadian Human Rights Activists 1930-1960*. Toronto : University of Toronto Press, 2005. xiii, 523 p.
- Laplante, Benoit. "The Rise of Cohabitation in Quebec : Power of Religion and Power over Religion." *Canadian Journal of Sociology* 31. 1 (Winter 2006) : 1-24.

- Leroux, Éric. « L'influence du radicalisme français au Québec au début du XX^e siècle. » *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française* 6, 2 (print. 2006) : 167-204.
- Maxwell, Donald W. « Religion and Politics at the Border : Canadian Church Support for American Vietnam War Resisters. ». *Journal of Church and State*, 48, 4 (Autumn 2006) : 807-829.
- Myers, Tamara. "On Probation : The Rise and Fall of Jewish Women's Antidelinquency Work in Interwar Montreal." In Bettina Bradbury and Tamara Myers, eds. *Negotiating Identities in 19th and 20th-Century Montreal*. Vancouver : UBC Press, 2005 : 175-201.
- O'Connor, Ryan. " 'You can beat us in the House of Assembly but you can't beat us in the street' : The Symbolic Value of Charlottetown's Orange Lodge Riot." *Canadian Catholic Historical Association Historical Studies* 72 (2006) : 71-94.
- Ouellet, Marc. *Le journaliste et le cardinal : entretiens de Pierre Maisonneuve avec le cardinal Marc Ouellet*. Ottawa : Novalis, 2006. 207 p., ill., portr. [Avec la collaboration de Josée Latulippe]
- Patrias, Carmela. "Socialists, Jews, and the 1947 Saskatchewan Bill of Rights." *Canadian Historical Review* 87, 2 (June 2006) : 265-292.
- Pomeyrols, Catherine. « Les échos de la condamnation de l'Action française au Québec. » Dans Catherine Pomeyrols et Claude Hauser, eds. *L'Action française et l'étranger. Usages, réseaux et représentations de la droite nationaliste française*. Paris, L'Harmattan, 2001 : 77-93.
- Primeau, Francis. *Mgr Bruchési et la modernité à Montréal : étude du rapport entre la religion et la modernité au début du XX^e siècle (1897-1914)*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 2005. vii, 240 f.
- Routhier, Gilles. « Governance of the Catholic Church in Quebec : An Expression of the Distinct Society ? » In Michael Gauvreau and Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006 : 292-314.
- Stevens, Donald F. "Eating, Drinking, and Being Married : Epidemic Cholera and the Celebration of Marriage in Montreal and Mexico City, 1832-1833." *Catholic Historical Review* 92, 1 (Jan 2006) : 74-94.
- Talin, Kristoff. *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2006. xii, 208 p. [Il y est question du Québec]
- Urry, James. *Mennonites, Politics, and Peoplehood : Europe – Russia – Canada, 1525-1980*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2006. xv, 400 p., [16] p. of plates : ill., maps, ports.

12. Œuvres sociales et engagement social / Social Work and Health Care

- VA/SA : 11) Ouellet; Stevens; 14) Charles; Farrell; 19B) Coome : Domm; Mance : Emery; Roy : Routhier; Viger : Losier.
- Este, David C. "The Black Church as a Social Welfare Institution : Union United Church and the Development of Montreal's Black Community." *Journal of Black Studies* 35, 1 (2004) : 3-22.
- Pomerleau, Colette. « L'idéologie de la pauvreté chez l'élite canadienne-française du XIX^e siècle (1850-1900). » Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2006. v, 138 f.
- Trott, Christopher G. "St. Luke's Hospital, Panniqtuuq : Space for Cultural Encounter." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 46, 2 (Fall 2004) : 117-127. [Anglican hospital]

13. Éducation / Education

- VA/SA : 07) Van Wiele. 08) MacLean. 09) Anuik. 17) Schlitt (2). 19B) Lawlor : Smyth; Monk; Tousignant : Tousignant.
- Albert, Louise-Hélène, Lucia Ferretti, Valéry Colas. *Ursulines de Trois-Rivières : collègue classique et collégiennes : Collège Marie-de-l'Incarnation, 1935-1968*. Québec : Anne Sigier, 2006. 134 p., ill., portr.
- Aubin, Paul. « Le manuel scolaire : une censure en douce. Le modèle québécois. » Dans Pascal Durand *et al.*, dir. *La censure de l'imprimé. Belgique, France, Québec et Suisse romande, XIX^e et XX^e siècles*. Québec : Nota bene, 2006 : 361-377.
- Bernier, Marc-André. « Les archives du néoclassicisme. Urbain Boiret et Joseph-Octave Plessis, lecteurs de la *Rhetorica* (1768-1769). » Dans Marc-André Bernier, dir. *Archive et poétique de l'invention*, Québec, Nota bene, 2003 : 55-82.
- Bumsted, J.M. *St. John's College : Faith and Education in Western Canada*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2006. xi, 210 p.
- Caulier, Brigitte. « Developing Christians, Catholics, and Citizens : Quebec Churches and School Religion from the Turn of the Twentieth Century to 1960. » In Michael Gauvreau and Ollivier Hubert, eds. *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006 : 175-194.
- Cherblanc, Jacques. « Théorisation ancrée du religieusement acceptable au Québec : le service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire dans les écoles secondaires francophones de l'île de Montréal. » Thèse de doctorat (sciences des religions), Université du Québec à Montréal (science politique), Institut d'études politiques de Bordeaux, 2005. xiii, 295 f.
- Collins, Damian. "Culture, Religion and Curriculum Lessons From the 'Three Books' Controversy in Surrey, BC." *The Canadian Geographer* 50, 3 (Autumn 2006) : 342-358. [school board and parents – controversy over books re same sex parents]

- Gagnon, Thérèse J. d'A. *Dieu pourvoit : les Ursulines : Bordeaux (France), 1605, Liège (Belgique), 1614, Cologne (Allemagne), 1639 et Prelate Saskatchewan (Canada), 1919*. Magog : Ursulines de Magog, 2005. 204 p., ill., cartes, portr. [Titre de la couverture : *Dieu pourvoit : les Ursulines, de Cologne 1639 à Prelate 1919*.]
- Hamel, Lucie, dir. Comité de l'album. *Impressions : regards sur les 50 ans du Collège Régina Assumpta, [50, 1955-2005]*. Montréal : le Collège, 2005. 115 p., ill., portr.
- Harbec, Marie-Ève, transl. by Yvonne Klein. "The Ideal Education to Construct an Ideal World : The Dunham Ladies' College and the Anglican Elite of the Montreal Diocese, 1860-1913." In Bettina Bradbury and Tamara Myers, eds. *Negotiating Identities in 19th and 20th-Century Montreal*. Vancouver : UBC Press, 2005 : 149-174.
- Hudon, Christine et Louise Bienvenue. « Des collégiens et leurs maîtres au tournant du siècle. » *Globe, revue internationale d'études québécoises* 8, 2 (2006) : 41-71.
- Kobrlé, Kim. *High School Education in a Wartime Camp : The Story of Notre Dame High School, 1943-1947*. Port Coquitlam, BC : <ladakim@shaw.ca>, 2005. [n.p.]
- Laperle, Dominique. *Il y a 100 ans que nous pensons à l'avenir : histoire du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie, 1905-2005*. Montréal : Comité du centenaire du Saint-Nom-de-Marie, 2005. 78 p., ill.
- Lawrence, John Graeme. *Without Fear or Favour : A History of St. George's School, 1930-2005*. Vancouver : St. George's School, 2005. xvii, 223 p., ill., ports.
- Meilleur, Jeanne d'Arc, smr. « Quelques souvenirs du couvent de Marie Réparatrice de Baie-Comeau. » *Revue d'histoire de la Côte-Nord* 41-42 (juin 2006) : 18-23.
- Ménard, Sylvie. « L'Institut Saint-Antoine et la question de l'institutionnalisation des mineurs au Québec (1869-1950). » *Globe, revue internationale d'études québécoises* 8, 2 (2006) : 73-89.
- Nachbauer, Martine. « Le discours censorial dans la presse pédagogique québécoise (1850-1950). » Dans Pascal Durand et al., dir. *La censure de l'imprimé. Belgique, France, Québec et Suisse romande, XIX^e et XX^e siècles*. Québec : Nota bene, 2006 : 95-111.
- Perreault, Stéphane-Doréus. « Intersecting Discourses : Deaf Institutions and Communities in Montreal, 1850-1920. » PhD thesis. McGill University, 2003. xiv, 285 leaves, maps. [see also Perreault, Stéphane-Doréus. « *Les Clercs de Saint-Viateur et l'institution des sourds-muets, 1848-1930 : berceau de la communauté sourde montréalais*. » Mémoire de maîtrise (histoire), Université d'Ottawa, 1996.]
- Pitsula, James M. *As One Who Serves : The Making of the University of Regina*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006. viii, 509 p., ill. [origins in Regina College, established by the Methodist Church]
- Poupore, Michèle. « La croix, le lys, la charte et le ministre : une étude du processus de laïcisation du système scolaire québécois. » Mémoire de maîtrise (sciences humaines des religions), Université de Sherbrooke, 2004. 121f.
- Rabin, Anne-Émilie. « L'honnête homme au tribunal : la Cour civile et criminelle du Séminaire de Saint-Hyacinthe, 1900-1926. » *Études canadiennes / Canadian Studies*, 59 (2005) : 123-143. [article tiré d'un mémoire de masters, sous le même titre, 2004].

- Rompré, Hélène. « Deux religieuses se prononcent sur l'éducation des femmes en contexte colonial catholique : Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz. » *Mémoire de maîtrise (histoire)*, Université de Montréal, 2005. vi, 160 f.
- Woloschuk, Tanya. "Preserving the 'Moral Formation of the child' : The Regulation of Catholic Girls in Winnipeg, 1908-1948." MA thesis. University of Manitoba, 2005. vi, 132 leaves, ill., plates.
- Woloschuk, Tanya. "A Promise of Redemption : The Sœurs du Bon Pasteur and Delinquent Girls in Winnipeg, 1911-1948." *Manitoba History* 51 (Feb 2006) : 16-19.

14. Femmes, genres, mariage, famille / Women, Gender, Marriage, Family

- VA/SA : 06) Dornic. 07) O'Donovan ; Rompré. 09) Williams. 11) Dostie-Goulet ; Myers ; Stevens. 13) Harbec ; Woloschuk. 17) Gray, Colleen. 19B) Lawlor ; Smyth ; Mance ; Emery ; Monk ; Riel : Erickson ; Viger : Losier.
- Block, Tina. " 'Going to Church Just Never Even Occurred to Me' : Women and Secularism in the Pacific Northwest, 1950-1975." *Pacific Northwest Quarterly* 96, 2 (2005) : 61-68.
- Carter, Sarah, Lesley Erickson, Patricia Roome, and Char Smith, eds. *Unsettled Pasts : Reconceiving the West through Women's History*. Calgary : University of Calgary Press, 2005. xii, 420 p., ill., ports.
- Charles, Aline. "Women's Work in Eclipse : Nuns in Quebec Hospitals, 1940-1980." In Georgina Fledberg *et al*, eds. *Women, Health, and Nation : Canada and the United States since 1945*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2003 : 264-291.
- Cliche, Marie-Aimée. « Du péché au traumatisme : l'inceste, vu de la cour des jeunes délinquants et de la Cour du bien-être social de Montréal, 1912-1965. » *Canadian Historical Review* 87, 2 (June 2006) : 199-222.
- Dorval, Véronique. « Du discours sur la "sexualité protégée" dans les guides pratiques en matière de sexualité. » *Mémoire de maîtrise (communication publique)*, Université Laval, 2003. 108 f.
- Farrell, Emily Cowall. "Longings of the Heart : The Women of St. Luke's Mission Hospital, Pangnirtung, 1930-1972." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 46, 2 (Fall 2004) : 129-150. [Anglican hospital]
- Gaudreault-DesBiens, Jean-François. « La sexualisation du sacré et la régulation des offenses à la religion. Un bref retour sur l'affaire des *Fées ont soif*. » *Bulletin d'histoire politique* 15, 1 (aut. 2006) : 37-43.
- Liebenberg, Gillian. *Handmaiden of the Church : Church of England Women of the Diocese of Fredericton, 1880-1904*. Fredericton, NB : n.p., 2001 ; issued 2004. 35 p.
- Lux-Sterritt, Laurence. *Redefining Female Religious Life : French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism*. Aldershot, U.K. ; Burlington, VT : Ashgate, 2005. 236 p. [early history of religious congregations who later served in Canada]

- McKay, Marion Lynn Clark. "Saints and Sanitarians : The Role of Women's Voluntary Agencies in the Development of Winnipeg's Public Health System, 1882-1945." PhD thesis (history). University of Manitoba, 2005. x, 409 leaves, ill.
- Routhier, Gilles. « Famille, mariage et procréation. Le combat de deux cardinaux canadiens [P.-É. Léger et M. Roy]. » *Cristianismo nella storia* 23 (2002) : 367-428.
- Shoemaker, Nancy. "Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood." In Mary-Ellen Kelm and Lorna Townsend, eds. *In the Days of Our Grandmothers : A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 2006 : 93-116.
- Sleeper-Smith, Susan. "Women, Kin and Catholicism : New Perspectives on the Fur Trade." In Kelm, Mary-Ellen and Lorna Townsend, eds. *In the Days of Our Grandmothers : A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 2006 : 26-55.

15. Arts, culture et patrimoine religieux / Arts, Material Culture, Religious Heritage

VA/SA : 03) Rousseau. 19B) de Sola : Menkis; Fleming : Geller.

- Association des Archivistes du Québec. « L'avenir du patrimoine archivistique religieux du Québec. Mémoire en vue des auditions publiques de la Commission de la culture dans le cadre de la consultation générale sur le patrimoine religieux. » *Archives* 37, 2 (2005-2006) : 171-189.
- Bourassa, Yves. « Les coulisses de la scène jésuite. » Dans Marc-André Bernier, dir. *Archive et poétique de l'invention*, Québec, Nota bene, 2003 : 101-117. [théâtre au Séminaire de Québec, 1775].
- Côté, Gaston. « L'érection de la croix sur le mont Royal. » *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française* 7, 1 (aut. 2006) : 47-72. [en 1924]
- Église Sainte-Marie, 1905-2005*. Pointe-de-l'Église (N.-É.) : Conseil paroissial de la paroisse Sainte-Marie, 2005. 124 p.
- Friskney, Janet B. "Spreading the Word : Religious Print for Mass Distribution." In Yvan Lamonde, Patricia Lockhart Fleming, and Fiona A. Black, eds. *History of the Book in Canada*. Volume 2 : 1840-1918. Toronto : University of Toronto Press, 2005 : 365-368.
- Hébert, Pierre. « « Pourquoi avoir peur de l'Action catholique ? ». L'affaire Balzac (1950). » Dans Pascal Durand et al., dir. *La censure de l'imprimé. Belgique, France, Québec et Suisse romande, XIX^e et XX^e siècles*. Québec : Nota bene, 2006 : 125-135.
- Lerner, Loren. "The Aron Museum at Temple Emanu-Le-Beth Sholom in Montreal." *Material Culture Review / Revue de la culture matérielle* 64 (Fall 2006) : 8-19. 9 fig. [museum of Jewish religious art objects].
- Mercier, Caroline. « Des gages d'amour pour la traite des fourrures : transferts de sens et réappropriation des bagues « jésuites » à motif L-Cœur et des bagues à motif foi en Amérique du Nord-est aux XVII^e et XVIII^e siècles. » *Material Culture Review / Revue de la culture matérielle* 63 (print. 2006) : 28-41.

- Méthot, Annie. « L'aventure spirituelle dans deux suites romanesques : la tétralogie "Sara" d'Anique Poitras et la trilogie "Marie-Lune" de Dominique Demers : de la quête de sens à la quête de soi. » Mémoire de maîtrise (études littéraires), Université du Québec à Trois-Rivières, 2006. 119 f.
- Morrisset, Lucie K. « De la Séparation à la spoliation... en « nouvelle France ». » Dans Jean Balcou *et al.*, dir. *Les Bretons et la Séparation, 1795-2005*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006 : 413-424. [le patrimoine religieux]
- Morrisset, Lucie K., et Patrick Dieudonné, dir. *Patrimoines pour le XXI^e siècle : regards du Québec et de la Bretagne*. Québec : Nota bene, 2006. 396 p., ill., cartes, plans.
- Morrisset, Lucie, K., Luc Noppen, Thomas Coomans, éd. *Quel avenir pour quelles églises / What Future for Which Churches*. Québec [Sainte-Foy] : Presses de l'Université du Québec, 2006. x, 608 p., ill., cartes.
- Noppen, Luc. « Les effets de la Séparation sur l'architecture ecclésiale au Canada français : l'avènement d'une église bretonne en Acadie. » Dans Jean Balcou *et al.*, dir. *Les Bretons et la Séparation, 1795-2005*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006 : 201-213. [église Sainte-Marie de la Pointe-de-l'Église, N.-É.]
- Ouellet, François. « Le nouveau roman québécois et la métaphore christique : fragments d'un discours amoureux. », *Laval théologique et philosophique* 59, 3 (2003) : 451-459.
- Prieur, Michael R. *Panes of Glory : Illuminations from the Stained Glass Windows of St. Thomas Aquinas Chapel, St. Peter's Seminary, London, Ontario*. London, ON : St. Peter's Roman Catholic Seminary, 2005. 205 p., ill., facsimils, ports.
- Sorin, Noëlle. « De la censure prescriptive à la censure du marché. L'édition littéraire pour la jeunesse. » Dans Pascal Durand *et al.*, dir. *La censure de l'imprimé. Belgique, France, Québec et Suisse romande, XIX^e et XX^e siècles*. Québec : Nota bene, 2006 : 309-327.
- Vautier, Marie. « Les Pays du nouveau monde, le postcolonialisme de consensus, et le catholicisme québécois. » *Québec Studies* 35 (Spring-Summer 2003) : 13-30. [la religiosité dans le roman québécois postcolonial récent, dont Robert Lalonde]

16. Les confessions / The Communion, Denominations, Worshipping Communities

A. Histoire générale / General

- Beyer, Peter. "The future of non-Christian religions in Canada : Patterns of religious identification among recent immigrants and their second generation, 1981-2001." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 34, 2 (2005) : 165-196.

B. Chacune des confessions / Particular Communion

Anglican

- VA/SA : 02) Reilly. 03) Gobbett. 08) Belvin. 12) Trott. 13) Bumsted; Harbec. 14) Farrell; Liebenberg. 18B) Atlantic : Halifax : Pacey. 19B) Cridge : Dennison; Field : Hollett.

Baptist

VA/SA : 10) Robertson.

Catholique / Roman Catholic

VA/SA : 06) Moore. 08) Belvin ; Leclerc. 10) Green ; Stanger-Ross. 11) Hudon ; Routhier. 13) Caulier. 14) Sleeper-Smith. 17) **Missionnaires oblats de Marie Immaculée** : Beaudoin. 18A) **Atlantic : Harbour Grace and Grand Falls Diocese** : Fleming. 19B) **Archambault** : Thuot ; **Nelligan** : Pelletier ; **Whelan** : McEvoy.

Knowles, Norman. "For Now We See Through a Glass But Dimly" : The First Synod of the Diocese of Calgary and the State of Post-Vatican II English-Canadian Roman Catholicism." Canadian Society of Church History *Historical Papers* 2005 : 25-42.

Children of Peace.

Fram, Mark and Albert Schrauwers. *4Square : An Introduction to the Sharon Temple National Historic Site, to the Children of Peace Who Made it, and to Their Place in the History of Canada before Canada*. Toronto : Coach House Books, 2005. 63 p., ill., maps, ports.

Hutterite

VA/SA : 10) Lehr.

Webber, George. *A World Within : An Intimate Portrait of the Little Bow Hutterite Colony*. Calgary : Fifth House, 2005. 114 p., ill.

Jewish

VA/SA : 11) Myers. 15) Lerner. 19B) **de Sola** : Menkis.

Labour Churches

Cole-Arnal, Oscar L. "The Prairie labour churches : The Methodist input." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 34, 1 (2005) :3-26. [analyses five major social gospel leaders : J. S. Woodsworth, William Ivens, A.E. Smith, Beatrice Brigden and Salem Bland]

Lutheran

VA/SA : 18B) **Atlantic : Halifax** : Pacey. 19B) **Gleiss** : Grams.

Mennonite

VA/SA : 10) Dyck ; Loewen ; Stobbe ; Tiessen ; Windland. 11) Grant ; Urry.

Fair, Ross. " 'Theirs was a deeper purpose' : The Pennsylvania Germans of Ontario and the Craft of the Homemaking Myth." *Canadian Historical Review* 87, 4 (Dec 2006) : 653-684. [Mennonite]

Marr, Lucille. "A Lonely Outpost : The Mennonite Maison de l'Amitié of Montreal, 1973-2006." *Journal of Mennonite Studies* 24 (2006) : 149-167.

Methodist

VA/SA : 08) MacLean. 09) Williams. 13) Pitsula. 19B) **Crosby** : Hare ; **McDougall** : Dempsey.

Lane, Hannah M.. "Methodist Church Members, Lay Leaders, and socio-economic Position in Mid-Nineteenth Century St. Stephen, New Brunswick." PhD thesis (history). University of New Brunswick, 2004. vii, 419 leaves.

Mormon

VA/SA : 10) Iwaasa.

Musulmane / Muslim

VA / SA : 5) Van Praagh.

Rousseau, Guillaume. « Les Québécois de confession musulmane : du multiculturalisme à l'intégration nationale ? » *L'Action nationale* 96, 8 (octobre 2006) : 70-85.

Yousif, Ahmad F. "The impact of 9/11 on Muslim identity in the Canadian National Capital Region : Institutional response and future prospects." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 34, 1 (2005) : 49-68.

Pentecostal :

VA/SA : 18B) **Atlantic : Pentacostal Church** : Janes.

Presbyterian

Black, D. Grant. "Parking Lot Presbyterians." *Beaver* 86, 2 (Apr/May 2006) : 13. [the discovery of unmarked graves during the construction of the parking lot for the Forestry Centre in Prince Albert, Saskatchewan in October 2004]

Bush, Peter G. "The Presbyterian Church in Canada and the Pope : One denomination's struggle with its confessional history." *Studies in Religion / Sciences religieuses* 33, 1 (2004) : 105-115.

Protestant

VA/SA : 05) Wright; Young.

Quaker

Healey, Robynne Rogers. *From Quaker to Upper Canadian : Faith and Community among Yonge Street Friends, 1801-1850*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2006. xvi, 292 p., ill., maps.

Sikh

VA/SA : 5) Van Praagh.

Castel, Frédéric. « Les sikhs du Québec. » *Relations* 714 (févr. 2007) : 32-34.

Spiritualiste

Meintel, Deirdre. « Les croyances et le croire chez des spiritualistes. » *Théologiques* 13, 1 (2005) : 129-156. [Étudie l'Église spirituelle de la guérison (pseudonyme), une Église spirituelle de Montréal fondée en 1967 et reconnue officiellement.]

Ukrainian Catholic

VA/SA : 19B) **Delaere** : De Vocht.

United Church of Canada

VA/SA : 05) Bartlett. 12) Este.

C. Relations entre les confessions / Interchurch Relations

VA/SA : 02) Fisher. 07) Wells. 11) O'Connor.

Breton, Vincent. « L'émeute Gavazzi : violence et liberté d'expression au milieu du XIX^e siècle. » *Bulletin d'histoire politique* 14,2 (hiver 2006) : 63-70. [à Montréal en 1853]

- Castel, Frédéric. « Les enfants sont les principaux acteurs de l'interculturalisme religieux au Québec. (L'école, lieu de la diversité religieuse). » *L'Annuaire du Québec 2007*, Saint-Laurent : Fides, 2006 : 146-150.
- Goodwin, Daniel C. "The Canadian Council of Churches : Its Founding Vision and Early Years, 1944-1964." *Journal of Ecumenical Studies* 41, 2 (Spring 2004) : 147-173.
- James, William Closson and Laurie K. Gashinski. "The Challenges of Religious Pluralism in Kingston, Ontario." *Canadian Journal of Urban Research / Revue canadienne de recherche urbaine* 15, 2 (Suppl. 2006) : 50-66.
- Lougheed, Richard. "Cooperative Religion in Quebec." *Journal of Ecumenical Studies* 41, 2 (Spring 2004) : 174-204.
- Reimer, Samuel H. "Lay Cooperation in Canada : Catholic and Mainline and Conservative Protestant Attitudes Toward Interdenominational Cooperation." *Journal of Ecumenical Studies* 41, 2 (Spring 2004) : 223-246.

17. Ordres et congrégations

Orders and Congregations of Religious Men and Women

En général / General

VA/SA : 07) Martel. 14) Lux : Sterritt. 19B) Coome : Domm.

Laperrière, Guy. « De la Bretagne au Canada : l'émigration des congrégations, 1902-1914. » Dans Jean Balcou *et al.*, dir. *Les Bretons et la Séparation, 1795-2005*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006 : 187-200.

Laperrière, Guy. « Les communautés religieuses françaises au Québec (1792-1914). » Dans Yvan Lamonde et Didier Poton, dir. *La Capricieuse (1855) : poupe et proue. Les relations France-Québec (1760-1914)*. Les Presses de l'Université Laval, 2006 : 307-325.

Capuchin

VA/SA : 08) Binasco.

Congrégation de Notre-Dame

Gray, Colleen. "A Fragile Authority : Power and the Religious Life in the Congregation de Notre Dame of Montreal, 1693-1796." PhD thesis (history). McGill University, 2004. viii, 451 leaves, ill., map.

Frères du Sacré-Cœur

VA/SA : 19B) Tousignant : Tousignant.

Frères maristes

VA/SA : 19B) Desbiens : Desbiens.

Jésuites / Jesuits

VA/SA : 08) Binasco. 09) Côté : Côté,

Rouxel, Pierre. « La Côte-Nord dans le Journal des Jésuites », *Revue d'histoire de la Côte-Nord* 41-42 (juin 2006) : 60-65.

Worcester, Thomas. "A Defensive Discourse : Jesuits on Disease in Seventeenth-Century New France." *French Colonial History* 6 (2005) : 1-15.

Missionnaires Oblats de Marie Immaculée

Beaudoin, Henri, Jean-Paul Demers et Gérard Landreville. *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada : tome V*. Montréal : Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 2005. 504 p.

Schlitt, Dale M. "L'orientation de la Province oblate Notre-Dame-du-Cap et la mission de l'Université Saint-Paul : Harmonie et compatibilité." *Vie Oblate Life* 64, 1 (2005) : 101-108.

Schlitt, Dale M. "Notre-Dame-du-Cap Oblate Province Orientations and the Mission of Saint Paul University : Coherence and Compatibility." *Vie Oblate Life* 64, 1 (2005) : 109-116.

Pères blancs

VA/SA : 19B) Papillon : Dandenault

Prêtres de Saint-Sulpice

Toledo Ortiz, Francisco. « Les prêtres de Saint-Sulpice face à Vatican II et à la sécularisation du Québec (1960-1970). » Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 2005. 160 f.

Récollet

VA/SA : 08) Binasco.

Sœurs Grises

VA/SA : 19) Héroux : Héroux.

Ursulines

VA/SA : 13) Gagnon.

Lux-Sterrit, Laurence. « Les religieuses en mouvement. Ursulines françaises et Dames anglaises à l'aube du XVII^e siècle. » *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 52, 4 (oct.-déc. 2005) : 7-23.

18. Histoire par régions / Regional history

A. Diocèses (circonscriptions régionales)

Dioceses, Religious Regions, Synods

*** Atlantique / Atlantic**

SA/VA : 08) Binasco.

Fredericton, NB Diocese

VA/SA : 14) Liebenberg.

Harbour Grace and Grand Falls Diocese, Newfoundland.

Fleming, James M. *The Story of the Roman Catholic Dioceses of Harbour Grace and Grand Falls, Newfoundland*. Bothell, Wash : J.M. Fleming, 2003. (Canada : Print Atlantic). 369 p., ill.

*** Québec**

Fortin, Aline, dir. *Sur la route de nos missionnaires*. Lac-Mégantic : Comité missionnaire régional, 2005. 111 p., portr.

Gagnon, Jérôme. « Le retour à la terre au nord du Lac-Saint-Jean : les colonies de 1931. » *Saguenayensia* 48, 4 (octobre-décembre 2006) : 3-14. [Histoire religieuse et clergé]

Gagnon, Serge. *Quand le Québec manquait de prêtres : la charge pastorale au Bas-Canada*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2006. 414 p.

Harvey, Fernand. « L'historiographie diocésaine récente au Québec. » Note critique. *Études d'histoire religieuse* 72 (2006) : 97-108.

Montreal Diocese

VA/SA : 13) Harbec.

Payette, Jean-Marie. *Le clergé du diocèse de Joliette, 1904-2005*. Joliette : J.-M. Payette, 2006. 276 p.

*** Ontario**

*** Ouest / West**

Calgary, AB Diocese

VA/SA : 17B) Roman Catholic : Knowles.

*** Nord / North**

**B. Histoires de paroisses (lieux de culte locaux)
Parishes, Congregations, Local Churches**

*** Atlantique / Atlantic**

Église Sainte-Marie, N.-É

VA/SA : 15) Église Sainte-Marie.

St. George's Round Church, NS.

Pacey, Elizabeth. *Miracle on Brunswick Street : The Story of St. George's Round Church and the Little Dutch Church*. Halifax : Nimbus, 2003. xxiii, 256 p., ill., ports.

Our Lady of Fatima, Charlottetown, PEI

VA/SA : 06) Moore.

Pentecostal Church, Springdale, NFL.

Janes, Burton K. *The Jug in the Window : The History of the Pentecostal Church, Springdale, Newfoundland and Labrador, Celebrating 75 Years of God's Faithfulness*. Springdale, NFL : Pentecostal Church, 2003. viii, 386 p., ill.

St. Matthew's United Church, Halifax, NS

VA/SA : 05) Bartlett.

St. Stephen, NB

VA/SA : 17B) Methodist : Lane.

*** Québec**

Notre-Dame de la Salette, Saint-Jérôme

Debien Bertrand, Annette, avec la collaboration de Francine Debien. *C'est notre histoire : paroisse Notre-Dame de la Salette*. Saint-Jérôme : A. Debien Bertrand, 2005. 122 p., ill., carte, portr.

Saint-Roch-de-l'Achigan

VA/SA : 19B) Archambault : Thuot.

Saint-Basile-du-Tableau

Bouchard, Russel. « Saint-Basile-du-Tableau : une scierie, un quai, une chapelle. » *Saguenayensia* 48, 3 (juillet-septembre 2006) : 21-27. [Histoire religieuse et clergé]

Sainte-Élisabeth de North Hatley

Vachon, Lucien. *Histoire de la paroisse Sainte-Élisabeth de North Hatley : 1906-2006*. Montréal : Médiaspaul, 2006. 336 p. [histoire religieuse]

Union United Church, Montreal

VA/SA : 12) Este.

*** Ontario**

*** Ouest / West**

*** Nord / North**

19. Biographies

A. Général / General

VA/SA : 17) **Missionnaires oblats de Marie Immaculée** : Beaudoin.

B. Individus / Individuals

Archambault, Jacques

Thuot, Jean-René. « Élités locales et institutions à l'époque des Rébellions : Jacques Archambault et l'épisode du presbytère de Saint-Roch-de-l'Achigan. » *Histoire sociale / Social History* 38, 76 (2005) : 339-365.

Bailly de Messein, Charles François

VA/SA : 15) Bourassa.

Barbier, Marie, C.N.D. (1663-1739)

VA/SA : 07) Gray.

Baum, Gregory

VA/SA : 07) Wells.

Belcourt, George Antoine

Daniel, Forrest W. "Father George Antoine Belcourt and the Farmers Bank of Rustico, P.E.I." *Paper Money* 41, 5 (Sept.-Oct. 2002) : 259-267.

Bland, Salem

VA/SA : 16B) Labour Churches : Cole-Arnal.

Brigden, Beatrice

VA/SA : 16B) Labour Churches : Cole-Arnal.

Cody, Moses

Lotz, Jim. *The Humble Giant : Moses Coady, Canada's Rural Revolutionary*. Ottawa : Novalis, 2005. 143 p.

Coome, Hannah G.

Domm, Elizabeth. "Called to Duty : Medical and Nursing Care at Saskatoon and Moose Jaw during the Northwest Rebellion in 1885." *Saskatchewan History* 58, 2 (Fall 2006) : 15-23. [Hannah G. Coome : Mother-Foundress of the Anglican Sisterhood of St. John the Divine]

Côté, Jules

Côté, Jules, ptre. « Itinéraire d'un prêtre matanais à travers le diocèse de Rimouski. » 8^e partie et fin. *Au pays de Matane* 41, 1 (mai 2006) : 25-26.

Cridge, Edward

Dennison, Robert G. "A Leap of Faith : The Early Years of the Reverend Edward Cridge." *British Columbia History* 39, 2 (2006) : 4-9. [Anglican, Victoria BC]

Crosby, Emma

Hare, Jan and Jean Barman. *Good Intentions Gone Awry : Emma Crosby and the Methodist Mission on the Northwest Coast*. Vancouver : UBC Press, 2006. xxiii, 307 p., [8] p. of plates : ill., map, ports.

de Sola, Abraham

Menkis, Richard. "Case Study : Abraham de Sola, a Jewish Publisher in Victorian Montreal." In Yvan Lamonde, Patricia Lockhart Fleming, and Fiona A. Black, eds. *History of the Book in Canada*. Volume 2 : 1840-1918. Toronto : University of Toronto Press, 2005 : 372-374.

Delaere, Fr.

De Vocht, Jozef, *Eternal Memory ! Father Delaere (1868-1939) and Canada's Ukrainian Catholic Church*. Yorkton, SK : Laverdure and Associates, 2005. 350 p. ill. [This is a correction to the title of this book – It was listed incorrectly in the 2006 bibliography – The first part of the title – "Eternal Memory !" – was inadvertently omitted.]

Laverdure, Paul. "Achiel Delaere and the Origins of the Ukrainian Catholic Church in Western Canada." *Australasian Canadian Studies*, 24, 1 (2006) : 83-103.

Desbiens, Jean-Paul

Desbiens, Jean-Paul. *Dernière escale : journal, 2004-2005*. Sillery : Septentrion, 2006. 281 p.

Feild, Edward

Hollett, Calvin. "Bishop Edward Feild : A Wedge in Newfoundland Society." *Newfoundland Quarterly* 98, 3 (2006) : 34-40.

Fleming, Archibald Lang

Geller, Peter. "Pictures of the 'Arctic Night' : Archibald Lang Fleming and Missionary Messages of the North. Chapter in Peter Geller. *Northern Exposures : Photographing*

and *Filming the Canadian North, 1920-45* Vancouver : University of British Columbia Press, 2004. xvii, 258 p., ill., ports.

Gaire, Jean

VA/SA : 08) Scott.

Girroir, Hubert

Gerrior, William Dawson. "Father Hubert Girroir (1825-1884) : One of the Two 'Human Milestones' in the Revival of Acadian Society in 19th Century Nova Scotia." *Journal of the Royal Nova Scotia Historical Society* 7 (2004) : 160-179.

Gleiss, F.C.

Grams, Grant W. "Pastor Dr. F.C. Gleiss, Lutheran Immigration Board Representative in Germany." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 46, 1 (Spring 2004) : 5-25.

Guérin, Guilbert

Guérin, Marc-Aimé. *Un jésuite missionnaire en Asie orientale : Guilbert Guérin*. Montréal : La Pensée, 2006. iv, 147 p., [32] p. de pl., ill., portr. [Guérin-Reichenbach, G.]

Héroux, Anastasie

Héroux, Florent J. avec la collaboration de Jeannine Lafond Héroux. *Sœur Anastasie Héroux, Sœurs grises de Montréal, 1900-1994*. New Liskeard (Ont.) : Florent J. Héroux, 2005. vi, 163 p. [Titre de la couverture : *Tante sœur Anastasie Héroux, 1900-1994*]

Hertel, François

Martin-Hubbard, Marie. « François Hertel, témoin et participant des grands débats des années trente au Québec. » Thèse de maîtrise (lettres françaises), Université d'Ottawa, 2004. v, 304 f.

Hogan, Andrew

Crouse, Eric R. "Father Andrew Hogan and Social Activism, 1945-1980." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 47, 1 (Spring 2005) : 59-74.

Ivens, William

VA/SA : 16B) **Labour Churches** : Cole-Arnal.

Lawlor, Gertude

Smyth, Elizabeth. "Gertrude Lawlor and St. Joseph's Academy : Alumnae, Advocate and Author." *Canadian Catholic Historical Association Historical Studies* 72 (2006) : 124-141.

Le Floc'h, Fr.

VA/SA : 08) Scott.

Mackay, George Leslie

Rohrer, James. "George Leslie Mackay in Formosa, 1871-1901 ; An Interpretation of His Career." *Journal of the Canadian Church Historical Society* 47, 1 (Spring 2005) : 3-58.

McCords (of Montreal)

VA/SA : 05) Young.

McDougall, George

Dempsey, Hugh A. "To Fort Benton and Return, 1873 : Diary of the Rev. George McDougall." *Alberta History* 54, 2 (Spring 2006) : p7-17. [Methodist Missionary]

Mance, Jeanne

Emery, Joanna. "Angel of the Colony." *Beaver* 86, 4 (Aug./Sept. 2006) : 37-41. [Jeanne Mance, founder of Hôtel-Dieu hospital, Montreal]

Marie de l'Incarnation, 1599-1672

SA/VA : 13) Rompré.

Merry, Ralph

Little, J.I. "The Peddler's Tale. Radical Religion and Family Marginality in the Journal of Ralph Merry, 1804-1863." In Nancy Christie and Michael Gauvreau, eds. *Mapping the Margins. The Family and Social Discipline in Canada, 1700-1975*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2004 : 209-234.

Monk, Louise Amelia

Vandervort, Jessica L. Brettler. "Faith, Family, Female Education, and Friendship : Retelling Louise Amelia Monk's Adolescence in Bourgeois Montreal, 1867-1871." MA thesis. Concordia University, 2003. vi., 113 leaves, facsim., plan, port.

Morrison, James

Ludlow, Peter. "Fostering Social Awakening 'along safe and sane lines' : Archbishop James Morrison and the Antigonish Movement." Canadian Catholic Historical Association *Historical Studies* 72 (2006) : 29-53.

Naud, André (1925-2002)

Durand, Guy. « André Naud, théologien. Vérité et liberté dans l'intelligence de la foi. » *Théologiques* 10, 2 (2002) : 217-236.

Nelligan, Charles Leo

Pelletier, Yves Yvon J. "Fighting for the Chaplains : Bishop Charles Leo Nelligan and the Creation of the Canadian Chaplain Service (Roman Catholic), 1939-1945." Canadian Catholic Historical Association *Historical Studies* 72 (2006) : 95-123.

Nicolas, Louis (1634-1682 ?) Smith, A.E.

VA/SA : 08) Senior.

Ouellet, Mgr Marc

VA/SA : 11) Ouellet.

Papillon, Julien

Dandenault, Richard, éd. *Un singulier destin : la vie et la spiritualité du père Julien Papillon, Missionnaire d'Afrique (Père blanc) dans le compagnonnage de la sclérose en plaques pendant 42 ans*. Québec : Anne Sigier, 2005. 382 p., portr.

Peyton, Patrick J.

VA/SA : 05) Gribble.

Plessis, Joseph-Octave

Laquerre, Marie Lise. « La parole souveraine. Rhétorique et esthétique néoclassiques chez Joseph-Octave Plessis. » Dans Marc-André Bernier, dir. *Archive et poétique de l'invention*, Québec, Nota bene, 2003 : 83-99.

Riel, Sara and Louis Riel

Erickson, Lesley A. “‘Bury Our Sorrows in the Sacred Heart’ : Gender and the Métis Response to Colonialism – The Case of Sara and Louis Riel, 1848-1883.” In Sarah Carter et al, eds. *Unsettled Pasts : Reconceiving the West through Women’s History*. Calgary : University of Calgary Press, 2005 : 17-47. [Sarah Riel – Grey Nun – + missionary writings]

Roddan, Andrew

McCallum, Todd. “The Reverend and the Tramp, Vancouver, 1931 : Andrew Roddan’s God in the Jungles.” *BC Studies* 147 (Autumn 2005) : 51-88.

Roy, Maurice

Routhier, Gilles, dir. *Paul VI et Maurice Roy : un itinéraire pour la justice et la paix*. Journées d’étude, Québec, 1^{er}-3 avril 2004 (Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI, 26). Rome : Edizioni Studium, 2005. 274 p.

Smith, A.E.

VA/SA : 16B) Labour Churches : Cole-Arnal.

Taschereau, Elzéar-Alexandre, 1820-1898

SA/VA : 11) Dupuis.

Teston, Jules

VA/SA : 08) Scott.

Tetakwitha, Kateri

VA/SA : 14) Shoemaker.

Tousignant, Jean-Paul

Tousignant, Jean-Paul, *Souvenirs et mémoires d’un itinérant : gerbe de souvenirs*. Bromptonville : Frères du Sacré-Cœur, 2006. 212 p., ill., portr.

Viger, Amanda

Losier, Mary Jane. *Pour l’espoir et la dignité des lépreux à Tracadie : Amanda Viger, religieuse hospitalière*. Traduit par Bertille Beaulieu. Moncton, NB : Éditions de la Francophonie, 2003. 269 p., ill.

Whelan, Matthew J.

McEvoy, Frederick J. “ ‘Naturally I am passionate, ill-tempered, and arrogant . . . ’ : Father Matthew J. Whelan and French-English Conflict in Ontario, 1881-1922.” *Canadian Catholic Historical Association Historical Studies* 72 (2006) : 54-70.

Woodsworth, J. S.

VA/SA : 16B) Labour Churches : Cole-Arnal.

Études d'histoire religieuse

2007

VOLUME 73

**Revue publiée par la Société canadienne
d'histoire de l'Église catholique**

Société nationale fondée le 3 juin 1933
dont le but est de susciter l'intérêt
pour l'histoire socioreligieuse

Études d'histoire religieuse remercie vivement l'Université du Québec à Trois-Rivières pour son soutien financier à la publication du volume 73.

Le 74^e congrès annuel de la SCHEC aura lieu à l'Université du Québec à Trois-Rivières les 28 et 29 septembre 2007.

© Les Éditions *Historia Ecclesiae Catholicae Canadensis Inc.*, Ottawa, 2007

ISSN 0318-6172

Table des matières

ARTICLES

Janice Harvey La religion, fer de lance de l'aide aux démunis dans la communauté protestante montréalaise au XIX ^e siècle et au début du XX ^e siècle	7
Dominique Marquis Être journaliste catholique au XX ^e siècle, un apostolat : les exemples de Jules Dorion et Eugène L'Heureux.....	31
Caroline Manseau Être digne de l' <i>Esto Vir</i> . Une exploration de la socialisation religieuse chez les acéjistes (1904 – 1931)	49
Olivier Ménard L'implication du clergé et du laïcat dans les ciné-clubs étudiants au Québec, 1949-1970.....	61

NOTE DE RECHERCHE

Ollivier Hubert, L'histoire du quotidien et la religion	77
---	----

COMPTES RENDUS

Michael Gauvreau, <i>The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970</i> , par Lucie Piché	83
Serge Gagnon, <i>Quand le Québec manquait de prêtres : la charge pastorale au Bas-Canada</i> , par Ollivier Hubert.....	87
J. I. Little, <i>The Other Quebec. Microhistorical Essays on Nineteenth-Century Religion and Society</i> , par Louis-Georges Harvey	90
Guy Laperrière, <i>Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914. Tome 3, Vers des eaux plus calmes, 1905-1914</i> , par Gilles Routhier	92

Paul Laverdure, <i>Sunday in Canada. The Rise and Fall of the Lord's Day</i> , par Dominique Marquis	95
Pierre Hébert, Yves Lever et Kenneth Landry, dir., <i>Dictionnaire de la censure au Québec – Littérature et cinéma</i>	
Nicole M. Boisvert et Telesforo Tajuelo, <i>La saga des interdits. La censure cinématographique au Québec</i> , par Pierre Véronneau	98
Pascale Ryan, <i>Penser la nation. La Ligue d'action nationale, 1917-1960</i> , par Dominique Foisy-Geoffroy	102
Stéphanie Angers et Gérard Fabre, <i>Échanges intellectuels entre la France et le Québec, 1930-2000. Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles</i> , par Pascale Ryan	105
Esther Delisle et Pierre K. Malouf, <i>Le quatuor d'Asbestos. Autour de la grève de l'amiante</i>	
Suzanne Clavette, <i>Les dessous d'Asbestos. Une lutte idéologique contre la participation des travailleurs</i> , par Bernard Dansereau.	107
Robert Lebel, <i>Mon Église que j'aime : ce que j'y ai vécu et ce dont j'ai été témoin</i>	
Napoléon-Alexandre Labrie, <i>Quelques souvenirs (1905-1931) et Chronique du diocèse du Golfe Saint-Laurent (1938-1956). Les mémoires d'un pionnier de la Côte-Nord</i> , par Nive Voisine	110
Godefroy-C. Dévost, <i>Les deux allégeances d'Anselme Chiasson. Sa vie et son œuvre</i> , par Robert Pichette	111
Richard Gauthier, <i>Le devenir de l'art d'église dans les paroisses catholiques du Québec. Architecture, arts, pratiques, patrimoine (1965-2002)</i> , par Denise Caron	113
Gaétane Dufour, <i>La modernité devient patrimoine. L'église Saint-Thomas-d'Aquin de Saint-Lambert</i> , par Denise Caron	115
Pierre-Richard Bisson, Mario Brodeur et Daniel Drouin, <i>Cimetière Notre-Dame-des-Neiges</i> , par Guy Mongrain	117
Jacques Lacoursière, <i>L'Île-des-Sœurs. D'hier à aujourd'hui</i> , par Joanne Burgess	119
Directives aux auteurs	123

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie récente d'histoire religieuse du Canada..... p. B1

La religion, fer de lance de l'aide aux démunis dans la communauté protestante montréalaise au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle¹

Par Janice Harvey²
Collège Dawson

Résumé : Un mélange de devoir chrétien, d'évangélisme et de pensée libérale formait la base sur laquelle reposait le réseau charitable protestant qui s'est graduellement mis en place à Montréal au XIX^e et au début du XX^e siècle. La religion était ainsi au cœur de l'activité des organismes de bienfaisance laïques, et son importance a crû tout au long du XIX^e siècle grâce aux efforts de plus en plus significatifs des Églises protestantes et des protestants évangéliques pour atteindre les pauvres au moyen de l'assistance et de services éducatifs. Cet article jette d'abord un regard général sur ces développements. Puis, on y réserve une attention plus particulière à l'Église anglicane et à l'auberge qu'elle a ouverte pour les immigrants en 1895; enfin, on s'attache au travail de la *Old Brewery Mission* et de la *Welcome Hall Mission*, deux missions

¹ Je veux remercier James Hughes de m'avoir donné accès aux fonds de la *Old Brewery Mission*, Heather McNabb et François Cartier, du Musée McCord, de m'avoir permis de consulter ces fonds une fois qu'ils furent déménagés au Musée. Mes remerciements vont aussi au directeur de la *Welcome Hall Mission*; et à Carrie Schmidt et Sophie Lemerrier du Service des Archives du diocèse anglican. La recherche a été subventionnée par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et par le Conseil de recherche en sciences humaines (CHRS).

² Janice Harvey est professeure d'histoire au Collège Dawson, et membre de l'équipe de recherche du Centre d'histoire des régulations sociales de l'UQAM. Ses recherches portent sur le réseau protestant de régulation et d'assistance sociale à Montréal. Quelques publications : « Le réseau charitable protestant pour enfants : un choix institutionnel », *Le Temps de l'histoire, Pratiques éducatives et systèmes judiciaires en Europe et au Québec (XIX^e-XX^e siècles)*, vol. 5, septembre 2003, 191-204; « Les Églises protestantes et l'assistance aux pauvres à Montréal au XIX^e siècle », *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 69, 2003, 51-67; « Agency and Power in Child Charity. A study of two Montreal Charities, 1832-1900 », dans Jean-Marie FECTEAU et Janice HARVEY (dir.), *La régulation sociale entre l'acteur et l'institution. Pour une problématique historique de l'interaction*, PUQ, 2005, 328-342.

évangéliques qui ont fourni de l'assistance et porté le message évangélique aux itinérants, aux alcooliques et aux familles pauvres, car leurs missionnaires étaient convaincus que la foi peut sauver des âmes, reconstruire les vies et mettre fin à la pauvreté.

Abstract : The social service network that was slowly developing in the XIXth and early XXth centuries in protestant Montreal was influenced by a mixture of Christian duty, evangelism and liberal ideology. Religion was thus key to the work of secular charities, and its importance grew over the century as mainstream Protestant and Evangelical churches increased their efforts to reach the poor and extend aid and educative services. This article will look at these developments in general and then examine, in more detail, the Anglican church's settlement house for immigrants, opened in 1895. The article will also highlight the work of the Old Brewery Mission and the Welcome Hall Mission, two Evangelical organizations whose mission strove to extend relief to the homeless, to alcoholics and to poor families, confident in the power of religion to save souls, change lives and eliminate poverty.

Introduction

Plusieurs historiens ont montré la place centrale que la religion a prise chez les protestants dans les provinces maritimes et en Ontario au XIX^e et au début du XX^e siècle³. Montréal ne faisait pas exception, surtout en raison du statut de minorité religieuse des protestants, dans une ville où l'Église catholique occupait beaucoup l'espace public dans les domaines de l'éducation et de l'assistance aux pauvres. À partir de 1860, les protestants procédèrent à l'érection de majestueuses églises dans les quartiers aisés de Montréal afin de symboliser la force du protestantisme et d'ancrer son image dans le paysage urbain. Avec son nouvel édifice ouvert en 1873 au Square Victoria (en face de la cathédrale de Notre-Dame), le YMCA a constitué un symbole de plus de la force du protestantisme uni et de son esprit évangélique.

La foi, souvent évangélique, était aussi la pierre d'assise du réseau de bienfaisance graduellement mis en place, même si les principaux organismes à l'origine de ce réseau étaient dirigés par des laïcs et non par des religieux, au contraire de ce qu'on pouvait observer chez les catholiques. Cette caractéristique laïque n'a toutefois pas empêché les églises protestantes de jouer un rôle de plus en plus important dans l'assistance sociale au fil

³ Voir, entre autres, les articles parus dans les collections dirigées par George A. RAWLYK, *The Canadian Protestant Experience, 1760-1990*, Montréal et Kingston, McGill Queens University Press, 1990 et Marguerite VAN DIE, *Religion and Public Life in Canada : Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001 ; ainsi que William WESTFALL, *Two Worlds : The Protestant Culture of Nineteenth-Century Ontario*, Montréal et Kingston, McGill Queens University Press, 1989.

du XIX^e siècle. La création de plusieurs missions d'évangélisation, vers la fin du XIX^e siècle, a également contribué à accroître le rôle de la religion. Cet article porte sur ce lien étroit qui existait entre la religion et l'assistance sociale dans le Montréal protestant du XIX^e siècle et du début du XX^e. Après un tour d'horizon assez large concernant les églises protestantes et la bienfaisance, nous porterons une attention plus particulière à l'Église anglicane, surtout au travail de celle-ci auprès des immigrants, ainsi qu'à deux missions évangéliques – la *Old Brewery Mission* et la *Welcome Hall Mission*.

1. Les églises protestantes et la bienfaisance

En analysant la presse religieuse du XIX^e siècle, on constate que la charité était perçue comme le devoir du chrétien. Si, au milieu du siècle, on parlait du don comme de « la loi fondamentale de notre existence morale » ou comme d'« un devoir chrétien autant que la prière », à la fin du siècle on le voyait toujours comme « une façon de renforcer son engagement à l'égard de Dieu ; une action qui permet de prouver sa foi, un privilège qui donne à la vie sa dignité »⁴.

Le désir d'évangélisation s'ajoutait au devoir chrétien de charité. Plusieurs protestants montréalais étaient inspirés par ce que des historiens comme Michael Gauvreau ont décrit comme l'« impulsion évangélique ». Ce renouveau du sentiment religieux, encouragé par des réunions de prière et de témoignage ainsi que par des prédicateurs charismatiques, a traversé les églises méthodistes, congrégationalistes et baptistes, mais a touché aussi beaucoup de presbytériens et, dans une moindre mesure, même des anglicans. L'évangélisme possède plusieurs traits distinctifs : la croyance que tous les humains sont des pécheurs ayant besoin de rédemption, l'insistance sur l'expérience de conversion et une vie vraiment chrétienne après celle-ci, la croyance que la prédication et la bible peuvent être employées pour attirer les autres vers Dieu et, finalement, l'importance de ce que Gauvreau appelle la « communauté des croyants »⁵. Comme l'explique Marguerite Van Die :

⁴ « Beauty of a Benevolent Life », *Christian Guardian*, 19, 11, 29 décembre 1847, p. 41 ; « Christian Beneficence », *Christian Witness*, 9, (1852), p. 42 ; « How Much Should a Christian Give ? », *Congregationalist and Canadian Independent*, 41, 5, (novembre 1894), p. 3 ; « A Young Man's Duty to the Church », *Congregationalist and Canadian Independent*, 43, 51 (décembre 1896), p. 3.

⁵ Michael GAUVREAU, « Protestantism Transformed : Personal Piety and the Evangelical Social Vision, 1815-1867 », dans George RAWLYK (dir.), *The Canadian Protestant Experience*, p. 51-57. Voir aussi Nancy CHRISTIE, « "In These Times of Democratic Rage and Delusion" : Popular Religion and the Challenge to the Established Order 1760-1815 », dans la même collection, p. 9-48 et Phyllis D. AIRHART, « Ordering a New Nation and Reordering Protestantism, 1867-1914 », p. 98-138. En ce qui a trait à

Par sa nature, on attendait de la conversion qu'elle donne lieu à une vie nouvelle de service au sein de la communauté. À travers leurs implication au sein de l'église et des associations volontaires, les évangéliques ont été appelés à porter l'influence transformatrice de la religion à tous les coins et recoins de la vie incluant la famille, l'économie et les activités de loisirs.⁶

Tout ceci a engendré la formation d'une grande variété d'associations bénévoles, telles que celles prônant l'abolition de l'esclavage ou la tempérance, aussi bien que la mise sur pied de sociétés bibliques et d'écoles du dimanche. Le même évangélisme poussa nombre de croyants protestants à créer et à œuvrer activement au sein d'organismes de bienfaisance, ce qui permit à la religion de s'ancrer vigoureusement au cœur des réseaux caritatifs.

Mais malgré cet élan de conversion, la croyance de plus en plus répandue que la pauvreté était le résultat d'une faiblesse morale personnelle, et donc une responsabilité individuelle, était un frein à la distribution d'une assistance vite jugée comme trop facilement disponible et trop généreuse. D'ailleurs, habituellement, on distinguait les pauvres « méritants » de ceux qui ne l'étaient pas, et on faisait attention à ne pas entraîner les pauvres dans un état de dépendance permanent. Ce mélange de devoir chrétien, d'évangélisme et de pensée libérale était la base sur laquelle reposait le réseau charitable protestant. Ainsi, l'assistance aux pauvres prenait rarement la forme d'une simple distribution de biens, elle était aussi marquée par un travail moral et religieux auprès des pauvres. Comme Kenneth Draper l'a constaté, on se sentait la responsabilité « de relever les pauvres, et pas seulement de les aider »⁷.

La plupart des organismes caritatifs protestants de Montréal ont été mis sur pied par des comités de laïcs qui regroupaient les diverses confessions protestantes. Des préoccupations humanitaires et le désir de maintenir l'ordre social expliquent la création de plusieurs de ces organismes et le soutien qui leur était apporté (surtout au *Montreal Protestant House of Industry and Refuge*, par exemple). Toutefois, la question religieuse arrivait au premier plan pour la plupart d'entre eux et quelques-uns étaient clairement organisés

l'influence constante des Églises évangélistes dans le domaine de la politique sociale au XX^e siècle, voir Nancy CHRISTIE et Michael GAUVREAU, *A Full-Orbed Christianity : The Protestant Churches and Social Welfare in Canada, 1900-1940*, Montréal et Kingston, McGill Queens University Press, 1996.

⁶ Marguerite VAN DIE, « 'The Marks of a Genuine Revival' : Religion, Social Change, Gender, and Community in Mid-Victorian Brantford, Ontario », *Canadian Historical Review*, 79, 3 (1998), p. 528.

⁷ Kenneth L. DRAPER, « Redemptive Homes – Redeeming Choices : Saving the Social in Late-Victorian London, Ontario », dans Nancy CHRISTIE (dir.), *Households of Faith : Family, Gender, and Community in Canada, 1760-1969*, Montréal et Kingston, McGill Queens University Press, 2002, p. 266.

par des groupes évangéliques désireux de porter un projet social et chrétien dans la ville. C'était le cas, par exemple, du *Boys' Home*, fondé en 1871 par un groupe d'amis de l'église *Zion Congregational* dans le but de fournir un abri et un encadrement religieux et éducatif aux jeunes garçons seuls dans la ville⁸.

Mais même dans les associations charitables formées par des groupes moins homogènes ou moins ouvertement évangéliques, les comités d'organisateur étaient influencés par les idées de péché, de conversion et d'importance d'intégrer la religion à la vie des pauvres; ils refusaient de leur donner simplement de l'assistance. Cet accent qu'ils plaçaient sur la religion peut être repéré dans les rapports annuels de ces associations, qui sont émaillés de passages bibliques soulignant la pertinence de leurs œuvres et rappelant aux bienfaiteurs leur devoir de charité. De plus, on y trouve de nombreuses allusions à la confiance placée en la Providence, par laquelle leur travail, défini comme l'acte le plus chrétien qui soit, pourrait donner du fruit. Toutefois le nombre de commentaires de ce genre et de passages bibliques dans les rapports diminua peu à peu au cours du siècle.

À la même époque, une partie de l'élite montréalaise commença à s'intéresser de plus en plus aux nouvelles doctrines libérales comme la *scientific charity*. Ce mouvement reposait davantage sur la responsabilisation du pauvre face à sa vie que sur la charité chrétienne ou la conversion aux évangiles. Ses instigateurs affirmaient pouvoir rendre les œuvres de charité plus efficaces, mieux coordonnées et plus sélectives.

Ainsi, compte tenu du déclin de l'affichage ouvertement religieux des associations caritatives laïques, vers la fin des années 1880, on pourrait être tenté de conclure à la disparition progressive de la religion comme moteur des services sociaux dans le Montréal protestant. Cependant, parallèlement à ce phénomène, deux tendances firent leur apparition pour renforcer et même étendre le rôle de la religion auprès des œuvres de bienfaisance de la communauté protestante. D'abord, les Églises tentèrent d'y jouer un rôle plus actif. Ensuite, plusieurs missions évangéliques furent mises sur pied pour travailler auprès des sans abris et des plus pauvres. Avec ces développements, on assista aussi à une autre rupture avec le passé. En effet, à part la *House of Industry*, les œuvres de charités privées se destinaient toutes à une clientèle spécialisée telle que les orphelins, les enfants, les vieillards... ; mais les Églises, désormais, se sont mises à prodiguer aussi des services aux pauvres dans les quartiers ouvriers et se sont ouvertes quelque

⁸ C'était à l'origine une école pour enfants pauvres. Sur cet établissement de charité, voir Janice HARVEY, *The Protestant Orphan Asylum and the Montreal Ladies' Benevolent Society : A Case Study on Protestant Child Charity in Montreal, 1822-1900*, thèse de doctorat, McGill, 2001, p. 101-105.

peu aux besoins des nouveaux immigrants. De plus, des missions telles que la *Old Brewery Mission* et la *Welcome Hall Mission*, préoccupées des sans-abri, des alcooliques et des familles très pauvres, ont tenté de rejoindre, de convertir et de relever ceux qui jusqu'alors avaient été largement oubliés par les institutions charitables, élargissant ainsi le réseau d'assistance protestant montréalais.

Bien qu'elles n'aient pas créé d'établissements de charité, à l'exception de quelques-uns comme le *Anglican Church Home*, les Églises protestantes ont joué un rôle important dans le réseau d'aide aux pauvres⁹. Dès le début du XIX^e siècle, elles consacraient une partie de leurs ressources aux démunis de leur congrégation et à partir du milieu du siècle, elles commencèrent à s'adonner au travail missionnaire dans les quartiers pauvres de la ville¹⁰. À mesure que les années passaient, de nouvelles personnes s'engagèrent dans certains groupes d'aide aux démunis. Des groupes de femmes mirent sur pied les organismes *Dorcas* et *Ladies' Aid Societies* afin de fabriquer des vêtements et des couvertures destinées aux pauvres ainsi que pour leur procurer de la nourriture et des biens, comme des bottes et des souliers. D'autres groupes de femmes visitèrent les pauvres afin de leur prodiguer aide et conseils. Les plus jeunes femmes joignirent des organismes comme les *Kings Daughters* pour participer à des projets similaires ou encore aider au financement de projets, comme la mise sur pied d'équipes d'infirmières de quartier. De jeunes hommes se dévouèrent au sein des YMCA affiliés aux Églises afin de prêter main-forte aux œuvres missionnaires qui leur étaient souvent reliées.

Deux groupes de femmes d'Église ont voué leurs vies à la charité et au travail auprès des pauvres.

D'une part, un certain nombre de femmes devinrent diaconesses, ce qui n'est pas un ministère ordonné, mais tout de même une structure ecclésiastique reconnue. L'Ordre méthodiste des diaconesses fut fondé en 1894 et une maison de formation et d'entraînement ouvrit ses portes à Toronto. Les presbytériens aussi commencèrent à former des diaconesses, en 1908¹¹. Même si l'Église d'Angleterre fut la première confession protestante à former des diaconesses (à Toronto dès 1893), le diocèse de Montréal hésita

⁹ Pour une présentation plus détaillée des églises individuelles et des sources, voir Janice HARVEY, « Les Églises protestantes et l'assistance aux pauvres à Montréal au XIX^e siècle », SCHEC, *Études d'histoire religieuse*, 69, (2003), p. 51-67. Le présent article constitue un approfondissement de cette recherche.

¹⁰ Les sommes dédiées au travail de cette mission à l'intérieur de la ville ont toujours été beaucoup moindres que celles allouées aux missions étrangères ou établies dans le Nord-Ouest du Canada.

¹¹ AIRHART, « Ordering a New Nation and Reordering Protestantism », p. 120-121.

à adopter cette forme d'assistance parce qu'il n'y avait pas de maison de formation dans la ville même, bien que certaines églises individuelles, telles l'église *St. George's*, rapporte l'embauche d'une diaconesse visiteuse en 1903¹². D'autres diaconesses, spécialement chez les méthodistes, travaillèrent à Montréal en liaison avec les églises et les missions, pour dispenser des soins infirmiers, enseigner, et visiter les familles pauvres et les infirmes à domicile.

Le second groupe de femmes d'Église vouées à l'assistance fut formé de plusieurs congrégations de religieuses anglicanes qui œuvraient à Montréal. Deux sœurs de la *Society of Saint Margaret*¹³ mirent sur pied un foyer pour les malades incurables en 1883¹⁴. Leur travail auprès des malades durant l'épidémie de variole de 1886 leur a valu une adresse de remerciement signée par cent un citoyens éminents, incluant le maire de Montréal et d'autres officiers municipaux¹⁵. Entre 1887 et 1892 les sœurs ajoutèrent un service pour les enfants trouvés qui est devenu par la suite le *Montreal Foundling and Baby Hospital*¹⁶. En 1893, elles déménagèrent dans un immeuble situé au coin des rues Sherbrooke et Clarke pour s'y occuper des personnes âgées et malades¹⁷. D'autres congrégations religieuses ouvrirent ensuite la *Vitre Street Mission* et la *St. Michael's Mission* en 1918 et 1928, toutes deux reliées à l'église *St. John's the Evangelist*¹⁸.

Au XIX^e siècle, le rôle des Églises au sein des services sociaux prit de l'importance à mesure que la population augmentait et que ses besoins se faisaient plus criants. Les Églises durent donc réagir tant pour combler les besoins des pauvres que pour maintenir leur influence sur la population. Dans

¹² W. B. BOND, « Bishop's Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1898. Le comité des diaconesses a été formé en 1898, mais ses recommandations furent déposées en 1899. Un chapitre sur les diaconesses est inclus dans ses constitutions. *Proceedings of the Synod*, 1901.

¹³ Cette congrégation religieuse fut fondée en Angleterre en 1855. Les sœurs œuvrant à Montréal étaient cependant affiliées à la congrégation de Boston. Pour une brève présentation, voir M.E. REISNER, *The Measure of Faith : Annals of the Diocese of Montreal 1760-2000*, Toronto, ABC Publishing, 2002, p. 183-89.

¹⁴ La maison a commencé son travail auprès des femmes seulement en 1920 et l'a continué jusqu'en 1975. Voir *St. Margaret's Home for Aged Women. Seventy-Five Years, 1883-1958*, (publication maison); M. E. REISNER, *The Measure of Faith*, p. 188.

¹⁵ M. E. Reisner note que la hiérarchie anglicane n'a pas signé le document ni aidé les sœurs dans leur demande d'incorporation en 1890. Il appert que l'évêque était très préoccupé de soustraire l'Église à toute obligation financière reliée au travail des sœurs.

¹⁶ *St. Margaret's Home*, p. 8-9.

¹⁷ L'édifice, qui pouvait accueillir cinquante personnes fut payé par George Drummond. *St. Margaret's Home*, p. 10, 16, 24.

¹⁸ *Centenary Book of the Parish of St. John the Evangelist*, Montreal, 1861-1961 (publication maison), p. 81-82.

l'opinion publique, il existait un lien étroit entre la pauvreté, la faiblesse morale et une pratique religieuse déficiente. C'est pourquoi les autorités religieuses croyaient plus que jamais qu'elles devaient étendre leur influence aux pauvres. Cette croyance, associée à la préoccupation évangélique du salut des âmes, combinait discours religieux et réforme morale. Ses objectifs étaient la conversion des âmes mais aussi la réduction de la pauvreté par l'élimination des mauvaises habitudes de vie, comme la consommation d'alcool, et la mise en place de bonnes habitudes de vie par l'influence de la religion. Les Églises protestantes tentèrent alors d'atteindre les classes laborieuses et les immigrants par l'entremise des missions disséminées un peu partout dans la ville. Elles firent ériger des églises et mirent sur pied d'autres missions dans les nouveaux quartiers, à mesure que les frontières de la ville reculaient.

À Montréal, les facteurs géographiques jouèrent un rôle majeur, car des changements dans l'organisation résidentielle de la ville conduisirent au réaménagement de plusieurs paroisses religieuses et à l'augmentation du nombre d'églises. Comme Rosalyn Trigger l'a montré dans sa thèse de doctorat, intitulée *God's Mobile Mansions*, de nombreuses églises protestantes choisirent, dès 1860, d'établir leurs quartiers dans les secteurs plus favorisés de Montréal¹⁹. Certaines de ces églises mirent ensuite sur pied des *missions* dans leurs anciens quartiers du centre-ville, comme à Griffintown, ou dans de nouveaux quartiers ouvriers, comme à Pointe Saint-Charles. Ces organismes offraient des services religieux, mais ce qui est peut-être encore plus important, c'est qu'ils devinrent rapidement le centre névralgique des églises dans leur lutte contre la pauvreté, grâce à l'éducation et à la socialisation des pauvres. Les missionnaires rendaient visite aux familles et leur fournissaient une aide temporelle, tout en répandant la Parole de l'évangile. Les missions offraient des services éducatifs (comme l'école du dimanche), des groupes de tempérance, des cours de couture, des bibliothèques publiques ainsi que des services d'aide à l'emploi. Des réunions de mères étaient organisées pour rejoindre une plus grande partie de la population et, surtout, les familles. Des infirmières de quartier et des dames patronnesses rendaient visite aux pauvres pour distribuer de l'assistance et pour tenter de leur servir de guide. Bon nombre de ces missions se transformèrent finalement en églises autonomes, et certaines d'entre elles conservèrent leurs fonctions sociales pendant de nombreuses années.

Établies au cœur de riches paroisses et souvent influencées par l'approche évangéliste, les églises presbytériennes étaient particulièrement

¹⁹ Rosalyn TRIGGER, « God's Mobile Mansions », Ph.D. McGill, 2005. Voir aussi son article, R. TRIGGER, « Protestant Restructuring in the Canadian City : Church and Mission in the Industrial Working-Class District of Griffintown, Montreal », *Revue d'histoire urbaine*, XXXI, 1 (automne 2002), p. 5-18.

actives dans ce travail missionnaire²⁰. Comme le mentionna un missionnaire de la *Crescent Street Church*, à Griffintown : « la relation entre l'Église et les pauvres demande de plus en plus d'attention, pas seulement à Montréal, mais dans toutes les villes du continent »²¹. Afin de répondre à cette demande et pour qu'il y ait au moins une certaine forme de présence religieuse dans les quartiers pauvres, où la population locale était incapable financièrement de soutenir une église, l'Église presbytérienne de Montréal commença vers 1890 à favoriser le tissage de liens étroits entre les paroisses riches et les moins bien nanties²².

2. L'Église anglicane

L'Église anglicane, la plus importante confession protestante de Montréal²³, comptait elle aussi parmi ses prêtres un grand nombre d'évangélistes, entre autres Ashton Oxenden, évêque de 1869 à 1878, et le prêtre de *St. George's*, William Bennett Bond, qui sera à son tour évêque, entre 1879 et 1906²⁴. En tant que structure, l'Église tenta de profiter du système des paroisses pour combler les besoins d'une population toujours croissante. Cela a signifié que des églises d'abord établies dans les vieilles zones résidentielles ont eu tendance à rester pour desservir la population paroissiale, même si les plus à l'aise parmi les fidèles déménageaient dans d'autres quartiers, où de nouvelles églises étaient formées. Des congrégations riches comme celle de *St. George's* ont ainsi aidé quelques-unes de ces nouvelles églises à leurs débuts, et ont aussi fourni une aide pécuniaire à quelques églises plus anciennes restées ouvertes dans les quartiers ouvriers²⁵. *St. George's*, dont la paroisse incluait un vaste territoire peuplé d'ouvriers, pouvait compter sur un grand nombre d'associations féminines dont un

²⁰ *La American Presbyterian Church* géra la *Inspector Street (Chapel) Mission* à partir de 1864; la *Erskine Church* établit *St. Joseph's* en 1863; la *Crescent Street Church* administra la *Nazareth Street Mission* à partir de 1870 et l'église *St. Paul's* fonda la *Victoria Mission* en 1875 et le *Centre Street Mission* en 1896. Les fonds d'archives de ces églises se trouvent aux ANQ, P603.

²¹ *Crescent Street Presbyterian Church*, *Annual Reports*, 1886, CIHM no. 00394.

²² R. TRIGGER, « God's Mobile Mansions », p. 457-58

²³ 41% de la population protestante au XIX^e siècle était de confession anglicane. *Recensement du Canada, 1851-1901*.

²⁴ Richard W. VAUDRY, « Evangelical Anglicans and the Atlantic World : Politics, ideology, and the British North American Connection », dans G. A. RAWLYK, (dir.), *Aspects of the Canadian Evangelical Experience*, Montréal et Kingston, McGill Queens University Press, 2002, p. 161-163.

²⁵ L'évêque Bond remercie publiquement cette église pour son appui dans son discours au synode en 1900. Il est important de noter que W. B. Bond a été le prêtre de *St. George's* pendant longtemps avant sa nomination à l'épiscopat. W. B. BOND, « Bishop's Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1900, p. 18.

comité de visiteuses très actives qui allaient régulièrement dans les familles, ainsi que sur le YMCA affilié à l'église, qui aida un certain nombre de missions anglicanes dans leurs premières années de fonctionnement²⁶.

Le caractère centralisateur de l'Église anglicane a certainement facilité la coordination de ses efforts en matière d'assistance ou de services aux pauvres. En 1876, le diocèse anglican mit sur pied le *Committee on Works of Mercy*. Ce comité fut chargé de superviser les services liés à l'assistance aux pauvres, entre autres le *Church Home* pour vieillards, le *Girls' Friendly Society* pour les jeunes immigrantes, le *Robert Jones Convalescent Hospital*, le *Women's Auxiliary*, le *Prisoners' Aid Association* et l'aumônier auprès des pauvres. Mais le gros de son travail visait les immigrants récents. En effet, l'Église anglicane avait compris que les immigrants éprouvaient des besoins particuliers : en 1883, elle attira un aumônier au port de Montréal et, en 1884, elle confia à un missionnaire le soin de superviser les migrants ruraux. Pourtant, dans ses discours synodaux en 1891 et encore en 1893, l'évêque Bond déclara qu'on devait faire encore davantage pour aider les pauvres. Il insista sur la nécessité de créer une œuvre diocésaine pour « secourir les enfants abandonnés de cette grande ville, les femmes et hommes inconnus, étrangers à ce pays, qui rampent l'hiver dans nos villes, cherchant un abri dans nos rues et dans nos refuges »²⁷.

2.1. *Andrews Home for Anglican Immigrants*²⁸

En 1894, un legs important permit au diocèse de convertir ces paroles en actes avec l'ouverture du *Andrews Home for Anglican Immigrants*, sis au 46, Belmont Park²⁹. Cet établissement est particulièrement intéressant et constitue une des principales entreprises de l'Église anglicane dans le champ de l'assistance. Ce foyer, qui était administré par l'évêque, un comité directeur d'hommes d'affaires et un comité féminin, offrait des services de première ligne aux nouveaux immigrants anglicans en provenance d'Angleterre et œuvrait en collaboration avec l'aumônier des immigrants, le révérend J. Frederick Renaud. L'aumônier et le concierge du foyer allaient à la rencontre de tous les trains et bateaux pour accueillir les immigrants et pour

²⁶ Pour le comité des femmes, voir St. George's District Visiting Society, *Minute Book, 1884-1899*; M. E. REISNER, *The Measure of Faith*, p. 192-194.

²⁷ W. B. BOND, « Bishop's Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1892, p. 20.

²⁸ Un comité préparait des rapports annuels au Synode. Dans cette section, j'ai utilisé ces rapports, qui sont inclus dans les *Proceedings of the Anglican Synod*, de même que les rapports et les comptes rendus des rencontres annuelles et trimestrielles, et divers documents déposés dans les Archives du Diocèse anglican (ADA).

²⁹ L'édifice à trois étages était l'ancienne propriété de la famille McLoughlin. ADA, *Estate of the Late H.O. Andrews, Minutes Book, 1893-1895*.

les aider dans toutes les formalités concernant les douanes, les bagages, les billets de train, etc.³⁰. Pour ceux qui voulaient rester à Montréal, le foyer fournissait un logement temporaire et des repas à moindre coût³¹. On y tenait également un registre des demandes de domestiques, et on renseignait les arrivants sur les autres emplois offerts et les logements disponibles. Le bureau était ouvert de 8h à 22h 30 chaque jour. En 1901, on forma un comité de colonisation afin d'aider les immigrants qui souhaitaient s'établir comme agriculteurs³². En outre, le foyer servait de dépôt pour le courrier et l'argent. L'aumônier écrivait également de nombreuses lettres de recommandation pour les immigrants qui continuaient leur voyage, et répondait à ceux qui, encore en Angleterre, demandaient des informations sur Montréal et le Canada avant de prendre leur décision d'émigrer. Finalement, il prodiguait également des soins aux malades et célébrait certaines cérémonies religieuses, comme les baptêmes et les enterrements. Ainsi, l'Église espérait exercer son influence sur les immigrants dès leur arrivée au pays.

Ce qui est particulièrement intéressant au sujet du *Andrews Home*, en plus de son envergure, c'est qu'il fut fondé et dirigé par l'Église en concurrence directe avec les institutions laïques qui aidaient aussi les immigrants, comme la *St. Georges Society*. Même si, à cette époque, il y avait une augmentation évidente de l'immigration britannique, l'ouverture de cet établissement religieux montrait clairement qu'on croyait fortement à l'importance de la religion comme base sociale et comme moyen de créer des liens avec les nouveaux immigrants. À l'époque, l'Église fit de nombreux efforts pour atteindre ses objectifs, grâce à des liens étroits noués avec la *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (SPCK) ainsi qu'avec d'autres associations d'immigrants britanniques comme la *Church Emigration Society*, et la *Liverpool Self Help Emigration Society*³³. Celles-ci dirigeaient alors les immigrants vers le *Andrews Home*. Ainsi, le nombre d'immigrants d'Angleterre qui se tournaient vers cet organisme ne cessa d'augmenter.

³⁰ En 1912 par exemple, ils ont été au devant de 632 trains et de 174 navires. « Andrews Home », 1913, p. 143-144. ADA, « Regulations of Andrews Home, October 1905 », dans *The Andrews Home Corporation Minute Book #1, 1893-1973*, p. 259-263

³¹ Le coût au début était de 2,50\$ à 3,00\$ par semaine, 2,00\$ pour les jeunes femmes de la *Girls Friendly Society* et 1,50\$ pour les adolescents. En 1906, les tarifs ont augmenté à 3,50\$ pour les femmes et 4,00\$ par semaine pour les hommes, soit 0,50\$ / 0,75\$ par jour. ADA, Quarterly Meeting, April 1898, *Minute Book*, p. 51 ; *Financial Statement of the Estate of H. Ogden Andrews as handed over to the Executors, 1908*, p. 3.

³² « Report of the Andrews Home », dans *Proceedings of the Anglican Synod, 1901*, p. 102.

³³ S'ajoutent à ces groupes avant 1905 : *The Church Army*, le *Metropolitan Association for Befriending Young Servants* et le *Canadian Emigration Society*. Les rapports de la *Andrews Home* indiquent que des visites des officiers de l'émigration britannique survenaient régulièrement. « Andrews Home », 1901, p. 101.

En 1911, le comité présenta au Synode un rapport sur ses quinze premières années d'existence. Pendant ces quinze ans, 96 972 personnes avaient demandé des informations ou des conseils; 25 477 immigrants avaient été rencontrés et aidés d'une manière ou d'une autre, dont 18 073 hommes et jeunes gens; le foyer avait trouvé des emplois pour 14 742 individus, hébergé 24 742 pour des séjours plus ou moins longs (entre vingt et trente par jour selon les années), et distribué 446 561 repas. Les personnes qui œuvraient au foyer avaient également reçu, écrit ou retransmis 59 914 lettres et distribué \$63 077,39 en fiducie pour les immigrants ou le transport³⁴.

La plupart des immigrants qui se tournaient vers les services du *Andrews Home* étaient des hommes, mais on faisait certains efforts pour que l'influence religieuse qui y régnait touche aussi les femmes. Cela n'est pas surprenant sans doute, mais ce faisant, ce foyer entraînait en concurrence directe avec la *Women's (National) Protective Immigration Society*, dirigée par des femmes laïques, qui tenaient depuis 1882 un foyer semblable sur la rue Osborne et qui déplorèrent cette situation dans leurs rapports annuels³⁵. Dans son étude du conflit qui s'ensuivit entre les deux établissements, Barbara Roberts blâme carrément le révérend Renaud qui, après avoir découvert en 1890 que la directrice (ou matrone) du *Osborne Home* était catholique, rapporta le fait aux sociétés d'émigration britanniques³⁶. Lorsque le *Andrews Home* ouvrit ses portes en 1895, Renaud eut recours à ses contacts au sein de ces sociétés d'émigration pour que celles-ci dirigent les immigrantes plutôt vers le foyer de l'Église anglicane. Ce conflit a été marqué au coin de l'anti-catholicisme de Renaud et, ajoute Roberts, peut-être aussi de son anti-féminisme, mais en tout cas certainement au coin de la couleur évangéliste qu'avait prise sa foi anglicane.

En tant qu'établissement mixte, il était important pour le *Andrews Home* de ne pas donner prise aux accusations de scandale. Pour ce faire, on engagea une directrice (matrone) pour accueillir les femmes à la gare et pour superviser la section du foyer qui leur était réservée³⁷. En effet, l'intérieur de la maison était aménagé de façon à séparer complètement les hommes et les femmes, qui bénéficiaient du coup de services séparés. La section des femmes comptait sa propre entrée, sa propre salle à manger, ses propres

³⁴ « Report of the "Andrews Home", Immigration Statistics for Fifteen Years », dans *Proceedings of the Synod*, 1911, p. 145.

³⁵ Women's Protective Immigration Society, *Annual Reports*, 1888, 1893, 1897, 1899, 1900, CIHM #02091. Cet établissement ferma ses portes en 1917, après la réduction des subventions gouvernementales qu'il recevait.

³⁶ See Barbara ROBERTS, « Sex, Politics and Religion : Controversies in female immigration reform work in Montreal, 1881-1919 », *Atlantis*, (automne 1980) 6, 1, p. 25-38.

³⁷ « Regulations of Andrews Home », dans *Minute Book*, p. 262-263, 265

salles de lecture et, évidemment, ses propres dortoirs. Les dortoirs réservés au début aux couples mariés furent même abolis en 1897³⁸.

En 1897, 116 femmes avaient eu recours aux services de *Osborne Home*, alors qu'elles étaient seulement 35 à avoir choisi le *Andrews Home*. Toutefois, le nombre de femmes qui se tournèrent vers le *Andrews Home* crut rapidement, pour dépasser 400 vers 1906. En 1911, un total de 28 428 filles et femmes s'étaient adressées à ce foyer pour informations ou conseils ; 2 346 femmes et jeunes filles avaient trouvé un emploi par son entremise ; et 6 994 y avaient été hébergées³⁹. Une meilleure idée de l'ampleur de l'activité du *Andrews Home* se dégage des chiffres donnés pour une seule année : en 1912, par exemple, 2 886 visites furent effectuées au bureau de la directrice, 340 femmes passèrent par le foyer et 137 jeunes filles obtinrent des emplois⁴⁰. Néanmoins, le *Osborne Home* réussit à prendre aussi de l'expansion : 310 femmes le fréquentèrent en 1914⁴¹.

Les enfants et leurs besoins particuliers étaient aussi visés par le *Andrews Home*. Bien qu'il ait refusé d'endosser le rôle d'orphelinat, le foyer se dota vers 1900 d'une section pour les garçons de sept à vingt ans, qui comprenait un dortoir (les enfants plus jeunes demeuraient avec les femmes) et un service de placement comme apprentis à Montréal ou à la campagne⁴². En 1900 par exemple, 132 garçons fréquentèrent le foyer, et tous ceux qui y restèrent un certain temps trouvèrent un emploi grâce au service de placement⁴³. On avait alors pensé fonder un foyer séparé pour les garçons, mais on estima que le faible nombre de jeunes anglicans ne justifiait pas une telle dépense⁴⁴. Le service de dortoir pour garçons offert au *Andrews Home* plaça tout de même l'institution en concurrence directe avec le *Montreal Boys Home*. Le conseil d'administration de cette œuvre de charité privée était largement constitué de congrégationalistes et son directeur était un baptiste, ce qui embarrassait les autorités anglicanes. Grâce au *Andrews Home*, l'Église anglicane se donnait les moyens de limiter le nombre de garçons anglicans admis au *Montreal Boys Home*.

³⁸ « Quarterly Meeting, April 1898 », dans *Minute Book*, p. 52.

³⁹ « Andrews Home », 1911, p. 145.

⁴⁰ Les totaux comparatifs pour 1911 sont 2665, 440, 206. « Andrews Home », 1913, p. 144.

⁴¹ B. ROBERTS, « Sex, Politics and religion », p. 37. Les rapports de la *Andrews Home* pour 1914 et 1915, qui s'appuient sur les totaux de 1913 et 1914, ne donnent pas les statistiques des pensionnaires selon le sexe, si bien que la comparaison directe n'est pas possible.

⁴² « Quarterly Meeting, October 1897 », dans *Minute Book*, p. 34.

⁴³ « Fifth Annual Report of Andrews Home », 1901, dans *Minute Book*, p. 142.

⁴⁴ « Fifth Annual Report of Andrews Home, 1901 », dans *Minute Book*, p. 142. Voir aussi W. B. BOND, « Bishop's Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1898, p. 106 ; 1901, p. 103

Ainsi, avec la fondation du *Andrews Home*, l'Église anglicane se dota d'une mission de première importance envers les immigrants. Par ailleurs, son missionnaire continuait d'effectuer des milliers de visites chez les Montréalais et participait aussi aux nombreux événements de charité qui avaient pris la ville d'assaut, comme celui de la *Fresh Air Fund*, une groupe qui organisait des camps de vacances à Chambly pour les mères des quartiers pauvres de Montréal et leurs enfants.



"THE ANDREWS HOME."
46 Belmont Park, Montréal.

Andrews Home : Rapport Annuel, Andrews Home,
Archives du Diocèse anglican de Montréal.

2.2. La mission sociale et éducative

Au début du XX^e siècle, quelques-uns des leaders des Églises protestantes étaient influencés par le nouveau mouvement du *social gospel*, qui a marqué une réorientation radicale de la perspective évangéliste. Ses partisans liaient la pauvreté non plus à l'irresponsabilité personnelle, mais plutôt aux problèmes sociaux et ils croyaient que l'Église devait jouer un rôle plus actif pour régler ceux de la société industrielle et contribuer ainsi à former de bons citoyens canadiens. Afin d'y arriver, ils recommandèrent l'embauche de professionnels et mirent en chantier de nouvelles églises capables de combler les besoins de leurs ouailles dans des domaines tels que

la culture, les loisirs et l'éducation⁴⁵. Cependant, les recherches de Rosalyn Trigger ont montré qu'au début du XX^e siècle à Montréal, il n'y avait que très peu d'exemples de réalisations concrètes de ces bonnes intentions, même si plusieurs églises, comme la *St. James Methodist*, la *Emmanuel Congregational* ou la *St. George's Anglican*, firent des tentatives en ce sens⁴⁶.

La position de l'évêque Bond, de l'Église anglicane, était plus conservatrice et restait inspirée par l'approche évangéliste du XIX^e siècle. Toutefois, il souhaitait étendre l'influence de la religion à toutes les sphères de la société, en mettant de l'avant une Église « éducatrice » et en soulignant le rôle du personnel laïc dans sa mission éducative⁴⁷. Dans son discours de 1899, l'évêque appela toutes les associations (bénévoles) à « travailler ensemble et à prendre leur part dans l'éducation du peuple »⁴⁸. Les écoles du dimanche, qui avaient toujours occupé une place de choix au cœur de la mission des Églises, prirent plus d'importance que jamais. L'évêque Bond rappela à ses prêtres, en 1902, que « ...dans le développement et l'éducation des facultés religieuses et morales du peuple, vous devez commencer tôt, et commencer bien »⁴⁹.

Avec le temps, le message de l'Église anglicane se centra encore davantage sur son rôle social. Dans sa première allocution au synode, en 1909, l'évêque Farthing rappela à son clergé que son rôle était de rejoindre tous ses paroissiens, en particulier les non pratiquants et les indifférents, parmi lesquels se trouvaient un grand nombre de pauvres. Il affirma que : « les besoins de l'homme et nos habiletés à les combler sont la seule limite de nos devoirs. Cela touche tout ce qui concerne sa vie, tant sur le plan matériel que sur le plan spirituel. [...] L'Église doit être à l'avant-garde de toutes les réformes morales ou sociales. Elle doit se préoccuper de tout »⁵⁰. À l'origine de telles déclarations se trouvait, outre la responsabilité de l'Église à laquelle l'évêque faisait allusion, la croyance profonde selon laquelle la religion comme force et l'Église comme institution sont les mieux placées pour influencer les pauvres et pour résoudre les problèmes sociaux. Comme le directeur de l'église *St. George's* l'expliqua en 1914 lorsqu'il évoqua les

⁴⁵ Pour ce mouvement, voir N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, *A Full-Orbed Christianity*; Richard ALLEN, *The Social Passion : Religion and Social Reform in Canada, 1914-1928*, Toronto, University of Toronto Press, 1978.

⁴⁶ R. TRIGGER, « God's Mobile Mansions ».

⁴⁷ W. B. BOND, « Bishops Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1902, 1903, 1904.

⁴⁸ W. B. BOND, « Bishops Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1899, p. 27.

⁴⁹ W. B. BOND, « Bishops Address », dans *Proceedings of the Anglican Synod*, 1902, p. 26.

⁵⁰ *Proceedings of the Anglican Synod*, 1909, p. 36.

services sociaux laïcs, « on peut apporter du bien-être matériel aux gens, mais on ne peut ennoblir leur existence qu'avec la religion »⁵¹.

Des recherches plus poussées sur le XX^e siècle seront utiles pour comprendre jusqu'où on mit en pratique les messages des évêques anglicans et les tendances vers le *social gospel* des autres leaders des Églises protestantes à Montréal. Toutefois, nous savons déjà que les nombreuses Églises protestantes se sont taillé une place importante dans le réseau des services sociaux grâce à la mise sur pied de missions et à l'érection d'églises au cœur des quartiers ouvriers de la ville, grâce au travail des missionnaires et des diaconesses, grâce à la fondation d'établissements comme le *Andrews Home* et grâce, enfin, à la contribution des religieuses anglicanes, qui œuvrèrent activement dans le réseau de bienfaisance de Montréal à partir de 1883.

3. Les missions évangélistes : la *Old Brewery Mission* et la *Welcome Hall Mission*

Les grands oubliés des Églises furent les itinérants et les indigents. Même si la *Montreal Protestant House of Industry and Refuge* œuvrait auprès de ces groupes, bien des gens considéraient que les besoins se faisaient pressants et qu'une vision religieuse manquait en ce domaine. C'est dans ce contexte que l'*Armée du Salut* vit le jour en 1884 à Montréal, qu'elle commença immédiatement son travail pour sauver les âmes auprès des hommes, et qu'elle ouvrit aussi le *Young Women's Lodge*. En 1899, elle avait ouvert le *Working Women's Home*, un refuge pour les travailleuses de jour, et le *Industrial Home* pour les hommes⁵². En 1905, elle avait ajouté un foyer pour les vieillards, un bureau d'assistance et des centres de distribution de nourriture et de vêtements⁵³. C'est aussi dans cette perspective que des membres de deux Églises ouvrirent des établissements spécialisés vers la fin du XIX^e siècle : la *Old Brewery Mission* et la *Welcome Hall Mission*. Dans les années qui suivirent leur fondation, les deux missions prirent un virage laïc. Toutes deux sont d'excellents exemples d'un travail évangéliste qui conjuguaient le souci de sauver les âmes avec une aide pratique aux plus pauvres et aux plus marginaux.

⁵¹ Cité par R. TRIGGER, « God's Mobile Mansions », p. 351.

⁵² William Henry ATHERTON, *Montreal, 1835-1914*, Montreal, S. Clarke, 1914, p. 473.

⁵³ « The Citizen's Charities », *Montreal Daily Witness*, November 7, 1905, p. 12.



Old Brewery Mission, 788, rue Craig, Montréal, 1898.
Montréal, Musée McCord, M2005.123.1.1

Lors du rude hiver qui sévit en 1890, plusieurs femmes membres de l'église *Dominion Methodist* mirent sur pied une soupe populaire d'urgence à Griffintown. Comme l'activité nécessitait plus d'espace, on l'établit en

1891 dans le vieil immeuble de *Williams Brewery*, sur la rue du Collège. C'est à partir de ce moment que cette soupe adopta le nom de *Old Brewery Mission*⁵⁴. En 1892, l'église *Dominion Methodist*, qui avait vu la mission comme une forme d'extension de l'église et de travail de salut des âmes pour sa congrégation, fournit un immeuble sur la rue Craig où la mission demeura pendant trente-cinq ans⁵⁵. À la mission *Old Brewery*, on pouvait dormir, manger et se laver pour 0,10 \$ la nuit⁵⁶. Dans certains cas, il était même possible de bénéficier de ces services gratuitement. Bien des hommes avaient recours au service de cette mission. Ainsi, dans les mois de l'hiver 1894, le nombre total de personnes logées atteignit près de 2 000. Ses administrateurs étaient convaincus que les besoins étaient plus grands que ce qu'ils pouvaient soulager. À la rencontre annuelle de 1905, ils indiquèrent qu'en réalité, ils auraient besoin d'un immeuble de trois étages capable d'accueillir 500 hommes, plutôt que les 100 ou 150 que l'on pouvait alors accueillir⁵⁷. Les statistiques indiquées pour 1907 révèlent que 12 000 hommes différents furent logés cette année-là dans la maison, pour un total de 30 903 nuits de pension payante, 2 628 nuits gratuites, 1 855 nuits pour hommes ayant payé en travail et 1 123 nuits pour hommes malades⁵⁸. Le service d'hébergement fut toujours d'une importance centrale pour la mission, même si des problèmes financiers l'obligèrent à fermer la cafétéria à certains moments. Avec l'hébergement, on offrait aussi des célébrations évangélistes plusieurs fois par semaine de manière à placer les hommes sous l'influence de la religion et à leur fournir de la nourriture pour leur âme et leur esprit et non seulement pour leur estomac.

En plus d'offrir des services dans l'édifice de la mission lui-même, des missionnaires et des diaconesses visitaient les familles pauvres du quartier, leur fournissaient des biens et des conseils, organisaient des réunions de mères et des cours de couture. Il y avait aussi une école du dimanche en hiver, qui fournissait un déjeuner gratuit⁵⁹. En 1906, la *Old Brewery Mission* organisa un camp de vacances pour les enfants et leurs mères, sur un terrain

⁵⁴ Les archives de la *Old Brewery Mission* se trouvent désormais au Musée McCord (MM) # P688.

⁵⁵ MM, OBM papers, *A Story of the Old Brewery Mission*, (publication maison, 1903); OBM papers, *Dominion-Douglas United Church Westmount : Historical Sketch*. Le premier conseil d'administration de l'organisme était majoritairement composé de méthodistes.

⁵⁶ À noter que c'était beaucoup moins cher qu'au *Andrews Home*, où il en coûtait approximativement 3,00\$ par semaine.

⁵⁷ OBM papers, « Help the Poor : Beds Ten Cents, Meal Ten Cents, Gospel Free. Story of a Year's Work in the Old Brewery Mission », newspaper clipping, 28 November 1905.

⁵⁸ Old Brewery Mission, *Superintendent's Reports*, 12 November 1907.

⁵⁹ Old Brewery Mission, *Superintendent's Reports*, February 1899, May 1899.

de 300 acres au lac Chapleau (Laurel) dans les Laurentides⁶⁰. L'activité devint très vite populaire, si bien que la mission acheta le terrain en 1908⁶¹. Chaque été, des groupes d'environ cent mères et enfants pouvaient profiter du camp pendant une période de deux semaines. Des services spécialisés pour garçons, dispensés à la mission même, et pour les filles, à Pointe-Saint-Charles, furent mis sur pied en 1906 et on ajouta des activités particulières, comme la distribution de paniers de nourriture, aux alentours de Noël. En 1916, on ouvrit un sanatorium pour les tuberculeux à côté du camp d'été⁶². La mission pouvait compter sur le travail de nombreux employés et sur les services de plusieurs diaconesses.

WE WILL TOUCH ANYBODY



VISITING DEACONESS

LOGGING HOUSE ENTRANCE:
344 WEST CRAIG STREET.

RESTAURANT:
11 LITTLE ST. ANTOINE STREET.

GOSPEL HALL:
346 WEST CRAIG STREET.

**Where a Man
can be Changed**

GOSPEL MEETINGS
EVERY NIGHT AT 8 O'CLOCK.

MOTHERS' MEETINGS
EVERY THURSDAY AT 2.30.

CHILDREN'S MEETINGS
EVERY THURSDAY AT 2.30.

COTTAGE MEETINGS



FRESH-AIR WORK—ANY POOR FAMILY.
\$6 WILL KEEP A FAMILY TWO WEEKS.



NURSE DEACONESS

JOHN DILLON,
HONORARY PRESIDENT.

J. W. PALMER,
PRESIDENT.

JOHN CUNNINGHAM,
VICE-PRESIDENT.

THOS. J. PARKES,
TREASURER.

J. S. GIBB,
SECRETARY.

W. G. TAYLOR,
SUPERINTENDENT.



A NEW HEART MAKES A NEW MAN.

Old Brewery Mission letterhead, vers 1910. Montréal, Musée McCord, M2005.123.12.1

En 1892, par ailleurs, à peu près au moment où s'ouvrait la *Old Brewery Mission*, un groupe de jeunes hommes membres de l'église *Calvary Congregational* se préoccupèrent de la pauvreté qui régnait au sud de la gare

⁶⁰ Le camp d'été commença en 1904 à l'île Perrault; les mères dormaient dans des tentes et traversaient le fleuve en bateau. Le nouveau camp était situé dans un ancien camp forestier accessible par chemin de fer. OBM papers, *Fresh Air Camp, Old Brewery Mission Inc.; History of Lake Chapleau Camp*, tapuscrits.

⁶¹ OBM papers, *Minutes of Meetings*, 10 March 1908, 17 November 1908.

⁶² OBM papers, *Minutes of Meetings*, April 1918.

du Canadien Pacifique⁶³. Ils louèrent des locaux sur la rue Saint-Antoine et y ouvrirent un centre de jour doté d'une bibliothèque et de jeux. Bien entendu, on y offrait aussi des célébrations évangélistes destinées aux hommes et aux garçons. Cette mission, appelée *Welcome Hall*, fut incorporée en 1894. Même si la salle de lecture et la bibliothèque restèrent ouvertes au public chaque après-midi et plusieurs soirs par semaine, la mission réorienta très tôt son objectif autour de la préparation des rencontres évangélistes, de l'offre de conseils et d'une aide matérielle aux familles dans le besoin ainsi que d'un refuge aux sans-abri. Les célébrations évangélistes se tinrent trois, quatre ou cinq fois par semaine selon les années. Ces célébrations pouvaient comporter un moment de prière, mais aussi des chants en commun et des témoignages personnels. En 1907, la mission s'établit dans des locaux plus spacieux, toujours sur la rue Saint-Antoine. Ceci lui permit d'ouvrir un grand dortoir et d'offrir un abri à davantage d'hommes. Contrairement à ce qui se pratiquait à la *Old Brewery Mission* (et à l'*Andrews Home*), ici l'aide était gratuite, la seule contrainte était l'obligation de fréquenter les offices religieux.

Des rencontres pour mères de familles furent mises sur pied en 1897, un club pour garçons en 1898, une école du dimanche en 1908. La distribution de paniers de Noël pour les familles et les enfants fréquentant la mission commença en 1901, bientôt suivie de l'organisation d'activités de Noël pour les enfants, les vieillards et les malades. Les rencontres à domicile ou les célébrations évangélistes dans les maisons commencèrent en 1904 et, à partir de 1907, la mission embaucha des missionnaires et des *bible women* pour assumer cet élargissement du travail dans la communauté et pour visiter les pauvres, leur dispenser des conseils et leur fournir d'autres services dont ils avaient besoin⁶⁴. En 1914, la *Welcome Hall Mission* commença à œuvrer avec les mères célibataires. Ce service prit le nom de *Friendly Home*⁶⁵. Une garderie et un camp de jour furent ajoutés en 1919.

Ces deux missions, la *Old Brewery* et la *Welcome Hall*, étaient inspirées par une approche évangéliste, on voulait sauver les pauvres de Montréal une âme à la fois et on croyait, comme le surintendant du *Welcome Hall* l'écrivait en 1897, que « le nombre d'âmes attendant la rédemption est illimité »⁶⁶. Les visées officielles de la *Welcome Hall* étaient « le salut des âmes perdues, le

⁶³ Un des leaders de ce groupe était T.J. Claxton, qui avait déjà mis sur pied une école du dimanche et un centre de bible en 1888, connu comme le *Russell Hall*. *The Quarterly of the YMCA of America*, New York, 3, 1, novembre 1888. Je remercie Janis Zubalik de m'avoir donné cette information.

⁶⁴ La *bible woman* associée à cette mission s'est adressée plusieurs fois à la Cour du Recorder afin de placer des enfants à l'école industrielle, par exemple. Archives de la Ville de Montréal, 15, Bien-Être Social, Série 3, Enfants sans tutelle, 1892-1915.

⁶⁵ Allan SWIFT, *The Least of These : The Story of the Welcome Hall Mission*, Missionary Printing Service, 1982, p. 38.

⁶⁶ *Welcome Hall Mission, Annual Report*, 1897, p. 4.

secours et la réforme des pécheurs et des bâtards de toutes les classes de la population, la prévention de la cruauté envers les femmes et les enfants, l'aide aux malades et aux affligés, et autres actions connexes »⁶⁷. Les objectifs de la mission *Old Brewery* étaient très semblables : « aider les pauvres de la ville de Montréal à combler leurs besoins, mais plus particulièrement ramener vers l'influence des Évangiles les infortunés qui luttent contre la tentation »⁶⁸. Dans un discours prononcé en 1895 à l'intention de ses missionnaires, le surintendant de la mission *Old Brewery* dit ceci : « Allez à la rencontre des gens et efforcez-vous de les amener vers le Christ. Faites de votre mieux pour que la mission *Old Brewery* ait le pouvoir de faire tout le bien que l'on attend d'elle »⁶⁹. À côté du nombre total de personnes qui avaient été hébergées à la mission et du nombre de repas qui y avaient été servis, on trouve dans les rapports mensuels de l'établissement le nombre de rencontres évangélistes et le nombre de conversions produites. En mars 1898, le rapport souligne que : « les hommes et les femmes transformés par le pouvoir de Dieu témoignent tous les soirs de son pouvoir de sauver et d'aider »⁷⁰. Même le succès du camp de vacances destiné à accueillir à la campagne les mères et enfants pauvres était évalué en fonction du nombre de conversions qu'il suscitait.

On retrouve la même insistance dans les rapports annuels de *Welcome Hall*, qui admet être très vigoureusement évangéliste et clame haut et fort, en 1900, que « pour le travail en faveur du salut des âmes, peu d'établissements à Montréal peuvent fournir une feuille de route comparable à celle de la *Welcome Hall Mission* »⁷¹. Dans son évaluation des réunions des mères après la première année, en 1897, le surintendant écrit : « Les cœurs ont été changés et les maisons transformées grâce à ces réunions »⁷². De la même manière, la distribution de nourriture et de vêtements « a ouvert les cœurs de ceux que nous n'aurions pu autrement rejoindre »⁷³. Parlant de manière générale, le surintendant était certain que la mission réussissait à transmettre le message d'espoir de l'évangile à des centaines d'âmes dans le besoin⁷⁴.

Le problème de l'alcoolisme était traité parallèlement avec la conversion des âmes, car il était considéré comme la cause première de l'indigence. Les rapports sur le travail effectué incluent toujours le nombre d'hommes s'étant engagés à la tempérance. C'était spécialement le cas de la *Welcome Hall*

⁶⁷ A. SWIFT, *The Least of These*, p. 28

⁶⁸ *Old Brewery Mission, By-Laws*.

⁶⁹ *Old Brewery Mission, Superintendent's Reports*, November 1895.

⁷⁰ *Old Brewery Mission, Superintendent's Reports*, March 1898.

⁷¹ *Welcome Hall Mission, Annual Report*, 1900, p. 3

⁷² *Welcome Hall Mission, Annual Report*, 1897, p. 4-5

⁷³ *Ibid.*, p. 6

⁷⁴ *Welcome Hall Mission, Annual Report*, 1905, p. 3

Mission qui, en 1900 se décrivait elle-même comme « une mission de salut auprès des plus faibles »⁷⁵. À partir de 1899, on ajouta le slogan « *Deliver in trouble, deliver out of trouble* » à la fin du rapport annuel. Les présidents des missions faisaient valoir que les missions telles que les leurs apportaient un complément au travail des églises. Les rapports annuels rapportaient des histoires de conversions et de transformations de vie dont la plupart concernaient d'anciens alcooliques. Les rapports parlaient de « la perte de leur virilité par le péché et la tentation », de la mission comme d'un « endroit de salut pour eux », et de l'évangile comme d'un « guide de vie »⁷⁶.

À cette lutte contre l'alcoolisme s'ajouta un travail de renforcement de la personnalité, pour lequel les deux missions adoptèrent une démarche comportant une vision traditionnelle des sexes. En effet, W.G. Taylor, surintendant de la mission *Old Brewery*, déclara en 1905 à ceux qui l'appuyaient lors de la réunion annuelle : « Une des devises de la mission est : *Aidez-les à s'aider*. La mission *Old Brewery* offrait aux hommes démunis une chance de quitter leur état de dépendance. On les aidait à devenir plus forts et à développer leur virilité plutôt que de les encourager à se complaire paresseusement dans les hospices ou les prisons »⁷⁷. Autrement dit, à redevenir des vrais hommes, indépendants et sur le marché du travail⁷⁸.

Le *Welcome Hall* avait la même approche de formation du caractère. Le slogan sur le côté intérieur de la couverture ou l'endos du rapport annuel était : « Nous aidons les hommes et les femmes à s'aider eux-mêmes ». Le surintendant de la mission, J.-D. Fraser, lui-même un ancien alcoolique réhabilité grâce à la mission, était un tenant de cette vision axée sur le renforcement de la personnalité. Ainsi, le journal *Montreal Standard* écrivit à son sujet : « Il a mis sur pied un organisme voué au renforcement du caractère. Son établissement sauve des vies, reconforte les âmes, non seulement chez les pauvres et les nécessiteux, mais aussi chez les plus riches de la ville »⁷⁹. Le président de la mission présentait son approche de renforcement du caractère comme « un investissement, une digue contre le crime »⁸⁰. Le travail au club pour les garçons visait à « promouvoir l'obéissance, le respect, la propreté, en un mot, à construire une personnalité

⁷⁵ Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1901, p. 13.

⁷⁶ Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1911, p. 11-13

⁷⁷ Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1897 (Superintendent 20 November, 05, newspaper)

⁷⁸ Pour une discussion de cet aspect du travail de la *Old Brewery Mission*, voir Adele PERRY, *Manliness, Goodness, and God : Poverty, Gender and Social Reform in English-Speaking Montreal, 1890s-1930s*, mémoire de maîtrise, Queen's University, 1999, chapitre 2.

⁷⁹ Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1897, Fraser – 1895-1925 (73 years old), p. 36

⁸⁰ Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1909, p. 25

chrétienne à ces garçons »⁸¹. En 1919, le slogan sur la couverture intérieure devint : « Donnez une chance – pas la charité, et devenez un ami ». En 1920, le président disait du travail du *Welcome Hall's* qu'il était comme « un laboratoire de christianisme pratique ; on n'y tient pas seulement des réunions, nous avons un message qui reconstruit des vies »⁸².

L'importance que ces missions donnaient au contact personnel des pauvres avec le surintendant et aux pouvoirs de guérison de la religion demeura constante au cours des années. Dans une lettre écrite aussi tard qu'en 1942 afin d'obtenir un appui financier, C.K. Calhoun expliqua ainsi la différence entre la mission *Old Brewery* et d'autres refuges montréalais tels que la *Montreal Protestant House of Industry and Refuge* ou le refuge *Meurling* (une institution municipale) : « Nous avons la liberté de nous intéresser personnellement aux hommes que nous aidons. Nous leur apportons du soutien dans leur recherche d'emploi, nous nous familiarisons avec leurs conditions de vie [...] Nous tentons de leur transmettre de bonnes influences grâce à des rencontres axées sur la religion, à des lectures illustrées (à l'occasion), et aux dialogues avec le directeur et le personnel de la mission »⁸³.

Tout compte fait, l'accent mis sur l'approche évangéliste personnalisée et sur les améliorations qui en résultaient dans la vie des gens était la pierre angulaire de ce type d'établissement charitable. Ces organismes s'appuyaient en effet sur la croyance selon laquelle l'influence religieuse pouvait mettre fin à la pauvreté et aider à reconstruire des vies. Ils travaillaient aussi dans une perspective évangéliste qui voyait le pauvre, particulièrement l'alcoolique et l'itinérant, comme ayant besoin des conseils, du confort et de l'aide disponibles à la mission, toutes choses qui ne pouvaient être trouvées dans les églises régulières.

Conclusion

En conclusion, jetons un bref coup d'œil sur une des plus anciennes publicités de la mission *Old Brewery*, publiée entre 1900 et 1908, et dont le slogan était : « Nous sommes là pour tous ». La page de gauche donne des renseignements sur la mission, tels que son adresse, les heures de rencontres, etc. On trouve un slogan à l'avenant : « Ici, un homme peut être changé ». Les photographies centrales représentent les deux aspects principaux du travail de cette mission. D'abord, le refuge pour hommes est illustré au

⁸¹ Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1899, p. 6

⁸² Welcome Hall Mission, *Annual Report*, 1920, p. 7.

⁸³ Old Brewery Mission, File 1508, lettre, April 25, 1942, C.K. Calhoun to Gibbon, C.P.R.

moyen d'une photo d'une rencontre évangéliste et d'un slogan qui dit : « c'est avec un cœur nouveau que l'on peut bâtir un homme nouveau ». Ensuite, on illustre le camp de vacances et on le décrit comme étant destiné à « toute famille pauvre ». Finalement, les visages choisis pour représenter l'organisme ne sont pas ceux du président ou du directeur de la mission, mais ceux des diaconesses qui œuvrent parmi les pauvres sur le terrain. Formées à la *Methodist Home for Deaconesses* de Toronto, ces femmes réconfortaient les pauvres et leur prodiguaient aide et conseils. Mais, avant tout, elles transmettaient le message de la religion et de son importance dans la vie des gens.

Être journaliste catholique au XX^e siècle, un apostolat : les exemples de Jules Dorion et Eugène L'Heureux

Par Dominique Marquis¹
Université du Québec à Montréal

Résumé : Au XX^e siècle, les journalistes, catholiques ou non, doivent œuvrer dans un nouveau type de presse. La grande presse d'information est destinée à un public plus vaste et ceux qui y travaillent doivent suivre de nouvelles règles où l'information prime sur l'opinion s'ils veulent maintenir un certain pouvoir d'attraction sur la population. Le journaliste catholique, souvent associé à un personnage très combatif, a-t-il encore un rôle à jouer si l'opinion cède le pas à l'information ? Peut-on être journaliste catholique dans un journal devenu média de masse ? Cet article s'intéresse au journalisme catholique du XX^e siècle dans la grande presse d'information, plus particulièrement durant la première moitié de ce siècle. Encore considéré comme un apostolat, le journalisme catholique peut prendre plusieurs visages, mais est-il différent de celui exercé au XIX^e siècle ? Plusieurs individus sont prêts à d'importants sacrifices pour œuvrer pour cette cause où catholicisme se conjugue souvent avec nationalisme. Une cause qui apparaît toujours aussi importante. Deux exemples illustreront notre propos : Jules Dorion et Eugène L'Heureux. Le premier dirigera durant plus de trente ans le quotidien *L'Action catholique*, tandis que le second y sera rédacteur en chef, mais exercera aussi son métier de journaliste dans d'autres médias.

Abstract : During the 20th century, journalists, be they Catholic or not, have worked in a new environment. The daily press is now aimed at a larger

¹ Professeure au Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal, Dominique Marquis s'intéresse principalement à l'histoire culturelle et intellectuelle du Canada et du Québec, et plus particulièrement à l'histoire de l'imprimé. Après avoir complété sa thèse de doctorat à l'Université du Québec à Montréal sur la presse catholique au Québec entre 1910 et 1940, thèse publiée chez Leméac en 2004 sous le titre *Un quotidien pour l'Église, L'Action catholique, 1910-1940*, elle a poursuivi ses travaux sur les relations entre l'Église et l'imprimé grâce à une bourse post-doctorale de la Chaire de recherche du Canada en histoire du livre et de l'imprimé de l'Université de Sherbrooke. Elle poursuit actuellement des recherches sur l'influence des dominicains dans la vie intellectuelle montréalaise.

readership and information is more important than opinion. Do Catholic journalists, usually associated with the struggle for Catholic values, still have roles to play in a press culture where opinion is less important than information ?

This article is concerned with Catholic journalism during the first half of the 20th century. Still considered as an apostolic work, Catholic journalism has taken many faces, but it is very different from 19th century journalism. Many people are ready to make sacrifices for this cause where Catholicism and nationalism are often closely linked together. Jules Dorion and Eugène L'Heureux are two good examples of this new kind of journalism. For more than thirty years, Dorion was the editor of the Catholic daily *L'Action catholique*, while L'Heureux served the same journal as redactor in chief as well as working in a variety of other medias.

Introduction

« Emparons-nous de la presse ! » Voilà comment les évêques québécois auraient pu pasticher les célèbres appels d'Étienne Parent et d'Errol Bouchette qui ont voulu, chacun à sa manière, éveiller la conscience économique de leurs compatriotes en les encourageant à s'emparer du sol puis de l'industrie. Pour les évêques, il n'est cependant pas question d'économie, mais de morale, de doctrine et d'éducation. Dès le milieu du XIX^e siècle, ils sont en effet sensibilisés à l'urgence de doter l'Église catholique d'organes de presse susceptibles de défendre adéquatement la doctrine et les valeurs catholiques et de contrer les publications jugées impies ou amORALES. Les diocèses québécois s'engagent dès lors, directement ou non, dans la publication de différents périodiques catholiques. Certaines expériences sont plus heureuses que d'autres, mais petit à petit la presse catholique se taille une place non négligeable dans le monde des périodiques. L'Église s'entoure dès lors d'un nombre important de collaborateurs qui participent activement à la rédaction et à la production de ces journaux et revues. Les effectifs cléricaux ne suffisent pas à la tâche, mais l'Église peut néanmoins compter sur le dévouement de laïcs très convaincus de la valeur d'un engagement apostolique dans la presse.

Ces journalistes catholiques laïcs ont fait l'objet d'une première étude en 1972, alors que Pierre Savard dressait d'eux un bref portrait². Il y présentait les conditions d'existence matérielles et morales, souvent difficiles, qui ont caractérisé le travail de ces individus au sein de la presse catholique de 1830 au milieu du XX^e siècle. Journaux d'idées, les journaux catholiques du XIX^e siècle rejoignent une clientèle limitée et leurs éditeurs doivent,

² Pierre SAVARD, « Un type de laïc au Canada français traditionnel : le journaliste catholique » dans Pierre HURTUBISE, dir., *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Montréal, Fides, 1972, p. 175-183.

tout comme la plupart de leurs concurrents, apprendre à composer avec des contraintes financières importantes. Ces contraintes les maintiennent continuellement sur le qui-vive car ils doivent répondre aux exigences de l'Église, qui finance en grande partie ces publications et en surveille étroitement le contenu. Par contre la survie du journal catholique est quasi assurée lorsqu'il reçoit le cautionnement d'un ou de plusieurs évêques. L'appui de l'ensemble du clergé, qui participe fréquemment à la fondation et à la rédaction de ces journaux, est aussi très précieux.

Le portrait du journaliste catholique brossé par Savard présente un individu qui, sans être nécessairement issu des classes aisées, a néanmoins fréquenté les collèges classiques où il a côtoyé les futures élites, politiques et religieuses, de la société canadienne-française³. Il a souvent fait un apprentissage dans un grand journal comme *La Minerve* ou *Le Canadien* et il a parfois été marqué par des rencontres avec de grands journalistes comme Joseph-Charles Taché, Joseph-Israël Tarte ou, plus tard, Henri Bourassa. Les difficultés financières et les mauvaises conditions matérielles récurrentes expliquent, selon l'auteur, le peu de persévérance de la plupart de ces hommes dans un métier qui use davantage qu'il ne paie. En revanche, nombreux sont ceux qui frappent aux portes de ces journaux pour vivre cette expérience où la plume devient l'outil « apostolique » par excellence.

Les principaux journaux catholiques du XIX^e siècle identifiés par Savard sont *Les Mélanges religieux* (1841), le *True Witness and Catholic Chronicle* (1850), le *Courrier de Saint-Hyacinthe* (1853), le *Courrier du Canada* (1857), *Le Nouveau monde* (1867) et *La Vérité* (1881). Tous ces journaux correspondent au modèle de la presse d'opinion propre à cette époque, c'est-à-dire qu'ils sont des journaux où les idées l'emportent sur l'information, où les fonctions d'éducation et d'influence priment sur l'information et le divertissement. Au XX^e siècle cependant, la presse catholique doit composer avec de nouveaux éléments : les luttes entre ultramontains et libéraux sont apaisées grâce à certains compromis, apaisement confirmé par la victoire de Wilfrid Laurier, et *Rerum Novarum* suscite depuis quelques années de nouvelles réflexions sur les questions sociales chez plusieurs clercs et laïcs. L'avènement de la grande presse d'information qui transforme radicalement le paysage de la presse et rend cette dernière plus populaire que jamais constitue aussi un facteur déterminant dans l'évolution de la presse catholique⁴.

Pour Pierre Savard, ces temps nouveaux entraînent une nouvelle presse catholique et de nouveaux journalistes dans leur sillage, ce qui laisse une place congrue aux journaux d'idées ou de combats comme *La Vérité* de

³ *Ibid.*, p. 178.

⁴ *Ibid.*, p. 179-180.

Jules-Paul Tardivel ou *La Croix* de Joseph Bégin, qui appartiennent, et dans leur forme et sur le fond, à un autre siècle. *L'Action catholique* fondée sous l'impulsion de Mgr Bégin en 1907, puis *Le Devoir* fondé par Henri Bourassa en 1910 sont d'excellents exemples de ces nouveaux journaux qui cohabitent avec une grande presse d'information n'affichant plus d'hostilité envers la religion. Cette nouvelle presse catholique rassemblera les plus grands noms du journalisme catholique du XX^e siècle comme Henri Bourassa, Jules Dorion, Omer Héroux, Louis-Philippe Roy ou Joseph Barnard⁵.

Dans sa conclusion, Savard souligne le rôle ingrat du journaliste qui défend l'Église catholique dans le champ restreint de la presse⁶. Pour lui cependant, au XX^e siècle, le journaliste catholique doit se trouver une nouvelle mission puisque « avec l'affaiblissement des luttes idéologiques de caractère religieux et la montée de la grande presse sympathique à la religion, son rôle diminue »⁷.

Même si une trentaine d'années se sont écoulées depuis cette analyse de Pierre Savard, très peu d'études se sont intéressées au journalisme catholique. Des travaux ont porté sur des exemples marquants de journalistes laïcs comme Jules-Paul Tardivel ou Henri Bourassa⁸. Richard Jones a, quant à lui, dressé une brève nomenclature des principaux journalistes qui ont œuvré au sein de *L'Action catholique* dans une étude qui portait essentiellement sur l'idéologie de ce journal entre les deux guerres⁹. Quelques noms ont aussi été cités afin d'illustrer la nature de cet apostolat laïc dans le grand mouvement de ce que Jean Hamelin et Nicole Gagnon ont décrit comme une reconquête ou une rechristianisation des masses¹⁰. Finalement nos propres travaux sur la presse catholique ont montré que l'Église a su réunir un nombre important de prêtres et de laïcs au sein l'équipe de *L'Action catholique* « afin d'assurer la pérennité de l'œuvre »¹¹. À la lumière de ces quelques données, il apparaît donc qu'une histoire du journalisme catholique au

⁵ Joseph Barnard est rédacteur au journal *L'Événement* et peut difficilement être identifié comme un journaliste catholique. Pierre Savard faisait peut-être ici référence à Harry Bernard, journaliste et rédacteur en chef du *Courrier de Saint-Hyacinthe* de 1923 à 1970 qui s'inscrivait dans la mouvance « clérico-nationaliste » de l'époque.

⁶ P. SAVARD, *loc.cit.*, p. 182.

⁷ *Ibid.*

⁸ Pierre SAVARD, *Jules-Paul Tardivel, la France et les États-Unis, 1851-1905*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1967, 499 p.; René DUROCHER, « Un journaliste catholique au XX^e siècle : Henri Bourassa », dans P. HURTUBISE, *op. cit.*, p. 185-213.

⁹ Richard JONES, *L'Idéologie de L'Action catholique (1917-1939)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1974, 359 p.

¹⁰ Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle, Tome 1, 1898-1940*, Montréal, Boréal Express, 1982, p. 209-215.

¹¹ Dominique MARQUIS, *Un quotidien pour l'Église, L'Action catholique, 1910-1940*, Montréal, Leméac, 2004, p. 188-205.

XX^e siècle reste encore à faire afin de bien cerner l'action de ces individus dans le monde de la presse.

Il est donc intéressant de poursuivre la réflexion de Pierre Savard et de se demander quels effets la grande presse d'information a eus sur la pratique journalistique de ceux qui croient encore que la plume peut être efficace pour répandre les valeurs catholiques. La grande presse d'information, supposément sympathique à la religion, suffit-elle à combler les besoins de l'Église en matière d'information ? Si le rôle du journaliste catholique a été profondément modifié par l'arrivée de cette presse, est-il diminué pour autant ? Comment le journaliste catholique du XX^e siècle agit-il dans « le champ clos de la presse » ? Voilà quelques questions qui orientent notre réflexion sur la manière dont les journalistes catholiques exercent leur apostolat au XX^e siècle.

1. La presse catholique au XX^e siècle

Notre étude sur la presse catholique durant la première demie du XX^e siècle a montré que, durant cette période, l'Église a participé, de près ou de loin, à la fondation et à la publication de quelques centaines de périodiques de toutes natures¹². Revues de dévotion ou de spiritualité, revues missionnaires, organes d'associations religieuses, feuilles de combat et presse d'information participent tous à la constitution de la presse catholique qui exerce plusieurs fonctions différentes. Le nombre impressionnant de publications catholiques répertoriées dans l'ouvrage d'André Beaulieu et Jean Hamelin montre que, entre 1900 et 1940, l'Église juge toujours ce moyen très efficace pour diffuser son message parmi la population malgré de meilleures dispositions de la grande presse d'information à son endroit et envers la religion en général¹³.

En fait, ces meilleures dispositions se traduisent essentiellement par l'absence de propos anticléricaux dans les pages du journal et par l'insertion ponctuelle d'une chronique religieuse, généralement rédigée par un clerc. Toutefois, quand vient le temps de rendre compte de crimes crapuleux, de faire une description détaillée de combats sportifs où la beauté des corps est célébrée ou encore de diffuser des publicités d'alcool et de cinéma, jugées pernicieuses par l'Église, on tient moins compte de l'avis des évêques¹⁴. Il

¹² *Ibid.*, 220 p.

¹³ Ce nombre est en constante progression durant la période pour atteindre un sommet de 149 titres en 1937 selon les données recueillies dans André BEAULIEU et Jean HAMELIN, dir., *La presse québécoise des origines à nos jours*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1973 –, 10 vol.

¹⁴ Les récriminations de Mgr Bruchési à l'endroit de la grande presse ont été bien présentées dans le mémoire de Lise SAINT-JACQUES, *Mgr Bruchési et le contrôle des*

y a donc encore une place pour des périodiques franchement catholiques dans le paysage de la presse québécoise.

Parce qu'elle est très vaste, l'œuvre de la presse catholique ne peut remplir sa mission et connaître un certain succès sans le soutien de nombreux individus. Même si le clergé met régulièrement la main à la pâte, l'Église a besoin d'hommes et de femmes qui désirent s'engager dans ces projets. Bénévoles ou salariés, laïcs ou religieux, ces individus travaillent de différentes manières au succès de cette œuvre et constituent un bassin de ressources humaines unique. L'Église est vraiment privilégiée de pouvoir rassembler autour de son projet des individus qui conjuguent activités professionnelles ou paraprofessionnelles avec engagement catholique. D'autres organismes comme des syndicats ou des mouvements politiques plus marginaux bénéficient d'une main-d'œuvre bénévole, prête à se sacrifier pour faire avancer leur cause, mais l'Église a à son service un bataillon beaucoup plus important.

Il est essentiel de distinguer les journaux catholiques d'information des périodiques catholiques. Le travail de rédaction à effectuer est bien différent selon le genre de publication auquel on collabore. Les rédacteurs de la presse périodique catholique (par exemple, les revues pieuses ou les organes d'association), généralement bénévoles, concentrent leur travail sur le compte rendu des activités de leur association ou sur des réflexions plus morales et spirituelles. Par le biais de leur publication, ils veulent susciter de l'intérêt pour leur association ou leurs œuvres missionnaires ou ils désirent maintenir un niveau élevé de spiritualité et de dévotion entre deux visites en des lieux de pèlerinage. Même s'ils ne sont pas, à proprement parler, des journalistes professionnels, l'importance de ces hommes et de ces femmes, clercs ou laïcs, dans l'établissement d'une presse catholique largement diffusée est indéniable. Pour l'Église, ces ressources humaines n'ont pas de prix. Ces gens participent à la diffusion du message catholique à la population et permettent à l'Église de maintenir sa position au sein de la société québécoise en augmentant sa visibilité.

Les journalistes de la presse d'information sont quant à eux des professionnels, et ils exercent leur métier de manière bien différente. Ils sont tenus de respecter les règles qui encadrent la profession même si, au début du XX^e siècle, ces règles sont encore en processus de définition. Il est cependant très clair qu'on ne pratique pas le journalisme d'information, catholique ou non, comme on pratiquait le journalisme d'opinion au XIX^e siècle. Les rédacteurs doivent être attentifs à tout ce qui se passe dans l'actualité et, parce qu'ils ont choisi le journalisme catholique, ils rendent compte de cette

paroles divergentes : *Journalisme, polémique et censure (1896-1910)*, Mémoire de M.A. (histoire), Université du Québec à Montréal, 1987, 140 p.

actualité en utilisant toujours le prisme de la foi et de la doctrine catholiques pour la présenter et l'expliquer. Aux yeux de l'Église, et à leurs propres yeux, leur rôle est toujours aussi important qu'au XIX^e siècle.

Bien que la pratique journalistique ait été transformée, l'Église souhaite toujours occuper une place de choix dans le monde des communications. La presse catholique d'information doit contrer l'influence néfaste des grands journaux encore trop neutres de l'avis de plusieurs. Même si les archevêques de Québec et de Montréal n'adoptent pas la même stratégie en cette matière, le premier choisissant de s'engager directement dans la publication d'un quotidien et le second préférant appuyer le projet de Henri Bourassa, ils considèrent tous les deux que le rôle du journaliste catholique est essentiel dans une société où le modernisme et le pluralisme menacent l'équilibre social et religieux. D'ailleurs, au début du XX^e siècle, tous les évêques québécois s'entendent sur l'importance d'une solide présence catholique dans le monde de la presse et plusieurs lettres pastorales sont publiées pour démontrer la nécessité de créer et d'appuyer les journaux catholiques d'information.

Le journaliste catholique œuvrant au sein d'un quotidien d'information durant la première moitié du XX^e siècle, celui qui travaille entouré d'une vaste équipe de rédacteurs et de reporters, conçoit-il son travail différemment de son collègue qui, au XIX^e siècle, menait souvent seul ou à la tête d'une équipe très réduite son combat en faveur de la Vérité ? La réponse est partagée. Son travail est différent parce que la manière d'aborder la nouvelle est complètement renouvelée : contrairement à la période précédente, toute l'actualité ou presque est intégrée au journal, il n'est plus question de ne choisir que les nouvelles qui deviennent des arguments favorables au combat catholique. Le nouveau journaliste catholique doit composer avec une quantité beaucoup plus grande d'informations très variées et, parce qu'il travaille dans un média de masse, il doit tenir compte d'une clientèle plus diversifiée et plus exigeante face au produit qu'on lui livre. La compétition est féroce et le journal catholique doit se positionner dans un marché très capricieux.

La mission spirituelle ou morale du journaliste catholique n'a cependant pas varié depuis le siècle précédent : il défend la cause de l'Église et du catholicisme et il guide le lecteur dans sa compréhension de l'actualité en l'éclairant de la lumière que seule la doctrine catholique peut lui apporter. Une analyse de contenu de la presse catholique permet ainsi de déceler un traitement « catholique » de l'information¹⁵. Par contre, même s'il quitte l'habit de combat pour prendre plutôt celui de l'information, il arrive parfois au journaliste catholique de brandir de nouveau les mêmes armes que ses

¹⁵ D. MARQUIS, *op. cit.*, chapitres 3 et 4.

prédécesseurs. Les vieux réflexes de dénonciation sont parfois difficiles à abandonner.

Si tous les journalistes catholiques ont en commun une foi inébranlable et une même volonté de mener les lecteurs sur le chemin de la Vérité, s'ils croient tous en la valeur de leur travail au sein de la presse d'information, il n'existe cependant pas un seul modèle de journaliste catholique. Il y a plusieurs façons d'exercer ce métier. Certains le feront de manière plus traditionnelle en mettant l'accent sur le commentaire et l'éditorial, d'autres souhaiteront développer et utiliser toutes les possibilités offertes par le journal d'information pour en faire un véhicule complet des valeurs catholiques.

Deux expériences illustrent bien notre propos : tout d'abord Jules Dorion, directeur de *L'Action catholique* de 1907 à 1939, est un bon exemple du journaliste catholique classique. Pour lui, ce métier est presque un sacerdoce et pendant trente-deux ans, il sera, contre vents et marées, à la tête du quotidien catholique de Québec. Eugène L'Heureux est l'illustration d'un modèle un peu différent : tout aussi convaincu de la valeur de son engagement dans le journalisme, il sera rédacteur en chef de *L'Action catholique* durant plusieurs années, mais il utilisera des moyens plus variés et mènera sa mission dans plusieurs médias. Le parcours de ces deux hommes mérite qu'on s'y attarde et peut être retracé à partir de leur correspondance avec les autorités diocésaines de Québec¹⁶, grâce aussi à leurs écrits publiés dans les journaux et, dans le cas de L'Heureux, aux nombreuses conférences qu'il a prononcées.

2. Jules Dorion

Issu d'un milieu modeste, Jules Dorion est né à Québec en 1870 d'un père menuisier. Il complète de brillantes études en terminant d'abord son cours classique au Petit séminaire de Québec (1889), puis en obtenant son doctorat en médecine (1893) à l'Université Laval. Il ouvre un cabinet à Saint-Roch où il acquiert rapidement une excellente réputation de « bon docteur ». En 1896, Jules Dorion confond le scepticisme de ses aînés en proposant la création d'une nouvelle société médicale à Québec. Il en devient le premier trésorier et il participe aussi à la rédaction du *Bulletin médical de Québec*, fondé en 1899¹⁷.

La pratique de la médecine dans un quartier ouvrier incite Dorion à s'ouvrir à de nouvelles préoccupations sociales. Il adhère ainsi à la Société

¹⁶ Cette correspondance est conservée aux Archives de l'Archevêché de Québec. Nous tenons à remercier l'abbé Armand Gagné de son accueil.

¹⁷ Guy GRENIER, *100 ans de médecine francophone*, Québec, Éditions Multimondes, 2002, p. 59-61.

d'économie politique et sociale de Québec fondée en 1905 par son ami, l'abbé Stanislas-Alfred Lortie. Les discussions portent sur les nouvelles réalités sociales et les participants aux ateliers cherchent des solutions aux problèmes posés par l'industrialisation et l'urbanisation. Une de ces solutions répond à l'appel lancé par le pape Pie X à tous les fidèles : *Instaurare Omnia in Christo* (tout restaurer dans le Christ) ou « replacer Jésus-Christ dans la famille, dans l'école et dans la société »¹⁸. L'action catholique devient l'outil indispensable à cette récupération des masses. Très inspiré par les réflexions de l'abbé Lortie et de la Société d'économie politique et sociale, Mgr Bégin annonce dans un mandement publié en mars 1907 la création de l'Action sociale catholique et de l'Œuvre de la presse catholique dans le diocèse de Québec. La fondation d'un quotidien qui fera contrepoids à la grande presse, trop facilement sujette à s'éloigner des enseignements de l'Église, est considérée comme le cœur du volet « imprimé » de cette œuvre de rechristianisation. Les abbés Lortie et Paul-Eugène Roy, le premier directeur du mouvement, font appel à Jules Dorion pour diriger le nouveau quotidien.

Ce dernier n'a qu'une petite expérience du journalisme – il a déjà participé à la rédaction d'un hebdomadaire consacré à la vie municipale – mais il décide néanmoins d'abandonner sa carrière médicale pour diriger le quotidien catholique. Il amorce ainsi un virage important dans sa vie, bouleversée au printemps de la même année par le décès de son épouse.

Le 21 décembre 1907, le premier numéro de *L'Action sociale*, qui sera renommée *L'Action catholique* en 1915, paraît et Jules Dorion y signe son premier éditorial où il présente le programme du journal. Il en situe d'entrée de jeu les grandes orientations : « Ce journal est né d'une pensée religieuse et patriotique ». Citant abondamment le mandement de Mgr Bégin, il précise qu'il désire faire un journal bien vivant, « nous voulons qu'il s'attache aux principes essentiels, qu'il soit avant tout le porte-parole de la vérité et de la justice, mais nous voulons aussi qu'il ne néglige aucun progrès et qu'il puisse, sur tous les terrains honnêtes, rivaliser avec ses concurrents »¹⁹. Il souligne sa volonté d'être, sur les questions politiques, au-dessus des partis et d'éclairer les questions sociales à la lumière de *Rerum Novarum*.

Jules Dorion demeure à la tête du journal jusqu'à son décès. Durant trente-deux ans, il partage avec ses lecteurs ses réflexions sur l'actualité plus particulièrement sur les questions internationales et sur la tempérance²⁰; il occupe régulièrement les pages éditoriales. Son travail est difficile, mais il

¹⁸ J. HAMELIN et N. GAGNON, *op. cit.*, p. 187.

¹⁹ *L'Action sociale*, 21 décembre 1907, p. 1.

²⁰ R. JONES, *op. cit.*, p. 22.

reçoit un appui inconditionnel du directeur de l'Action sociale catholique²¹. Chaque mois le comité de rédaction de *L'Action catholique* se réunit en compagnie du directeur du mouvement et discute du contenu et des finances du journal. Des réflexions sur les qualités d'un bon journal catholique et sur le dynamisme de la mise en page sont aussi à l'ordre du jour de ces rencontres²².

Jules Dorion a bien besoin de ces appuis parce que, durant toutes ces années, il affronte des opposants qui, comme *Le Soleil* ou *L'Événement*, ne manquent pas une occasion de houspiller le quotidien catholique. Par exemple les critiques virulentes et répétées de l'abbé J.-A. D'Amours, rédacteur du journal, à l'endroit du gouvernement libéral de Lomer Gouin provoquent l'ire du *Soleil* et des milieux politiques qui accusent le quotidien catholique – et l'archevêché – de partisannerie²³. Ce conflit se poursuit plusieurs années et se conclut par la démission de l'abbé D'Amours qui, afin de ne pas nuire davantage à *L'Action catholique*, quitte l'équipe de rédaction en avril 1917²⁴.

Les milieux catholiques et nationalistes scrutent aussi le contenu du journal à la loupe et les divergences d'opinion sont soulignées à gros traits. Ainsi, Henri Bourassa se plaint à Mgr Bégin « de la persistance que *L'Action sociale* a mise à combattre et parfois à dénaturer » sa pensée et ses paroles au sujet de la question du Règlement 17 en Ontario²⁵. Adjutor Rivard, un des membres fondateurs de l'Action sociale catholique, quitte, quant à lui, son poste de secrétaire du mouvement en 1919 parce qu'il ne partage pas les idées nationalistes de Jules Dorion et qu'il ne se sent plus apte à défendre le journal face aux nombreuses critiques : « Quand on attaque le journal devant moi, je ne peux pas le défendre sans me contredire, ni le blâmer sans me condamner moi-même » écrit-il au directeur du mouvement²⁶.

En dépit de ces importantes divergences d'opinion, Jules Dorion tient bon et veille avec zèle à protéger les institutions religieuses et à faire triompher la Vérité. Dans ces éditoriaux, il ne manque pas une occasion

²¹ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de Paul-Eugène Roy à Mgr Bégin, 4 janvier 1908.

²² ASQ, P7/8/6, Séances des comités de rédaction et de direction du journal *L'Action catholique*, 1913-1915.

²³ Guy LAPERRIÈRE, *Les Congrégations religieuses de la France au Québec, 1880-1914, tome 3, Vers des eaux plus calmes, 1905-1914*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 526-529.

²⁴ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de J.A. D'Amours à Mgr Bégin, 12 avril 1917.

²⁵ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettres de Henri Bourassa à Mgr Bégin, 26 et 28 juin 1915.

²⁶ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de Adjutor Rivard à Mgr Paul-Eugène Roy, 1^{er} juin 1919.

d'attaquer ceux qu'il considère comme les principaux ennemis de la foi catholique et de la nation canadienne-française : les communistes, les francs-maçons et les juifs²⁷. Il lui arrive parfois de commettre certaines maladresses comme cette insistance, au début des années 1920, à défendre le Séminaire de Québec des attaques pourtant justes du *Soleil* concernant les faiblesses administratives des prêtres du Séminaire²⁸. À la demande des prêtres du Séminaire, la direction de l'Action sociale catholique exige de Dorion qu'il cesse de publier ces articles, mais on ne lui en tient pas trop rigueur. Ces erreurs portent peu ombrage à la ferveur avec laquelle il s'acquitte de sa tâche. Le pape lui accorde d'ailleurs le titre de commandeur de l'Ordre de Saint Grégoire le Grand pour souligner la qualité de son travail de journaliste²⁹.

Jules Dorion meurt en 1939. Dès l'annonce de son décès, presque tous les journaux québécois lui rendent hommage. On souligne son humilité et son caractère charitable, son patriotisme et sa persévérance à défendre le Christ et l'Église³⁰. Les idées de Jules Dorion n'ont certes pas fait l'unanimité, même au sein de sa propre équipe, mais, grâce à sa détermination et à l'appui financier de l'archevêché, il a néanmoins réussi à faire de *L'Action catholique* un quotidien d'information sérieux et un important véhicule de la pensée catholique. *Le Soleil* lui rendra ainsi hommage : « Il emporte probablement dans la tombe le secret de ses déceptions, de ses chagrins, de ses sacrifices personnels qui n'ont jamais ralenti son zèle. Ce n'est pas le moment de discuter l'œuvre à laquelle il s'était donné tout entier, mais d'admirer son caractère la fixité de sa doctrine, l'unité de sa carrière de catholique militant. »³¹. Catholique et nationaliste, Jules Dorion a livré les deux combats de front, mais c'est certainement sa vision catholique de la société qui a le plus marqué ses écrits. En véritable « soldat du Christ », il a fait de sa carrière de journaliste un apostolat au service de la cause catholique. Il est d'ailleurs légitime de se demander s'il aurait délaissé le stéthoscope pour la plume en faveur d'une autre cause.

Dans une réflexion sur le rôle des journalistes catholiques au XX^e siècle, il peut s'avérer pertinent de se questionner sur les traits qui pourraient lier deux individus qui ont tour à tour été identifiés comme les pères du journalisme catholique au Québec : Jules-Paul Tardivel et Jules Dorion. Même si les deux hommes ont une même conviction que leur

²⁷ R. JONES, *op. cit.*

²⁸ Jules DORION, « Oignez vilain, il vous poindra », *Action catholique*, 20 mai 1921 et ASQ, Index analytique, « Jules Dorion », avril-mai 1921.

²⁹ *Jules Dorion, Type achevé de l'apôtre laïque*, recueil de notices nécrologiques, Québec, Action catholique, c1939, p. 7.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 12.

action est essentielle à la société canadienne-française, ils n'exercent pas leur métier à partir des mêmes bases. Tout d'abord, les propos de Dorion sont moins virulents et il n'attaque pas aussi violemment que Tardivel ceux qui ne partagent pas ses positions. Les liens très étroits entre *L'Action catholique* et l'archevêché l'obligent à respecter l'autorité ecclésiastique face à laquelle il est d'ailleurs entièrement redevable. De toute manière il y a fort à parier que la méthode « Tardivel », celle centrée essentiellement sur la polémique et la dénonciation, aurait très peu d'effet auprès du vaste lectorat que conquiert désormais la presse d'information, modèle dans lequel *L'Action catholique* s'insère.

La différence la plus importante entre Dorion et Tardivel repose justement sur le médium qu'ils utilisent pour livrer leur message : Tardivel est le rédacteur principal, et quasi unique, d'un journal de combat où tous les moyens sont bons pour défendre LA cause et il utilise tout le contenu du journal pour le faire. Jules Dorion ne peut faire de même parce qu'il est à la tête d'un journal qui appartient à un système de journaux l'obligeant à tenir compte de la concurrence d'autres quotidiens³². Le journal est donc tenu de respecter certaines règles dont celle qui stipule qu'il doit être réceptif aux attentes de ses lecteurs et que son directeur doit livrer une marchandise capable de soutenir la comparaison avec les autres journaux inclus dans le système. Dorion dispose ainsi d'une moins grande marge de manœuvre que Tardivel, qui pouvait faire ce qu'il voulait de son hebdomadaire et ne sentait pas le besoin de partir à la conquête de ses lecteurs. Très peu expérimenté au départ, Dorion doit conquérir un large lectorat et assimiler les nouvelles pratiques propres à la presse d'information. L'évolution du contenu et de la forme du journal démontre qu'il réussit à en faire un grand quotidien d'information tout en lui donnant un visage franchement catholique. Les deux « pères du journalisme catholique canadien » n'occupent manifestement pas le même siècle.

3. Eugène L'Heureux

Eugène L'Heureux a un parcours différent de celui de Jules Dorion. Né à Sainte-Foy en 1893, il étudie le droit et est admis au Barreau de Québec en 1916. Dès 1919, on le retrouve à Chicoutimi au sein de l'équipe du *Progrès du Saguenay* où il occupe les postes de rédacteur puis de directeur de ce journal. En juin 1931, Jules Dorion est victime d'une maladie qui le tient à l'écart de la direction du journal durant plusieurs mois³³. En même

³² D. MARQUIS, *op. cit.*, p. 85-87.

³³ « L'année de l'Action sociale catholique », *Almanach de l'Action sociale catholique*, vol. 15, 1931, p. 68.

temps, et probablement pour soutenir l'équipe de rédaction en l'absence de Dorion, Eugène L'Heureux quitte Chicoutimi pour devenir secrétaire de rédaction de *L'Action catholique*. Ces liens avec Joseph-Charles Magnan, membre de l'Action sociale catholique et beau-père de L'Heureux, ne sont certainement pas étrangers à cette invitation. En 1939, à la suite du décès de Jules Dorion on lui confie le poste de rédacteur en chef³⁴, qu'il occupe jusqu'à son départ en janvier 1944.

Trois *Bibliographies analytiques de l'œuvre d'Eugène L'Heureux* présentent de manière très exhaustive tous les articles, brochures et conférences qu'il a publiés durant sa carrière³⁵. Le total est impressionnant et cette longue liste permet de mesurer ses sujets de prédilection. À la lecture de ces minutieux travaux de dépouillement, il apparaît clairement que ce qui préoccupe plus particulièrement Eugène L'Heureux est le rôle de l'Église dans la société et les débats sur le nationalisme économique. Il est notamment sensible aux questions concernant le développement régional, la colonisation, la création d'Hydro-Québec en 1944 et le corporatisme. Il s'inscrit en droite ligne dans un courant qui soutient sans aucune hésitation les valeurs catholiques, tout en prônant le développement économique de la société canadienne-française. Conservateur sur le plan social, il associe étroitement nationalisme et catholicisme. Il est d'ailleurs un membre fondateur de la Ligue d'action nationale créée en 1933.

Eugène L'Heureux est particulièrement sensible au rôle de la presse dans la société. À maintes reprises, il publie des articles ou des mémoires portant sur ce sujet : « Mémoire concernant le développement matériel de l'œuvre de presse de l'Action sociale catholique » (1934); « Puissance et impuissance de notre presse catholique » (1936); « L'action catholique et la diffusion de la pensée chrétienne » (1936); « Le rôle national de la presse dans la vie canadienne française » (1939). Il est aussi très préoccupé par l'efficacité de la presse catholique. Pour lui, le journal catholique doit, s'il veut réussir sa mission, être aussi complet et attrayant que ses concurrents. Lors d'une conférence prononcée en 1936, il se questionne :

Pourquoi les catholiques accepteraient-ils que leur journal soit inférieur aux autres ? Le mot « catholique » n'est-il pas, au contraire, un appel à la perfection, cette perfection qui, dans le journalisme, doit se traduire, il nous semble par

³⁴ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de Eugène L'Heureux au Cardinal Villeneuve, 29 avril 1939.

³⁵ Sœur SAINTE-DANIELLE, s.c.q., *Bibliographie analytique de l'œuvre de M. Eugène L'Heureux, journaliste, 1918-1929*, Québec, 1962; Sœur MARIE DES MIRACLES, s.c.q., *Bibliographie analytique de l'œuvre de M. Eugène L'Heureux, journaliste, 1929-1940*, Québec, 1964; Sœur SAINT-LOUIS-DANIEL, s.c.q., *Bibliographie analytique de l'œuvre de M. Eugène L'Heureux, journaliste, 1940-1949*, Saint-Joseph de Beauce, 1964.

l'universalité, la vie, la célérité, l'exactitude et l'attrait de la présentation. [...] C'est par une plus grande hardiesse à causer religion et morale un peu partout, c'est par un judicieux emploi de l'éloquence, c'est surtout par la diffusion active d'une presse catholique bien à la page que nous réinstallerons dans les esprits la pensée chrétienne, dont le matérialisme et l'ambiance protestante les ont plus ou moins vidés.³⁶

D'ailleurs dès son arrivée au sein de l'équipe de *l'Action catholique*, il met en pratique ces principes et, profitant peut-être de l'absence de Jules Dorion, il donne un solide coup de barre autant au contenu qu'à la forme du journal. Ce dernier prend dès lors des allures plus modernes (sports et faits divers occupent plus d'espace, la mise en page est plus aérée), très semblables à celles de ses concurrents tout en conservant son caractère catholique³⁷. Une hausse importante des tirages témoigne de la réussite de cette initiative³⁸.

L'Heureux est ambitieux et il croit que le journalisme catholique doit se répandre davantage. En 1937, inspiré de la pensée de Jacques Maritain sur l'humanisme intégral, il soumet au cardinal Villeneuve un projet de publication d'un hebdomadaire catholique à Québec³⁹. Selon lui, ce nouveau journal ne fera pas double emploi avec *l'Action catholique* puisqu'il serait plus politique et consacré à la « restauration nationale, sociale et politique » et il s'inscrirait directement dans le champ temporel. Le projet n'aboutit pas, L'Heureux se plie aux recommandations du cardinal qui craint la concurrence entre les deux publications et il promet qu'il servira *L'Action catholique* avec un « dévouement renouvelé »⁴⁰.

Son dévouement n'est cependant pas sans limites et durant les années de guerre, la tension monte entre L'Heureux et J. Ernest Beaubien, le vice-président de l'Action sociale Ltée, l'entreprise éditrice et propriétaire de *L'Action catholique*. Ils ne s'entendent manifestement pas sur plusieurs questions dont celles, très épineuses, de la participation des Canadiens français à la guerre et de l'administration du journal. L'Heureux n'apprécie pas le mode de gestion de Beaubien qui, à ses yeux, s'imisce trop dans les affaires de la rédaction :

³⁶ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Eugène L'HEUREUX, « L'action catholique et la diffusion de la pensée chrétienne », novembre 1936.

³⁷ D. MARQUIS, *op. cit.*, p. 121-135.

³⁸ Les tirages grimpent régulièrement après 1935 et atteignent 52 611 exemplaires en 1938, devançant même *Le Soleil* durant quelques années. *Ibid.*, p. 124.

³⁹ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de Eugène L'Heureux au Cardinal Villeneuve, 5 août 1937. À cette lettre est joint un long extrait de Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, éditions Montaigne, 1936.

⁴⁰ AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de Eugène L'Heureux au Cardinal Villeneuve, 2 novembre 1937.

Eh bien, j'affirme que M. Beaubien n'a pas accompli de miracles. Ce qui est vrai, c'est qu'il a réalisé certaines économies que d'autres n'auraient pas réalisées, grâce à ses méthodes draconiennes. Tout en approuvant un certain nombre de ces économies, je suis obligé de me demander si un certain nombre d'entre elles n'ont pas pour effet de diminuer notre œuvre.⁴¹

Plusieurs lettres adressées au cardinal Villeneuve ou à Mgr Georges-Léon Pelletier, évêque auxiliaire de Québec, durant l'année 1943 font état de ces tensions et de la crainte de L'Heureux de se voir indiquer la sortie par l'administration du journal. Ses craintes sont fondées puisqu'en décembre 1943, Beaubien remporte la partie et accepte la démission du rédacteur en chef.

Ce dernier n'est pas sans ressource et, après avoir refusé une offre du *Soleil*, il poursuit son œuvre dans une formule nouvelle au Québec, mais qui a déjà connu du succès ailleurs : un service indépendant de nouvelles. Il fonde « L'Opinion libre » et il négocie auprès de plusieurs quotidiens dont *Le Soleil*, *La Tribune* de Sherbrooke et *Le Canada* qui achètent et publient ses billets. Grâce à cette formule, L'Heureux gagne une plus grande indépendance, morale et matérielle, et ses opinions sont diffusées beaucoup plus largement qu'auparavant⁴².

Dès les premières publications de cette chronique intitulée « Entre Canadiens de bonne volonté », il présente à ses lecteurs ce qu'il appelle son « Credo en journalisme ». Il débute ainsi : « Catholique, je crois en Dieu et en sa Providence, en l'Église, en la nécessité d'une discipline religieuse et morale, en l'efficacité de la doctrine sociale catholique, en la charité chrétienne et en tout ce qu'enseigne la Hiérarchie catholique »⁴³. Sa position est claire et il poursuit en se déclarant tour à tour Canadien français, Canadien, citoyen d'un pays civilisé, antiimpérialiste et ennemi déclaré de tout colonialisme. Son programme est vaste, mais Eugène l'Heureux se sent capable de concilier toutes ces caractéristiques.

Affichant ouvertement ses positions en faveur de la participation des Canadiens français à la guerre, positions d'ailleurs analogues à celles du cardinal Villeneuve, L'Heureux utilise ses chroniques pour soutenir la conscription et le gouvernement de McKenzie King. Ses opinions ne correspondant pas du tout à celles de la Ligue d'action nationale opposée à la conscription, il est aussi invité à quitter les rangs de l'organisation⁴⁴.

⁴¹ AAQ, 50CF, Action sociale catholique. Lettre de Eugène L'Heureux à Mgr Georges-Léon Pelletier, 1^{er} décembre 1943.

⁴² AAQ, 50CF, Action sociale catholique, Lettre de Eugène L'Heureux à Mgr Georges-Léon Pelletier, 17 février 1944.

⁴³ Eugène L'HEUREUX, « Mon credo en journalisme », *Le Soleil*, 3 mars 1944.

⁴⁴ Pascale RYAN, *Penser la nation. La Ligue d'action nationale, 1917-1960*, Montréal, Leméac, 2006, p. 214.

Ses idées, un peu à contre-courant, auront eu raison de ces liens avec le principal quotidien catholique du Québec et avec cet important mouvement nationaliste, mais L'Heureux poursuit tout de même son œuvre de journaliste et de conférencier.

Les chroniques de L'Opinion libre, toujours marquées par le nationalisme et le catholicisme, paraîtront dans différents journaux jusqu'en 1960, alors que L'Heureux deviendra conservateur adjoint de la Bibliothèque de la législature provinciale⁴⁵. Parallèlement à son travail dans la presse écrite, il sera aussi actif à la radio, où il participera à différentes causeries et où il commentera l'actualité dans une émission hebdomadaire. Décédé en 1975, Eugène L'Heureux peut être considéré comme un journaliste catholique très engagé qui aura réussi à s'adapter à de nouvelles situations et à profiter des différentes tribunes offertes à lui.

Conclusion

En suivant les parcours de Jules Dorion et d'Eugène L'Heureux, peut-on croire que le rôle des journalistes catholiques diminue au XX^e siècle ? Les résultats de cette analyse nous forcent à nuancer les conclusions de Pierre Savard. En précisant que le rôle de ces individus diminue, il ne tient pas compte des nouvelles fonctions du journalisme catholique. Nous croyons que le travail des journalistes catholiques prend, avec l'arrivée de la grande presse, un nouveau sens. Toujours aussi convaincus de l'importance de l'utilisation de la presse pour la propagation de la foi chrétienne, ces individus doivent, de plus, assurer un rôle de barrière protectrice contre la grande presse. La nouvelle forme de journalisme qu'ils pratiquent leur permet de rejoindre une population beaucoup plus vaste que celle touchée par les journaux catholiques de combat et, afin de profiter au maximum de cet accès aux masses, ils s'adaptent aux nouvelles réalités de la presse d'information.

Les laïcs y découvrent aussi une voie stimulante pour vivre leur engagement. Ainsi, malgré un roulement de personnel important, *L'Action catholique* réussit toujours à attirer des collaborateurs dont l'adhésion à la doctrine de l'Église est sans équivoque et qui désirent œuvrer dans une entreprise alliant engagement catholique avec leur pratique professionnelle.

Ceci témoigne de la réussite de l'Église à mobiliser, au XX^e siècle, un bon nombre d'individus autour de son projet de « récupération des masses ». Ces hommes et ces femmes s'inscrivent dans le projet de l'Église

⁴⁵ Il prendra sa retraite en 1966.

de se servir de la presse, souvent désignée par l'expression « reine du monde », comme agent de propagande des idées catholiques. En dépit de leurs différends avec certains groupes nationalistes, Jules Dorion et Eugène L'Heureux auront été des serviteurs dévoués à la cause catholique, même s'ils ont exercé leur métier de manière un peu différente. Leurs expériences démontrent que les journalistes catholiques ont continué à jouer un rôle non négligeable dans l'affirmation de la présence de l'Église dans la société et plus particulièrement au sein des médias. Jules Dorion et Eugène L'Heureux ne constituent pas des cas exceptionnels et les parcours professionnels de journalistes comme Omer Héroux, Georges Pelletier ou Louis-Philippe Roy permettraient sans doute de confirmer cette proposition.

Être digne de l'*Esto Vir*. Une exploration de la socialisation religieuse chez les acéjistes (1904 – 1931)

Par Caroline Manseau¹
Université de Sherbrooke

Résumé : Un des principaux buts de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC) était que ses membres deviennent sincèrement et ouvertement de fervents catholiques. Pourtant, durant les premières décennies du XX^e siècle, la démonstration d'une spiritualité profonde chez la jeunesse masculine n'est pas nécessairement valorisée dans la culture populaire. À cet égard, nous profitons de cet article pour présenter quelques aspects du discours et de la pratique acéjiste qui témoignent d'une virilisation de la piété. Par exemple, la pratique religieuse devient une affaire publique, pragmatique et collective. Le recours aux imageries militaires marque également le discours, les membres étant comparés à des soldats, des chevaliers ou des croisés.

Abstract : One of the main goals of the Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC) was to make its members openly and sincerely become enthusiastic Catholics. Yet, the mentality of the early XXth century did not approve the demonstration of a profound spirituality among young males. In this respect, this article focuses on some of the aspects found in "acejists" discourse and practices that confirm an up growing process of virile piety. For instance, religious practices became public, pragmatic and collective concerns; military metaphors also became widely used to speak of members as soldiers, knights or crusaders.

Introduction

Esto Vir. Ces deux mots latins apparaissent au bas de l'emblème acéjiste; ils se retrouvent gravés sur les insignes portés par les membres et

¹ Caroline Manseau détient une maîtrise en histoire de l'Université de Sherbrooke. Son travail propose une nouvelle analyse du discours acéjiste. Cet article constitue une version remaniée de certains extraits de son mémoire. L'auteure remercie Louise Bienvenue, Christine Hudon et Peter Southam pour la justesse de leurs remarques tout au long du processus de recherche. Merci également à Lucia Ferretti pour son intérêt.

sur l'entête de leurs différentes publications. Ils signifient « Sois homme ». Ce conseil, le célèbre Lacordaire le formulait déjà à ses protégés spirituels dans les années 1830². Son origine date cependant de plusieurs siècles. Il s'agit du début d'une maxime de l'Ancien Testament, tirée du Deuxième Livre de Samuel : « *Esto vir fortis, et pugnemus pro populo nostro et civitate Dei nostri* ». Sois un homme de cœur, et combats pour notre peuple et pour la cité de notre Dieu³. Être un homme et combattre pour la cité de Dieu, c'est exactement dans cette optique qu'une grande part de la socialisation religieuse s'est effectuée au sein de l'Association Catholique de la Jeunesse canadienne-française (ACJC).

De 1904 à 1931, ce regroupement a vu passer dans ses rangs quelques milliers de jeunes hommes, âgés de 15 à 40 ans. Elle regroupe des étudiants, des commis de bureau et de magasin, des journalistes, des membres des professions libérales, mais aussi quelques ouvriers et agriculteurs. Ainsi, loin d'être confinée aux enceintes des collèges classiques, nous savons maintenant que l'ACJC a eu un rayonnement dynamique à l'université, mais surtout dans les paroisses canadiennes-françaises⁴.

Dans le mouvement acéjiste, les cellules de base sont les cercles d'études. Les cercles se distinguent les uns des autres selon leur milieu et la composition de leurs membres. Ainsi, nous les circonscrivons généralement sous quatre dénominateurs : les cercles collégiaux, universitaires, paroissiaux ou mixtes et les avant-gardes. Mentionnons que chacun d'entre eux évolue sous la direction d'un aumônier. Ces derniers représentent des acteurs prépondérants, sinon essentiels dans le mouvement acéjiste. Sans eux, l'idée de fonder un cercle aurait rarement germé spontanément chez les jeunes eux-mêmes. Certes, quelques rares cellules sont fondées à l'initiative des jeunes hommes, mais la plupart des autres le sont par un curé de paroisse, un vicaire ou un prêtre-éducateur, qui réunissent l'élite de la jeunesse masculine de leur milieu. Ce prêtre sélectionne les jeunes hommes qui lui semblent les plus vifs d'esprit et les plus sincères. Issus du clergé régulier ou séculier, les aumôniers fondent non seulement les cercles, mais encadrent aussi les membres, proposent des lectures et des discussions. Clercs et laïcs

² Bernard Bonvin et André Duval, « Lacordaire (Henri-Dominique), dominicain, 1802-1861 », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, tome IX, Paris, Beauchesne, 1976, p. 45.

³ Deuxième Livre de Samuel, verset 12. Samuel Bellavance, ancien aumônier général de l'ACJC, l'avait confondu avec le Deuxième Livre des Rois. Cette erreur s'est ensuite reproduite dans la littérature acéjiste.

⁴ Pour plus d'informations sur la composition et la vie des cercles d'études, voir notre mémoire intitulé : *Jeunesse, tu deviendras homme. Les discours identitaires véhiculés au sein de l'Association Catholique de la Jeunesse canadienne-française (1904 – 1931)*, mémoire de maîtrise [histoire], Université de Sherbrooke, 2006, chapitre 1.

participent donc de concert à cette Association qui offre à ses membres l'occasion d'approfondir leur formation personnelle.

De leur côté, tout en étant fidèles à leur devise « Piété, Étude, Action », les membres s'intéressent aux questions religieuses, nationales et sociales de leur temps. De ce fait, on reconnaît surtout l'héritage de l'Association dans sa lutte constante pour la reconnaissance du français dans les services publics, dans son soutien aux minorités francophones et catholiques hors-Québec, dans la propagation du mythe de Dollard des Ormeaux et dans ses implications religieuses assidues. Parmi les acéjistés notoires, mentionnons Édouard Montpetit, frère Marie-Victorin, Arthur Saint-Pierre, Omer Héroux et Jean-Charles Bonenfant. Pendant toute son existence, l'ACJC a aussi publié un journal mensuel, intitulé *Le Semeur*.

1. Vers une spiritualité masculine

Au cours du XIX^e siècle, le catholicisme se caractérise par la féminisation de ses expressions : on voit, par exemple, le développement du culte marial et de la sensibilité liguoriste. L'historienne Christine Hudon affirme que pendant cette période, les autorités religieuses ont imputé aux femmes des responsabilités particulières. À cet égard, elles devaient être les « gardiennes des valeurs et de l'ordre établi »⁵ et avaient l'obligation d'enseigner ces valeurs à leurs époux et enfants. Les hommes, quant à eux, étaient moins interpellés par le clergé et pouvaient professer une foi plus tiède. Durant ce siècle, conclut Christine Hudon, « la sphère politique offrait aux hommes une nouvelle tribune, de nouveaux intérêts et une nouvelle sociabilité susceptibles de les éloigner de la religion »⁶.

Or, en ces premières décennies du XX^e siècle, l'ACJC recrute l'élite de la jeunesse masculine et l'incite à s'approprier un credo qui est tout autant catholique que nationaliste. Comment convaincre les jeunes hommes d'adhérer à un rassemblement qui exige une appartenance ouverte à la religion ? C'est en misant sur la masculinisation de l'univers religieux que l'ACJC y parvient. En effet, les références au « sexe faible » s'éclipsent pour faire place à un discours édifiant les conditions masculines de la foi. L'Association, pendant plus d'un quart de siècle, a donc cherché à resserrer les liens unissant la virilité à la spiritualité.

⁵ Christine HUDON, « Des dames chrétiennes : la spiritualité des catholiques québécoises au XIX^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, vol. 49, n^o 2, automne 1995, p. 193. Voir aussi Allan GREER, « La république des hommes : les Patriotes de 1837 face aux femmes », *R.H.A.F.*, vol. 44, n^o 4, printemps 1991, p. 507 – 528.

⁶ *Ibid.*

C'est dans cette perspective plutôt sexuée que s'effectue la socialisation religieuse dans l'Association. À notre avis, la socialisation constitue la base de toute l'aventure acéjiste. La lecture des archives de cercles d'études, de discours ou de brochures de propagande tend effectivement à confirmer que l'ACJC a avant tout agi en tant qu'école de formation. C'est pourquoi elle a élaboré un lexique discursif et a cherché à transmettre des modèles, des valeurs et des comportements à ses membres. Ainsi, notre analyse démontre que durant son existence, l'ACJC a valorisé auprès de ses membres les témoignages publics et pragmatiques de leur foi. Elle a aussi élaboré un discours qui expose ses associés à des imageries militaires, ceux-ci devenant des soldats, des croisés, des chevaliers.

2. Un témoignage public de la foi

Dès 1904, les premiers *Statuts généraux* sont clairs : l'Association privilégie « l'audition collective d'une messe ou l'assistance en corps à quelque autre cérémonie religieuse »⁷. Pour attirer la jeunesse masculine, on adjoint ouvertement un caractère utile et public à la piété. À ce titre, les acéjistes vont toujours s'impliquer notoirement dans les manifestations catholiques de leur époque ; par exemple, leur déploiement lors du congrès eucharistique de 1910 les a toujours remplis de fierté⁸. Entre camarades, ils participent à des œuvres de charité, que ce soit la guignolée et surtout les activités de la Société Saint-Vincent-de-Paul. Ensemble, ils mènent des campagnes contre le blasphème, contre le cinéma jugé immoral ou en faveur de la Tempérance. Puisqu'ils agissent en groupe et en public, les associés se sentent alors appuyés dans leurs pratiques spirituelles, sans avoir la peur de paraître trop dévots.

L'instauration de la communion par roulement constitue un bon exemple d'une foi pragmatique. Ainsi, un membre reçoit l'Eucharistie au nom de tout le cercle, et ce durant toute une semaine. L'hostie est de ce fait consommée par procuration, ce qui est également moins exigeant pour le reste du groupe que de se déplacer à l'église quotidiennement. Pour valoriser l'accomplissement de cet acte de foi, on lui impute un incitatif de taille. En effet, on estime qu'il s'agit d'un « devoir d'honneur [que] de répondre à la demande du Cercle »⁹. On fait donc concorder l'assistance au banquet eucharistique avec le sens de l'honneur, une qualité typiquement masculine.

⁷ ACJC, *Statuts généraux*, Montréal, Secrétariat de l'ACJC, 1904, p. 22.

⁸ Edgar COLCLOUGH, s.j., *Un nouveau type d'association pour la jeunesse*. Montréal, Secrétariat général de l'A.C.J.C., 1918, p. 10.

⁹ Cercle Saint-Romuald de Granby, *Constitutions et règlements du Cercle*, 1928, p. 14, Archives de la Société d'Histoire de la Haute-Yamaska (désormais ASHHY), fonds 006.

Certains cercles privilégient quant à eux la participation aux événements spéciaux inscrits au calendrier liturgique. Un peu partout dans les paroisses, les membres de l'Association défilent dans les cortèges en l'honneur de la Fête-Dieu ou veillent le Saint-Sacrement lors des Quarante-Heures ou du Jeudi Saint. D'autres cercles participent de façon hebdomadaire aux cérémonies religieuses. C'est le cas du cercle Saint-Romuald de Granby où, en 1917, il a été décidé « à l'unanimité que les membres du cercle soient assermentés pour faire la garde aux messes du dimanche »¹⁰. Toujours dans ce même groupe, les constitutions stipulent que « chaque fois que le Saint Sacrement est vénéré avec solennité, les membres, en témoignage public de leur foi, font la garde aux pieds des autels ou prennent part à la procession »¹¹.

Selon Ollivier Hubert, « le Saint-Sacrement est l'élément focalisateur par excellence du rite catholique »¹². Que ce soit lors de la Fête-Dieu ou lors des Quarante-Heures, les membres de l'ACJC ne ménagent pas leur zèle pour confirmer leur présence devant celui-ci. Ils participent en grand nombre aux actes rituels les plus importants. De ce fait, les actions les plus susceptibles d'être vues par le plus de fidèles ou qui rendent service à la paroisse sont celles qui attirent davantage les associés. Ces gestes concrets s'avèrent fort révélateurs de la nature de la piété acéjiste. Dans les rangs de l'Association, on polarise la spiritualité vers l'action, l'utilitaire et le public, ce qui est considéré comme plus approprié à la gent masculine. Les femmes, en comparaison, peuvent exercer leur foi dans « la vie familiale » et « l'espace domestique »¹³. En un mot, tout cet apanage de spiritualité n'est pas perçu comme contraire à l'image masculine. À l'inverse, les caractères actif et public qui lui sont adjoints (contrairement au passif et au privé, interprétés comme féminins) ajoutent une distinction virile à l'expérience spirituelle.

3. Prier comme des soldats du Christ

Le thème de la militarisation du discours est fortement ressorti en parcourant les sources acéjistes. On compare effectivement « ses cercles » et « ses comités » à des « humbles tranchées où ses membres acquièrent l'entraînement personnel » et on affirme que, depuis sa fondation, l'Association

¹⁰ Cercle Saint-Romuald de Granby, Procès-verbal du 5 janvier 1927, ASHHY, fonds P006.

¹¹ Cercle Saint-Romuald de Granby, *Constitutions...*, p. 12, ASHHY, fonds 006.

¹² Ollivier HUBERT, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVIIe – mi-XIX^e siècle)*, Québec, PUL, coll. « Religions, cultures et sociétés », 2000, p. 265.

¹³ C. HUDON, « Des dames chrétiennes... », p. 193

« s'est tenue prête aux assauts »¹⁴. Il sied également de souligner que les acéjjistes se désignent entre eux comme « camarades », ce qui n'est pas sans rappeler le lexique des frères d'armes. Comme nous allons l'examiner, les vocables militaires jouent un rôle d'importance au sein de l'ACJC. En joignant les rangs de ce mouvement, les jeunes gens ne se sentent pas ridiculisés ni féminisés, car c'est à l'appel du guerrier qu'ils répondent.

Selon E. Anthony Rotundo, à la fin du XIX^e siècle, il s'était développé et bien ancré, dans la conception masculine du monde, que la vie était une bataille¹⁵. C'est ce que l'historien constate chez les Américains, eux qui ont beaucoup influencé les Canadiens français. Selon l'auteur, les vétérans de la Guerre de sécession (1861 – 1865) sont devenus le centre de l'attention populaire entre 1880 et 1890. Durant cette époque plutôt paisible, et avec la nouvelle célébration du *Memorial Day*, les anciens combattants ont été idéalisés et leurs zéloteurs ont suggéré qu'ils étaient porteurs d'un « message divin » : la guerre leur avait enseigné les vertus primordiales propres aux hommes, c'est-à-dire le courage, l'endurance, le sens du devoir et du sacrifice¹⁶.

On dénote la même appétence pour la militarisation chez les catholiques français. Par exemple, en 1896, lors de la commémoration du quatorzième centenaire du baptême de Clovis et de ses trois mille guerriers, les évêques aimaient à souligner l'événement comme étant le sacrement des soldats de Dieu et des apôtres du Christ¹⁷. Plus tard, entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, on assiste à l'explosion des mouvements de jeunesse en Europe. Gérard Cholvy souligne là aussi la présence du « vocabulaire militaire » et des autres « signes de visibilité », comme l'uniforme, les insignes, les parades, etc¹⁸. En somme, la présence d'un symbolisme guerrier ne constitue pas une particularité de l'ACJC, mais est bien tributaire d'une époque¹⁹.

¹⁴ Joseph DANSEREAU, « Une étape », *Jubilé d'Argent, 1904 – 1929*, Montréal, Secrétariat de l'A.C.J.C. 1929, p. 1.

¹⁵ E. Anthony ROTUNDO, *American manhood. Transformations in masculinity from the Revolution to the Modern Era*. New York, Basic Books, 1993, p. 232.

¹⁶ E. A. ROTUNDO, *American manhood...*, p. 233-234.

¹⁷ Yves DÉLOYE, « Commémoration et imaginaire national en France (1896 – 1996) », « France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ? » », dans Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997, p. 58.

¹⁸ Gérard CHOLVY, « Être témoins de l'Évangile ? La réponse des laïcs des organisations de jeunesse », dans Gérard CHOLVY, Bernard COMTE et Vincent FEROLDI (dir.), *Jeunesses chrétiennes au XX^e siècle*, Paris, Éditions Ouvrières, coll. « Église / Sociétés », 1991, p. 12.

¹⁹ Pour une analyse couvrant les décennies 1930 – 1940, consulter Indre CUPLINSKAS, « Guns and Rosaries : The Use of Military Imagery in the French-Canadian Catholic Student Newspaper *JEC* », *CCHA Historical Studies*, n° 71, 2005, p. 7-28.

Dans l'Association, l'usage de ces métaphores est remarquable tout au long de la période étudiée. En outre, mentionnons que celles-ci sont plus souvent attribuables aux autorités religieuses qu'aux acéjistés : ce sont en effet dans leurs lettres d'approbation, dans leurs messages d'encouragement ou dans leurs conférences que l'on observe le plus ce type de formulations. En ce début du XX^e siècle, le clergé souhaite faire renaître des *Militia Christi* qui vont combattre les ennemis, idéologiques cette fois-ci, de la religion catholique. Le libéralisme, le socialisme, la franc-maçonnerie constituent des menaces à la morale catholique et il devient impératif d'endiguer cette mouvance. Puisqu'ils sentent leur Église menacée, les membres du clergé diffusent ouvertement ce vocabulaire accrocheur auprès des jeunes hommes. Par exemple, Mgr Bruchési souhaite aux associés, dès 1904, que « le courage, la foi, la piété du vieux soldat »²⁰ tiennent les rênes de leur conduite dans tous les projets entrepris sous l'égide de l'ACJC naissante. C'est aussi dans cet ordre d'idée que le jésuite Samuel Bellavance, fondateur et ancien aumônier général de l'ACJC, rédige en 1914 un plaidoyer en faveur de la création des cercles d'études, intitulé *Pour préparer l'avenir*. Selon lui, il existe « des armes qu'un laïque peut mieux que nous [les membres du clergé] porter et brandir. [C'est pourquoi le] devoir pressant du moment, c'est de provoquer, de créer une armée de lutteurs pour la défense religieuse »²¹. Selon toute vraisemblance, la jeunesse masculine, une fois liguée, représente, aux yeux des autorités religieuses, le groupe social le plus apte à réfréner cette expansion idéologique.

Cette armée ne peut toutefois pas être laissée à elle-même. Elle a besoin d'être orientée et préparée pour combattre les bons adversaires et ne pas donner de coups en vain. On retrouve alors les mêmes transpositions militaires du côté de l'autorité consentie au clerc directeur. En effet, celui qui commande les troupes, qui les entraîne au combat, c'est l'aumônier. Dans les rangs des acéjistés, on considère donc que le « prêtre qui les dirige et qui a leur confiance sait bientôt qu'il peut compter sur eux, comme le général compte sur la bravoure et le dévouement de ses soldats »²².

Les métaphores guerrières servent aussi à traduire l'état de certains cercles. En effet, des « bataillons » tombent au combat à la suite d'une mauvaise préparation. C'est ce que l'on peut observer, en 1919, chez une cellule moribonde de Farnham. Le secrétaire J.-C. Sévigny consigne avec regret un tel message : « Le Cercle George-Étienne-Cartier se présente aujourd'hui devant vous comme un blessé de la grande guerre que soutient l'A.C.J.C. Il a d'abord soutenu un grand combat, puis il est tombé, blessé, sur

²⁰ Mgr BRUCHÉSI, « Discours », dans ACJC, *Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908*, Montréal, Le Semeur, 1909, p. 56.

²¹ Samuel BELLAVANCE, s.j., *Pour préparer l'avenir*, Montréal, 1914, p. 23.

²² E. COLCLOUGH, *Un nouveau type d'association...*, p. 7.

le champ de bataille »²³. Comme nous le constatons, cette conception militaire s'est également enracinée dans les propos des membres, confirmant que ce lexique, provenant surtout des religieux à l'origine, a eu progressivement un impact significatif sur les jeunes gens.

Finalement, soulignons que des exercices de piété deviennent aussi prétextes à la militarisation du champ spirituel. C'est le cas de la simple prière, exigée quotidiennement chez les acéjistés. « Prier, agir, selon l'abbé Sylvio Corbeil d'Ottawa, c'est combattre le bon combat »²⁴. C'est également le cas des retraites fermées. Venue de France, cette activité spirituelle s'implante au Québec en 1909 sous l'initiative du jésuite Joseph-Papin Archambault. L'ACJC désire propager cette œuvre auprès de la population masculine, bien que deux journées passées à prier en silence puissent sembler peu attrayantes aux jeunes gens. Pour contourner cette difficulté, les zéloteurs ont recours aux imageries militaires et effectuent un rapprochement entre la retraite fermée et un endroit de préparation à la guerre. En 1909, Eugène Bellut, qui écrit un panégyrique sur le mouvement acéjiste, mentionne à ce sujet : « En juin, ils ont eux-mêmes organisé *une retraite fermée*. Se recueillir, c'est forger et fourbir ses armes à l'écart pour les reporter au combat avec une énergie nouvelle »²⁵. En 1926, la retraite fermée représente toujours, aux yeux de certains, « l'arme moderne par excellence »²⁶.

La prière et les retraites fermées, bien ancrées dans les pratiques des femmes, rencontrent moins d'assiduité auprès des fidèles masculins. Ces engagements spirituels, passifs ou privés, sont ici revitalisés par les épithètes guerrières qu'on leur accole, ce qui les rend plus virils. En tant qu'école de formation d'une élite, l'ACJC n'a pas toujours diffusé des valeurs et des comportements qui correspondaient aux idéaux populaires. Pour faire accepter ces valeurs peu véhiculées dans la culture de masse, l'Association a constamment renforcé son discours en établissant des similitudes entre deux concepts dont le sens est éloigné, par exemple, la retraite fermée et le camp d'entraînement. Dans cette entreprise pour persuader les hommes de s'afficher catholiques, le fait de combattre en priant ou de se préparer à être soldats en se recueillant constituent des arguments plus convaincants. Bref, on interpelle les jeunes hommes en leur faisant valoir que se joindre

²³ J.-C. SÉVIGNY, Rapport du cercle Georges-Étienne-Cartier de Farnham, 1919, 2 p. dactylographiées, Archives du Séminaire de St-Hyacinthe (désormais ASSH), fonds AFG 068.

²⁴ Abbé Sylvio CORBEIL, « Discours », *Congrès de la jeunesse à Ottawa en 1910*, Montréal, Le Semeur, 1910, p. 130.

²⁵ Eugène BELLUT, *L'Association Catholique de la Jeunesse Canadienne-Française*, Montréal, Bureau de l'A.C.J.C., 1915, p. 14. C'est l'auteur qui souligne.

²⁶ Signé A.C.J.C., « Notre retraite fermée », *La Voix de la Jeunesse Catholique*, Québec, samedi le 24 juillet 1926.

à l'ACJC équivalait à entrer en guerre. Cette guerre, loin des canons et des tranchées, n'en est pas plus facile à endurer, puisque c'est d'une guerre sainte qu'il s'agit. À cause du caractère religieux de cette lutte, un autre type de langage militaire s'impose dans le discours acéjiste : celui de la croisade, celui des chevaliers.

4. « Vous avez été consacrés les chevaliers de Dieu... »

Les termes se rapportant à la chevalerie et à la croisade ont constitué d'importantes lexies du catholicisme depuis le Moyen Âge. Expédition militaire pour défendre les intérêts religieux, la croisade s'est élargie, au fil du temps, à toute campagne temporelle dont le dessein s'avère spirituel²⁷. Les chevaliers croisés qui y prennent part sont également récupérés par l'imagerie religieuse. Au Canada français, les métaphores reliées à la croisade se sont multipliées après l'épopée des zouaves. En 1871, Edmond Moreau faisait paraître *Nos croisés*, dans lequel il évoque l'héroïsme des volontaires partis pour Rome. Il écrivait : « Aucun Pierre l'Ermite n'avait prêché, aucun Godefroi de Bouillon ne s'était présenté comme chef, et cependant une armée de croisés était prête à partir »²⁸. Puis, à la fin des années 1880-1890, les rayonnements de Charles de Montalembert, de Henri de Lacordaire ou de Frédéric Ozanam ont traversé l'Atlantique. Ces personnages français qui sont devenus des figures marquantes chez les acéjistes, se sont élevés en défenseurs de leur foi à l'image des croisés.

En plus de s'enrôler comme soldats, les acéjistes sont donc également sacrés chevaliers. Ils deviennent les hommes liges de leur Seigneur, Jésus, lors d'un sacrement bien spécifique : « un jour, écrit Mgr Bruchési en 1904, dans votre Confirmation, vous avez été consacrés les chevaliers de Dieu »²⁹. Le cardinal Bégin de Québec établit clairement, lui aussi, des rapprochements entre ces hommes du Moyen Âge, héros virils et idéalisés, et ces jeunes hommes du début du XX^e siècle. Il constate en ces mots : « C'est donc à Lui, le Maître de la Cité chrétienne, que vous avez fait loyalement acte de foi et hommage ; vous êtes ses chevaliers sans peur et sans reproche ; ce sont ses intérêts que vous cherchez à faire prévaloir dans l'ordre social dont il est le principe et la fin suprême »³⁰.

²⁷ Voir Alphonse DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, 4 volumes.

²⁸ Edmond MOREAU, *Nos croisés. Histoire anecdotique de l'expédition des volontaires canadiens à Rome*, Montréal, Fabre et Gravel, 1871, p. 6.

²⁹ Mgr BRUCHÉSI, « Lettre d'approbation de Monseigneur l'Archevêque de Montréal », 10 mars 1904, dans ACJC, *Statuts généraux...*, p. 5.

³⁰ L.-N. BÉGIN, cardinal, archevêque de Québec, lettre d'approbation du 6 novembre 1914, *Statuts généraux...*, 3^e édition, 1916, p. 12.

Au niveau des métaphores chevaleresques, les retraites fermées constituent, encore une fois, une source d'allégories. Dans ce cas-ci, plusieurs membres incitent leurs camarades à effectuer l'expérience du retraitant, car elle consoliderait leurs attributs chevaliers. Par exemple, l'associé Paul Grenier écrit en 1924 : « Autrefois, avant de sacrer quelqu'un chevalier et de l'admettre à combattre pour son seigneur, le candidat devait passer une nuit en prière, dite veillée d'armes. Que la retraite fermée soit notre veillée d'armes »³¹. Au début des années 1910, l'abbé Henri Gauthier de Montréal abondait également dans le même sens. Il inspirait alors les associés qui sortaient de ce moment d'isolement en des termes exaltant de virilité : « Tu as passé en prière ta longue veillée d'armes. Tu as revêtu l'armure que décrit saint Paul, tu as salué ton chef et tu lui as juré la foi ! Pars maintenant, pars pour les durs labeurs, les mêlées où les coups reçus répondent à ceux qu'on donne »³².

Poursuivant leur ambition de valoriser l'engagement laïc auprès de la jeunesse masculine, les acéjistes ont également recherché des modèles concrets. C'est dans la tradition française qu'ils ont puisé leur inspiration. En effet, Charles de Montalembert et Frédéric Ozanam sont devenus de véritables figures emblématiques dans les rangs de l'ACJC. Grâce à leurs biographies presque hagiographiques, les membres de l'Association ont été enthousiasmés par ces deux jeunes hommes qui se sentaient eux-mêmes les héritiers des croisés partis combattre en Terre Sainte³³.

En 1906, on pouvait donc lire dans *Le Semeur* que Charles de Montalembert était devenu « le modèle de la jeunesse contemporaine »³⁴. On pourrait questionner l'attachement des acéjistes à ce personnage français controversé : il a été l'opposant de l'ultramontain Louis Veuillot, très apprécié chez l'élite cléricale canadienne-française, et a endossé « l'hérésie » du catholicisme libéral. Malgré tout, dans les rangs de l'ACJC, le culte de Montalembert s'est développé loin des reproches associés à ses positions dogmatiques ou politiques. Ce qui est mis de l'avant avec lui, c'est qu'un jeune homme, laïc, dans les tout débuts de la vingtaine, a fait une profession publique de sa foi, a écrit dans les journaux et milité ouvertement en faveur du catholicisme en France. Mgr L.-A. Pâquet soulignait encore, en 1924,

³¹ Paul GRENIER, « Les retraites fermées », *La Voix de la Jeunesse Catholique*, Québec, vol. XI, n° 45, 1924.

³² Abbé Henri GAUTHIER, « Rôle de l'étude dans la préparation au devoir social », *Le devoir social au Canada français, congrès décennal de l'A.C.J.C.*, Montréal, Bureaux de l'ACJC, 1915, p. 77.

³³ Alphonse DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, 4 volumes.

³⁴ Hector LAFERTÉ, « La jeunesse et le travail », *Le Semeur*, vol. 2, n° 6, février 1906, p. 141.

l'exemplarité de cette attitude auprès des acéjistés en leur relatant que durant sa jeunesse, le comte de Montalembert avait mis « en action les trésors de foi ardente, de courage religieux et de vertu sociale, accumulés précocement dans son âme »³⁵. Ce que l'on retient de lui, ce que l'on cherche à imiter, c'est son dévouement naturel à une cause, son zèle et sa promotion d'une pratique active de la religion. En un mot, on admire qu'il ait élevé sa vie au rang de croisade.

À cet effet, les camarades lui reconnaissent des affinités avec Frédéric Ozanam, son contemporain, qui s'est mis lui aussi au service d'un idéal durant sa jeunesse. Ozanam aimait agir, que ce soit auprès de ses amis qui s'éloignaient « des fondements de la morale chrétienne » ou auprès des plus démunis³⁶. Il a ainsi développé une œuvre d'envergure, la Société Saint-Vincent-de-Paul. En 1914, le président de l'ACJC, Georges-H. Baril, invite ses membres à toujours « imiter l'exemple » de ces « laïques éminents », à la tête desquels il place Frédéric Ozanam³⁷. Au sein du mouvement, on considère ce dernier comme l'archétype du catholique qui s'est doté dès sa jeunesse d'une « foi solide, raisonnée, vécue », d'une « foi pratique, exigeante, fidèlement obéie », développant « la fréquentation assidue des sacrements et l'effort constant sur soi-même »³⁸.

Émules de figures emblématiques comme Montalembert ou Ozanam, certains cercles d'études vont jusqu'à exclure de leurs rangs les acéjistés qui dévient des principes catholiques. Le mouvement récuse vigoureusement les pairs masculins qui affichent une piété probe alors qu'il n'en est rien. On critique donc ces « hommes que nous avons crus des nôtres alors qu'ils étaient seulement des catholiques de façade »³⁹. Tandis que la spiritualité honnête est sensée devenir le centre de l'engagement chrétien, celle-ci représente souvent un défi d'envergure pour le jeune homme. En conséquence, tout est mis en œuvre dans l'ACJC pour rendre plus gratifiante et plus agréable aux jeunes gens la pratique de leur religion.

³⁵ Mgr L.-A. PÂQUET, *L'Église et la jeunesse*, Québec, Bureaux du Comité Régional québécois, 1924, p. 37-38.

³⁶ Jean-Claude CARON, « Frédéric Ozanam, étudiant catholique (1831 – 1836) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 85, n° 214, 1999, p. 46. Tout le numéro de la revue est consacré à « Ozanam, intellectuel catholique ».

³⁷ Georges-Hermyle BARIL, « L'Église et la question sociale », *Le devoir social au Canada français...*, p. 78 et 89.

³⁸ E.-E.-M. GOUIN, « Âme d'apôtre. Frédéric Ozanam, 1813 – 1853 », *Le Semeur*, vol. 10, décembre 1914, n° 3, p. 49.

³⁹ Joseph BILODEAU, « Formation religieuse », *La Voix de la Jeunesse Catholique*, Québec, samedi le 6 mars 1926. Pour un exemple d'exclusion, consulter le cas de l'avocat T.-A. Fontaine, président de l'Union régionale de Saint-Hyacinthe. Voir P. Messier, « Lettre à M. A. Blain, président de l'ACJC », 27 mars 1923, ASSH, fonds AFG 068.

Conclusion

En résumé, en considérant l'ACJC comme un lieu de socialisation, c'est-à-dire comme un lieu où s'élaborait des modes de penser et d'agir⁴⁰, nous avons vu que l'Association suggère à ses membres de s'engager dans des activités pieuses, susceptibles d'être sanctionnées positivement par la jeunesse masculine. On fait ressortir une distinction virile à ces pratiques, puisqu'elles s'effectuent surtout en public ou en collectivité, qu'elles ne sont jamais dénuées d'utilité et qu'elles impliquent souvent une notion d'honneur. C'est ainsi que les acéjistes, par exemple, sont devenus gardiens lors des expositions du Saint-Sacrement, qu'ils ont participé, avec leurs camarades, aux activités paroissiales ou qu'ils ont élevé en devoir la communion par roulement pour le bénéfice de leur cercle. Ensuite, le jeune homme catholique est devenu un digne soldat en priant et un preux chevalier en participant à une retraite fermée. Bien que nous n'ayons ici soulevé qu'un mince échantillon des propos tenus, les sources dévoilent la militarisation du discours, ce qui indique bien l'intention d'accoler à la vie spirituelle des images éloignées de la féminité et donc plus viriles.

En somme, ce qui peut sembler passif devient, au sein de l'ACJC, un combat, ce qui peut être accompli seul devient une activité collective. Par ce déploiement militaire, par la valorisation du groupe et du pragmatisme, les membres étaient invités à vivre une foi convaincue, mais surtout typiquement masculine. En suivant ce cheminement, ils pouvaient s'afficher sincèrement catholiques, tout en demeurant dignes de l'*Esto Vir*.

⁴⁰ Gilles FÉROL (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2002 [1991], p. 199.

L'implication du clergé et du laïcat dans les ciné-clubs étudiants au Québec, 1949-1970¹

Par Olivier Ménard
Université de Sherbrooke

Résumé : L'article insiste tout particulièrement sur l'implication du clergé et du laïcat dans l'histoire du mouvement des ciné-clubs étudiants au Québec durant les décennies 1950 et 1960. Issus des mouvements d'Action catholique, les ciné-clubs étudiants se sont développés, à l'intérieur de la structure ecclésiale, dans le but de répondre aux problèmes de manque de culture, de préparation déficiente et de sens critique insuffisamment aiguisé en matière de cinéma. L'évolution des ciné-clubs reflète les différentes préoccupations du clergé et du laïcat à l'égard de l'éducation cinématographique au Québec. La présente analyse des rapports entre les clercs et les laïcs, au sein de ces organisations, permet même d'entrevoir le bouillonnement d'idées qui a alors annoncé les profondes transformations qu'allait connaître la société québécoise à partir des années 1960.

Abstract : This article focuses on the involvement of Catholic clergy and laity in Quebec's student film society movement of the nineteen fifties and nineteen sixties. Film societies emerged within the Quebec church at this time in order to address young people's lack of culture and absence of critical thinking in regard to film genres. The history of the film society movement in Quebec reflects both clergy and lay concerns with regard to cinematographic education in Quebec. The article argues that underlying this movement were the myriad influences resulting from the period of change that marked the Quiet Revolution.

¹ Cet article est tiré d'une communication présentée au 73^e Congrès de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique. Il témoigne des résultats de mon mémoire de maîtrise *Le ciné-club étudiant au Québec, un véhicule d'ouverture à la modernité culturelle, 1949-1970*. Mémoire de maîtrise (M.A.), Université de Sherbrooke, 2006, 172 pages. Par ailleurs, je tiens à remercier – pour leurs encouragements, leur soutien et leur assistance – les personnes suivantes : Louise Bienvenue, ma directrice de recherche, Christine Hudon, Lucia Ferretti, Guy Laperrière, Cheryl Demcoe et Marie-France Poirier.

Introduction

L'éducation cinématographique « constitue le vaccin grâce auquel l'organisme spirituel du spectateur peut absorber plus facilement les émanations filmiques et même s'en tonifier. Plus spécialement, elle l'arme d'un sens critique et d'une conscience plus aiguë, grâce auxquels sa personnalité pourra conserver un rôle actif pendant la projection, s'immunisant ainsi contre l'effet fascinateur et niveleur de l'image en mouvement ».

– André Ruszkowski, *Notes sur les ciné-clubs*, 1965, p. 7.

Le phénomène des ciné-clubs au Québec durant les décennies 1950 et 1960 représente un terrain propice à une analyse de l'engagement des laïcs au sein de l'Église. L'intérêt d'une telle réflexion est de découvrir le rôle des laïcs et des clercs à l'intérieur de ces organisations, centrales dans le développement de la culture cinématographique au sein de la jeunesse étudiante québécoise. Le foisonnement rapide des ciné-clubs étudiants dans les cadres du réseau scolaire québécois, à partir de 1949 et jusqu'à la fin des années 1960, peut être considéré comme un véritable phénomène. Issus des mouvements d'Action catholique, les ciné-clubs se sont développés, par les efforts de la Jeunesse étudiante catholique (JEC) et de l'Église, dans le but de s'approprier le médium du cinéma et contrer ce qu'on considérait à l'époque comme l'ignorance, l'inaptitude et la passivité de la population (surtout de la jeunesse) dans ce domaine. L'évolution des ciné-clubs reflète les préoccupations du clergé et du laïcat à l'égard de l'éducation cinématographique. Leur immense succès fait en sorte qu'ils représentent même un des foyers d'émergence d'une modernité culturelle annonciatrice et accompagnatrice de la Révolution tranquille.

Pour réaliser cette recherche, nous avons dépouillé plusieurs documents retracés aux services d'archives du Séminaire de Sherbrooke, du Bishop's College School de Lennoxville, et de l'Université du Québec à Montréal². Ces sources, qui prennent la forme de factures, de correspondances et de journaux étudiants, donnent un accès privilégié aux activités pratiques des

² Au Séminaire de Sherbrooke, nous avons consulté les fonds « Ciné-club Saint-Charles », « Filmathèque du Séminaire Saint-Charles-Borromée » et « Cinéma au Séminaire » qui comprenaient surtout des factures de locations de films, de la correspondance avec les distributeurs, des articles de journaux et des confirmations d'abonnements à la Fédération canadienne des ciné-clubs. À BCS, le *BCS Magazine* et le *Bulletin to Old Boys* évoquaient aussi les activités spécifiques du « Film club » mis sur pied en 1967 par l'instituteur Roy Lloyd. Finalement, le service de gestion de document de l'UQAM contenait le fonds « Collège Sainte-Marie », dans lequel le journal *Le Sainte-Marie* traitait occasionnellement, plus régulièrement à partir de la seconde moitié de la décennie 1950, des projets du ciné-club de l'institution, l'un des plus actifs à l'échelle du Québec.

ciné-clubs. Les revues de cinéma spécialisées constituent un autre ensemble important dans notre corpus. Nous avons utilisé les revues suivantes : *Découpages (Cahiers d'éducation cinématographique)* (1950-1955), *Séquences* (1955-1970), *Ciné-Orientations* (1954-1957) et *Objectif* (1960-1967). La proximité temporelle de l'objet d'étude nous a également permis de mener à bien des entrevues avec trois acteurs importants de l'évolution des ciné-clubs durant la période choisie, Jean Pierre Lefebvre, Robert Daudelin et Léo Bonneville³.

1. L'implantation des ciné-clubs au Québec

Après avoir démarré en France durant les années 1920, le mouvement des ciné-clubs s'implante au Québec à la fin des années 1940. À ce moment, les mouvements d'Action catholique spécialisée s'engagent dans une nouvelle forme de diffusion cinématographique, axée principalement sur l'animation et la réflexion. L'émergence de cette façon de concevoir le cinéma est tributaire de l'engagement des militants de la Jeunesse étudiante catholique. Parce qu'elle est un véritable foyer d'animation et de réflexion, la JEC s'avère un lieu propice à l'avènement des ciné-clubs et permet également de consacrer les institutions scolaires, pour les décennies à venir, comme le « lieu privilégié de l'activité des catholiques sur le terrain du cinéma »⁴. Cela marque aussi le début d'un processus d'affirmation du laïc au sein des structures ecclésiales, en matière de cinéma. Le laïc constituait alors un agent important des nouvelles initiatives entreprises pour la formation de la jeunesse. Profitant de l'infrastructure de l'Église pour s'implanter, l'Action catholique, et tout particulièrement la JEC, développe une impressionnante série de services où les jeunes s'organisent « entre eux, pour eux, par eux ». La JEC s'avère aussi en mesure d'articuler un discours contrastant avec celui du milieu ambiant, se présentant ainsi comme une « idéologie de rupture », au sens où l'entend André-J. Bélanger⁵. Cet élargissement idéologique permet une levée de la censure à l'intérieur de la structure ecclésiale, qui

³ Jean Pierre Lefebvre est un critique de cinéma et cinéaste réputé. Il a été vivement impliqué en tant qu'organisateur et membre de nombreux ciné-clubs. Il occupe actuellement la présidence de l'Association des réalisateurs et réalisatrices du Québec. Robert Daudelin est un autre illustre membre de ciné-clubs. Il est le fondateur de la revue cinématographique *Objectif*, et il a été directeur général de la Cinémathèque québécoise durant trente ans. Léo Bonneville s'est révélé comme l'un des principaux organisateurs de ciné-clubs au Québec. Il a également dirigé la revue *Séquences* pendant quarante ans.

⁴ Michel BRÛLÉ, *Vers une politique du cinéma au Québec*, Québec, Gouvernement du Québec, Ministère des communications (Direction générale du cinéma et de l'audiovisuel), 1978, p. 47.

⁵ André-J. BÉLANGER, *Ruptures et constantes : quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise, 1977, p. 37.

se manifeste notamment dans le rapport aux loisirs et au cinéma. Selon les autorités jécistes de l'époque, ce « visa » religieux a servi à recentrer un certain « désintéressement de la jeunesse pour les tâches chrétiennes » et a adopté une voie mitoyenne qui plaçait la jeunesse étudiante « à la remorque de la société »⁶. Pour se hisser dans cette position enviable :

La JEC tente d'éviter de se retrancher, comme l'épiscopat, derrière les barrières d'un cadre moral en ignorant les nouvelles réalités. Le mouvement est conscient qu'il faut être de son temps. Il s'ouvre donc aux nouvelles réalités en s'aventurant sur des terrains moins connus⁷.

L'épopée des ciné-clubs s'amorce en 1949, alors que la JEC choisit le cinéma comme thème de réflexion pour l'année. À partir de ce moment, on assiste à l'élaboration concrète d'un mécanisme d'étude et d'action inspiré par le triptyque « Voir – Juger – Agir », traduit par le père jésuite Jacques Cousineau, un éducateur vivement impliqué dans les ciné-clubs, par la version adaptée pour le cinéma « Voir – Comprendre – Juger – Se libérer »⁸. L'adaptation de ce dispositif méthodologique démontre clairement la filiation naturelle des ciné-clubs avec l'esprit de l'Action catholique. Pour soutenir l'intérêt naissant à l'égard du septième art, la JEC fonde la Commission étudiante du cinéma en novembre 1949. C'est cet organisme, le premier à véritablement agir de manière concertée dans le domaine du cinéma, qui provoque l'émergence d'un important réseau de ciné-clubs dans les collèges et les couvents. En effet, la Commission étudiante du cinéma était créée par « des gens qui, s'étant arrêtés pour étudier particulièrement cet art nouveau, décidèrent de mettre leurs connaissances au service du milieu étudiant et de chercher ensemble une formule de culture cinématographique adaptée aux étudiants »⁹.

À partir de 1949, la direction nationale de la JEC encourage l'étude du cinéma dans les établissements d'enseignement pour que « les élèves puissent choisir leurs films selon d'autres critères que les annonces publicitaires »¹⁰.

⁶ JEUNESSE ÉTUDIANTE CATHOLIQUE, *Au cœur du milieu étudiant, 1935-1985 : jalons pour une histoire de la J.E.C.*, Montréal, Jeunesse étudiante catholique, 1985, p. 25.

⁷ *Ibid.*

⁸ Jacques COUSINEAU, « L'éducation cinématographique », *Influence de la presse, du cinéma, de la radio et de la télévision*, Montréal, Secrétariat des Semaines sociales du Canada, 1957, p. 158-160. Jacques Cousineau s'est longtemps intéressé à la question de l'éducation cinématographique, ce qui l'a notamment amené à s'impliquer dans la Commission des ciné-clubs du Centre diocésain de Montréal et à collaborer à la revue *Séquences*.

⁹ Marie-Marthe TARDIF, « La Commission étudiante du Cinéma. Pourquoi elle fut fondée – Le travail qui a été accompli : les ciné-clubs et Découpages », *Vie étudiante*, 16, 5 (mai 1950), p. 11.

¹⁰ Léo BONNEVILLE, « Au temps des ciné-clubs », *Cap-aux-diamants*, 38 (été 1994), p. 48.

L'idée d'un choix plus judicieux des films était corroborée par Évariste Jacob, animateur d'un ciné-club dans une école d'Arvida, qui constatait : « La présence de tout individu au cinéma constitue une approbation tacite aux producteurs, car chaque billet d'entrée est un vote en faveur du film présenté »¹¹. Cette affirmation montre clairement l'importance imputée à l'époque au choix des représentations. Pour pallier l'absence de personnes compétentes, capables de travailler à la formation cinématographique au Québec, la JEC crée son propre ciné-club laboratoire en novembre 1949. Il s'agit d'un centre de formation pour les futurs responsables des ciné-clubs qui groupe une centaine de membres, des étudiants et des éducateurs membres du clergé. La création du ciné-labo constitue le premier pas pour véritablement enraciner les ciné-clubs dans la culture étudiante, puisqu'il agissait, dans bien des cas, comme l'élément déclencheur de la formation de nouveaux ciné-clubs.

Parallèlement à l'émergence d'une centaine de ciné-clubs entre 1950 et 1955, on voit apparaître plusieurs revues de cinéma qui fournissaient de la documentation utile au développement d'une culture cinématographique au sein de la jeunesse. Créée en 1950, la revue *Découpages* regroupe des jeunes collaborateurs laïcs tels que Michel Brault, un des pionniers du cinéma québécois, et Claude Sylvestre, qui s'illustrera comme réalisateur à la télévision. Pour l'équipe de direction de *Découpages*, son action s'inscrivait dans un long processus visant à transformer l'attitude du spectateur en vue d'amorcer une transformation du cinéma. En fait, l'initiative de cette revue marquait un pas décisif pour développer le sens critique chez les spectateurs. *Découpages* donne d'ailleurs naissance à une critique cinématographique structurée et analytique. Le développement d'une tradition critique s'avérera l'un des principaux legs du mouvement des ciné-clubs québécois.

Au début des années cinquante, dans le contexte d'une remise en question globale de tous les mouvements de l'Action catholique spécialisée et de leur pédagogie spécifique pour assurer un christianisme incarné, le clergé désapprouvait la vision trop contemporaine et l'absence de spiritualité de la JEC¹². Ces éléments représentaient les principaux points du litige entre l'épiscopat et les mouvements de jeunesse d'Action catholique jugés trop indépendants. Ils renvoyaient tous à une source unique de frictions et de divergences, c'est-à-dire la mentalité des jeunes. La mentalité de leurs dirigeants surtout, contrastait particulièrement avec le conservatisme du haut clergé¹³. Cet antagonisme a poussé l'Église à saborder « des mouvements

¹¹ Évariste JACOB, *Le Cinéma et l'adolescent*, Montréal, Fides, 1962, p. 138. Évariste Jacob a également occupé la fonction de président de la Commission des éducateurs (section ciné-clubs) du Saguenay Lac Saint-Jean en 1958-1959.

¹² J. E. C., *Au cœur du milieu étudiant...*, p. 25-26.

¹³ Michel BELLEFLEUR, *L'Église et le loisir avant la Révolution tranquille*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1986, p. 50.

sociaux ou organismes de loisir qui ne voulaient pas se soumettre à son obédience » et à « frapper d'ostracisme qui ne l'acceptait pas »¹⁴.

C'est précisément ce qui arriva à la Commission étudiante du cinéma, « désavouée en 1952 parce que ses actions sont trop « esthétisantes » et « pas assez morales », et parce qu'elle s'est trop éloignée des autorités »¹⁵. L'historien Yves Lever explique que cette situation est imputable à la « trop grande liberté affichée par les étudiants » qui s'exprimait notamment par des contestations sur le choix des films, par la réclamation controversée de classiques inédits, comme les films des cinéastes soviétiques Sergei Eisenstein et Vsevolov Poudovkine, et par une opposition à toute forme de censure¹⁶. Les jécistes ont ainsi vu tous les efforts investis depuis 1949 « torpillés par l'autorité ecclésiastique », selon la formulation du cinéaste Guy L. Côté¹⁷. Cette situation entraîne le déclin progressif de *Découpages*, qui publie seulement trois numéros entre 1953 et 1955. En fait, selon Guy L. Côté, il s'agissait d'un exemple probant de l'affrontement de deux conceptions distinctes de l'éducation, en matière de cinéma :

L'une qui veut sauver l'homme, l'autre qui y croit. L'une qui veut désespérément dire aux hommes ce qui est leur bien, ce qu'ils devraient croire, ce contre quoi ils doivent être en garde ; l'autre qui veut donner aux hommes les outils nécessaires à l'appréhension du monde tel qu'il est, avec ses grandeurs et ses turpitudes, comme condition préalable essentielle à la découverte du vrai bien¹⁸.

Cette opposition provoque d'ailleurs la disparition de la Commission étudiante du cinéma et la prise en charge du contrôle de l'enseignement du cinéma et des ciné-clubs étudiants directement par le clergé en 1953. Regroupés sous l'égide de l'épiscopat à partir de 1953, les ciné-clubs sont désormais orientés par une toute nouvelle revue, baptisée *Ciné-Orientations*. Cette revue, dont le comité de rédaction est majoritairement composé de clercs tels que Léo Bonneville, Henri-Paul Sénécal, Jean-Paul Rivet et Jean-Marie Poitevin, diffuse surtout des textes sur le fonctionnement des ciné-clubs et sur la structure organisationnelle qui les encadre¹⁹. Elle publie, entre 1954 et

¹⁴ M. BELLEFLEUR, *L'Église et le loisir...*, p. 110.

¹⁵ Interview avec Jean-Marie Poitevin, octobre 1973, cité dans Yves LEVER, *Histoire générale du cinéma au Québec*, Montréal, Boréal, 1995, p. 135.

¹⁶ Y. LEVER, *Histoire générale du cinéma...*, p. 131.

¹⁷ Guy L. CÔTÉ, « Tous les mémoires du monde », *Objectif 62*, 15-16, p. 5

¹⁸ G. L. CÔTÉ, « Tous les mémoires du monde », p. 6.

¹⁹ Ces quatre clercs ont été vivement impliqués dans l'organisation et le développement du Centre catholique du cinéma de Montréal, dont la création en 1953 est attribuable à l'initiative du cardinal Paul-Émile Léger. Dès sa fondation, le Centre s'érige comme un lieu d'éducation et de formation des catholiques au cinéma qui avait pour principaux objectifs d'éveiller l'esprit critique des jeunes spectateurs et d'encourager la création de ciné-clubs dans les écoles, collèges et couvents.

1957, plusieurs textes officiels en matière de cinéma, provenant notamment de la plume du cardinal Paul-Émile Léger et du Souverain Pontife, dans le but d'orienter, dans une optique chrétienne, les activités des ciné-clubs. En 1955, une autre revue cinématographique, *Séquences*, est créée. Le bulletin de liaison *Séquences*, vise concrètement à faire découvrir aux membres des ciné-clubs le langage du cinéma, dont les principales composantes sont les images, les plans, les séquences, les angles et les mouvements de caméra. Le comité de rédaction de *Séquences* est constitué de clercs, dont la plupart œuvraient déjà pour *Ciné-Orientations*, tels Léo Bonneville, Henri-Paul Sénécal, Jacques Cousineau, Robert-Claude Bérubé et Gilles Blain. Concrètement, le raidissement dogmatique appréhendé n'eut cependant pas lieu. En effet, malgré une attitude dogmatique et apologétique de l'Église en loisir²⁰, le clerc agissant comme modérateur dans chacun des ciné-clubs est certes imposé par la direction et « fait le plus souvent office de censeur, avec plus ou moins d'ouverture d'esprit, mais il ne réussit jamais à vraiment « modérer » l'enthousiasme des participants »²¹. D'ailleurs, à partir de 1959, *Séquences* accueille davantage de jeunes issus des premiers ciné-clubs comme Jean Pierre Lefebvre, Jacques Leduc, Réal La Rochelle, qui y trouvent une tribune idéale pour exprimer leur passion pour le cinéma et contribuer au développement de l'éducation cinématographique. On s'aperçoit alors que le rapport de force entre laïcs et clercs se modifie graduellement, en vertu d'une certaine autonomisation de la jeunesse. En effet, de plus en plus de jeunes étudiants laïcs, formés à même les ciné-clubs, investissent le milieu pour partager leurs connaissances et leur vision du cinéma.

2. L'activité des ciné-clubs

L'activité des ciné-clubs est orientée par une méthode en trois parties distinctes. Les séances débutent toujours par une présentation de quelques minutes. On introduit brièvement le film au programme en le situant dans le temps et dans le courant ou le genre cinématographique auquel il appartient, et en présentant les thèmes touchés et le style du réalisateur. La présentation est généralement préparée par un étudiant responsable du ciné-club, et sert ultimement à « mettre les membres en état de réceptivité à l'égard de l'œuvre »²².

²⁰ M. BELLEFLEUR, *L'Église et le loisir...*, p. 83.

²¹ Yves LEVER, « L'Église et le cinéma. Une relation orageuse », *Cap-aux-diamants*, 38 (été 1994), p. 27.

²² Léo BONNEVILLE, *Le ciné-club, méthodologie et portée sociale*, Montréal et Paris, Éditions Fides, 1968, p. 46. La présentation s'avère aussi un prétexte utilisé par les ciné-clubs pour faire appel à des conférenciers invités. Mais règle générale, ce sont les étudiants responsables du comité de cinéma qui s'acquittent de cette tâche puisqu'ils bénéficient d'un accès privilégié au film.

La projection de « films de qualité » constitue la deuxième étape d'une séance de ciné-club. Ces films ont été associés directement au courant esthétique du néoréalisme italien dans les différentes revues, qui considéraient *Rome, ville ouverte* (1945) de Roberto Rossellini, *Le voleur de bicyclette* (1948) de Vittorio de Sica et *La Strada* (1954) de Federico Fellini comme les véritables chefs-d'œuvre du septième art²³. Or, c'est précisément avec l'implication des jeunes laïcs dans ces périodiques au début des années soixante, que l'on délaisse progressivement le néoréalisme pour s'intéresser, par exemple, au cinéma québécois en émergence.

À la suite de la projection vient la discussion, troisième phase de la séance de ciné-club, qui vise à examiner l'œuvre cinématographique dans sa totalité : on s'intéresse autant au fond (les idées) qu'à la forme (le langage cinématographique) du film. Cette méthode pédagogique fait figure d'« outil d'initiation ou de développement culturel »²⁴. Plusieurs auteurs définissent la discussion utilisée dans les séances de ciné-clubs comme une maïeutique²⁵. La discussion est avant tout un effort collectif qui permet d'inventorier les richesses des films²⁶. Elle mise néanmoins sur l'expression individuelle des participants pour favoriser l'acquisition d'habiletés dont celles de prendre la parole, d'exprimer et de défendre des idées. En plus d'avoir un impact direct sur les jeunes en tant qu'individus, la discussion, au sein du mouvement des ciné-clubs, contribue à un éveil notoire quant au rôle social du cinéma et à une plus grande exigence du public, qui se traduit notamment par la toute première édition, en 1960, du Festival international du film de Montréal. Les initiatives des ciné-clubs ont servi à faire du Québec un terrain fertile en matière de cinéma.

Les ciné-clubs prolongent également leur influence dans la culture étudiante en organisant des activités dites « extraordinaires ». Ces événements spéciaux prennent la forme de journées d'étude, de projections de films en avant-première, de stages estivaux, de festivals de cinéma ou de congrès. Ils illustrent la vigueur et le dynamisme du mouvement et montrent son influence au sein de la jeunesse étudiante. Comme le soutient

²³ Le néoréalisme est un courant cinématographique né dans le contexte de l'effondrement du fascisme mussolinien en Italie après la Deuxième Guerre mondiale. Il est marqué par un retour au réel qui s'affirme par le biais des tournages à l'extérieur et par l'utilisation d'acteurs non professionnels.

²⁴ André RUSZKOWSKI, *Notes sur les ciné-clubs*, Montréal, Office catholique national des techniques de diffusion, 1965 (2^e édition), p. 8.

²⁵ Léo Bonneville et le célèbre pédagogue français Jean Deherpe utilisaient le terme de maïeutique pour rappeler la méthode par laquelle Socrate disait accoucher les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir. Voir à ce sujet, L. BONNEVILLE, *Le ciné-club...*, p. 60.

²⁶ Fernand CADIEUX, « Le cinéma et nous », *Vie étudiante*, 15, 9 (novembre 1949), p. 11.

Sœur M.-François-de-Borgia, ces « événements sociaux prendront souvent un relief spécial dans le milieu scolaire grâce à la publicité que leur font les adeptes de cinéma »²⁷.

Par exemple, les stages estivaux de formation cinématographique ont commencé au Village Étudiant du Lac Ouareau en 1950, sous l'impulsion de la Commission étudiante du cinéma de la JEC. Lorsque les autorités ecclésiastiques prennent le contrôle de l'éducation cinématographique en 1953, elles optent également pour la création de stages d'été afin de faciliter la formation des animateurs, dont le nombre augmente au rythme même de l'expansion des ciné-clubs. On fait notamment appel à Léo Bonneville, un représentant des autorités religieuses aussi passionné que les jeunes cinéphiles des ciné-clubs par le septième art, pour organiser ces stages de cinéma où garçons et filles étudient séparément. Au fil du temps, ces camps deviennent mixtes, principalement pour apporter, affirme-t-on à l'époque, des opinions plus variées dans les discussions²⁸. De façon générale, les journées étaient occupées par des exposés, des travaux, des discussions et des projections de films, tous en concordance avec le thème choisi²⁹. À partir de 1959, on commence à voir la relève formée à même les ciné-clubs participer aux camps estivaux à titre d'animateur. Les clercs participant à ces camps trouvaient particulièrement utile d'entrer en contact avec de sincères admirateurs de films modernes si déroutants, même s'ils ne partageaient pas entièrement leurs opinions et leurs enthousiasmes³⁰. Cette situation illustre concrètement l'ouverture d'esprit et la bonne cohabitation des clercs et des laïcs au sein des ciné-clubs.

Les congrès sont un autre exemple des événements spéciaux organisés pour les ciné-clubs. Par exemple, en 1963, le congrès des ciné-clubs concrétise la redécouverte de l'importance de la jeunesse et de ses mouvements dans la société québécoise. Le cas du cinéma est vu comme une preuve probante de l'engagement de la jeunesse dans les débats de société. Ce sont les jeunes qui prennent en charge le développement des ciné-clubs et leur propre éducation cinématographique. À l'occasion de ce congrès, les jeunes sont invités, « en compagnie des éducateurs avec lesquels ils travaillent, à réfléchir librement sur la nature, les problèmes, les exigences et l'avenir de

²⁷ Sœur M.-FRANÇOIS-DE-BORGIA, « Le ciné-club dans la communauté scolaire », *Actes du Congrès des ciné-clubs d'étudiants : Université de Montréal, 19-20-21 avril 1963*, Montréal, Office diocésain des techniques de diffusion, Coll. « Cinéma et culture » (Numéros 7-8-9), 1963, p. 56.

²⁸ Carlo MANDOLINI et Maurice ELIA, « Entretien avec Léo Bonneville », *Séquences*, 200 (janvier/février 1999), p. 43.

²⁹ « Stage de formation cinématographique : Ciné-clubs étudiants vous y êtes invités », *Vie étudiante*, 21, 10 (juin 1955), p. 12.

³⁰ « Les stages de 1962 », *Séquences*, 30 (octobre 1962), p. 69.

leur mouvement, et à déterminer les moyens les meilleurs à prendre pour son plein épanouissement »³¹.

Les festivals, aussi appelés « semaines de cinéma », sont une autre forme d'expression de l'enthousiasme collectif entourant le mouvement des ciné-clubs durant les années cinquante et soixante. Leur succès est directement tributaire de la préparation et de l'organisation des étudiants eux-mêmes. On y met surtout l'accent sur le choix d'un thème, que ce soit un cinéaste, un genre, un pays ou un problème. On choisit ensuite des films en concordance avec le thème retenu, puis on programme une ou plusieurs conférences à l'horaire. Ces festivals de cinéma, organisés sporadiquement, contribuent à la formation des étudiants en matière de cinéma. À l'occasion de ces manifestations, les jeunes montrent qu'ils prennent graduellement conscience de leur potentiel d'organiseurs et cherchent à prendre une distance de plus en plus grande des différentes formes d'autorité. Les retombées de ces semaines innovatrices sont nombreuses. Elles touchent d'abord le grand public venu assister aux différentes représentations et discussions. Ces spectateurs peuvent découvrir le « cinéma de l'intérieur et non de l'extérieur, comme ils y sont habitués »³². Ce sont les étudiants ayant eux-mêmes mis sur pied ce projet qui en retirent les plus grands bénéfices. Dans une entrevue rapportée par Paule Beaugrand-Champagne dans la revue *Vie étudiante*, l'un d'eux révélait que cette aventure lui avait permis de retirer « l'expérience enrichissante du travail en commun [...] au contact d'adultes et de professionnels »³³. Qui plus est, ces festivals favorisaient une plus grande affirmation de la jeunesse, qui s'exprimait également par leur volonté de réaliser eux-mêmes leurs propres films.

L'engouement entourant le mouvement des ciné-clubs mène, en effet, certains étudiants à vouloir approfondir leur connaissance de ce moyen d'expression en lançant des concours d'écriture de scénarios et en tournant eux-mêmes des films. Cette implication active des étudiants, à tous les niveaux de leur propre éducation cinématographique, les menait parfois à la réalisation de films, une activité de plus en plus fréquente lors des stages de formation des animateurs³⁴. En 1952, on mentionne d'ailleurs

³¹ Claude NADON, « Le sens du congrès », *Actes du Congrès des ciné-clubs d'étudiants : Université de Montréal, 19-20-21 avril 1963*, Montréal, Office diocésain des techniques de diffusion, Coll. « Cinéma et culture » (Numéros 7-8-9), 1963, p. 13.

³² Paule BEAUGRAND-CHAMPAGNE, « ...une semaine du cinéma canadien », *Vie étudiante*, 30, 12 (mars 1964), p. 8.

³³ P. BEAUGRAND-CHAMPAGNE, « ...une semaine du cinéma canadien », p. 6.

³⁴ Par exemple, trois films ont été tournés par les participants et les participantes lors des stages de 1962. Après leur projection, ces films ont été commentés par le cinéaste Jean-Yves Bigras. Il aurait été intéressant d'en savoir plus sur ces films, mais la revue ne donne malheureusement aucune information supplémentaire quant au contenu ou au

dans *Découpages* que les efforts déployés dans les ciné-clubs pour développer le cinéma amateur, l'une des meilleures façons de comprendre le septième art, font déjà « entrevoir à plusieurs la possibilité d'une carrière cinématographique »³⁵.

3. L'éducation cinématographique

L'une des principales retombées du mouvement des ciné-clubs issu des initiatives de la jeunesse étudiante de l'Action catholique spécialisée est la diffusion d'une culture cinématographique permettant aux Québécois de « s'appropriier et maîtriser le cinéma »³⁶. Ainsi, les ciné-clubs contribuent à la formation des jeunes spectateurs qui vont éventuellement faire du septième art un nouveau moyen d'affirmation nationale³⁷. Plus encore, par leur participation active lors des audiences de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, mieux connue sous le nom de Commission Parent, ces organisations ont influencé l'orientation du système d'éducation en matière de cinéma, entre autres, par la création de cours de cinéma dans les cégeps. Le *Mémoire du Comité des Ciné-Clubs à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement* de mai 1962 explique que la ferveur entourant les ciné-clubs depuis les années cinquante s'inscrit dans le contexte d'une démocratisation de la culture, dont le cinéma était reconnu comme l'une des « formes les plus significatives et influentes »³⁸. Néanmoins, ce Comité justifie son intervention en soulignant que « l'évolution du langage cinématographique chez le créateur de film est plus rapide que l'évolution de la sensibilité du spectateur moyen au phénomène cinématographique »³⁹. De fait, le Comité des Ciné-Clubs craignait que le

genre. Ces indices auraient sans doute permis d'analyser l'influence des grands cinéastes sur la vision cinématographique des jeunes des ciné-clubs. Voir « Les stages de 1962 », *Séquences*, 30 (octobre 1962), p. 68.

³⁵ Jacques GIRALDEAU, « Jeunes réalisateurs ? », *Découpages*, 11 (mai 1952), p. 23.

³⁶ Christian POIRIER, « Références temporelles et construction de l'identité politique : l'exemple du cinéma québécois », dans Jean-Pierre AUGUSTIN et Claude SORBETS, dir., *Valeurs de sociétés : Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 247.

³⁷ C. POIRIER, « Références temporelles... », dans J.-P. AUGUSTIN et C. SORBETS, dir. *Valeurs de sociétés...*, p. 239.

³⁸ COMITÉ DES CINÉ-CLUBS, *Mémoire du Comité des Ciné-Clubs à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*, [s.l.], 1962, p. 2. Formé en janvier 1962, le Comité des Ciné-Clubs se composait de dix personnes qui avaient à cœur l'enseignement cinématographique : Roland Brunet, Guy L. Côté, Renée Côté, Talbot Johnson, Avram Garmaise, Jean Pierre Lefebvre, Michel Patenaude, Jean-Claude Pilon, John Rolland et Duncan Shaddick. La majorité de ces représentants étaient liés à la revue *Objectif*, au Festival international du film de Montréal et aux *films societies*.

³⁹ C. DES CINÉ-CLUBS, *Mémoire du Comité des Ciné-Clubs...*, p. 3.

travail d'exploration et d'expérimentation trop sophistiqué des cinéastes produise des films incompréhensibles pour un grand public insuffisamment éduqué. On cherchait donc à éviter une désaffection généralisée des spectateurs pour les grandes œuvres du septième art occasionnée par un manque de formation cinématographique et par « une spécialisation dont souffrent aujourd'hui les autres formes du spectacle »⁴⁰.

À l'instar du Comité des Ciné-Clubs, l'Office catholique national des techniques de diffusion présente un mémoire à la Commission Parent en mai 1962. Il soutient que l'éducation cinématographique vise essentiellement « à former le jeune spectateur, pour qu'il sache lire, juger et apprécier les images communiquées par l'écran et ainsi accroître sa propre culture humaine »⁴¹. Pour le cinéaste Guy L. Côté, qui commentera à chaud le mémoire dans la revue cinématographique *Objectif*, l'Office s'appuie sur des motivations discutables qui trahissent une certaine crainte du cinéma, de ses auteurs et de son langage non-intellectuel et offrait une « interprétation trop étroite et littérale [...] [qui] conduit droit à une définition négativiste de l'éducation »⁴². Dans l'ensemble, le mémoire suggérait des mesures similaires à celles du Comité des Ciné-Clubs pour encourager et développer la recherche dans le domaine du cinéma, mais avertissait toutefois « de ne pas aller trop vite » en ce sens. Pour l'historien Pierre Véronneau, cette « dernière prudence fait écho aux inquiétudes de plusieurs, dont celles de quelques commissaires, qui craignent voir ces « nouvelles » matières venir remplacer les matières de culture traditionnelle »⁴³. En fait, ces deux mémoires sont un exemple de la distanciation, encore très nuancée, entre la conception cinématographique des laïcs et celle du clergé.

L'intégration des recommandations de ces mémoires dans le Rapport Parent explique pourquoi l'enseignement cinématographique institutionnalisé, malgré une approche résolument plus laïque et plus esthétique, reste marqué par le vocabulaire typiquement « humaniste » des collèges classiques. Pour les ciné-clubs étudiants, ce tournant important que représentait l'institutionnalisation de l'éducation au cinéma, faisait ressortir un constat inquiétant : ils étaient désormais laissés à eux-mêmes, condamnés à mourir à petit feu. En effet, si le *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec* reconnaît l'apport important des

⁴⁰ C. DES CINÉ-CLUBS, *Mémoire du Comité des Ciné-Clubs...*, p. 5.

⁴¹ OFFICE CATHOLIQUE NATIONAL DES TECHNIQUES DE DIFFUSION, *Mémoire présenté à la Commission Parent*, Montréal, Office catholique national des techniques de diffusion, 1962, p. 4.

⁴² G. L. CÔTÉ, « Tous les mémoires du monde », p. 6.

⁴³ Pierre VÉRONNEAU, « Préludes », dans Réal LA ROCHELLE et al., *Québec/Canada : L'enseignement du cinéma et de l'audiovisuel*, Montréal : Cinémathèque québécoise, Paris : Corlet-Télérama, Coll. « CinémAction », 1991, p. 58.

ciné-clubs étudiants en matière d'éducation cinématographique, il ne précise absolument pas le rôle de ces organisations dans la configuration scolaire proposée. Pour le directeur de la revue *Séquences*, Léo Bonneville, l'un des pionniers de l'œuvre des ciné-clubs étudiants, la restructuration prescrite par le Rapport offrait aux ciné-clubs l'occasion de se redéfinir. Dans un article prophétique intitulé « Est-ce la fin des ciné-clubs ? », publié en avril 1965, Bonneville affirmait que le Rapport Parent devait forcer le gouvernement à reconnaître l'utilité des ciné-clubs comme des laboratoires, où les jeunes découvrirait toute la richesse de l'histoire du cinéma et prolongeraient le travail amorcé par les professeurs en classe⁴⁴.

Les changements de structures apportés par le Rapport Parent sont à l'origine des contraintes causant la disparition progressive des ciné-clubs, mais ils sous-tendent un changement bien plus fondamental, à savoir le passage d'une éducation cinématographique à un enseignement du cinéma. Selon Pierre Véronneau, il s'agit d'une différence significative car, à partir de ce moment, la conception de la formation cinématographique change de manière draconienne :

L'approche ne sera plus pareille, la passion peut-être moins au rendez-vous. Les combats qui furent menés ont perdu de leur actualité car l'accès au cinéma s'est beaucoup amélioré. Le cinéma devient une matière, non plus un objet de désir – quand ce n'est de péché... L'institutionnalisation marque la fin d'une époque⁴⁵.

En octobre 1970, la revue *Séquences* publiait son premier numéro en tant que revue de cinéma indépendante, après que l'Office des communications sociales, dont elle relevait, eut sabordé son Service d'éducation cinématographique⁴⁶. Cet événement, anodin en apparence, symbolisait pourtant bel et bien la fin du phénomène des ciné-clubs étudiants au Québec. La porte était donc grande ouverte pour le début d'une nouvelle ère en matière de cinéma, dans le contexte d'une éducation sécularisée.

Conclusion

On constate que les premières réussites du mouvement des ciné-clubs se situent aux niveaux de l'exploration et de la démystification du nouveau langage qu'est le cinéma. Essentiellement, c'est en visant la formation de « lettrés cinématographiques », selon la formule de la revue *Séquences*, que

⁴⁴ Léo BONNEVILLE, « Est-ce la fin des ciné-clubs ? », *Séquences*, 41 (avril 1965), p. 2-3.

⁴⁵ P. VÉRONNEAU, « Préludes », dans R. LA ROCHELLE et al., *Québec/Canada : L'enseignement du cinéma...*, p. 59.

⁴⁶ Léo BONNEVILLE, « Devenir indépendant », *Séquences*, 62 (octobre 1970), p. 2.

les ciné-clubs favorisent la diffusion et la vulgarisation du vocabulaire propre au cinéma dans la société québécoise. À la suite des travaux de l'historien Yves Lever, nos recherches dans les archives des ciné-clubs ont démontré que les efforts de ces organisations ont permis de systématiser et de perfectionner l'exercice de la critique cinématographique durant les années cinquante et soixante. Les bulletins de liaison des ciné-clubs *Découpages* et *Séquences* ont servi de terrains exploratoires pour les premières tentatives de critiques véritablement cinématographiques, attentives autant au fond qu'à la forme des films. Avec l'apport des ciné-clubs, la critique ne repose plus désormais uniquement sur les valeurs morales, bonnes ou mauvaises, véhiculées dans les films. Cette laïcisation de la critique, opérée par les nouvelles élites éduquées par le clergé, préfigure le vaste mouvement de sécularisation survenu dans le cadre de la Révolution tranquille⁴⁷. Ainsi, la nouvelle tradition critique influence la compréhension du cinéma d'une génération de cinéphiles tels que Denys Arcand, Gilles Groulx, Jean Pierre Lefebvre, Robert Daudelin, qui feront plus tard leur marque en tant que cinéastes, critiques, producteurs ou professeurs de renom.

L'influence des ciné-clubs ne s'est toutefois pas limitée strictement à l'industrie cinématographique québécoise. Les ciné-clubs étudiants ont joué un rôle de catalyseur au niveau du développement de la culture et de l'éducation cinématographiques de la jeunesse au Québec durant les décennies 1950 et 1960. À la lumière de nos découvertes dans les archives, nous pouvons comprendre qu'il y a une distinction importante entre, d'une part, les aumôniers passionnés de cinéma qui travaillent concrètement dans les ciné-clubs, comme Léo Bonneville et plusieurs autres, et, d'autre part, l'épiscopat qui cherche dans les années 1950 à reprendre du contrôle en mettant un terme à ce qu'il considérait comme une trop grande autonomie à l'Action catholique, ce qui affectait aussi les ciné-clubs. En fait, on constate que l'épiscopat n'a pas réussi à imposer ses volontés à cause de la complicité développée par les aumôniers avec les jeunes. En effet, leur passion réciproque pour le septième art semble avoir miné le contrôle épiscopal de l'intérieur⁴⁸.

C'est effectivement dans le contexte des bouleversements de la Révolution tranquille que les ciné-clubs se sont érigés comme les porteurs

⁴⁷ M. BELLEFLEUR, *L'Église et le loisir...*, p. 30.

⁴⁸ En effet, en dépit de cette volonté du haut clergé, l'emprise des autorités ecclésiastiques sur le mouvement n'est pas aussi significative qu'elle le laisse elle-même entendre. Selon le cinéaste Jean Pierre Lefebvre, les ciné-clubs bénéficient de beaucoup de libertés et de privilèges. Qui plus est, les étudiants des ciné-clubs avaient vite remarqué, d'après Réal La Rochelle, « que quelques clercs agissaient pour l'art filmique avant tout ». Voir à ce sujet : Réal LA ROCHELLE, *Cinéma en rouge et noir : 30 ans de critique de cinéma au Québec*, Montréal, Triptyque, 1994, p. 36.

d'une culture cinématographique qui allait présider à l'émergence d'un cinéma purement national. Les appels lancés à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec, présidée par Mgr Alphonse-Marie Parent, ont contribué à l'élaboration d'une institutionnalisation de l'enseignement du cinéma au Québec. En ce sens, l'institution ecclésiastique a profondément marqué l'histoire des loisirs⁴⁹. Avec les ciné-clubs, elle a « contribué de façon décisive au développement d'une sensibilité aux questions cinématographiques et à l'appropriation première de l'outil filmique »⁵⁰. Les ciné-clubs ont constitué, dans cette perspective, des foyers importants de réflexion où le cinéma s'est avéré un véritable instrument d'ancrage dans la modernité.

⁴⁹ M. BELLEFLEUR, *L'Église et le loisir...*, p. 76.

⁵⁰ Christian POIRIER, *Le cinéma québécois : à la recherche d'une identité ?*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2004, tome 1 « L'imaginaire filmique », p. 61.

Note de recherche : Sur l'histoire du quotidien et la religion¹

Par Ollivier Hubert
Université de Montréal

Résumé : L'histoire du quotidien, sous ses diverses formes, a investi des problèmes forts différents selon les époques et les courants. L'histoire des mentalités à la française demeurait dans l'abstraction, mais d'autres écoles, italienne, allemande ou britannique, proposaient un retour vers l'individu, citoyen banal confronté aux multiples et menues exigences de tous les jours. L'histoire religieuse québécoise ne fut pas à part de cet élan. Explorant les archives qui évoquaient la vie ordinaire des paroisses, elle décrivit une religion concrète, inséparable du jeu général de la sociabilité locale. Une seconde histoire du quotidien est possible cependant, qui cherche non pas à faire sens des événements les plus habituels, mais entend produire une histoire de la catégorie et de son incorporation. Il s'agit en fait d'un retour vers la structure et son évolution, celle du temps défini, représenté, expérimenté sur le mode de la répétition. Dans cette perspective, l'histoire religieuse a également beaucoup à apporter.

Abstract : Recounting the history of everyday life in its various forms poses different problems in regard to the time period under examination and the scholarly approach being taken. While French "histoire des mentalités" remained on the level of the abstract, other schools – Italian, German and British – returned the emphasis to the individual, the ordinary citizen confronted by the many trivial necessities of everyday life. The telling of Quebec's religious history became part of this social historical trend. Exploring archives which evoked the ordinary life of the parishes, these historians described a concrete religion, inseparable from forms of local sociability. Another kind of history of everyday life is possible, however : one that seeks not to make sense of ordinary events, but to produce a history of the category itself, and of its incorporation. It involves, in fact, a renewed emphasis on structure and its evolution, a history of defined time, represented and experienced through repetition. Taken from this perspective, religious history has much from which to benefit.

¹ Cette réflexion est issue de ma participation à une table ronde portant sur le « Le quotidien en histoire » organisée par l'Institut d'histoire de l'Amérique française lors de son congrès d'octobre 2006.

Nobert Elias, critiquant la notion de quotidien, a ainsi borné le concept : il s'agirait (1) de l'ensemble des aspects répétitifs de la vie – ce que nous pourrions nommer la « définition stricte » – ou (2) de la somme des expériences qui ne sont pas de l'ordre du réfléchi, qui appartiennent à la routine, par opposition à la pensée rationnelle – ce qui constituerait la « définition vague »². C'est d'abord la définition vague qui a influencé la production historique. Histoire des mentalités et histoire du quotidien apparaissent du reste toutes deux dans les années 1960-1970, l'une en France l'autre en Allemagne, dans le but de réintroduire la dimension culturelle dans l'analyse socio-économique³. Mais là où les Français évitaient la remise en cause de l'histoire structuraliste en usant du concept de mentalité ou de psychologie collective, les Allemands, assez vite, comme les Italiens de la microhistoire ou les Anglo-saxons travaillant dans la perspective de E. P. Thompson, lançaient un pavé dans la mare de l'histoire sociale totalisante en introduisant le problème de l'acteur⁴. Peu importe finalement l'école, la question est méthodologique d'abord : si l'on observe quelque chose à petite échelle, ce que fait presque nécessairement l'histoire du quotidien, attentive à la perception et à la construction de l'histoire par son participant le plus humble, on découvre des individualités, des stratégies, des parcours, etc.⁵. Alors, le social n'est plus un objet, mais le résultat d'interrelations fourmillantes ou de luttes de représentations qui produisent une réalité en constante mutation, échappant à toutes les tentatives de réduction. Plus on y regarde de près, et plus c'est compliqué. Une mode conceptuelle gonfla dans les années 1980 et 1990, qui insistait sur la capacité individuelle d'agir (*agency*) et contestait les catégories prédéterminées utilisées pour l'analyse des groupes. L'histoire sociale est donc devenue celle de la construction du social⁶. Tout ceci est su et, finalement, l'histoire du quotidien apparaît dans ce contexte plutôt comme une formulation spécifique, une des appellations, de l'historiographie contemporaine. Elle se pose des problèmes théoriques multiples et qui semblent, lorsqu'ils demeurent théoriques, sans issues : quelle est la valeur du cas particulier pour la connaissance historique ? Quel est le degré d'autonomie de l'acteur face aux déterminismes ? Est-il possible de connaître l'autre, individu du passé, sans le trahir ?

² « Norbert ELIAS, sur le concept de vie quotidienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, 99 (juillet-décembre 1995), 237-246.

³ Alf LÜDTKE, *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1994.

⁴ Carola LIPP, « Histoire sociale et Alltagsgeschichte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107 (mars 1995), 53-66.

⁵ Brad. S. GREGORY, « Is Small Beautiful ? Microhistory and the History of Everyday Life », *History and Theory*, 38, 1 (février 1999), 100-110.

⁶ Roger CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

L'histoire du quotidien, qui aurait pu chercher l'impensé en plongeant dans le banal, a plutôt travaillé à mettre au jour des « acteurs », mobilisant, à l'intérieur d'un contexte précis, les ressources de leur rationalité⁷. Il s'agit d'enquêtes portant souvent sur des périodes récentes et reposant sur des récits de vie ou sur des entrevues réalisées par le chercheur. Une histoire du quotidien des époques plus anciennes est possible, mais plus difficile⁸, car les documents qui nous parlent de la vie des « gens ordinaires », c'est-à-dire des gens qui ont laissé peu de traces, oubliés de l'histoire qui forment en fait la quasi-totalité de l'humanité, évoquent bien plus l'évènement qui la bouleverse que la routine des jours qui la déterminent. Les sources paroissiales et les sources judiciaires regorgent de telles histoires, de tels « acteurs » et « actrices ». Elles proposent à la curiosité des historiettes qui réjouissent un goût naturel pour le récit. Le quotidien n'y est le plus souvent livré qu'en creux, révélé par la rupture qui est à l'origine de l'archive. Ces sources peuvent toutefois, lorsque l'historien peut faire voir la dialectique du discours et de la pratique, montrer le poids d'une norme et les difficultés de la transgression. Du spectaculaire, il est ainsi possible de faire retour vers les formes d'une vie sociale ordinaire que l'évènement éclaire. Au Québec, Serge Gagnon, avec ses livres sur l'histoire de la mort, de la sexualité, de la famille et, l'année passée, ce nouveau livre portant sur l'existence des curés « quelconques » des XVIII^e et XIX^e siècles, a fait dans cette perspective une œuvre remarquable et insuffisamment reconnue⁹. On y comprend à quel point la question religieuse ne peut être traitée comme une catégorie autonome, mais en tant qu'élément central d'une quotidienneté collective. Les rites sont des moments d'interaction à l'occasion desquels les positions sont négociées. Un des effets de cette lecture est de contester la vision dichotomique d'un pouvoir univoque exercé depuis le prêtre vers le fidèle, et donc au fond de remettre en cause l'idée de l'autonomie d'une religion cléricale par rapport à une religion populaire, mais aussi du religieux à l'égard du social. En fait, c'est notamment dans le religieux que se déroule la négociation constante des rôles, et on peut légitimement extrapoler, à partir d'études portant sur une quotidienneté (une « évènementialité ») paroissiale étudiée de fort proche, une histoire plus générale de la sociabilité, de ses mécanismes

⁷ Dans la perspective des « usages » de Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 1, Paris, Union générale d'éditions, 1980.

⁸ Daniel ROCHE, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation. XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1997, p. 269.

⁹ Serge GAGNON, *Mourir, hier et aujourd'hui : de la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987; *Plaisir d'amour et crainte de Dieu : sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990; *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993; *Quand le Québec manquait de prêtres. La charge pastorale au Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

fondamentaux et de ses mutations. Les idées de coutumes, de traditions, de culture populaire, ont tendance à souffrir de ces analyses, car les documents dévoilent des sociétés en interrogation permanente sur elles-mêmes, sans définition stable des normes, sans hiérarchies qui ne soient contestées, sans identités qui ne soient incertaines. Ce sont les relations de pouvoir et les productions discursives du social, ainsi que leur intériorisation relative par les individus, que l'on est appelé à tenter d'analyser avec ces archives dites du quotidien. On l'aura compris, elles sont plutôt des sources qui permettent de raconter *des* histoires qui arrivent *dans* le quotidien, des événements qui viennent briser la trame régulière des jours.

Une seconde manière de faire de l'histoire du quotidien, est offerte par les correspondances suivies, les journaux intimes et autres outils par lesquels un discours de soi par soi est constitué. Ces documents révèlent le quotidien dans sa fabrication même, c'est-à-dire dans la construction d'une représentation personnelle de l'existence dans la répétition des jours. Cette perspective semble déjà plus conforme au sens de l'objet qu'elle entend saisir. Au-delà d'une visée qui relèverait du littéraire, de telles recherches s'inscrivent dans la logique d'une histoire de la production de soi dans l'expérience, au fil du parcours de la vie. Elles peuvent aussi devenir des matériaux d'histoire sociale, lorsque l'on cherche à établir un rapport entre modes de vie, idéologies et positions. Dans cette direction, l'histoire du quotidien entend tisser un lien entre les aspects concrets de l'existence, la construction du social et les croyances ou idées politiques. On ne produit parfois avec ces documents qu'une autre histoire événementielle, lue cette fois à l'échelle atomique. Dans le meilleur des cas, cette histoire « du quotidien » n'est au fond, qu'une manière de nommer l'histoire culturelle. Les acteurs s'y meuvent, plutôt comme des joueurs de poker que comme êtres de liberté. L'observation des micro-événements qui viennent ponctuer la trame des jours des gens ordinaires permet de faire l'histoire des règles (très sophistiquées) à l'intérieur desquelles se déroule le jeu social et le travail de subjectivation. Cette quête de la norme, à travers ce qui la conteste, la dérange, ou dans par la simple description de son fonctionnement, reste une condition nécessaire pour toute étude qui prétend se pencher sur le « vécu » ; ou au moins une opération concomitante à celle-ci, puisque c'est aussi dans la lecture du vécu que l'on perçoit le code et la manière dont il est interprété.

Cette question des règles du jeu, absolument cruciale si l'on ne veut pas faire d'une histoire à perspective interactionniste une histoire libérale ou idyllique, ouvre vers une troisième façon de définir ce que peut être une histoire du quotidien. Elle est peut-être moins classique, mais plus proche de la « définition stricte » donnée par Élias : une histoire de la constitution du « quotidien » comme catégorie partagée. Il s'agit donc d'un

retour vers la structure, celle du temps vécu quotidiennement. Les archives privées y prennent une nouvelle dimension, parce que leur apparition et leur métamorphose sont en soi un objet d'histoire. Quel est, par exemple, l'effet de la pratique scripturaire quotidienne sur l'incorporation d'une certaine représentation du temps ? Plus largement, cette interrogation s'inscrit dans une étude diachronique des manières de penser et d'exprimer le « quotidien ». Ce doit être aussi l'histoire de la gestion sociopolitique des fonctions corporelles : manger, déféquer, boire, uriner, dormir, se mouvoir, se vêtir, se couvrir. Cette histoire du corps, ou plus exactement de la captation du métabolisme et de l'énergie, est nécessairement une histoire sociale et économique. C'est aussi une histoire politique qui révèle un pouvoir exercé non seulement dans, mais sur le quotidien : la question de l'organisation du temps est posée fort directement, c'est celle de l'assignation, dans l'espace, du corps à une tâche déterminée. Histoire des calendriers, des agendas, des almanachs, des emplois du temps, des « plannings », des réveils matin, des cloches et des alarmes, des pauses, des rendez-vous, des grilles-horaires, des échéanciers, des règlements et de leurs négociations.

Dans la direction d'une histoire de l'expérience politique du temps, je signale l'importance du religieux¹⁰. Le temps de la modernité n'est pas déterminé en dehors ou en opposition par rapport au temps chrétien. C'est en fait, en partie, dans la redéfinition du temps chrétien que s'invente le quotidien moderne avec, parmi ses manifestations les plus cruciales, le désarrimage à l'égard du cosmos. L'Église a été un agent très actif dans la préparation d'un quotidien compatible avec la manufacture ou, plus généralement, l'idée de productivité. Entre le milieu du XVIII^e siècle et celui du siècle suivant, le temps liturgique des cycles, adapté à la vie rurale, est remplacé par une liturgie de spécialistes, où les événements sont nombreux, mais ne concernent que peu la population laïque. Le sacré, qui autorise la définition par contraste de ce qui relève du quotidien, se réfugie bientôt quasi exclusivement dans le dimanche, lui-même concurrencé par les loisirs nouveaux offerts par la société de consommation, tandis que les temps préindustriels prescrivaient une temporalité extraordinaire qui pouvait englober jusqu'au quart des jours d'une année. Tous ces jours chômés, ou presque, sont abolis au profit d'une augmentation continue du temps de travail.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le temps rituel, qui était collectif, a tendance à s'individualiser et à s'ancrer dans une routine. C'est la mise en place d'un calendrier dévot qui marche au carburant des indulgences et d'une myriade de micro-rites qui permet la constitution, pour les dévots,

¹⁰ Je renvoie à mon livre, *Sur la terre comme au Ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e-mi XIX^e siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 195-219.

de programmes personnels d'activité liturgique. Le confessionnal et la communion dominicale en sont les clefs de voûte. Sur le plan de la relation au divin, l'ultramontanisme ne fait donc pas ce qu'il dit : il parle fort, s'appuie sur quelques manifestations spectaculaires, mais, dans les faits, il abandonne largement la définition de la temporalité au profane. Cette nouvelle ritualité cherche à adapter le religieux à un temps morcelé, qui est celui de la modernité. Peut-être même contribue-t-elle à le rendre possible et acceptable, car elle n'est plus, ou plus surtout, une liturgie qui organise les périodes du loisir et de la prière publique, mais une pratique qui scande la répétition des jours consacrés au travail. Du temps réglé du couvent et du séminaire à celui de l'usine puis de l'entreprise, existe-t-il une filiation ? Le sacré des fêtes, qui introduit une rupture forte avec le quotidien, recule devant des micropratiques routinières et individualisantes. Ainsi, l'expérience religieuse du temps devient-elle compatible avec celle du temps social. Mais elle est alors soumise au « métro-boulot-dodo » abrutissant. De ce point de vue, la sécularisation serait à comprendre comme le résultat d'un lent processus de désagrégement de la temporalité paroissiale cyclique et collective au profit d'une organisation fragmentée, répétitive et atonisante du temps, constituée pour répondre à des impératifs productifs, commerçants et médiatiques¹¹. Faire l'histoire du quotidien, en ce sens, serait faire la généalogie de la domination actuelle de cette catégorie insignifiante sur nos vies.

¹¹ André ENCREVÉ, « Introduction » dans Philippe BOUTRY et André ENCREVÉ, *La religion dans la ville*, Bordeaux, Éditions Bière, 2003, p. 5-14.

Comptes rendus

Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montréal / Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005, 501 p. 85 \$

Dans un ouvrage remarquable, Michael Gauvreau dresse un portrait des origines et de la nature de la Révolution tranquille qui ne peut être appréhendée seulement à l'aune d'enjeux politiques centrés sur une redéfinition du projet nationaliste. Elle doit, au contraire, être perçue comme l'aboutissement de transformations socioculturelles profondes dont la gestation s'est effectuée au cœur même du catholicisme, plus précisément au sein des mouvements d'action catholique spécialisée à partir des années 1930. Loin d'être essentiellement un vecteur de conservatisme, le catholicisme québécois aurait aussi favorisé la construction d'une identité sociale démocratique par la promotion de valeurs culturelles empreintes de modernité, notamment en ce qui a trait à la jeunesse, au mariage, à la famille et à la définition des rôles sexuels. Telle est la thèse de cet ouvrage fort bien documenté.

Gauvreau s'inscrit ici en porte-à-faux des tendances historiographiques fondées sur la théorie de la sécularisation. Cette théorie suppose que l'avènement de la modernité est corollaire du déclin des valeurs religieuses, ces dernières étant nécessairement associées à la tradition et au conservatisme. Se démarquant de l'orthodoxie libérale qui soutient que la modernité émane des intellectuels québécois de l'après-guerre en quête de laïcité et de l'approche révisionniste (un Québec moderne depuis le XIX^e siècle), Gauvreau cherche plutôt à mettre en lumière la diversité idéologique qui traverse le catholicisme au XX^e siècle. Si l'institution a été à la source d'une construction idéologique où primaient les valeurs ultramontaines, s'élabore en parallèle une vision plus démocratique du catholicisme – une vision qui conditionnera bientôt, pour les laïcs engagés dans l'action catholique spécialisée, une nouvelle façon de penser leur relation à la société. L'important fonds de l'Action catholique canadienne a été mis à contribution. Ce fonds recèle à la fois une partie des archives des groupes liés à l'action catholique spécialisée, de

même que des documents émanant de divers organismes laïcs chapeautés par l'institution cléricale. Revues religieuses et journaux ont également été passés au crible, de même que des archives étatiques liées notamment à la Commission Parent. Le corpus est imposant et l'analyse, répartie en sept chapitres, est étayée et des plus pertinentes.

Les deux premiers chapitres rappellent à la fois le potentiel novateur des mouvements d'action catholique spécialisée et leur difficile confrontation avec le clergé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. L'auteur démontre que ces mouvements induisent notamment un clivage intergénérationnel qui provoque une rupture avec le modèle patriarcal autoritaire. Pour les jeunes des années 1930, les adultes ont failli à la tâche et n'ont pu transmettre adéquatement les valeurs morales et religieuses. Aux jeunes, la tâche de rénover le Québec en dépouillant le catholicisme de son conservatisme pour construire une société nouvelle empreinte de valeurs démocratiques. Émerge ainsi une solidarité entre les jeunes qui s'actualisera par l'engagement dans le milieu et l'action communautaire. Le catholicisme devient dès lors un terrain propice de contestation pour articuler les valeurs de la modernité.

Notons ici que l'auteur attribue une influence peut-être un peu trop grande au personnalisme. Si ce courant issu de la gauche catholique française alimente bon nombre de discussions à la JEC, jamais il n'est discuté à la JOC, ni en congrès, ni dans les journaux, ni même dans les conseils nationaux et les exécutifs conjoints. La JOC est bien animée par l'esprit personnaliste (caractère sacré de la personne humaine, recherche d'une révolution spirituelle, insertion harmonieuse dans la communauté, engagement personnel), mais les principes du personnalisme ne sont jamais enseignés aux militants, ni affirmés comme moteur de l'action jociste (L. Piché, 2003). Si une minorité certes influente s'inspire fortement des principes personnalistes au sein de l'action catholique, tant s'en faut de généraliser cette influence à l'ensemble des ces mouvements.

C'est d'ailleurs la JEC qui constitue le fil de trame de l'argumentation ultérieure de Gauvreau. Certains anciens militants de la JEC s'engagent en effet activement dans les syndicats, les journaux, mais ils sont rapidement confrontés à l'Église dont la mainmise sur les diverses associations perdure. L'intérêt de ce deuxième chapitre est qu'il montre bien comment ces anciens jécistes vont dès lors réclamer le retrait du clergé du domaine social (et non le retrait de l'Église), un clergé auquel ils entendent se substituer à titre de laïcs engagés au nom de leur foi pour le bien de leur communauté. Et ce sont ces militants bientôt réunis dans *Cité libre* qui, déçus de leur Église, jetteront alors le discrédit sur elle, tout en décriant ses liens avec le gouvernement Duplessis. Pour ces anciens militants de la JEC, ce ne sont donc pas seulement les parents qui ont failli à la tâche, mais aussi l'Église,

engoncée dans une logique bureaucratique, incapable d'éduquer les jeunes et ne sachant que perpétuer une pratique religieuse désuète, bien loin de l'idéal développé dans les mouvements de jeunesse.

Les chapitres 3, 4 et 5 mettent en lumière les éléments de modernité qu'induisent les mouvements d'action catholique spécialisée dans la définition de la famille, du mariage et des rôles sexuels. Issus de la JOC, le Service de préparation au mariage et l'École des parents vont contribuer à désacraliser la famille et à redéfinir le mariage, désormais source d'amour, de satisfaction et d'accomplissement, pour l'homme et pour la femme. La sexualité devient alors un impératif divin acquérant, du coup, une connotation positive. En parallèle est développée une nouvelle définition de la jeunesse à la lumière, notamment, des aléas de l'expérience fasciste. Les jeunes doivent s'inscrire dans un continuum et, afin de faciliter la transmission des valeurs, une vision modernisée de la hiérarchie familiale est alors élaborée où les parents exercent certes leur autorité, mais avec respect et amitié. Sous l'action de ces catholiques progressistes impliqués dans les mouvements familialistes, la famille devient un lieu affectif et non plus un amalgame multigénérationnel lié par des fonctions économiques de production. C'est pourquoi le père ne peut d'ailleurs plus être seulement défini comme le gagne-pain. Compagnon de son épouse et associé de ses enfants, il doit être solidaire de la première dans son rôle d'éducateur des seconds.

Ce nouveau modèle familial démocratique fondé sur la solidarité et la transmission intergénérationnelle est cependant rapidement battu en brèche. La scolarisation accrue des jeunes accentue en effet l'importance des pairs. Ce processus se solde par la « défaite du père » dont la position hiérarchique est bientôt balayée par l'émergence contestataire des jeunes des années 1960 et le féminisme renaissant, accentuant d'autant le fossé entre le modèle familial traditionnel véhiculé par l'Église d'ici et la réalité. À terme, c'est bien le modèle libéral de la famille qui s'implantera : lieu essentiellement privé, la famille ne constitue plus la pierre d'assise de la socialisation et de l'éducation religieuse. C'est davantage sur ce terrain que la Révolution tranquille induit des transformations majeures pour les catholiques du Québec, avant même celui des grandes réformes étatiques.

Gauvreau démontre dans le chapitre 5 comment l'action catholique spécialisée favorise par ailleurs l'émergence de perspectives plus égalitaires en matière de rôles sexuels. Dans les cours dispensés par le SPM, par exemple, s'élabore une vision beaucoup plus libérale du couple et de la sexualité : bonheur conjugal et sexuel y sont valorisés, plaisir et droit de refus admis, limitation des naissances initiée, l'éducation partagée des enfants souhaitée. Si certains catholiques perpétuent une vision conservatrice des rôles sexuels (M^{gr} Tessier et ses instituts familiaux), se construit en parallèle

une vision renouvelée où les catholiques réformistes se font de plus en plus entendre, notamment après 1955. C'est donc au nom d'un catholicisme plus progressiste que les militants et les militantes de l'action catholique spécialisée ont fait émerger de nouveaux rôles sociaux de sexe et induit, dans la famille et le couple, des valeurs propres à la modernité. Pour Gauvreau, cette réalité « was perhaps *the* central transformation of Quebec during the 1960s » (p. 233).

Le chapitre sur la réforme de l'enseignement est des plus captivants. Gauvreau entend ici démontrer que ces réformes ne se font pas contre l'Église, mais résultent plutôt d'une nouvelle alliance entre l'Église et l'État afin que le milieu scolaire prenne le relais de la famille en ce qui a trait à l'éducation religieuse. Non seulement la loi 60 n'a pas entraîné la sécularisation du réseau, mais elle a entériné la création d'un système scolaire confessionnel qui a fait en sorte que l'Église est devenue, officiellement, un élément de la machine étatique. L'auteur s'attarde longuement aux débats engendrés par les positions défendues par le Mouvement laïque de langue française (MLF) qui favorise l'école non confessionnelle. Ces catholiques progressistes animés par les idéaux personnalistes veulent substituer la langue à la religion comme facteur de cohésion du milieu scolaire afin de mieux intégrer les immigrants et de respecter la liberté de conscience, mais leur position est largement minoritaire. Tant les conservateurs que les catholiques libéraux réclament en effet le maintien d'un enseignement religieux alors que l'Église joue du compromis en admettant la nécessité de s'ouvrir au pluralisme. Un consensus presque total existait donc sur l'importance de maintenir la confessionnalité du système et affirmer le contraire contribue à mythifier la Révolution tranquille. Ce n'est qu'à la fin des années soixante que se serait développée l'idée que les réformes amorcées au début de la décennie s'étaient faites contre l'Église, suggère l'auteur à titre d'hypothèse.

La déchristianisation rapide de la société québécoise dans les années soixante résulterait du fait que la religion n'est désormais plus facteur d'identité personnelle ou collective. Ce brusque revirement a une double source. En premier lieu, l'auteur met en relief le fait que l'entreprise de modernisation du catholicisme amorcée depuis les années 1930 s'est soudainement traduite en termes politiques avec la Révolution tranquille. Pour plusieurs militants chrétiens, dont Fernand Dumont, le renouveau spirituel constitue la base d'une révolution politique et culturelle que le programme du Parti québécois va bientôt traduire en projet politique (social-démocratie et démocratie participative). Pour ce faire, affirment ces militants, il faut larguer l'héritage culturel façonné par l'Église avant 1960, une position qui marginalise d'autant le catholicisme dans l'identité collective. Cette orientation ne fait cependant pas l'unanimité, divisant

les militants catholiques, notamment lors de la Commission Dumont. En second lieu, la seconde révolution culturelle qui s’amorce à partir de 1964 (contre-culture, féminisme) dissout un peu plus l’identité religieuse de la population dont les pratiques traditionnelles ont par ailleurs été discréditées, tant par les élites laïques que par Vatican II. Craignant que les militants de l’action catholique spécialisée ne se radicalisent un peu plus, l’Église prendra par ailleurs prétexte de Vatican II pour leur retirer son soutien, tout comme elle refusera de s’engager en faveur du néonationalisme, comme aurait aimé le proposer la Commission Dumont. La révolution spirituelle espérée aura vécu.

Les catholiques étaient donc bien impliqués dans la Révolution tranquille qui constituait l’aboutissement d’un processus de modernisation amorcé trois décennies plus tôt au sein de l’action catholique spécialisée. Le mérite de cette étude est de montrer de façon exhaustive l’apport de ces militants catholiques qui, au nom de leur foi, se sont investis dans divers milieux en vue de les transformer, tablant sur des valeurs égalitaires et la démocratie participative. Voilà qui permet de nourrir un peu plus notre compréhension des transformations profondes qui ont marqué la société québécoise à partir des années 1930. Sous le voile de la Grande noirceur, notamment, couvaient des aspirations et de nouvelles idées germaient, se traduisant par l’émergence de nouvelles pratiques sociales que la Révolution tranquille viendra bientôt traduire en termes politiques.

Lucie Piché, historienne
Cégep de Sainte-Foy

Serge Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres : la charge pastorale au Bas-Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 2006, 426 p. 25 \$

Serge Gagnon livre un ouvrage fascinant, riche et profond. Il le fait en historien, valorisant l’archive et l’analysant dans une langue transparente. Les documents sont essentiellement des lettres échangées entre les curés (ou vicaires) et leurs évêques, des recueils de prônes et de sermons, des monographies paroissiales et familiales. L’objectif est braqué cette fois non pas sur les pratiques des paroissiens, mais sur l’activité des prêtres des paroisses rurales. La méthode est simple, mais éprouvée : en ordonnant et expliquant un corpus cohérent, dense et pertinent, l’auteur convainc.

Le premier chapitre évalue la charge de travail que représentait le service pastoral. Après un rappel des données sociodémographiques de base, Gagnon

décrit l'entrée dans la profession : vocation, sélection, formation. Comme le contexte est à la pénurie (jusqu'à une paroisse sur trois sans prêtre), l'accès est relativement facile, mais les premières années sont rudes : de très jeunes hommes inexpérimentés croulent sous la besogne. L'épuisement professionnel guette les plus faibles, surtout dans le turbulent sud-ouest. L'évêque ne peut pas faire grand-chose pour les aider, sinon écouter leurs plaintes et leur éviter les paroisses les plus pauvres, qui restent donc sans curés. Plessis insistait sur les « fonctions sacerdotales » : prêcher, catéchiser et confesser (p. 77). Peu stimulés par la spiritualité, les évêques misaient beaucoup sur l'enseignement de la doctrine et de la morale. Ce dernier sujet, on le sait, passionne Serge Gagnon, qui y consacre le reste de son ouvrage.

Le deuxième chapitre est une évocation très vivante des défis de la prestation en chaire. Les timides, les pédants, les provocateurs ne font pas de bons prédicateurs. Il faut avoir assez d'aplomb pour imposer sa voix aux fortes têtes, savoir ménager les puissants et ne pas humilier les faibles. Le chapitre troisième illustre bien « le lien structurel entre foi et morale » (p. 135), fondement d'un monde qui nous est de plus en plus étranger. Sensible au concept de génération, Gagnon introduit cette question par l'étude des sermons de trois figures : Jacques Panet, homme du XVIII^e siècle, est vivant, mais paternaliste ; Antoine Tabeau, appartenant à une nouvelle génération, est plus théorique et surtout rigoriste ; enfin, Jean Raimbault représente le groupe des réfugiés de la Révolution française. Il est mieux formé que ses confrères canadiens de naissance, plus éloquent sans doute, mais aussi plus doctrinaire.

À suivre l'auteur dans les trois excellents derniers chapitres de son ouvrage, la véritable clef de la popularité catholique au XIX^e siècle (grande question de l'historiographie religieuse québécoise), serait plutôt à chercher du côté du confessionnal. Car si les mots tombent glacés de la chaire, il se noue dans le confessionnal un dialogue basé sur la confiance et la compassion qui rassure et libère. Cette individualisation de la transmission des valeurs et des représentations catholiques est sans aucun doute un moyen puissant de produire leur incorporation : la croyance apparaîtra ainsi comme naturelle et l'incroyance scandaleuse. Une stratégie efficace, astreignante, qui exige un personnel à la fois compétent, zélé et suffisant. Durant la période, le nombre fait défaut – peut-être justement parce que la tâche est lourde – mais pas l'ardeur. Guidée par des évêques exemplaires – en particulier Plessis –, une génération de jeunes prêtres en vient à former un corps performant de confesseurs. Le portrait, finement brossé, fait apparaître des curés qui, dans l'ensemble, agissent avec bon sens et humanité et qui écoutent sans trop juger, ni surtout préjuger.

Il existe dans ce livre une volonté, justifiée selon moi, de réhabilitation. Plus qu'une institution d'imposition, l'Église est le produit de groupes sociaux qui demandent qu'un ordre règne, dans les cœurs d'abord, dans les familles ensuite et donc dans les communautés. Les pécheurs se révèlent être des dépendants ou des instables aux comportements compulsifs dont les désordres font peser, sur eux et sur les autres, les dangers que l'on sait. Dans une société caractérisée par la mobilité sociale et spatiale et la transformation culturelle et économique, la régulation catholique s'impose comme un service essentiel. Cette conclusion sera-t-elle entendue par une communauté d'historiens et d'historiennes longtemps déterminée par le réflexe anticlérical ? Les admonestations de Serge Gagnon à l'endroit de « nos valeurs hédonistes » (p. 390) n'aideront pas beaucoup, et c'est dommage. Car si le regard porté sur le premier XIX^e siècle est empathique, ce qui est le bon moyen d'une bonne histoire, notre époque est appréhendée de manière trop pessimiste à mon sens. Entre l'austérité rigoriste et la dictature du plaisir, il y a toute la complexité d'exister, hier comme aujourd'hui. Par ailleurs, l'étude de Gagnon illustre à merveille le profit heuristique d'une enquête qui postule le croire comme une cause possible de l'action. J'en suis, mais il m'a semblé que ce parti pris était parfois trop exclusif. Car si on doit penser l'aveu, par exemple, comme l'acte désiré d'un croyant ou d'une croyante, il est aussi un geste social, et par là inséré dans le jeu complexe des relations de pouvoir. Mais ce mot-là n'appartient pas au vocabulaire de Gagnon, de sorte que, s'il vante les mérites de la réparation, il ne s'attarde pas beaucoup sur les pesanteurs que le conformisme fait peser sur les individualités en général, et pas seulement sur les marginaux (p. 389), pas plus que sur les victimes proprement dites que tout ordre moral, catholique ou non, ne manque pas lui aussi de générer.

Le livre de Gagnon est important, car il relance de manière originale, et très historienne, la question du triomphe catholique dans la seconde moitié du XIX^e siècle et dans les premières décennies du siècle suivant. Les incessantes lamentations, ou au contraire les fanfaronnades, de l'historiographie cléricale d'une part, la mauvaise conscience de l'historiographie libérale d'autre part, soucieuse de produire une mémoire nationale conforme à son idéologie, avaient fini par imposer l'image d'une Nouvelle-France et d'un Bas-Canada plus tièdes que sans doute ils ne furent. L'étude de Gagnon renforce l'hypothèse d'un travail sophistiqué d'inculcation mené par une Église organisée et en phase avec une demande individuelle et collective, et ceci bien avant les années 1840.

Ollivier Hubert
Département d'histoire
Université de Montréal

J. I. Little, *The Other Quebec. Microhistorical Essays on Nineteenth-Century Religion and Society*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, 278 p. 35 \$

Il est toujours agréable de lire les essais d'un historien au sommet de son art. Or les articles regroupés sous le titre *The Other Quebec* nous démontrent à quel point J. I. Little maîtrise son sujet, l'histoire socioculturelle de l'Estrie au XIX^e siècle. Abordant l'histoire de diverses communautés et racontant l'expérience d'individus établis sur le territoire des Cantons-de-l'Est, Little puise abondamment dans les fonds d'archives de particuliers et d'institutions ainsi que dans les journaux de la région tout en reliant ses analyses aux grandes tendances de l'historiographie canadienne, étasunienne et britannique.

Les textes réunis dans ce recueil traitent de cet autre Québec, un Québec anglophone, estrien, majoritairement rural et marqué par sa grande diversité religieuse. Little précise les limites de ses études dans un avant-propos qui présente ses « microhistorical essays ». Il n'est pas question pour lui de proposer une grande synthèse, mais plutôt de s'arrêter sur des moments de la vie communautaire des Townships du XIX^e siècle et d'amorcer une réflexion sur les nombreuses traces des constructions identitaires conservées dans les documents d'époque. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, les essais qui y sont reproduits ont en commun un souci pour la vie religieuse comme vecteur dans la construction des identités socioculturelles de cet autre Québec. Pour Little, la composante religieuse, tant commentée dans l'historiographie du Québec francophone, mérite la même attention dans les études consacrées aux anglophones des Townships.

Little rend bien cette dimension identitaire de l'expérience religieuse dans une première série de textes à caractère biographique. Le parcours religieux des individus permet à l'historien de situer la place des valeurs spirituelles dans leur univers mental lors des périodes de transformations importantes dans les sphères économiques et sociales. Pour Ralph Merry, marchand de Magog, la recherche d'une plus intense vie spirituelle le porta à délaisser les occupations matérielles. Encadré par les préceptes de sa congrégation, sa quête du droit chemin détermina ses rapports à sa famille et à sa communauté, mais, paradoxalement, son spiritualisme l'isola au soir de sa vie. Le cas de James Reid, ministre anglican de Saint-Armand-Est, permet à Little de pousser plus loin sa réflexion sur le rôle de la religion dans la construction des normes sociales et communautaires en lien avec la famille. Outre ses responsabilités pastorales, Reid était un auteur prolifique qui publia une remarquable série de soixante-quatre articles consacrés à la vie familiale à la fin des années 1830. Alors que les historiens insistent sur la nature répressive des relations entre parents et enfants à cette époque, Little

trouve dans ces articles une conception romantique de l'enfance axée sur l'innocence des plus jeunes. Certes, Reid défendait avec conviction l'autorité paternelle, mais l'amour sincère qu'il vouait à sa famille transparaît dans chacun de ses textes.

Le journal de Lucy Peel, épouse d'un gentleman anglais venu s'établir près de Sherbrooke de 1833 à 1836, permet également d'apprécier la place des convictions religieuses dans la définition des rapports entre parents et enfants. Malgré le caractère rustique de la ville à cette époque, le journal nous présente une société déjà stratifiée dont les bonnes familles cherchaient à imiter le modèle métropolitain. Dans ce remarquable document, l'amour des parents pour leurs enfants ne fait aucun doute et si l'autorité paternelle n'est pas remise en question, Little y voit avec justesse un témoignage éloquent sur le rôle de la femme dans les familles bourgeoises au début du XIX^e siècle. Reprenant le thème de la vie spirituelle des notables estriens, la contribution que fournit Margaret Van Die au volume traite de la carrière du marchand Charles Colby de Stanstead. Converti au méthodisme et à sa rigoureuse discipline morale, Colby s'intégra à la communauté à un moment où les transformations économiques et sociales bouleversaient les principaux repères identitaires des sociétés rurales traditionnelles. Son adhésion aux préceptes du méthodisme et son rôle dans la congrégation lui permirent de se situer dans la communauté et furent à la base de ses relations familiales.

Dans la deuxième partie du livre, Little aborde le rôle structurant des mouvements de réforme, les manifestations sociales des croisades évangéliques et la place des notables dans les petites communautés rurales. Ainsi, le dynamisme exceptionnel des sociétés de tempérance dans les Cantons-de-l'Est entre 1833 et 1850 confirme pour l'auteur le rôle déterminant de la composante évangélique dans ce mouvement lié à la modernisation et promu par les élites économiques de la région. Propulsées par un zèle moralisateur, les associations pour la tempérance foisonnèrent dans la région. En 1833, on comptait déjà plus de 3000 membres dévoués à la cause, dont plusieurs s'étaient engagés à l'abstinence totale. Malgré l'enthousiasme des militants, la tâche s'annonça ardue. En effet, la région comptait de nombreuses tavernes et plusieurs distilleries. Le mouvement réussira néanmoins à infléchir la multiplication des points de vente et de consommation d'alcool dans les Townships. Il aurait aussi contribué à la transformation des mœurs en frappant l'alcool d'une forte réprobation morale qui ne laissa pas les notables insensibles.

Le texte que nous avons le plus apprécié dans ce recueil traite des grandes assemblées évangéliques orchestrées entre 1875 et 1900 par les adventistes de Beebe. Organisés chaque été afin d'attiser la foi des fidèles et de gagner de nouvelles âmes au mouvement, ces « *camp meetings* » ne tardèrent pas à se transformer en grande fête populaire qui attira des foules venues se divertir. Le camp adventiste finit par troubler la paix du petit village

de Beebe, envahi chaque année par des centaines de curieux venus célébrer avec les adventistes. Flairant une bonne affaire, les compagnies ferroviaires décidèrent d'affréter un train pour permettre aux Sherbrookoïses d'assister à l'évènement. Selon les témoignages d'un ministre du village, les assemblées profitèrent aussi aux marchands de spiritueux qui approvisionnaient les convives. Devant ce qu'ils considéraient un dérapage, les ministres plus conservateurs dénoncèrent les adventistes et une polémique s'engagea sur l'avenir de l'évènement. Pour Little, la signification des grandes assemblées de Beebe fut plutôt qu'elles représentaient une forme de tourisme populaire rendu possible grâce aux nouvelles technologies de transport et de communication. À ce titre, les assemblées religieuses de Beebe rappellent les pèlerinages catholiques de la même époque.

Enfin, deux textes traitant moins explicitement de religion complètent ce recueil. Le premier se penche sur les activités du député et réformateur scolaire Marcus Child qui œuvra à établir un système scolaire public dans la région. Le texte qui clôt la collection raconte le vol d'une somme confiée à un maître de poste dans le village de Kinnear's Mills, une affaire qui finit par ternir la réputation d'une famille de notables dans la région et qui provoqua le départ du ministre presbytérien. L'influence des notables et de l'Église dans la vie de cette petite communauté se dégage dans ce récit d'un crime qui ne fut jamais résolu.

La vie religieuse des individus et des communautés représente le fil conducteur des essais réunis dans *The Other Quebec*. J. I. Little réussit de façon convaincante à démontrer le rôle déterminant de la religion dans la construction des identités individuelles et communautaires de la région. L'historien souligne également l'apport non négligeable du discours moral dans la transformation des relations sociales. Dans ses analyses bien délimitées, Little démontre que l'histoire locale peut apporter de nouvelles perspectives et fournir de nombreuses pistes de recherche. La lecture de ce recueil devrait aussi convaincre historiens et étudiants de l'importance d'exploiter les fonds d'archives des nombreuses congrégations et mouvements de réforme qui œuvrèrent sur la scène régionale, particulièrement ceux des Cantons-de-l'Est.

Louis-Georges Harvey
Université Bishop's

Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*. Tome 3, *Vers des eaux plus calmes, 1905-1914*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, 732 p. 39 \$

Avec ce troisième volume, Guy Laperrière achève sa synthèse monumentale qui retrace une partie importante de l'histoire des congrégations

religieuses au Québec. Cette synthèse, portant sur une période relativement courte (1880-1914), mais non moins significative, est d'un grand intérêt, non seulement pour les passionnés d'histoire religieuse ou d'histoire des congrégations religieuses, mais plus largement pour ceux qui s'intéressent aux transactions complexes entre la France et le Québec, aux transferts, reprises et réceptions créatives, de ce côté-ci de l'Atlantique, des débats (surtout dans le domaine scolaire) qui agitaient la France à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Ce troisième volume, consacré à la dernière tranche de cette période, s'ouvre par une première partie sur la situation religieuse entre 1905 et 1914 marquée par la loi de la séparation (1905). Toutefois, ce qui intéresse Laperrière, ce n'est pas simplement le prescrit, mais l'application de cette loi – avec ses hauts et ses bas – et la vie des religieux qui, au cours de cette période, sont mis devant des choix difficiles : renoncer à leur œuvre scolaire, l'exil ou la sécularisation : autant d'éléments qui contribuent à la construction d'une spiritualité de la persécution.

Après cette entrée en matière, nous quittons la France pour le Québec où nous retrouvons les religieux et les religieuses qui avaient choisi l'exil, aussi bien les congrégations qui s'y étaient déjà implantées (deuxième partie) que celles qui s'y implantent à partir de 1905 (troisième partie). La matière s'avérant trop abondante et les sources surabondantes, c'est à partir d'études de cas ou en privilégiant une approche sélective que se présente cette analyse. Ceci dit, les conclusions sont toujours bien étayées sur une démonstration solide. En quatre chapitres, Laperrière nous permet de suivre l'évolution des congrégations déjà implantées au Québec – parfois depuis longtemps – et qui avaient conservé des liens avec la branche française de leur ordre ou de leur institut dont elles reçurent des sujets au moment des crises de 1902 et 1904. Le premier chapitre s'intéresse aux congrégations cléricales (en particulier les Sulpiciens et Dominicains, les Montfortains et les Eudistes, les Missionnaires du Sacré-Cœur et les CRIC) alors que le deuxième se concentre sur les congrégations de frères (un institut établi depuis longtemps, les Frères des écoles chrétiennes, d'autres plus récemment arrivés, les Frères du Sacré-Cœur, les Maristes et de l'instruction chrétienne). Les deux derniers chapitres de cette partie font place aux congrégations féminines, souvent arrivées plus récemment au Québec, d'abord celles de petite taille (notamment les Servantes du Saint-Cœur de Marie, les sœurs de Saint-François d'Assise et les sœurs des Saints-Cœurs) et celles de grande taille (les Filles de la Sagesse et les Filles de Jésus). Cette analyse soignée met en lumière les difficultés de l'implantation de ces congrégations qui sont loin de prospérer sans à-coup ni difficultés. Si les problèmes varient en fonction de la date de leur implantation, ils sont souvent semblables : problèmes de personnes et de personnel. L'étude met particulièrement en

lumière la question du recrutement, souvent liée à la montée du nationalisme canadien-français, le caractère français très marqué de ces congrégations rebutant les novices canadiens, sans parler des sorties qui viennent souvent grever ces développements. Cette analyse permet de réviser le schéma suivant lequel, à la suite d'une implantation difficile, les congrégations auraient prospéré jusqu'au milieu des années 1960. Laperrière déconstruit ce schéma cher à la « génération lyrique » en montrant à quel point le recrutement est difficile et les implantations précaires et incertaines jusqu'à la Première Guerre mondiale, malgré les apports importants en personnel français pour leur assurer un certain développement. Cela le conduit à faire l'hypothèse que c'est au cours de l'entre-deux-guerres que ces congrégations connaîtront un essor important (p. 147, 183 et 249) et à indiquer que l'augmentation du nombre de religieux au Québec entre 1901 et 1911 est largement attribuable à l'arrivée des religieux français (p. 441). Laperrière montre aussi que l'enseignement constitue souvent la voie royale conduisant à une implantation réussie, en plus de mettre en lumière une préoccupation missionnaire qui habite rapidement ces nouvelles congrégations.

La troisième partie est consacrée aux huit nouvelles implantations au Québec entre 1905 et 1914, implantations qui ne correspondent pas simplement à l'expansion naturelle de ces congrégations (enseignantes et contemplatives), mais aussi à la politique combiste conduite en France au cours de cette période. Leur essor dépendra souvent du lieu de leur installation et, particulièrement, du lieu plus ou moins favorable de l'installation de leur noviciat.

À la suite de ces deux parcours plus analytiques, Laperrière propose, dans la quatrième partie de son ouvrage, un parcours plus synthétique examinant quelques aspects qui ressortent régulièrement de son analyse et débordent le cadre étroit de chaque congrégation. Sous le titre « spiritualité de l'exil », il examine deux aspects complémentaires de ces implantations : les liens persistants avec la France (voyage et correspondance) conduisant à une tendance à se retrouver entre compatriotes et l'adaptation au Canada (les représentations que l'on se fait de ce nouveau pays, les premières impressions et la comparaison persistante entre la France et le Québec). Il s'agit là d'un chapitre fort intéressant qui met en lumière un processus d'inculturation, la chose ayant existé bien avant le mot. Un autre chapitre, consacré celui-ci aux diverses relations, reprend des éléments déjà identifiés dans les deuxième et troisième parties : relations entre Français et Canadiens, certes, mais aussi relations entre congrégations (relations intercommunautaires faites de rivalité, de compétition, mais aussi d'entraide), relations entre hommes et femmes, entre clergé séculier et religieux, relations avec la population. Cette partie est complétée par un bilan d'ensemble de ce grand mouvement migratoire couvert par les trois tomes de cette recherche colossale.

La dernière partie, consacrée aux débats politico-religieux au Québec au début du XX^e siècle, essaie de vérifier l'influence qu'a pu avoir l'arrivée de ces religieux sur les débats et les idées au Québec au début du siècle, spécialement sur les questions scolaires et du laïcisme de l'État. Ici encore, la réponse n'est pas simple puisque cette influence n'est pas la même, par exemple, à Montréal (Bruchési) où l'on est plus porté au compromis, qu'à Québec (Bégin) où l'on tient une position plus intransigeante. Toutefois, sur le long terme, la situation française ne semble pas avoir déterminé l'évolution des idées au Québec.

« Après tant d'années de recherche et tant de pages d'écriture », l'ouvrage, complété par trois annexes, un imposant répertoire bibliographique et des sources et deux index (noms et congrégations), se conclut par dix propositions qui tentent de synthétiser les conclusions auxquelles est parvenu Guy Laperrière au terme de son étude.

Cette étude, qui analyse les processus d'échange et de rencontre entre deux sociétés, l'adaptation à un nouvel univers culturel et l'appropriation d'idées et de débats nés dans une autre société, est d'un grand intérêt, bien au-delà de la curiosité pour l'histoire de l'implantation des congrégations religieuses au Québec. Au passage, elle nous invite à repenser certains schèmes sur l'essor des congrégations religieuses au Québec, le recrutement et les sorties des divers instituts et congrégations.

Gilles Routhier
Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval

Paul Laverdure, *Sunday in Canada. The Rise and Fall of the Lord's Day*,
Yorkton, Gravelbooks, 2004, xxiii, 253 p. 30 \$

Paul Laverdure s'est penché sur l'histoire de la bataille en faveur du respect absolu du dimanche, menée par un groupe de protestants anglophones, et il nous invite à partager ses découvertes dans ces belles pages d'histoire religieuse canadienne. À partir de sources riches, mais peu exploitées, telles les archives de la Lord's Day Alliance of Canada et de la Ligue du dimanche du Québec ainsi que du journal *The Lord's Day Advocate* (1903-1926), il cherche à renouveler la discussion sur la sécularisation de la société canadienne au XX^e siècle. Selon lui, une histoire du dimanche au Canada se situe au carrefour des études sur les relations entre l'État et l'Église, la religion et la société, le sacré et le séculier. Elle permet aussi de jeter un regard neuf sur ce que plusieurs auteurs qualifient de « déchristianisation » du Canada. Plutôt que d'adhérer à l'idée répandue

que la chute de l'observance du dimanche au Canada est le reflet de l'affaiblissement de la croyance religieuse, Laverdure émet l'hypothèse qu'elle n'est pas un signe de déchristianisation, mais plutôt « the decline of a very narrowly defined Christianity and of traditional Christian and mainly Protestant religious authority » (p. xix-xx).

Dans une perspective chronologique, il aborde tout d'abord la création de la Lord's Day Alliance en 1888 qui réunit presbytériens, méthodistes et congrégationalistes autour d'une même cause, celle de l'obligation de consacrer une journée entière de repos au culte religieux. Très vite cependant, des différends apparaissent entre les groupes qui ne s'entendent pas sur la manière dont le caractère sacré du dimanche doit être respecté et sur le type d'action à entreprendre auprès des élus. Malgré des tensions, les défenseurs du dimanche ont gain de cause et, en 1906, le gouvernement de Laurier vote la *Lord's Day Act* qui règlemente sévèrement les activités dominicales. Cette loi force l'arrêt de toutes activités commerciales, industrielles, de transport et de loisir le dimanche. L'application de la loi s'avère difficile alors que les Juifs et les adventistes profitent de mesures d'exception et que des « poches » de résistance se développent chez les catholiques et les protestants non-presbytériens et non-méthodistes. De plus la loi fédérale se trouve souvent en conflit avec des lois provinciales datant d'avant la Confédération.

Lors de la Première Guerre mondiale, les *Sabbatarians* exigent que l'observance du dimanche s'applique aussi aux soldats des camps d'entraînement. Mais les nécessités de la guerre guident différemment les décisions gouvernementales et la période est plutôt caractérisée par une intensification du travail du dimanche et des activités récréatives qui, souvent sous un couvert charitable, fleurissent un peu partout au Canada. Les gouvernements appuient ces initiatives au nom de l'effort de guerre et de la nécessité de maintenir le moral de la population. Une première brèche dans le pouvoir moral religieux est ouverte.

Si immédiatement après la guerre, l'Alliance reprend le collier et redouble d'efforts pour faire appliquer la loi, durant les années 1920, les Églises protestantes canadiennes consacrent plutôt leurs débats à la formation de l'Église unie qui voit le jour en 1925. Les efforts des *Sabbatarians* pour faire respecter le caractère sacré du dimanche se heurtent aussi à une population canadienne qui souhaite faire de l'argent en travaillant beaucoup, même le dimanche, et bénéficier des nombreuses activités sportives et culturelles qui s'offrent à elle. « The Sunday holy day was rapidly becoming a holiday » (p. 103).

Paul Laverdure consacre tout un chapitre à la position québécoise sur le dimanche. Dans « Sunday in Québec, 1907-1937 », il montre que, pour une grande majorité de catholiques, le dimanche constitue un jour de repos

où les amusements sains sont possibles après que les devoirs religieux aient été accomplis. La création de la Ligue du dimanche par le père Joseph-Papin Archambault en 1923 ne réussit pas à changer cette situation. En fait, ce chapitre s'intéresse surtout aux campagnes lancées contre les Juifs au nom du respect du dimanche et aux tentatives avortées des militants de se lancer dans l'arène politique pour défendre leur position. Cela permet à Laverdure de réitérer sa thèse du transfert d'une certaine autorité morale de la religion (des Églises) vers le politique (p. 124), mais nous laisse un peu sur notre faim quant à la nature du dimanche catholique.

Les chapitres suivants portent sur les années de Crise et la Deuxième Guerre mondiale. Encore une fois les difficultés de l'Alliance sont mises en lumière, mais cette fois, de graves problèmes financiers s'ajoutent à la faiblesse et au vieillissement du membership. De plus, durant ces années tourmentées, de fortes pressions des milieux politiques et économiques sont exercées afin que le *Lord's Day Act* ne soit pas renforcé, la guerre fournissant de multiples prétextes pour contourner la loi.

Après la guerre, plusieurs raisons, dont la crainte d'une nouvelle récession, sont encore évoquées pour maintenir des activités le dimanche. Manifestement cette loi ne convient plus à une majorité de Canadiens et des ajustements sont fréquemment exigés et ... obtenus. L'Alliance n'a plus la capacité de s'organiser devant un gouvernement qui prend de plus en plus de force et d'assurance sur les questions sociales et morales. Le *Lord's Day Act* est finalement déclaré irrecevable et contraire à la Charte des droits et libertés par la Cour suprême en 1986.

Laverdure attribue le déclin de l'observance du dimanche à trois raisons : la diversité ethnique et religieuse au Canada, le décès des principaux défenseurs de l'Alliance et la sécularisation de l'autorité religieuse (the political secularization of traditional religious authority, p. 193). La sécularisation est d'ailleurs au cœur de sa conclusion quand il affirme qu'elle ne signifie pas la fin de la religion, mais son transfert dans un univers plus laïc.

Paul Laverdure tient ses promesses : il démontre avec brio comment une question religieuse devient affaire d'État et comment l'État en fait son affaire... Certains historiens déplorent aujourd'hui la faiblesse des études en histoire politique ; je les invite à lire cet ouvrage de Paul Laverdure qui est un excellent exemple où le politique croise le religieux. Une autre preuve que l'histoire est toujours plus riche quand elle refuse de se cantonner à un seul secteur.

Dominique Marquis
Département d'histoire
Université du Québec à Montréal

Pierre Hébert, Yves Lever et Kenneth Landry, dir., *Dictionnaire de la censure au Québec – Littérature et cinéma*, Montréal, Fides, 2006, 717 p. 55 \$

Nicole M. Boisvert et Telesforo Tajuelo, *La saga des interdits. La censure cinématographique au Québec*, Outremont, Libre Expression, 2006, 351 p. Préface de Jean-Claude Robert. 30 \$

Les hasards de l'édition ont fait presque simultanément paraître deux ouvrages sur la censure au Québec. Le *Dictionnaire* séduira quiconque manifeste de l'intérêt pour l'histoire culturelle de la société québécoise. La censure couvre de multiples domaines et le *Dictionnaire* a choisi de se limiter à un tout petit nombre, la littérature et le cinéma, dont les destins se sont très souvent croisés. On y retrouve toutefois quelques entrées sur des événements censoriaux liés aux beaux-arts et une exclusion assumée : le théâtre joué, qui mériterait un ouvrage distinct. En fait, les auteurs affirment qu'ils ont retenu les « cas qui ont eu une signification, un retentissement dans la vie collective. » La perspective est par contre fort différente selon le domaine abordé. Le volet littéraire porte essentiellement sur les œuvres québécoises tandis que le volet cinématographique accorde une large place aux films étrangers censurés. L'angle d'approche varie aussi dans la mesure où la quasi-totalité des notices cinéma sont rédigées par la même personne, Yves Lever (qui se réserve en outre d'autres notices hors de son champ premier), alors que les notices littéraires sont partagées entre plus de quarante collaborateurs.

Comme les ouvrages du genre, le *Dictionnaire* accorde une place prépondérante aux œuvres et aux individus. Mais il ne néglige ni les institutions, ni les lois, ni les thèmes ou les genres. Au total, plus de 300 entrées dont on retrouve la liste répartie par thèmes sur sept annexes. Pratique originale, chaque entrée est dotée d'un en-tête qui, en une phrase ou deux, précise le cas et l'année où s'est exercée la censure. Le lecteur qui feuillette le dictionnaire par curiosité peut ainsi se laisser attirer par le sujet de l'article. Une bibliographie, des références minimales et, le cas échéant, des renvois à des entrées apparentées, complètent le texte. L'ouvrage lui-même est complété d'annexes sur les ouvrages cotés « mauvais » dans la revue *Lectures*, d'une bibliographie sur les études portant sur la censure au Québec, ainsi que de deux index (noms et œuvres) qui élargissent l'accès aux entrées et augmentent le potentiel de référence du dictionnaire.

J'ai lu avec grand plaisir et intérêt les notices littéraires, mais en tant qu'historien du cinéma, j'ai examiné de plus près les entrées cinématographiques qui, par la force des choses, couvrent une période plus circonscrite de l'histoire culturelle québécoise, grosso modo les deux

premiers tiers du XX^e siècle. La réputation de sévérité des institutions religieuses et législatives québécoises à l'égard des vues animées a tôt fait de franchir nos frontières, à telle enseigne qu'en Russie même, dès 1916, un article le qualifia de « pays des ennemis du cinéma ». Le dictionnaire rend fidèlement compte de cette réalité. Mais il va plus loin. Ainsi plusieurs notices débordent de leur sujet premier en proposant des informations complémentaires sur le sujet ou la personne en rubrique. Le cas du film *La Grande Illusion*, où l'on en profite pour faire le point sur les tracas subis par les autres films de Jean Renoir, est un bon exemple de cette pratique. Et on pourrait citer les notices sur Maurice Duplessis, le père Gay, Gilles Groulx ou sur *Marie Calumet*, la télévision ou les manuels scolaires pour bien mesurer tout l'intérêt de l'élargissement du propos. Lorsqu'il s'agit d'un film, l'auteur traite systématiquement de l'évolution de la classification de l'œuvre comme indice de l'évolution de la société québécoise.

Certaines notices font l'objet de développements plus élaborés et deviennent par le fait même de petits essais sur leur sujet. Mentionnons entre autres celles sur le rapport Régis, le journal *Le Devoir*, la Loi sur le cinéma, la liberté de la presse, littérature et cinéma, les différents index, l'Institut canadien, la Régie du cinéma, les films *Les Enfants du paradis* ou *Hiroshima mon amour*, l'article « L'Immoralité politique dans la province de Québec », les livres de Jean-Charles Harvey ou *Les Insolences du frère Untel*. Autant de textes qui donnent le goût de flâner intellectuellement au fil des pages du dictionnaire.

On perçoit toutefois un écart entre les critères de sélection des entrées littérature et cinéma. Pour ces dernières, Yves Lever compile un nombre impressionnant de cas qui relèvent de pratiques fort distinctes. On peut se demander si la référence à des motifs aussi divers que l'intervention policière sur plainte de citoyens, le refus de scénarios, les avis juridiques des avocats sur scénario, l'autocensure ou les pressions de certaines institutions ne viennent pas proposer un champ censorial trop large qui aurait pu en demeurer, comme c'est le cas dans la plupart des entrées littéraires, aux interventions de l'Église catholique, forte de son autorité et de son emprise, à celles de l'État par son Bureau de censure, ou à celles d'appareils d'État comme l'Office national du film. Cela étant dit, on peut comprendre l'auteur, qui affectionne les détails et les cas concrets, de vouloir relever tous les cas où un individu ou une œuvre font l'objet d'une intervention censurante.

Dans l'ensemble, le *Dictionnaire* fait bien ressortir les divers motifs idéologiques qui gouvernent la censure au Québec : les différentes valeurs prônées par l'Église catholique, surtout en ce qui a trait à la famille, à la sexualité et à l'amour, et celles défendues par l'État qui se raidit devant ce qui lui semble un discours communiste, anti-capitaliste ou séparatiste. Ceux-ci sont néanmoins mis en perspective car le *Dictionnaire* documente

également les réactions anticléricales ou libérales, celles des libres penseurs et des polémistes.

Il est dommage qu'aucune notice ne jette une certaine lumière sur les pratiques censoriales dans les autres provinces canadiennes, ce qui permettrait d'articuler le cas québécois à son contexte immédiat, ni qu'on n'ouvre pas plus souvent sur des situations étrangères proches de l'environnement québécois (France et États-Unis par exemple). La comparaison entre les critères du *Code de la MPPDA (Motion Picture Producers and Distributors of America)* et ceux du Bureau de censure ne constitue qu'une rare exception à cette pratique.

En outre on pourrait déplorer la quasi absence de la composante anglophone du paysage culturel québécois, à tel point qu'on peut se demander si des œuvres ou des auteurs anglo-québécois ont fait l'objet de censure (autre que celle du Bureau de censure), ou quelle était la nature des interventions des Églises protestantes. Toutefois il faut souligner qu'en ce qui concerne le cinéma, le *Dictionnaire* peut intéresser les étrangers, surtout les États-Uniens et les Français, parce que plusieurs de leurs films font l'objet de notices et qu'ils pourraient y découvrir des informations méconnues. Ainsi il est fort probable que la plupart des historiens français ne soient pas au courant des tournages de versions canadiennes de certains films afin de circonvenir les appréhensions des censeurs québécois, bien qu'il serait intéressant de savoir quelles sont les traces qui en demeurent dans les archives françaises au-delà des témoignages d'acteurs locaux.

La saga des interdits raconte exclusivement l'histoire de la censure cinématographique. Le passé de Telesforo Tajuelo (employé de la Régie du cinéma, auteur d'un doctorat sur la censure au Québec) laisse deviner que celui-ci est responsable du contenu de l'ouvrage tandis que Nicole Boisvert a charge de sa mise en forme. Le livre progresse de manière chronologique, de 1913 à nos jours, bien que la table des matières, avec ses titres racoleurs sans référence de dates, oblitère totalement la question et masque qu'en pratique, cette histoire s'arrête au début des années 1970, qu'on ne dit rien sur les années 1947-1960 et que les deux tiers de l'ouvrage portent sur la période 1960-début 1970. Les auteurs privilégient les péripéties, les anecdotes, bref – et je le dis sans connotation péjorative – la petite histoire.

Effectivement, le texte fourmille d'exemples. Il y a ceux qui touchent au développement de l'institution – du Bureau de censure à la Régie du cinéma – en s'arrêtant aux lois qui les gouvernent et surtout à ses principaux acteurs, notamment André Guérin qui mérite amplement l'hommage qui lui est rendu. Il y a ceux qui renvoient aux films censurés et en précisent les motifs. Il y a ceux enfin qui se rapportent à des événements où la censure aurait son mot à dire : ouverture des cinémas ou des ciné-parcs, festivals.

La lecture de l'ouvrage retrace 60 ans de l'histoire d'un Québec qu'on a un peu oublié et qui n'était pas si exceptionnel en Amérique du Nord, du moins sous l'angle du cinéma et de l'histoire du spectacle. Celui-ci éclaire aussi l'histoire de l'Église et de l'influence qu'elle exerçait sur la société civile au XX^e siècle.

Bien que cela serait souhaitable, il est très difficile de comparer le *Dictionnaire* et *La saga des interdits* quant à leur contenu. Ce dernier tourne absolument le dos à tout ce qui pourrait en faire un ouvrage de référence. Aucune bibliographie, aucun index des films, des personnes, des institutions et des événements. Pourtant ces outils auraient été essentiels pour pouvoir valider un ouvrage par rapport à l'autre en comparant ce qu'ils disent des œuvres ou des événements. Par exemple, pourquoi Lever consacre-t-il un article très long au cas *Maxime* (H. Verneuil, 1958) qu'il estime fort important, tandis que Boisvert-Tajuelo ne font que l'effleurer ? Pourquoi ces derniers ne disent-ils presque rien de l'affaire *Hiroshima mon amour* qui va relancer les manifestations contre la censure en 1960 ? Je suis persuadé que si le lecteur disposait des outils nécessaires, il découvrirait de nombreux écarts de traitement des mêmes faits par les deux ouvrages (même en tenant compte du mandat restreint et plus ciblé d'un dictionnaire) et probablement de divergences quant aux faits et aux dates, ce qui est plus grave.

Malheureusement *La saga des interdits* ne bénéficie pas de la présomption d'exactitude, ce qui ne veut pas dire que la grande majorité des faits ne soit pas vraie. Mais on repère tellement d'approximations, d'affirmations sans preuves dans un style effet de toge, de photos sans titre, sans date ou sans légende précise, de citations sans référence, de raccourcis, des confusions entre ce qui se passe au Québec et aux États-Unis, qu'on finit par en être très agacé. La mise en page elle aussi peut énerver. Le corps et la taille des caractères varient de manière excessive, tous les débuts de chapitre sont imprimés en renversé et leur lisibilité en pâtit. On y fait un usage abusif des filets gras et on a recours à une disposition bancale du texte, des légendes et des images – souvent mal localisées par rapport à la chronologie – (sans parler de la piètre qualité de celles-ci, à l'exception des insérés couleurs), au point qu'on peut s'interroger sur le professionnalisme de la réalisation de l'ouvrage. Pourtant le matériau iconographique dont disposaient les auteurs est d'une grande richesse.

Ceux-ci ont choisi une approche « populaire », supposément plus accessible. On y utilise un ton familier, on y abuse des exclamations, point à l'appui, on aime les effets de style et de formulation, quitte à sacrifier au passage la rigueur (couper 90 pieds dans un film, ça fait peur au lecteur néophyte, mais c'est à peine une minute, un centième d'un long métrage, pas assez pour affirmer, de *Montparnasse 19*, que « l'œuvre passe au hachoir »). On aurait aimé moins de métaphores et plus d'explications,

moins de narrateurs littéraires (même « la Liberté d'expression » prend la parole) et plus d'énonciateurs posés, moins de conteurs d'histoire et plus de récits historiens.

Le Dictionnaire de la censure et *La saga des interdits* touchent simultanément à un énorme terrain historique, sans l'épuiser. La chronique de leur objet reste à compléter, l'analyse de celui-ci dans le cadre de l'histoire politique, culturelle et sociale, ainsi que dans celle des mentalités appelle un véritable chantier de recherche. De ce point de vue, les deux ouvrages sont incontournables, autant lorsqu'ils se complètent que lorsqu'ils s'opposent. La connaissance d'un volet de l'histoire cinématographique québécoise a franchi un pas important grâce à leur publication.

Pierre Véronneau
Cinémathèque québécoise

Pascale Ryan, *Penser la nation. La Ligue d'action nationale, 1917-1960*, Montréal, Leméac Éditeur, 2006, 324 p. 30 \$

Quoi qu'on en pense, on n'échappe jamais aux débats sur la nation au Québec. On les croit dépassés qu'aussitôt ils resurgissent à l'occasion de quelque crise politique ou sociale, comme une vieille rengaine dont on ne se défait pas. C'est là la rançon de la volonté de durer d'un peuple minoritaire. Pascale Ryan, dans *Penser la nation*, nous convie à l'exploration de l'une des variations sur un thème nationaliste les plus importantes du XX^e siècle québécois, celle de la Ligue d'action nationale. L'ouvrage est une version augmentée de la thèse de doctorat soutenue par l'auteure.

Penser la nation se présente comme une chronologie de la Ligue d'action nationale de 1917, année de sa fondation, à 1960. Ryan y cartographie les ruptures et les continuités qui ont marqué l'œuvre durant cette période. Somme toute, quatre grands moments, liés à la conjoncture, ont ponctué l'histoire de la ligue : les années 1920, la crise des années 1930, la Deuxième Guerre mondiale et l'après-guerre. La première période, dominée par la figure de Lionel Groulx, marque l'apogée de l'alliance entre catholicisme et nationalisme. Les clercs sont aux avant-postes de la ligue et de sa revue, *L'Action française*, ce qui restreint le champ d'action des animateurs sur le plan de l'action politique. Ces limites paraissent clairement à l'occasion de la condamnation de *L'Action française* de Paris, qui pose un cas de conscience aux nationalistes canadiens-français. Notons que cette première section, qui ne faisait pas partie de la thèse de doctorat de l'auteure, n'est pas basée sur une recherche en archives, comme l'est le reste de l'ouvrage. Si le portrait d'ensemble est plus complet, il en ressort aussi quelque peu

déséquilibré. Le lecteur a un peu l'impression que ce n'est qu'aux pages 78-79, où apparaissent les documents d'archives, que la « véritable » étude commence.

Lors de sa renaissance, en 1933, la Ligue d'action française, devenue la Ligue d'action nationale, reprend l'essentiel du discours nationaliste des années 1920, mais, encouragée par la conjoncture de crise, porte davantage les soucis d'Esdras Minville, son nouveau président, pour les questions socioéconomiques. En outre, puisque les laïcs occupent à présent les places d'honneur au sein de la ligue et de son organe, *L'Action nationale*, ses animateurs ont les coudées plus franches sur le plan de l'action politique. Par exemple, ils soutiennent l'Action libérale nationale et ses promesses de réforme, à l'instar de nombreux intellectuels canadiens-français de l'époque. La Deuxième Guerre mondiale et la reprise annoncée de la crise de la conscription offrent aux membres de la ligue l'occasion d'investir davantage l'arène politique. Ils seront ainsi les fers de lance de la Ligue pour la défense du Canada, anticonscriptionniste, puis du Bloc populaire canadien

C'est à cette époque que la synthèse nationaliste conservatrice et catholique, qui faisait consensus depuis *L'Action française*, subit ses premiers assauts de l'intérieur. Directeur de *L'Action nationale* depuis 1937, André Laurendeau tente en effet de renouveler le nationalisme de la ligue en lui insufflant l'esprit du personnalisme chrétien de gauche qu'il a connu en Europe. Il sème ainsi le germe d'une profonde division au sein du mouvement entre, à droite, les nationalistes traditionalistes et, à gauche, les néonationalistes. Si l'exigence d'unité de la Deuxième Guerre mondiale masque cette fracture, l'après-guerre l'expose au grand jour. La ligue, déchirée sur le plan idéologique, connaît alors la plus grave crise de conscience de son histoire. Elle se solde, finalement, par la victoire du camp traditionaliste, mené par François-Albert Angers. Ce qui ressort de cet épisode – et Ryan aurait sans doute pu le souligner plus clairement – est que le nationalisme ne parvient pas, seul, à transcender des visions du monde contradictoires pour les fédérer en une idéologie cohérente, sauf en temps de crise nationale.

Une problématique, chère à l'auteure, traverse cette chronique de la Ligue d'action nationale. Selon Ryan, l'étude de ce mouvement d'idées permet en effet de mesurer l'évolution du type social de l'intellectuel au Canada français, qui passerait du modèle de l'intellectuel clérical, à la Lionel Groulx, au modèle de l'intellectuel moderne, « autonome », proche de l'image française de l'intellectuel dreyfusard, dont André Laurendeau constitue la figure la plus achevée. Ryan avait plaidé ailleurs, avec raison, en faveur d'un élargissement de la conception de l'intellectuel au-delà du modèle de l'intellectuel dreyfusard, par trop réducteur (*Mens*, vol. IV, n° 1).

Elle s'en prenait notamment aux thèses d'Yvan Lamonde sur le sujet, qui a importé au Québec ce débat sur la nature de l'intellectuel (*RHAF*, vol. 48, n° 2). Toutefois, je ne suis pas d'accord avec la manière dont elle pose le problème dans son ouvrage. Il n'y a rien de tel qu'une grande marche des intellectuels vers une autonomie de plus en plus grande par rapport à la foi et aux exigences de la religion. Il y a surtout des choix personnels, certes influencés par la conjoncture, mais des choix néanmoins faits en toute conscience. L'intellectuel croyant n'est pas plus « enchaîné » par sa foi que l'intellectuel nationaliste québécois ne l'est par son option souverainiste, ni l'intellectuel libéral par sa confiance au libre marché comme régulateur par excellence des rapports humains. Il faut garder à l'esprit que la foi de l'intellectuel croyant est librement consentie. À ce titre, il est normal qu'elle transcende le discours de celui-ci, comme tous les autres aspects de sa vie. Pour un intellectuel catholique comme Lionel Groulx, par exemple, une idéologie athée est une vision du monde coupée de ses sommets, et ne saurait prétendre être une pensée « véritablement » libre !

La problématique que pose Ryan débouche par ailleurs sur une analyse sociale de la Ligue d'action nationale. L'ouvrage fourmille ainsi de renseignements biographiques sur les divers participants, même marginaux, de cette aventure intellectuelle et militante. Les liens entre le contexte général et l'évolution du mouvement sont bien établis et sont convaincants. Il n'en demeure pas moins que cette analyse sociale est un peu courte. La simple biographie des personnages, si elle donne une idée du profil social type du militant d'action nationale et constitue de ce fait un bon point de départ, n'est néanmoins que l'ébauche d'une analyse du mouvement en tant que groupe social cohérent, d'une analyse des liens entre action intellectuelle et conditions sociales.

En se concentrant sur l'analyse sociale de la Ligue d'action nationale, Pascale Ryan a dû reléguer au second plan d'autres aspects de son histoire. L'analyse du discours des membres de la ligue, ou analyse dite « interne » des idées, est ainsi, clairement, le parent pauvre de cet ouvrage, exception faite de la section consacrée aux rapports conflictuels entre nationalisme et religion (p. 136-151). Par exemple, pour rendre compte des fameuses enquêtes que mènent *L'Action française* et *L'Action nationale*, l'auteure se limite la plupart du temps à résumer en une phrase le propos des différents collaborateurs. Autrement dit, elle ne fait guère plus qu'énumérer le titre des différents articles, dans une litanie qui devient répétitive et quelque peu lassante à la longue. Elle eût sans doute mieux fait de centrer son analyse sur le fil conducteur de l'enquête. En l'état, l'ouvrage ne parvient donc pas réellement à faire saisir au non-initié la « substantifique moelle »

d'idées qui demeurent souvent, pour le lecteur contemporain, passablement déroutantes.

Penser la nation s'inscrit dans le renouveau de l'histoire intellectuelle qui se fait jour au Québec depuis quelques années. L'ouvrage témoigne d'un salutaire effort d'explorer des sentiers moins fréquentés par la majorité des praticiens québécois du genre qui, à l'exception d'Yvan Lamonde, s'en tiennent plus souvent qu'autrement à l'analyse de discours traditionnelle. Il constitue également une bonne introduction à l'histoire des mouvements nationalistes du XX^e siècle au Canada français, sauf en ce qui concerne l'analyse des idées, plutôt superficielle. Cependant, un peu parce que Pascale Ryan n'a pu s'appuyer sur une solide tradition historiographique qui l'aurait guidée, *Penser la nation* ne va pas au bout de ses promesses. Souhaitons donc que la voie ouverte par Ryan dans cet ouvrage, qui élargit les perspectives quelque peu étroites de l'histoire intellectuelle chez nous, soit maintenant explorée par d'autres.

Dominique Foisy-Geoffroy
Dictionnaire biographique du Canada

Stéphanie Angers et Gérard Fabre. *Échanges intellectuels entre la France et le Québec, 1930-2000. Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, 248 p. 30 \$

Que peuvent bien avoir en commun des revues aussi différentes que *La Relève*, *Cité libre*, *Parti pris* et *Possibles* ? Des échanges importants, à un moment ou à un autre de leur histoire, avec la revue française catholique personnaliste *Esprit*. On connaissait déjà l'importance de cette revue pour les rédacteurs de *La Relève*. Dans le contexte trouble des années 1930, où l'élite intellectuelle est à la recherche de solutions chrétiennes à la Crise, la chose n'avait d'ailleurs pas de quoi surprendre. Mais qui aurait pu se douter que la jeunesse socialiste de *Parti pris*, ou encore, les universitaires autogestionnaires de *Possibles* auraient, bien après la Révolution tranquille, sinon dialogué, du moins tenté une discussion, une rencontre avec *Esprit* la catholique ? Le phénomène est en soi intéressant. Stéphanie Angers et Gérard Fabre l'ont bien compris et ont vu, dans cette correspondance, un observatoire privilégié des échanges intellectuels entre la France et le Québec. Leur approche est d'autant plus intéressante qu'ils ne cherchent pas à démontrer l'influence de la revue française dans le champ des revues québécoises, mais plutôt d'y trouver des *confluences*. Car, comme le soulignent les auteurs, les revues sont à la fois lieux de rencontre, points de jonction et bassins de réception où confluent des

courants d'idées (p. 2). Dans cette perspective, les translations culturelles ne sont pas à sens unique : ici, le destinataire pose ses conditions, sans lesquelles l'échange ne peut avoir lieu. Grâce à cette perspective, cette étude se démarque clairement de certains travaux français des dernières années qui ont vu le Québec comme une périphérie culturelle française.

Sociologues de formation, les auteurs ont choisi d'aborder cette histoire croisée par une approche biographique fondée sur des portraits de groupe. Ils veulent ainsi mettre en contexte les écrits et les déterminations sociales des acteurs. À la façon de Jean-François Sirinelli, ils cherchent à comprendre comment des institutions ou des groupes interviennent de façon déterminante dans l'itinéraire des intellectuels. Du point de vue théorique, leur approche est centrée sur les notions de sociabilité et de génération, fortement inspirée en cela par les travaux de Sirinelli et de l'Institut d'histoire du temps présent, qui sont d'ailleurs abondamment cités. Si l'approche s'avère fertile, on regrettera cependant que les auteurs s'y collent de si près, rendant l'exercice presque scolaire. On aurait souhaité un peu plus de distance, d'appropriation de ces concepts. La présentation adoptée, où les tableaux et encadrés d'un gris terne sont nombreux, renforce cette impression de facture très scolaire. Cette réserve touche cependant plus la forme que le contenu, et la qualité de l'étude ne s'en trouve pas affectée.

Cette histoire des confluences met également au jour les diffluences engendrées au long du parcours et les malentendus qui se multiplient. Ces inflexions sont le reflet des transformations des deux sociétés. Revue personnaliste fondée par Emmanuel Mounier en 1930, *Esprit* est au cœur des réseaux intellectuels qui se tissent entre la France et le Québec à partir des années 1930, grâce à un terreau catholique partagé. Si, entre *Esprit* et *La Relève*, les échanges sont mesurés, ils sont loin d'être insignifiants. *La Relève* fait fonction de relais des idées européennes de l'entre-deux-guerres : pensons au personnalisme d'*Esprit* et d'*Ordre nouveau* (à travers Daniel-Rops surtout), et au néothomisme de Jacques Maritain. La revue canadienne s'appuie sur les écrits des penseurs personnalistes pour légitimer ses positions en matière religieuse ou sociale. Près de vingt ans plus tard, pour *Cité libre*, *Esprit* et le personnalisme représentent un bassin d'idées servant à l'analyse des problèmes propres à la société canadienne-française. Les rédacteurs canadiens-français y trouvent la démonstration philosophique de la valeur de liberté. Si *La Relève* et *Cité libre* souhaitent toutes deux un renouvellement de la pratique religieuse et des relations du clergé avec la société civile, la deuxième s'engouffre dans la brèche ouverte par la première. Elle va plus loin dans ses revendications, bénéficiant d'une ouverture du champ politique. Lorsque la discordance sur la question de la souveraineté survient au sein de l'équipe éditoriale, *Esprit*, qui soutient les mouvements de libération du tiers-monde, se rapproche finalement de *Parti pris*, par l'entremise des poètes

souverainistes, dont Gaston Miron, qui contribuent à la reconfiguration du paysage intellectuel québécois. La défaite du référendum de 1980 suscite en France un long désintérêt pour le Québec. Intellectuels français et québécois prennent désormais des voies différentes. Durant ces années, *Esprit* rompt avec le personnalisme pour dénoncer les totalitarismes, affirmer les droits de la personne, prendre fait et cause pour la démocratie parlementaire et s'intéresser à l'autogestion. C'est alors que s'effectue le rapprochement avec *Possibles* qui cherche à se réorienter au cours des années 1980 et s'intéresse de près à l'autogestion. Sans doute, de conclure les auteurs, la question de la valeur absolue de la personne humaine, qui ne peut exister en dehors de la communauté, au cœur même de la démarche d'*Esprit*, trouve des échos dans le terreau catholique québécois.

Les archives de la revue *Esprit*, conservées à l'Institut mémoire de l'édition contemporaine à Paris (1946-1971), sont aux sources mêmes de cet essai, de même que les articles tirés des revues à l'étude. Des entretiens avec les principaux collaborateurs des revues québécoises comme Gabriel Gagnon et Jean-Marc Piotte, et ceux d'*Esprit*, Robert Marteau, Philippe Meyer, Jean-Marie Domenach et Paul Thibaud ont également été menés. À travers l'analyse de ces sources, Angers et Fabre dressent un tableau fascinant de l'histoire de la reconfiguration du paysage intellectuel québécois. Le livre s'adresse tout autant au public québécois que français et jette un éclairage novateur sur des revues qu'on croyait bien connues.

Pascale Ryan
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Esther Delisle et Pierre K. Malouf, *Le quatuor d'Asbestos. Autour de la grève de l'amiante*. Montréal, Les Éditions Varia, Collection « Histoire et Société », 2004, 527 p. 40 \$

Suzanne Clavette, *Les dessous d'Asbestos. Une lutte idéologique contre la participation des travailleurs*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, 566 p. 40 \$

Au cours des dernières années, deux études viennent ajouter des éléments d'analyse à la célèbre grève de l'amiante de 1949. Elles présentent deux thèses qui s'opposent sans véritablement s'exclure. Chacune d'elles développe une interprétation spécifique n'abordant pas à proprement parler l'autre thèse.

Esther Delisle et Pierre Malouf traitent de la grève de l'amiante sous l'angle de la lutte pour la reconnaissance des maladies industrielles. Ils montrent une coalition de forces conservatrices liguée pour empêcher

l'éclosion d'une reconnaissance effective de maladies reliées au travail des mineurs, ici la silicose et l'amiantose. Au cœur de ces forces conservatrices se retrouvent le Premier Ministre du Québec, Maurice Duplessis, plusieurs dirigeants d'entreprises ainsi que l'aile dite conservatrice du clergé catholique. L'étude montre bien l'ampleur de cette coalition. Elle souligne toutes les pressions des politiciens et des compagnies pour limiter, voire empêcher qu'un véritable débat ne s'ouvre au Québec sur cette question. Nous y apprenons, entre autres, les manœuvres qui ont entraîné le départ du directeur de la revue *Relations*, Jean-D'Auteuil Richard, s.j., favorable à la reconnaissance des maladies industrielles.

Dans un tout autre registre, Suzanne Clavette analyse le conflit ouvrier sous l'angle de l'opposition entre une faction progressiste et une plus conservatrice au sein du clergé catholique. L'objet du débat tourne autour de la « réforme de l'entreprise ». Après la Deuxième Guerre mondiale et à la suite du discrédit sur toute l'idéologie corporatiste, certains éléments du clergé développent une alternative qu'ils proposent aux organisations ouvrières : la « réforme de l'entreprise ». Tout comme dans la thèse de Delisle-Malouf, nous retrouvons la forte opposition de la coalition conservatrice à laquelle participe la hiérarchie catholique romaine.

Toutefois, la formulation de ces deux thèses nous pose des problèmes d'interprétation. Premièrement, le débat autour de la reconnaissance des maladies industrielles, tout comme celui du soutien à la réforme de l'entreprise, implique peu de participants. Il est vrai que dans chaque cas, les répercussions concernent l'ensemble des travailleuses et travailleurs. Mais dans les années de l'après-guerre, ces débats sont limités à une frange très précise qui se situe, dans les deux cas, principalement au sein du gouvernement, de certains entrepreneurs et d'une partie de la structure de l'Église catholique, le tout amplifié par la presse.

Ce qui nous conduit à un second élément. Le débat et ses répercussions sont limités aux officines ecclésiastiques. Censure à *Relations*, démissions ou déplacements d'aumôniers relèvent de la gestion interne de l'institution religieuse. Or faire de ces débats, limités à un groupe restreint d'individus, un important débat de société peut paraître excessif. Il aurait fallu s'appuyer sur d'autres preuves, sur les références extérieures au monde du religieux pour soutenir l'impact de ces questions sur l'ensemble de la société québécoise. Le seul exemple dont il est fait abondamment mention est le débat au sein d'entrepreneurs canadiens-français membres de l'Association professionnelle des industriels (API). Celle-ci défend-elle la volonté majoritaire des milieux d'affaires ? Les querelles internes à cette organisation semblent indiquer qu'il serait excessif de le prétendre.

La place accordée au monde syndical est un troisième élément qui suscite notre malaise. Selon Delisle-Malouf, les syndicats auraient dû s'accaparer avec beaucoup plus de vigueur et de fermeté de cette question. Tous les efforts de Burton LeDoux ne sont pas récompensés par un suivi de la part des syndicats catholiques. On ne refera pas l'histoire. La réalité est que le mouvement syndical n'a pas cherché à élargir ce débat. Il aurait été pertinent d'étudier plus en profondeur les positions de l'ensemble du mouvement ouvrier et syndical, tant des syndicats catholiques que des autres syndicats de mineurs, qui vivent aussi des problèmes de reconnaissance des maladies industrielles. Au sortir de la guerre, la concurrence syndicale est vive dans les mines québécoises. Comment les syndicats internationaux posent-ils le problème des maladies industrielles ? Il aurait été pertinent de comparer les positions respectives.

La position de Clavette est différente. Elle prend pour acquis que les syndicats catholiques suivent les orientations des aumôniers favorables à la réforme de l'entreprise. Mais cette démonstration est déficiente. Nous ne retrouvons pas de traces significatives de l'importance que cette question aurait suscitée dans les syndicats. L'auteure s'intéresse peu aux documents syndicaux et forcément apporte peu de références spécifiques qui pourraient nous amener à adopter sa thèse. Sa seule justification se trouve dans l'évaluation que les aumôniers, qu'elle qualifie de progressistes, poursuivent la même tactique développée par l'Église depuis la formation des syndicats catholiques, soit des interventions directes de religieux dans le fonctionnement quotidien des syndicats et la proposition d'orientations qui ne proviennent pas des travailleurs eux-mêmes. Il n'était pas question de lever la « tutelle » de l'Église sur ses organisations syndicales.

Les deux analyses partagent toutefois un élément commun, soit le rejet pur et simple de la thèse défendue il y a maintenant une cinquantaine d'années par Pierre Elliott Trudeau, sur le monolithisme idéologique de la société québécoise des années 1940, celle de l'avant Révolution tranquille.

Deux études substantielles, habilement documentées qui soulignent des aspects majeurs d'un des conflits les plus étudiés de l'histoire du Québec. Il nous semble qu'au-delà de la qualité évidente de ces recherches, les deux thèses proposées ne peuvent rendre compte de toute la complexité de la grève de 1949.

Bernard Dansereau
Université du Québec à Montréal

Deux évêques se racontent...

Robert Lebel, *Mon Église que j'aime : ce que j'y ai vécu et ce dont j'ai été témoin*, Québec, Anne Sigier, 2004, 265 p. 25 \$

Napoléon-Alexandre Labrie, *Quelques souvenirs (1905-1931) et Chronique du diocèse du Golfe Saint-Laurent (1938-1956). Les mémoires d'un pionnier de la Côte-Nord*, Baie-Comeau, Pierre Frenette, éditeur, Société historique de la Côte-Nord, 2003, 355 p. 20 \$

De Rimouski à Valleyfield, Robert Lebel a toujours été un homme d'écriture. Que ce soit comme responsable de publications diocésaines, collaborateur à des revues savantes ou auteur de billets plus tard réunis en volumes, il a élargi son auditoire d'étudiants ou de diocésains en publiant des textes remarquables. Il boucle la boucle par une autobiographie qui relate ce qu'il a vécu et dont il a été témoin dans l'Église qu'il aime.

Dans ce livre rafraîchissant, il décrit avec simplicité et humour les grands moments de son parcours personnel : premières années à Trois-Pistoles, études à Rimouski, Ottawa et Rome (pour y « apprendre [son] catéchisme », dixit M^{gr} Georges Courchesne), enseignement théologique et administration scolaire à Rimouski, évêque auxiliaire au diocèse de Saint-Jean-de-Québec et enfin évêque de Valleyfield. Il assume ces tâches à des moments cruciaux pour la société québécoise et l'Église catholique : la réforme de l'enseignement et les années du concile Vatican II quand il est à Rimouski, l'application des conclusions du concile et la réorganisation qu'elle exige des diocèses et de l'Église canadienne quand il devient évêque. Il nous raconte son cheminement avec sobriété et humilité et, surtout, il nous fait part de ses réflexions sur les enjeux sans avoir peur de critiquer avec nuances certaines positions officielles. Ancré dans l'espérance, il manifeste de l'optimisme pour l'avenir sans méconnaître les faiblesses passées et présentes de l'Église.

C'est un vrai délice de parcourir ces pages qui nous donnent un aperçu de l'histoire religieuse de la seconde partie du XX^e siècle. Le style est vivant et agrémenté de traits d'esprit; quelques caricatures enrichissent le texte. C'est une belle façon de s'instruire sans s'embêter. Mais peut-être ne suis-je pas totalement objectif puisque j'ai eu le bonheur de suivre ses cours quand il se « tirait » avec le manuel de théologie du père Hugon...

Le volume de M^{gr} Napoléon-Alexandre Labrie (1893-1973), évêque du Golfe Saint-Laurent (aujourd'hui Baie-Comeau) de 1938 à 1956, est d'une tout autre facture. Il comprend deux textes, l'un autobiographique, l'autre sous forme de chronique. Les deux ont déjà paru dans le journal *La Côte-Nord*.

Le premier m'a tout particulièrement intéressé. Napoléon-Alexandre Labrie, qui a été un personnage immense sur la Côte-Nord, décrit avec beaucoup de détails le milieu qui l'a formé (Godbout et Manicouagan) et, à partir de 1923, son ministère à Betsiamites, Pointe-aux-Outardes (1929) et Baie-Rouge au Labrador (1931). C'est une mine de renseignements moins sur l'auteur lui-même (peu narcissique) que sur la population et les institutions auxquelles il est lié. La description qu'il fait de son travail auprès des Amérindiens et des Blancs nous éclaire beaucoup sur ces pionniers qui, loin d'être des potentats, étaient corps et âme au service de leur population. Ce docteur en théologie ne craignait pas de faire des dizaines de kilomètres, dans les pires conditions, pour aller administrer l'extrême-onction, comme il pouvait utiliser à bon escient ses connaissances en électricité et en mécanique.

La chronique du diocèse de 1938 à 1956 regorge elle aussi de renseignements très riches sur le développement de la Côte-Nord. Le ton est moins personnel, mais M^{gr} Labrie ne se prive pas de relater tout ce qu'il a dû faire – même les instances auprès de Duplessis, qui le savait plutôt libéral – pour défendre et faire progresser sa région.

C'est un document historique de première valeur. L'éditeur a aussi eu la bonne idée de reproduire la magnifique lettre pastorale de 1948 sur la forêt; elle est encore d'actualité de manière surprenante. Ce texte plus que tout autre montre quelle perte a subie le diocèse quand M^{gr} Labrie, pour des raisons personnelles (un meurtre suivi d'un suicide dans sa famille), remet sa démission en 1956. Ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Côte-Nord et à l'histoire religieuse doivent oublier l'aspect austère de l'édition de ces textes et en faire leur miel.

Nive Voisine, historien
Rimouski

Godefroy-C. Dévost, *Les deux allégeances d'Anselme Chiasson. Sa vie et son œuvre*, Moncton, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 2006, 387 p. 27 \$

Le père Anselme Chiasson (Charles à l'état civil), frère mineur capucin, est décédé le 25 avril 2004 à l'âge vénérable de 93 ans. Il est heureux qu'une biographie retrace déjà la vie étonnamment bien remplie d'un homme en tout point remarquable. Du reste, les deux allégeances mentionnées dans le titre de cet ouvrage bien documenté, bien charpenté et, de surcroît, bien écrit, font allusion aux deux engagements fondamentaux de sa vie, tels qu'il les avait exprimés lui-même : capucin et Acadien. On ne comprendrait rien

à la vie d'Anselme Chiasson si elle n'était encadrée par ces deux mots qui définissent d'une façon lapidaire l'homme consacré à Dieu dans son Ordre, et dévoué à son peuple par toutes les fibres de son être, de son cœur, qu'il avait grand et qui s'émouvait facilement, sans oublier sa prodigieuse intelligence.

On pourrait, sans malice, en ajouter un troisième : Chéticantain. Le Père Anselme avait inventé ce néologisme pour désigner les résidants de Chéticamp, au Cap-Breton, son lieu de naissance, à nul autre comparable, surpassant même les gloires réunies de la Rome impériale et papale à l'en croire. Un léger sourire en coin et des yeux rieurs suffisaient pour qu'on ne prenne pas à la lettre le dithyrambe passionné. Il avait bien raison, du reste, car Chéticamp, niché entre mer et les splendides hautes terres du Cap-Breton, aura été toute sa vie la source de son inaliénable acadianité. En 1961, il publiait l'histoire de son village : *Chéticamp : histoire et traditions acadiennes*, vite devenu un classique du genre, réédité constamment depuis.

Anselme Chiasson, homme de méthode, accumula dans sa longue vie des fonctions disparates fort bien documentées dans la biographie que lui consacre son confrère capucin, le frère Godefroy-C. Dévost. Il fut prédicateur, pédagogue, supérieur, chercheur, écrivain, ethnologue, folkloriste, biographe, journaliste, métier dans lequel il ne brilla pas, et la liste s'allonge encore. Sa bibliographie laisse pantois tant elle est considérable. Anselme Chiasson écrivit jusqu'aux ultimes semaines de sa vie. Son biographe a eu l'immense avantage de bien connaître son sujet et il a aussi eu un généreux accès aux archives de sorte que cette biographie n'est pas un hommage hagiographique ; il s'agit, au contraire, d'une honnête biographie. L'auteur a tracé de l'homme un portrait véridique. Le Père Anselme avait ses petits travers, comme tout le monde, notamment une certaine vanité à l'occasion, et il ne dédaignait pas les honneurs dont il fut fort à propos couvert. L'auteur a eu le grand mérite de ne rien farder et Anselme Chiasson n'en est pas diminué.

Au reste, le Père Anselme avait de grandes qualités humaines. Rares sont ceux et celles qui n'ont pas bénéficié de ses conseils et profité de la générosité avec laquelle il donnait son temps.

Cette biographie, si bien faite soit-elle, n'est certes pas la dernière qui sera consacrée au Père Anselme. Il y a dans sa vie des zones d'activités mal connues et qui exigeront un éclairage plus poussé. Homme de son temps, son catholicisme était intransigeant, voire dogmatique, d'une autre époque. Ainsi, ses homélies aux journalistes du quotidien *L'Évangéline* au début des années soixante feraient hurler de nos jours le plus orthodoxe des catholiques. Il en est de même des éditoriaux anonymes qu'il écrivit pour ce journal comme membre d'une coterie d'éditorialistes anonymes.

En temps et lieu, ces questions et d'autres peut-être intéresseront historiens et sociologues. Pour l'heure, voici un livre vivant écrit *in medio stat virtus*. On ne peut qu'en féliciter l'auteur.

Robert Pichette
Moncton

Richard Gauthier, *Le devenir de l'art d'église dans les paroisses catholiques du Québec. Architecture, arts, pratiques, patrimoine (1965-2002)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, 183 p. 35 \$

Le déclin de la pratique religieuse touche de plein fouet toutes les religions chrétiennes traditionnelles au Québec (les Églises catholique et protestantes). Cette situation fragilise la survie des édifices culturels qui ont été construits pour répondre aux besoins de leur communauté respective. L'importance des lieux de culte dans le paysage urbain et rural québécois pose le problème de leur *devenir*, d'abord pour les propriétaires de ces édifices, mais plus largement pour toute la société québécoise. La thèse de doctorat de Richard Gauthier, publiée aux Presses de l'Université Laval, traite du *devenir* de l'ensemble des églises paroissiales catholiques du Québec, bien que le titre indique la période de 1965-2002.

Le long titre de ce livre est en lui-même tout un programme. Le lecteur se pose d'emblée une question : pourquoi parler d'art d'église – expression peu utilisée – plutôt que d'art sacré ? L'auteur s'en explique brièvement : il veut restreindre son propos à l'architecture (p. 7). Le livre est divisé en trois chapitres de longueur inégale. Dans le premier chapitre, Richard Gauthier retrace le chemin parcouru depuis Vatican II par deux comités d'art sacré (ceux des diocèses de Montréal et de Québec) dans leur réflexion et leurs actions concernant l'art d'église, passant d'abord de préoccupations liturgiques et pastorales pour glisser vers des considérations patrimoniales. Élargissant leurs horizons, ces comités se sont ouverts à un partenariat avec l'État, conscients qu'ils étaient dépositaires d'un bien collectif important, mais relativement fragile (démolitions, vente d'œuvres d'art). La mise sur pied de la Fondation du patrimoine religieux du Québec (FPRQ) en 1995 fut l'aboutissement concret des préoccupations du comité d'art sacré de Montréal.

Le deuxième chapitre traite des pratiques nouvelles, non pas des pratiques religieuses, mais de nouvelles fonctions parallèles. Le rôle premier des églises paroissiales est le rassemblement des fidèles pour des activités liturgiques et pastorales. Non sans heurts parfois, des églises se sont ouvertes à d'autres activités. Des expositions d'œuvres d'art sans lien avec le culte

se sont installées dans certaines églises, les fabriques se sont intéressées au tourisme religieux et de nouveaux rituels se sont exprimés comme les funérailles laïques de Riopelle, Pauline Julien, Marie-Soleil Tougas. Selon l'auteur, ces exemples de nouvelles pratiques renforcent le caractère communautaire des églises paroissiales catholiques.

Le dernier chapitre est imposant. Sur près de cent pages, il traite de « l'évolution des formes architecturales des églises paroissiales dans les diocèses de Québec, Montréal, Sherbrooke et Saint-Jean-de-Longueuil (1985-2002) » (p. 63) en y incluant les réaménagements partiels de ces lieux de culte. Ici, Richard Gauthier poursuit la riche étude de Claude Bergeron qui traite de l'important corpus des églises catholiques construites entre 1940 et 1985. Contrairement à la période d'après-guerre, l'Église catholique après 1985 gère la décroissance. Seules quelque trente-cinq églises sont construites, souvent à la suite d'incendies. Comme Gauthier l'indique lui-même, le corpus présente en général peu d'innovation. On est loin d'ailleurs des formes audacieuses laissées dans certains diocèses (Montréal et Saguenay) durant la décennie 1955-1965. L'auteur conclut son livre en misant sur la capacité millénaire d'acculturation de l'art d'église pour assurer son *devenir*. Une liste des églises catholiques construites ou reconstruites partiellement au Québec entre 1985 et 2002 dans les différents diocèses est versée en annexe, suivie d'une liste des églises paroissiales vendues dans les diocèses catholiques entre 1965 et 2002.

L'idée de Richard Gauthier de consulter les procès-verbaux d'importants comités d'art sacré est excellente. L'auteur nous donne ainsi accès aux défis et aux difficultés rencontrés par ces comités et qui sont à l'origine de leur conscience patrimoniale. Il nous éclaire sur le rôle central du comité d'art sacré de Montréal dans la mobilisation pour la sauvegarde des lieux de culte de toutes les traditions religieuses jusqu'à la mise sur pied de la FPRQ. De plus, étant donné le sujet brûlant du *devenir* des lieux de culte, les expériences réelles de recyclage partiel ou total des églises paroissiales méritent d'être connues. En complétant le corpus par la liste des nouvelles églises, l'auteur permet de boucler la boucle de notre connaissance des églises paroissiales catholiques.

À l'analyse, il est difficile de comprendre la ligne directrice qui unit les trois chapitres ou encore le choix de la période étudiée (1965-2002). L'auteur traite parfois de l'ensemble des églises, toutes périodes confondues, parfois d'une période plus restreinte que celle annoncée dans le titre, comme dans l'important dernier chapitre qui limite son étude aux églises construites entre 1985 et 2002. Il manque une mise en contexte réaliste de la situation des lieux de culte au Québec. Il aurait été aussi utile de connaître le rôle et l'attitude d'un acteur important : les fabriques, propriétaires et gestionnaires

des églises paroissiales. De plus, l'auteur laisse sous-entendre que les démolitions sont terminées. Dans la dernière décennie, plusieurs églises paroissiales ont été démolies autant en zone rurale (église Saint-Georges à Clarenceville) qu'urbaine (les églises Notre-Dame-du-Chemin et Saint-Vincent-de-Paul à Québec). D'autres menacent de l'être. Nous ne sommes qu'au début du processus massif de réutilisation ou de démolition des lieux de culte, toutes traditions religieuses confondues. Le problème est complexe et les résistances sont nombreuses à l'intérieur et à l'extérieur des diverses traditions religieuses. Les solutions devront demander une bonne dose de concertation avec la société civile.

La réflexion sur l'avenir des lieux de culte est commencée depuis plus de dix ans. Les acteurs qui interviennent sont nombreux : les Églises bien sûr, les fabriques, la FPRQ, les élus et les fonctionnaires des divers paliers de gouvernement, les professionnels et les universitaires, les groupes voués à la protection du patrimoine et les citoyens. La tâche est immense. Depuis 2003, un inventaire des lieux de culte a été produit par la FPRQ, menant à une hiérarchisation régionale selon une grille d'analyse patrimoniale. Des colloques ont eu lieu sur le sujet, attirant des centaines de personnes. Une commission parlementaire s'est penchée sur l'avenir des lieux de culte. Dans toutes ces actions, le livre de Richard Gauthier contribue à cette réflexion en permettant de comprendre quelques éléments de la problématique actuelle.

Il faut cependant déplorer que l'auteur semble considérer l'Église catholique comme le centre presque unique de production de lieux de culte au Québec. Plusieurs régions dont Montréal présentent une réalité autant multi-culturelle que multiculturelle qui rend le problème plus complexe encore. Le livre est heureusement abondamment illustré, étant donné le sujet traité, mais il est dommage que la qualité des photos soit inégale.

Denise Caron, historienne
Montréal

Gaétane Dufour, *La modernité devient patrimoine. L'église Saint-Thomas-d'Aquin de Saint-Lambert*, Outremont, Éditions Carte blanche, 2004, 129 p. 20 \$

Au moment où le Québec est en pleine révolution tranquille survient l'aboutissement d'un renouveau religieux qui touche tous les catholiques : le concile Vatican II (1962-1965). Durant une période se déroulant de 1955 à 1967, les fabriques de paroisses commanderont des églises qui formeront plusieurs des très belles issues de la philosophie conciliaire ; le renouveau

liturgique en cours se traduisant par une nouvelle approche de l'architecture sacrée au Québec qui permettra à des architectes québécois de talent de poser des gestes architecturaux parfois audacieux.

Le livre, *La modernité devient patrimoine. L'église Saint-Thomas-d'Aquin*, est tiré du mémoire de maîtrise en histoire de l'art de Gaétane Dufour. Construite entre 1965 et 1967 sur le territoire de Préville, qui sera fusionné à Saint-Lambert en 1969, cette église est l'œuvre de l'architecte Guy Desbarats. L'auteure pénètre dans les méandres nombreux qui mènent à la construction d'une église catholique en banlieue et explique comment l'évolution et parfois la révolution dans les mentalités et les idées d'une société peuvent se traduire dans l'architecture religieuse.

Écrit dans une langue claire et accessible, l'ouvrage est abondamment illustré et la présentation en est aérée. Le souci constant d'arrimer les illustrations avec le texte rend la lecture très agréable. L'architecture étant par définition ancrée dans un territoire déterminé, mais aussi la traduction de différents courants et intérêts, l'auteure nous plonge dans le monde socioculturel « d'une banlieue en formation » (p. 53) avec les différents acteurs qui ont exercé une influence sur ce paysage.

Les quatre chapitres se suivent dans un ordre logique. Après avoir dressé un large tableau des « Fragments d'histoire de l'architecture sacrée du XIX^e et du XX^e siècles » (p. 19), Gaétane Dufour nous permet de saisir les grandes lignes des racines des renouveaux idéologique, liturgique et architectural qui mènent à la construction des églises modernes. Puis, elle nous dirige de plus en plus précisément vers le territoire et le bâtiment à l'étude. Avant de décrire l'architecture de l'église Saint-Thomas-d'Aquin, elle présente le contexte socioculturel dans lequel ce projet a émergé et explique les choix des acteurs qui président aux décisions. Basant son propos sur les archives paroissiales, elle illustre le dynamisme de cette banlieue aisée. Elle nous fait entrer dans le processus de création d'une paroisse à cette époque, comme le choix d'un emplacement et les préoccupations multiples qui en accompagnent la construction. Elle décrit aussi l'évolution d'un projet architectural en fonction des nombreuses contraintes que rencontrent les marguilliers et les autres acteurs. Le dernier chapitre traite des individus ayant eu un rôle marquant dans la construction de cette église : membres du clergé, architecte, artistes. Une description de bâtiment étant souvent abstraite pour le lecteur, l'auteure invite ses lecteurs à vivre une expérience d'appropriation des lieux en nous suggérant de visiter le site de l'église Saint-Thomas-d'Aquin, livre en main. C'est encore là la meilleure façon de comprendre un espace et un bâtiment et d'exercer son jugement.

La modernité étant un concept très variable suivant les disciplines, il aurait sans doute été intéressant d'en mieux préciser le sens. On sait combien

il est difficile pour le commun des mortels d'associer le patrimoine à la modernité. Il aurait été utile d'approfondir cet aspect. On aurait aussi gagné à pouvoir comparer l'église de Saint-Thomas-d'Aquin aux autres lieux de culte modernes construits entre 1955 et 1967 et qui marquent toujours le paysage québécois. L'auteure parle de « la trajectoire » de la carrière de l'architecte, Guy Desbarats, mais élabore peu sur ses réalisations. De même en est-il des artistes importants que sont Charles Daudelin, Marcelle Ferron et le verrier Claude Bettinger qui animent de leurs créations l'intérieur de l'église. On aurait aimé pouvoir situer leur contribution à cette église en relation avec l'ensemble de leur production.

Le livre de Gaétane Dufour nous incite à visiter cette sobre église de banlieue afin de comprendre le territoire ainsi que l'œuvre architecturale et artistique qui s'y révèle, afin aussi de saisir concrètement comment elle témoigne des différents courants liturgiques, idéologiques et architecturaux de son époque. Un livre à lire et une église à visiter, pour s'initier aux lieux de culte modernes.

Denise Caron, historienne
Montréal

Pierre-Richard Bisson, Mario Brodeur et Daniel Drouin, *Cimetière Notre-Dame-des-Neiges*, Montréal, Henri Rivard Éditeur, 2004, 192 p. 110 \$

En 2002 et 2004, les cimetières du Mont-Royal et de Notre-Dame-des-Neiges fêtaient respectivement leur 150^e anniversaire. Ce fut donc l'occasion d'entreprendre, pour la première fois, la synthèse historique de ces lieux de mémoire incontournables. En 2003, Brian Young publia l'ouvrage sur le cimetière protestant, alors que Pierre-Richard Bisson s'efforçait à la même tâche pour le cimetière catholique de Notre-Dame-des-Neiges. Son décès prématuré en 2003 força cependant l'embauche de l'architecte Mario Brodeur et de l'historien de l'art Daniel Drouin pour terminer le travail.

L'ouvrage, de grand format, compte près de deux cents pages et se range assurément parmi les « beaux livres ». Une mise en page aérée, de nombreuses photographies de Stephan Poulin, aux vertus artistiques indéniables, et la qualité d'impression rendent en effet le livre attrayant. Celui-ci débute avec un chapitre qui traite surtout de l'histoire des cimetières montréalais et de l'évolution territoriale du cimetière Notre-Dame-des-Neiges. Le second chapitre, qui fait près de cent pages, aborde son aménagement et sa longue histoire. Le troisième, signé Daniel Drouin, traite de l'immense héritage sculptural recensé dans le cimetière. Enfin, deux courtes sections évoquent l'évolution des services offerts.

La grande force du livre réside dans la qualité des sources utilisées et des photographies. Les auteurs élaborent en effet leurs discours en bonne partie à partir des archives la Fabrique de la paroisse de Notre-Dame. Cette minutieuse collecte sert non seulement le grand public – auquel ce livre est largement destiné – elle apporte aussi sa part de trouvailles pour les historiens.

La mise en contexte de la création du grand cimetière catholique est fort intéressante. En 1853, la Ville de Montréal interdit les inhumations à l'intérieur de ses limites car les épisodes répétés de choléra font craindre les pires épidémies. Les autorités catholiques trouvent une solution en 1854 en faisant l'acquisition de la terre agricole des Beaubien sise en plein cœur du mont Royal. On exhume ensuite plus de 56 000 dépouilles à partir de l'été 1856 dans l'ancien cimetière du quartier Saint-Antoine. Les auteurs documentent ensuite la complexe chronologie des étapes de formation du cimetière. En simplifiant, le cimetière actuel se constitue essentiellement de la terre Beaubien achetée en 1854 et de superficies plus ou moins équivalentes acquises en 1872 et 1907.

Les diverses terres formant le cimetière sont très largement déboisées. Très fréquemment, on entreprend d'importantes opérations de reboisement avec des essences locales. Loin d'être un espace naturel, le cimetière est plutôt un paysage construit de toutes pièces, mis à part trois boisés intégrés au cimetière au fil des années. Il est aussi un territoire resté lié à la paroisse mère, Notre-Dame. La situation crée un joli cas de discontinuité territoriale rarement observé dans les paroisses catholiques. La chronologie des constructions est aussi bien établie. La chapelle est ainsi attribuée, pour l'une des premières fois, à l'architecte John Ostell. Les auteurs résument bien l'intéressante évolution des mentalités dans les pratiques funéraires, de l'introduction d'un crématorium jusqu'aux columbariums et mausolées actuels.

La contribution majeure de la partie « historique » réside dans la caractérisation de la forme hybride du cimetière. Selon les époques d'aménagement et la topographie, le cimetière emprunterait le profil du cimetière rural dans ses parties escarpées, tandis que « la raison répugnait sans doute à faire beaucoup de sinuosités dans les parties majoritairement plates de la terre Beaubien » (p. 45). Le plan initial de Henri-Maurice Perrault, pourtant friand des lignes courbes, contient ainsi nombre d'allées rectilignes. Bref, le cimetière présente un double aspect, un « compromis entre l'ordre et la nature » (p. 45), le rapprochant davantage du cimetière du Père-Lachaise (Paris) que de celui de Mount Auburn (Cambridge, Massachusetts), les deux références de l'époque. En outre, son aspect monumental, avec ses allées droites bordées d'arbres matures, le distingue nettement de son voisin protestant qui arbore les traits du cimetière rural. Il

convient aussi de louer le travail de Daniel Drouin sur le riche héritage sculptural qu'on recense au cimetière. Véritable musée à ciel ouvert, le cimetière révèle les œuvres de la plupart des grands sculpteurs de l'histoire du Québec, de Louis-Philippe Hébert à Charles Daudelin.

Malgré ses qualités indéniables, l'ouvrage comporte des lacunes. La dimension sociale du cimetière est trop rapidement évoquée, se concentrant sur l'affaire Guibord, et l'on a négligé l'intégration des communautés ethniques dans le paysage funéraire catholique. Certains titres annoncent mal le contenu du texte et des paragraphes ne contenant qu'une ou deux phrases (p. 59, par exemple) ponctuent parfois maladroitement le texte. Les auteurs traitent également avec une rapidité qui étonne – à peine deux pages – la diversité des monuments, pourtant pierre angulaire du paysage funéraire. Enfin, soulignons l'absence de légende au bas de la plupart des photographies. Bien plus, on n'y fait généralement nullement référence dans le corps du texte, à l'exception notable du chapitre de Drouin où le lecteur est fort heureusement dirigé vers les photographies des œuvres mentionnées. Un travail éditorial plus serré aurait pu atténuer ces quelques irritants.

Malgré ces quelques réserves, ce « beau livre » s'affirme comme l'ouvrage de référence sur le cimetière et ce, dans un contexte où les écrits sur le sujet foisonnent. La qualité de la recherche et des résultats présentés est en effet solidement appuyée. En outre, on ne saurait souligner trop fortement la qualité du travail photographique qui rend justice à la profonde splendeur des lieux. La grande place qu'occupent ces photographies dans l'ouvrage constitue un choix heureux car elles favorisent la compréhension de l'histoire d'un des lieux de mémoire les plus importants du patrimoine québécois. Cette synthèse historique contribue aussi grandement à la patrimonialisation du cimetière Notre-Dame-des-Neiges, une reconnaissance établie entre autres par son intégration, en 2005, dans le périmètre du nouvel arrondissement historique et naturel du Mont-Royal.

Guy Mongrain, consultant en histoire
Montréal

Jacques Lacoursière, *L'Île-des-Sœurs. D'hier à aujourd'hui*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 2005, 261 p. 25 \$

L'Île-des-Sœurs. D'hier à aujourd'hui est un ouvrage de vulgarisation historique de qualité. On reconnaît bien le talent et la sensibilité de Jacques Lacoursière dans le traitement accordé à l'histoire de cette île située à proximité de Montréal. Le récit de l'historien propose au lecteur un grand voyage dans le temps, depuis la préhistoire jusqu'à la transformation de

l'île en banlieue huppée à la fin du XX^e siècle. Ce parcours est agrémenté par de nombreuses photographies et d'abondantes citations tirées d'un large éventail de sources. Elles offrent au lecteur un contact privilégié avec une époque, des acteurs et un mode de vie aujourd'hui disparus et font revivre les principales étapes de l'urbanisation du territoire.

L'ouvrage compte vingt chapitres, qu'on peut regrouper en trois sections correspondant aux principales étapes de l'histoire de la présence des sœurs de la Congrégation de Notre-Dame sur l'île. Ainsi, une première partie traite de la préhistoire, de l'arrivée des Français, de la concession de l'île Saint-Paul (ancien toponyme de l'île des Sœurs) à trois seigneurs et de son acquisition progressive par les religieuses de la Congrégation. La deuxième section (1769-1952) trace le portrait de l'occupation et de la mise en valeur agricole de l'île par la communauté et décrit son rôle comme lieu de villégiature pour les religieuses (de même que pour de nombreux visiteurs non autorisés). Au XX^e siècle, on constate une tension croissante entre la vocation de l'île et les effets de l'urbanisation et de l'industrialisation du territoire environnant. convoitée par divers promoteurs, l'île sera vendue par la Congrégation en 1956.

La troisième partie de l'ouvrage (1952-2000), et la plus longue, relate avec moult détails les nombreuses interventions qui transforment une vaste exploitation agricole en banlieue résidentielle de prestige. Ce récit montre que le rythme de développement s'avère beaucoup plus lent que prévu; de nombreuses études d'ingénieurs-conseils et d'urbanistes ainsi que d'importants investissements en infrastructures précèdent la mise en chantier des premières résidences en 1967. L'évolution subséquente sera aussi marquée par plusieurs moments de ralentissement et par des controverses. Une reconstitution du fil des événements met en lumière les tractations complexes entre les nouveaux propriétaires de l'île, la société à laquelle est confiée la réalisation du projet de développement initial et d'autres promoteurs, la municipalité de Verdun et d'autres instances gouvernementales. L'auteur identifie aussi les enjeux, notamment le destin du golf, du boisé et des espaces naturels de l'île, qui suscitent des débats et opposent souvent les promoteurs aux insulaires. En revanche, l'attention portée aux gestes des promoteurs, des politiciens et des associations locales laisse dans l'ombre les individus et les familles séduites par le rêve « de vivre à la campagne non loin de la ville » (p. 237).

L'ouvrage de Jacques Lacoursière adopte une approche résolument chronologique et descriptive. Si l'île Saint-Paul (devenue île des Sœurs), ses propriétaires et ses occupants sont au cœur du récit, le parcours proposé par l'auteur est balisé par des repères familiers. L'histoire de l'île est ainsi placée à maintes reprises dans le contexte plus général de l'histoire de Montréal et de celle du Québec. Les grands acteurs – Champlain, Dollard

des Ormeaux, Jeanne Leber, M^{gr} Bourget, Jean Drapeau – et les hauts faits de cette histoire – la Conquête, l’invasion américaine de 1775, les Rébellions, l’épidémie de typhus de 1847, les Guerres mondiales, Expo 67 – animent le récit et constituent autant de points d’ancrage. Cette stratégie s’avère efficace et l’auteur capte généralement l’intérêt de ses lecteurs. La dernière partie de l’ouvrage est sans doute plus faible à cet égard et le lecteur moyen risque de se perdre dans un récit qui s’apparente souvent à l’énumération, quasi au jour le jour, d’événements qui font la chronique des journaux locaux. Le talent de raconteur de l’auteur ressort davantage dans les premiers chapitres qui accordent plus de place à la mise en scène de la vie quotidienne et aux faits divers hauts en couleur.

Le choix de faire œuvre de vulgarisation est légitime ; le public cible de Jacques Lacoursière n’est pas la communauté historienne. Et la rigueur de la démarche de l’auteur ne saurait être remise en question, malgré l’absence d’appareil critique et de bibliographie. En revanche, les spécialistes de l’histoire urbaine et de l’histoire religieuse regretteront sans doute que le riche passé de l’île des Sœurs n’ait pas encore alimenté une enquête plus ambitieuse. En effet, l’étude des activités agricoles de la Congrégation de Notre-Dame sur l’île pendant près de deux siècles pourrait contribuer à une meilleure connaissance des transformations des cultures, des pratiques et des marchés à la périphérie de la ville. Une étude des stratégies immobilières des religieuses serait aussi fort utile et susciterait peut-être des comparaisons avec d’autres communautés aux prises avec les impératifs de l’expansion et de la modernisation après 1945. Enfin, le projet urbanistique et les interventions qui transforment l’île des Sœurs en cité-jardin offrent un terrain d’enquête fertile pour ceux qui s’intéressent à l’histoire de la banlieue de même qu’à l’histoire urbaine environnementale. Le contact avec l’île des Sœurs et son histoire suscitera peut-être de nouveaux projets, voire de nouvelles vocations historiennes.

Joanne Burgess
Département d’histoire
Université du Québec à Montréal

Études d'histoire religieuse

Revue de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

1. Directives générales aux auteurs

Publiée une fois l'an par la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, la revue *Études d'histoire religieuse* fait paraître des articles, des notes critiques, des comptes rendus et une bibliographie qui font progresser les connaissances dans le domaine de l'histoire religieuse québécoise ou canadienne. Elle est ouverte aux perspectives comparatives et interdisciplinaires et accueille les manuscrits du plus grand nombre de chercheurs, y compris les étudiants des cycles supérieurs. Tous sont soumis au même processus d'évaluation. Le comité de rédaction considère uniquement les manuscrits inédits et il écarte les textes de vulgarisation. Les notes critiques et les comptes rendus sont sollicités par les responsables de la rubrique. La revue ne publie que des textes en français.

Normes de présentation

Les collaborateurs soumettent leur manuscrit en version électronique, en format Word ou RTF. Les textes sont présentés à double interligne. La longueur d'un article ne devrait pas dépasser 35 000 caractères incluant les notes, soit **25 pages à double interligne**.

Les manuscrits refusés ne sont pas rendus.

Lorsque son manuscrit est accepté pour publication et après les modifications ou corrections d'usage, l'auteur fait parvenir à la direction de la revue la nouvelle version électronique (*Word* 5.1 au minimum).

L'article est accompagné d'un **résumé en français et en anglais** ainsi que d'une **notice biographique** de l'auteur (une centaine de mots chacun).

Sélection des textes

Tout article est évalué par le comité de rédaction et par des lecteurs externes choisis par ce même comité. Le comité décide de publier, de refuser ou de demander une révision de l'article. S'il y a acceptation conditionnelle, la direction communique avec l'auteur et s'assure que les exigences du comité sont respectées. Les auteurs veilleront à la qualité de la langue. Le comité peut refuser un texte, acceptable sur le plan scientifique, mais qui exigerait une révision linguistique trop lourde.

Date de tombée

Tout article doit être remis à la directrice de la revue au **plus tard le 1er novembre** de chaque année. À moins d'avis contraire, les textes soumis avant le 1er novembre et acceptés par la revue, paraîtront dans le volume de l'année suivante.

2. Présentation du texte

La revue ne possède pas de secrétariat. Merci de respecter exactement ces normes, qui permettent de diminuer le coût d'impression et d'accélérer la publication de la revue. La direction se réserve la possibilité de retourner à l'auteur un texte qui s'éloignerait trop de la présentation demandée.

Rappel : Le texte doit tourner autour de 25 pages maximum, notes comprises.

Le texte est imprimé sur format standard (28 cm × 21,5 cm). Le texte, les citations et les notes sont **tous** dactylographiés à **double interligne**, avec marge de 3,4 cm. La première page commence par le titre de l'article, suivi du nom de l'auteur.

Tableaux, figures, illustrations

On se reporte, par des renvois dans le texte, aux tableaux, graphiques, figures et illustrations, s'il y a lieu. Ils sont tous numérotés en chiffres arabes et portent le titre ou la légende appropriés ; la mention de la source utilisée, si nécessaire, les suit immédiatement. Cartes (logiciels capables de traitement vectoriel), graphiques (chiffriers type Lotus ou Excel) et tableaux (logiciels de traitement de texte, chiffriers) doivent nous parvenir sous forme de fichiers informatiques. Les photographies doivent être en noir et blanc sur papier glacé.

Titres et sous-titres

On suit la hiérarchie de présentation habituelle de la revue.

Majuscules, parenthèses, abréviations, espacements

Dans le texte, l'emploi des majuscules, des parenthèses et des abréviations est réduit dans la mesure du possible.

On adopte partout les guillemets français.

L'indication des siècles se fait en chiffres romains avec le **e** en exposant (XIX^e siècle).

On fait les ligatures œ, æ, Œ, Æ.

Les paragraphes sont séparés par des espacements de 6 points avant et après. Retrait positif à la première ligne de chacun. Deux espaces après le point final de chaque phrase.

Italiques

On recommande de réserver les italiques aux mots en langues étrangères et aux titres de livres ou de périodiques.

Citations

Il faut éviter de faire des citations trop longues (plus de dix lignes). Toute citation de plus de trois lignes dactylographiées fait l'objet d'un paragraphe en retrait de cinq espaces à gauche, aucun à droite, sans recours aux guillemets. Une omission ou coupure dans le corps d'une citation est signifiée par des points de suspension entre crochets [...].

Notes

Dans le texte, l'**appel de note précède la ponctuation**. Les notes et les références doivent être présentées à double interligne, dans l'ordre, et **à la suite du texte**. La numérotation utilisée correspond exactement aux appels de note dans le corps du texte.

La première mention d'un livre ou d'un article donne l'adresse bibliographique complète ; par la suite, on n'indique que le nom de l'auteur, les premiers mots du titre et la page. On n'utilise jamais *op. cit.*. *Ibid.* s'emploie seulement lorsqu'on répète immédiatement la référence précédente.

Voici quelques exemples :

1. Gabriel DUSSAULT, *Le Curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec, 1850-1900*, Montréal, Hurtubise HMH, 1983, p. 92.
2. Ruby HEAP, « La Ligue de l'enseignement (1902-1904) : héritage et nouveaux défis », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 36, 4 (décembre 1982), p. 339-373.
3. *Lettre de Mgr Louis-François Laflèche, évêque de Trois-Rivières, à Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau, archevêque de Québec, 23 octobre 1875*, Archives de l'Archevêché de Québec (désormais AAQ), 33RC, Diocèse de Trois-Rivières, I, 196.
4. G. DUSSAULT, *Le Curé Labelle*, p. 237.
5. R. HEAP, « La Ligue de l'enseignement... », p. 365.