

MENS

Revue d'histoire intellectuelle et culturelle



Dossier – S'appropriier le passé des autres :
les usages de l'histoire internationale au
Québec avant la Révolution tranquille

Dirigé par Maurice Demers

MENS

Revue d'histoire intellectuelle et culturelle

DIRECTEUR

Harold Bérubé, Université de Sherbrooke

COMITÉ DE RÉDACTION

Damien-Claude Bélanger, Université d'Ottawa

Joel Belliveau, Université Laurentienne

Michel Bock, Université d'Ottawa

Nova Doyon, Université Laval (webmestre)

Karine Hébert, Université du Québec à Rimouski

Martine-Emmanuelle Lapointe, Université de Montréal (secrétaire de rédaction)

Mathieu Noël, Université du Québec à Montréal (comptes rendus)

COMITÉ CONSULTATIF

Gérard Bouchard, Université du Québec à Chicoutimi

Linda Cardinal, Université d'Ottawa

Kevin J. Christiano, University of Notre Dame

Ramsay Cook, Dictionnaire biographique du Canada

Sylvie Lacombe, Université Laval

Yvan Lamonde, Université McGill

Jocelyn Létourneau, Université Laval

Élisabeth Nardout-Lafarge, Université de Montréal

Roberto Perin, York University

Allan Smith, University of British Columbia

Joseph Yvon Thériault, Université du Québec à Montréal

Mise en pages : Martin Roy, CRCCF

Révision linguistique : Josée Therrien et Colette Michaud

Révision des épreuves : Colette Michaud, CRCCF

PARTENAIRES



uOttawa

Centre de recherche en
civilisation canadienne-française

Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle est une revue semestrielle dont les numéros paraissent les printemps et automne de chaque année. Les textes publiés dans *Mens* n'engagent que leurs auteurs. Toutes les demandes de reproduction doivent être acheminées à Copibec : 514 288-1664 / 1-800-717-2022 / licences@copibec.qc.ca.

Pour tout renseignement concernant les modalités d'abonnement, se reporter à la dernière page. On peut nous joindre à l'adresse suivante :

Revue *MENS*

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

Université d'Ottawa, Pavillon Morisset

65, rue Université, pièce 040, Ottawa (On) K1N 6N5

Téléphone : 613 562-5800, poste 4007 • Télécopieur : 613 562-5143

redaction@revuemens.ca • www.revuemens.ca

ISSN (imprimé) : 1927-9280

ISSN (en ligne) : 1927-9299

TABLE DES MATIÈRES

Présentation.....	5
--------------------------	----------

**Dossier – S’appropriier le passé des autres :
les usages de l’histoire internationale au Québec
avant la Révolution tranquille**

Introduction

D’un anti-impérialisme à l’autre : représentations
des nations dominées et colonisées au Canada français

<i>Maurice Demers</i>	<i>7</i>
-----------------------------	----------

De l’exotisme à l’effet miroir : la représentation de l’histoire
latino-américaine au Canada français

<i>Maurice Demers</i>	<i>19</i>
-----------------------------	-----------

L’Inde et la décolonisation au Canada français

<i>Serge Granger</i>	<i>55</i>
----------------------------	-----------

La représentation sociale de l’Afrique dans le discours
missionnaire canadien-français (1900-1968)

<i>Éric Desautels</i>	<i>81</i>
-----------------------------	-----------

Répliques

Mise au point sur un texte de Jacques Rouillard

<i>Gérard Bouchard</i>	<i>109</i>
------------------------------	------------

Le projet de *Recours aux sources* : réplique à Jacques Rouillard

<i>Éric Bédard</i>	<i>113</i>
--------------------------	------------

Document

- Une lettre du journaliste Louis Francoeur au général
Charles de Gaulle (7 septembre 1940)
Mathieu Noël..... 123

Comptes rendus

- Mathieu Noël. *Lionel Groulx et le réseau indépendantiste
des années 1930*
(Frédéric Boily)..... 131
- Alan Gordon. *The Hero and the Historians: Historiography
and the Uses of Jacques Cartier*
(Colin Coates) 135
- Martin Jalbert. *Le sursis littéraire : politique de Gauvreau,
Miron, Aquin*
(François Jardon-Gomez) 138
- Damien-Claude Bélanger. *Prejudice and Pride: Canadian
Intellectuals Confront the United States, 1891-1945*
(Sylvie Lacombe) 142
- Karine Cellard et Martine-Emmanuelle Lapointe (dir.).
Transmission et héritages de la littérature québécoise
(Marie-Pier Luneau) 146
- Aurélio Ayala et Françoise Le Jeune. *Les rébellions canadiennes
de 1837 et 1838 vues de Paris*
(Julien Mauduit)..... 150
- Alain Lavigne. *Duplessis, pièce manquante d'une légende :
l'invention du marketing politique*
(Mathieu Noël) 154

Présentation

Le premier numéro de ce treizième volume de la revue *Mens* s'amorce avec un dossier abordant les relations du Québec avec le passé des « autres ». Ces autres lointains, ces « ailleurs » assez peu connus. Non pas la France, l'Angleterre ou les États-Unis, ces figures à la fois familières et étrangères dont l'ombre massive a plané sur l'œuvre des historiens dès le XIX^e siècle, mais plutôt l'Amérique latine, l'Afrique et l'Inde. L'étude de ces régions, au départ emblématiques d'un exotisme dépayçant et ensuite traversées par la vague de décolonisation, ouvre la porte à une réflexion transnationale qui permet non seulement de réfléchir à la place du Québec sur la scène internationale, mais aussi, et surtout peut-être, de s'interroger sur l'utilisation de l'histoire internationale dans la définition de l'identité québécoise d'avant la Révolution tranquille.

Trois articles suivent l'introduction de Maurice Demers. En accordant une attention particulière à l'historiographie récente du Québec, ce dernier examine en profondeur les apports de l'histoire transnationale, de l'histoire connectée et des études impériales. Demers, qui signe également le premier des articles qui composent ce dossier, examine la représentation de l'Amérique latine chez certains auteurs québécois de l'entre-deux-guerres, cherchant à montrer qu'elle a donné lieu à une connexion politique et idéologique favorable aux luttes anti-impérialistes. La solidarité « latine » et le catholicisme s'imposent alors, du point de vue canadien-français, comme les principaux points de connexion entre les « peuples latins d'Amérique luttant contre l'impérialisme anglo-saxon ». Serge Granger s'intéresse par la suite à la présence et à l'influence du cas de l'Inde dans l'évolution du nationalisme canadien-français. S'étant affranchie du statut de colonie de l'Empire britannique dès 1947, l'Inde est devenue une source d'inspiration pour les nouveaux nationalistes canadiens-français de l'après-guerre dans leur lutte contre le colonialisme. Éric Desautels conclut le dossier en examinant les effets de la colonisation

et de la décolonisation des territoires africains sur les missions canadiennes-françaises entre 1900 et 1968, une période marquée par une évolution importante du discours missionnaire, qui passe d'une mission évangélisatrice à une vocation orientée vers le développement communautaire et l'aide humanitaire.

Revue consacrée à l'histoire intellectuelle et culturelle, *Mens* n'est que trop heureuse d'ouvrir ses pages aux débats. Nous retrouvons dans ce numéro deux répliques à une note critique de Jacques Rouillard à propos de l'ouvrage d'Éric Bédard *Recours aux sources*. Dans sa mise au point, Gérard Bouchard précise notamment sa position historiographique en regard de la Grande Noirceur, Rouillard lui ayant reproché d'avoir à la fois réfuté et accrédité cette périodisation de l'histoire du Québec. Bédard, quant à lui, propose une réplique franche et sentie dans laquelle il souligne comment cette Grande Noirceur, tant décriée par Rouillard, demeure, et cela malgré les travaux de plus d'une génération d'historiens, un mythe tenace dans l'imaginaire collectif québécois. Il profite de l'occasion pour préciser que le projet de son ouvrage « n'était pas de montrer que ce mythe n'a probablement aucun fondement [...], mais d'illustrer certaines dérives engendrées par cette représentation du passé ». Pour lui, à force de rechercher partout la modernité québécoise avant la Révolution tranquille, on en est venu à oublier ce qui appartenait à la tradition, au conservatisme.

Dans cette livraison, nous renouons avec l'édition de documents. Mathieu Noël nous présente une lettre du journaliste et animateur de radio Louis Francoeur, adressée au général de Gaulle en 1940 et écrite peu après l'armistice français. Après une brève biographie de son auteur, Noël situe cette lettre dans son contexte de production et en souligne l'intérêt pour qui s'intéresse aux relations entre le Canada et la « France libre » durant la Deuxième Guerre mondiale.

Au nom de l'équipe de *Mens*, je vous souhaite bonne lecture!

Karine Hébert

Dossier

S'appropriier le passé des autres : les usages de l'histoire internationale au Québec avant la Révolution tranquille

**Introduction – D'un anti-impérialisme à l'autre :
représentations des nations dominées et colonisées au
Canada français**

Maurice Demers
Université de Sherbrooke

Dans la mémoire collective, l'ouverture du Québec sur le monde coïncide avec Expo 67, alors que des millions de visiteurs de Montréal et du reste de la province viennent se dépayser dans les pavillons de nations exotiques, découvrant la culture et la cuisine de pays lointains. Pour Pauline Curien, l'Exposition universelle de Montréal a été une réelle « catharsis identitaire », confirmant l'ouverture du Québec sur le monde et « parachev[ant] le travail entamé par la Révolution tranquille¹ ». Certes, les témoignages de Québécois abondent concernant l'importance de leur visite à l'Expo, qui a représenté pour eux une occasion unique de prendre contact

¹ Pauline Curien, « Une catharsis identitaire : l'avènement d'une nouvelle vision du Québec à Expo 67 », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 2 (2006), p. 129-151.

avec des cultures non occidentales. Néanmoins, il serait faux de penser que l'internationalisation du Québec débute avec la Révolution tranquille. Cette période de changements accélérés a certainement contribué à transformer les rapports du Québec au monde, légitimant par la doctrine Gérin-Lajoie les interventions du gouvernement québécois sur la scène internationale et amplifiant la circulation de diverses références mondiales dans la province. Cependant, pour ce qui est du processus d'ouverture sur le monde, force est de constater que les communautés religieuses, diverses associations culturelles, ainsi que plusieurs groupes de citoyens avaient depuis longtemps établi des contacts avec des cultures étrangères, et ce, indépendamment des grandes puissances impériales, influençant ainsi les destinées de cette contrée francophone d'Amérique. L'Expo a certes été un événement culturel célébrant l'indéniable modernité de Montréal et son caractère de ville d'envergure mondiale, mais certains de ses aspects rappelaient peut-être également aux plus vieux les expositions missionnaires qui, à leur façon, introduisaient des références culturelles diverses dans le terroir canadien-français. C'est l'époque où, Pierre Beaudet nous le rappelle avec justesse, « l'image des petits Chinois [que les écoliers québécois "achetaient" pour financer l'œuvre de la Sainte-Enfance] pénètre le subconscient populaire avec un mélange de paternalisme, de racisme et de solidarité humaine² ». Cette époque – celle de la « Grande Noirceur » – n'est toutefois pas à rejeter du revers de la main si nous voulons comprendre l'appropriation progressive de références internationales au Québec, incluant des références venant d'un Sud colonisé et dominé³. Par exemple, la population de Sherbrooke savait

² Pierre Beaudet, *Qui aide qui? Une brève histoire de la solidarité internationale au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009, p. 26.

³ Pour l'actualité du débat sur la Grande Noirceur, voir l'excellente note critique d'Alexandre Turgeon sur le plus récent livre de Jean-Marc Piotte et Jean-Pierre Couture (Alexandre Turgeon, « "Se déchirer sur la Révolution tranquille" : Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec, de Jean-Marc Piotte et Jean-Pierre Couture, Montréal, Québec Amérique, 2012 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 21, n° 3 (2013), p. 150-161).

qu'à la confluence des rivières Magog et Saint-François, en 1919, les religieuses Florina Gervais et Chan Tsi Kwan avaient uni leurs forces pour fonder la congrégation des sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (MNDA). Cette fondation pluriculturelle a permis de tisser entre le Québec et la Chine des liens originaux, qui ont favorisé la diffusion de connaissances sur une autre culture en Estrie⁴. De même, les voyages de certains membres de la famille de Lotbinière en Inde ou ceux d'un Honoré Beaugrand au Mexique avaient certainement retenu l'attention de leurs concitoyens, Hector Joly de Lotbinière et Honoré Beaugrand ayant notamment exercé des fonctions politiques importantes au Québec à la fin du xix^e siècle⁵. Ces expériences transnationales s'inscrivent généralement dans des rapports de pouvoir inégaux et révèlent, la plupart du temps, des attitudes ouvertement impérialistes. Néanmoins, des brèches dans cette expérience canadienne-française à l'international ont permis l'émergence d'une lecture originale des cultures métissées du tiers-monde et ont même incité certains auteurs à reconnaître le reflet – bien que lointain – de la réalité canadienne-française dans l'histoire de ces contrées asservies par l'impérialisme, conduisant ainsi à une appréciation nouvelle de la lutte des peuples dominés de la terre bien avant la Révolution tranquille. Ces parcours enchevêtrés laissent entrevoir des façons de revisiter le processus d'ouverture du Québec sur le monde, ce que proposent les trois textes de ce dossier en analysant la représentation de l'histoire latino-américaine, indienne et africaine au Canada français dans les deux premiers tiers du xx^e siècle.

La nature des relations entre les Canadiens français et les habitants de nations soumises économiquement et politiquement aux intérêts des grandes puissances pouvait influencer positivement ou négativement les représentations véhiculées au Québec et susciter un sentiment

⁴ S. Gilberte Giroux, mnda, *Mère Marie-Gabriel, Co-fondatrice des sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (1899-1974)*, Montréal, Imprimerie des Franciscains, 1983.

⁵ Voir les textes de Serge Granger et de Maurice Demers pour les références relatives à ces deux exemples.

d'ouverture ou de supériorité face à l'Autre. D'une manière ou d'une autre, ces représentations de nations étrangères, petites et grandes, participaient à une certaine forme d'internationalisation de la pensée, et ce, d'une façon bien différente des références relatives aux coutumes des centres impériaux qui dictent les normes de la haute culture que tentent d'acquérir et de transmettre les élites canadiennes-françaises. L'identification des logiques sous-tendant les représentations des cultures « non impériales » peut jeter un éclairage novateur sur la société qui les produit. Comment ces représentations positionnent-elles le Canada français par rapport au territoire comparé? Que nous révèlent-elles sur le Québec d'avant la Révolution tranquille et son rapport au monde et, en particulier, aux autres peuples dominés de la planète? La représentation a-t-elle plus tendance à calquer l'image de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique latine véhiculée dans les grands centres de pouvoir de la planète (que ce soit Paris, Rome, Londres ou Washington)? Dénote-t-on une idiosyncrasie canadienne-française? Un désir, par la représentation de l'Autre, d'établir de nouvelles formes de solidarité? Ce dossier espère apporter un éclairage novateur à ces interrogations.

Déjà dans l'entre-deux-guerres, Marc Bloch en appelait à ce que l'on utilise davantage « l'histoire comparée [pour] dégager "l'originalité" des différentes sociétés⁶ ». Qu'il ait été inspiré du comparatisme de Bloch, de l'histoire braudélienne des réseaux de relations ou encore, plus récemment, de l'émergence de l'histoire globale, le regard de plusieurs historiens et historiennes a traversé les frontières nationales de bon gré depuis la fin de la Première Guerre mondiale afin de remettre en question certains *a priori* de l'histoire dite « officielle ». Cette pratique de l'histoire débordant du strict cadre de l'État-nation – que ce soit dans ses approches comparatives, connectées, transnationales ou transculturelles – a surtout été exercée dans le but de revisiter l'histoire des grandes puissances de ce monde. Les études postcoloniales

⁶ Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Mélanges historiques*, Paris, SEVPEN, [1928] 1963, p. 27.

et le tournant culturel dans les sciences humaines ont donné une nouvelle impulsion à cette ambition. Homi Bhabha écrivait d'ailleurs :

La métropole occidentale doit affronter son histoire postcoloniale, racontée par son afflux de migrants et de réfugiés de guerre, comme un récit indigène *interne à son identité nationale*; et la raison en est clairement exprimée dans les mots ivres, balbutiés, de Mr. « Whisky » Sisodia dans les *Versets sataniques* : « L'ennui avec les Angang Anglais, c'est que leur hishis histoire s'est passée outremer, alors ils ne savent papa pas ce qu'elle signifie »⁷.

Les chercheurs en sciences humaines inscrivant leurs recherches dans le sillage des études postcoloniales ont, à juste titre, cherché à remettre en question l'histoire des puissances impérialistes. Leur regard s'est aussi tourné vers les sociétés qui ont été transformées par ces puissances dominantes, dans le but de revoir leur mode d'interaction avec les centres de pouvoir. Le travail des chercheurs a pris en compte les processus d'hybridation dans le tiers-monde qui ont favorisé la création de nouvelles formes « d'articulations entre modernité et postmodernité, entre culture et pouvoir », en redéfinissant le rapport au monde par une « offre symbolique hétérogène, renouvelée par une constante interaction du local avec des réseaux nationaux et transnationaux⁸ ». Cette approche laisse entrevoir une perspective plus décentrée des rapports de pouvoir, permettant une meilleure compréhension des rapports Sud-Sud, qui ont redéfini le monde contemporain depuis la conférence de Bandung en 1955. Ainsi, l'intérêt pour le Québec de sonder son histoire qui « s'est passée outremer » est tout aussi pertinent afin de déterminer quels types de rapports ont été établis entre les francophones d'Amérique du Nord et les peuples étrangers (colonisés ou non), quels types de transferts culturels la présence canadienne-française à l'étranger a

⁷ Homi K. Bhabha, « Introduction », *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, [1994] 2007, p. 37. Dans cet extrait, Bhabha cite Salman Rushdie, *The Satanic Verses: a Novel*, Londres, Viking Penguin Inc., 1988, p. 343.

⁸ Néstor García Canclini, *Cultures hybrides : stratégies pour entrer et sortir de la modernité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, [1989] 2010, p. 292-293.

suscités. Cette analyse permettra aussi de voir de quelle manière la comparaison entre l'histoire de la nation québécoise et celle d'autres contrées conquises et dominées peut jeter un éclairage novateur sur les processus historiques ayant façonné le monde contemporain. Bref, en examinant comment le Canada français d'avant la Révolution tranquille s'est approprié l'histoire de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Inde, les chercheurs qui ont participé à ce dossier contribuent à cerner l'originalité de cette représentation de l'histoire des peuples métissés et du monde colonisé. Leur travail permet aussi de mieux apprécier les références étrangères qui ont circulé au Québec, en les situant au-delà des héritages identifiés par Yvan Lamonde et illustrés par la formule : $Q = - (F) + (GB) + (USA)^2 - (R) + (C)^9$.

Lamonde n'a certes pas voulu que l'exploration s'arrête à ses références principales. Par le concept d'américanité qui englobe tant « l'Amérique latine que l'Amérique anglo-saxonne », il a tenté de montrer comment les autres nations d'Amérique ont influencé la culture québécoise et ont facilité « son consentement à son appartenance continentale¹⁰ ». Gérard Bouchard, coauteur avec Lamonde de *La nation dans tous ses états : le Québec en comparaison*¹¹, a poursuivi dans ses propres recherches la mise en parallèle de l'histoire du Québec

⁹ Par cette formule, Lamonde postule que le Québec a été façonné par de multiples héritages. La France (F) a certes joué un rôle primordial, mais probablement moins important que ce qui avait été avancé par les élites traditionnelles canadiennes-françaises, la culture de la Grande-Bretagne (GB) et des États-Unis (USA) ayant aussi joué un rôle significatif. Lamonde illustre d'ailleurs l'importance de cette dernière référence en lui apposant un exposant. Rome (R) demeure une influence importante, mais peut-être moins que ce que suggérerait le clergé catholique. Finalement, Lamonde rectifie la première mouture de cette équation en y ajoutant l'influence de la culture canadienne (Yvan Lamonde, *Allégeances et dépendances : l'histoire d'une ambivalence identitaire*, Montréal, Éditions Nota bene, 2001, p. 8).

¹⁰ Yvan Lamonde (*Ni avec eux ni sans eux : le Québec et les États-Unis*, Montréal, Nuit blanche éditeur, 1996, p. 11) cité par Olivier Dard dans la préface du livre d'Olivier Dard et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Américanisation et anti-américanisme comparés*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 14.

¹¹ Yvan Lamonde et Gérard Bouchard, *La nation dans tous ses états : le Québec en comparaison*, Montréal, L'Harmattan, 1997.

avec celle des autres nations d'Amérique. Son essai *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, qui effectuait des rapprochements entre la transformation de la culture québécoise et le parcours d'autres sociétés dites « neuves », se voulait un véritable « plaidoyer en faveur de l'histoire comparative¹² ». Le résultat final, quoique critiqué, a eu pour effet d'encourager une nouvelle génération de chercheurs à poursuivre l'exploration de l'histoire du Québec en l'intégrant à un cadre élargi, à comparer cette nation à d'autres cultures similaires en incluant son histoire politique et intellectuelle dans l'espace atlantique ou encore, à établir diverses trames transnationales qui ont traversé et influencé les mouvements sociaux québécois¹³. Considérant la filiation britannique des institutions politiques québécoises, il est compréhensible qu'une veine particulièrement fertile de ce courant comparatiste au Québec ait été l'inscription de l'évolution socio-politique québécoise durant le *siècle des nationalités* dans l'espace atlantique (anglo-saxon et français). Les travaux de Marc Bellavance, Louis-Georges Harvey et Michel Ducharme ont été particulièrement éclairants à cet égard, dans la mesure où ils ont fait ressortir la simultanéité des luttes canadiennes-françaises avec celles d'autres peuples inspirés par les mêmes idées républicaines et les mêmes sentiments nationalistes¹⁴. *Le vert et le bleu* de Simon Jolivet, quant à lui, pousse la comparaison jusqu'au tournant du xx^e siècle en

¹² Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Éditions du Boréal, 2001, coll. « Boréal compact ».

¹³ Frédéric Boily esquisse un portrait brillant des avancées et des hésitations de cette approche au Québec il y a quelques années, plaçant particulièrement pour « la fécondité de l'approche inter provinciale pour comprendre la nature de certains processus politiques passés » (Frédéric Boily, « Plaidoyer pour l'analyse comparée : le Québec et la comparaison », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, n° 3 (printemps 2007), p. 127-140).

¹⁴ Marcel Bellavance, *Le Québec au siècle des nationalités, essai d'histoire comparée*, Montréal, VLB éditeur, 2004 ; Louis-Georges Harvey, *Le printemps de l'Amérique française : américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Éditions du Boréal, 2005 ; Michel Ducharme, *Le concept de liberté au Canada à l'époque des révolutions atlantiques : 1776-1838*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010.

analysant la trame historique connectée des sociétés catholiques irlandaise et canadienne-française. Cette exploration des « répercussions [de la question politique irlandaise] en terre québécoise¹⁵ » met en lumière avec brio la part de l'autre dans l'évolution de l'identité canadienne-française. Malgré le fait que les sociétés étudiées dans ce présent dossier n'ont pas connu une immigration au Québec similaire à celle en provenance de l'Irlande, la présence canadienne-française dans ces contrées lointaines avant le plein déploiement de la Révolution tranquille (une présence non gouvernementale en général) a contribué à tisser de multiples formes d'interactions (et d'interdépendances) qui expliquent pourquoi les questions politiques latino-américaines, indiennes et africaines ont trouvé un écho ici¹⁶.

L'exploration de ces liens transnationaux nous pousse à considérer le rôle des acteurs non institutionnels dans les relations internationales – surtout en ce qui a trait aux relations culturelles et religieuses. L'analyse, dans ce dossier, de l'appropriation de l'histoire des autres par des auteurs comme André Laurendeau ou Dostaler O'Leary, qui ont montré comment l'histoire du Canada français partage des traits communs avec l'histoire d'autres nations soumises politiquement et économiquement, nous amène sur la voie de l'histoire connectée, une approche développée en grande partie par Sanjay Subrahmanyam et Serge Gruzinski afin de conceptualiser les interactions transnationales dans une perspective moins eurocentriste¹⁷. Les études transnationales,

¹⁵ Simon Jolivet, *Le vert et le bleu : identité québécoise et identité irlandaise au tournant du xx^e siècle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2011, p. 31.

¹⁶ À l'instar de ce que Serge Granger avait déjà montré à propos de la Chine dans son livre *Le lys et le lotus : les relations du Québec avec la Chine de 1650-1950*, Montréal, VLB éditeur, 2005.

¹⁷ Serge Gruzinski fait ressortir, dans ses plus récentes recherches, les connexions entre des parties du monde aussi différentes que l'Asie et l'Amérique latine en ébauchant une histoire globale de la Renaissance. Il écrit : « C'est au xvi^e siècle que l'histoire humaine s'inscrit sur une scène qui s'identifie avec le globe. C'est alors que les connexions entre les parties du monde s'accroissent : Europe/Caraïbes à partir de 1492, Lisbonne/Canton à partir de 1513, Séville/Mexique dès 1517, etc. Ajoutons une autre raison qui est au cœur de ce livre : c'est avec la mondialisation ibérique que l'Europe, le Nouveau Monde et la Chine deviennent des partenaires

au sens large, ont aussi contribué à renforcer cette perspective et ont permis des avancées importantes dans la compréhension de multiples phénomènes se déroulant au-delà du strict cadre de l'État-nation. Pensons simplement au capitalisme, aux migrations et aux communautés transfrontalières, à la circulation des idées et de la culture, à la diffusion des mouvements religieux, à la prolifération des organisations non gouvernementales et de mouvements sociaux ayant une portée mondiale, etc. À cet égard, Peggy Levitt et Sanjeev Khagram notent que la mise en place de mouvements transnationaux par des acteurs de la société civile « *creates a space to imagine options for social transformation that are obscured when borders, boundaries, and the structures, processes, and actors within them are taken as given*¹⁸ ». Cette possibilité de transformation sociale créée par un cadre référentiel transnational (prenant en compte des idées et des pratiques émanant du Sud et, plus largement, des mouvements de décolonisation, et pas seulement celles venant des grandes puissances atlantiques) a surtout été explorée au Québec par des chercheurs dont les travaux portaient sur les années 1960. À ce titre, Ivan Carel note avec justesse que « le Groupe de recherche interuniversitaire sur le Québec des années 1960 et ses relations extérieures (GRIQueRE) [a mis] de

planétaires. » Le présent dossier met en évidence une certaine appropriation de l'histoire internationale au Québec aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles, période qui consacre ces connexions planétaires évoquées par Gruzinski. Pour la citation, voir Serge Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon : démesure européenne et mondialisation au ^{xvi}^e siècle*, Paris, Fayard, 2012, p. 12. Pour d'autres textes pertinents à propos de l'histoire connectée, voir : Sanjay Subrahmanyam, « Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », dans Victor Lieberman (dir.), *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c.1830*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, p. 289-315 ; Serge Gruzinski, « Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres "connected histories" », dans *Annales : histoire, sciences sociales*, 56^e année, n° 1 (2001), p. 85-117 ; Aline Charles et Thomas Wien, « Le Québec, entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 14, n° 2 (2011), p. 199-221.

¹⁸ Peggy Levitt et Sanjeev Khagram, « Constructing Transnational Studies: An Overview », dans Peggy Levitt et Sanjeev Khagram (dir.), *The Transnational Studies Reader: Intersections & Innovations*, New York, Routledge, 2008, p. 9.

l'avant la nécessité d'étudier dans un premier temps l'influence que les mouvements étrangers ont pu avoir au Québec¹⁹ ». Sean Mills a habilement relevé ce défi dans son livre *Contester l'empire*, dans lequel il décortique les multiples influences transnationales qui traversent alors les mouvements sociaux contestataires montréalais. Il consacre en outre un chapitre à l'analyse de « la dimension internationale de la résistance » québécoise²⁰. Mills souligne l'ampleur et les limites de l'appropriation au Québec de la pensée contestataire issue des divers mouvements internationaux d'affirmation des droits civiques et de décolonisation. Il faut dire que les transferts culturels résultant de cette rencontre avec l'Autre dominé et colonisé ont souffert d'un processus de sélection et d'interprétation qui a parfois théâtralisé les doléances des « damnés de la terre » pour mieux les arrimer à la réalité québécoise. Néanmoins, l'analyse de ce processus de sélection et de traduction des divers mouvements de contestation anti-impérialistes que l'on cherchait à diffuser au Québec est des plus pertinentes. Comme le notaient récemment Stéphanie Danaux et Nova Doyon, tout transfert culturel « repose sur le désir d'affirmation identitaire de la culture d'accueil, lequel révèle généralement, selon les cas, une volonté de différenciation ou d'intégration à un ensemble culturel plus vaste dont la légitimité est reconnue²¹ ». L'affirmation nationale des Canadiens français s'étant abreuvée au fil des siècles tant de contestation des grands empires coloniaux que de collaboration avec ceux-ci, il est d'autant plus pertinent d'examiner quel traitement a été réservé à l'histoire des contrées soumises économiquement et politiquement aux intérêts des grands centres de pouvoir. Cela nous permettra d'évaluer si les auteurs étudiés agissent en tant que passeurs

¹⁹ Ivan Carel, « Les années 1960 : émergence d'une perspective internationaliste », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 16, n° 2 (hiver 2008), p. 133-136.

²⁰ Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise HMH, [2010] 2011.

²¹ Stéphanie Danaux et Nova Doyon, « Introduction : l'étude des transferts culturels en histoire culturelle », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, « Dossier – Enjeux et modalités des transferts culturels dans la vie artistique canadienne-française de la première moitié du xx^e siècle », vol. XII, n° 2 (printemps 2012), p. 9.

culturels cherchant à transmettre aux lecteurs une histoire engagée, qui établit des connexions entre l'histoire des nations sur lesquelles se portent leur intérêt et la leur, suggérant par le fait même les voies de la résistance et de l'autodétermination.

Les trois textes de ce dossier portent sur « les trajectoires et les influences culturelles²² » latino-américaines, indiennes et africaines qui ont traversé le Canada français avant la Révolution tranquille. Ils analysent la transformation du discours sur l'Autre que l'on retrouve dans les écrits canadiens-français et précisent quels aspects de l'expérience historique des nations étudiées les auteurs choisissent de faire ressortir afin qu'ils trouvent écho au Canada français. Par exemple, l'article de Maurice Demers, intitulé « De l'exotisme à l'effet miroir : la représentation de l'histoire latino-américaine au Canada français », illustre comment des auteurs nationalistes canadiens-français en sont venus à tisser dans leurs écrits la trame d'une histoire connectée des peuples « latins » d'Amérique. Cet article révèle comment l'instrumentalisation du passé latino-américain – surtout l'histoire de sa résistance face à l'impérialisme anglo-saxon – a servi les fins d'un discours anti-impérialiste d'autodétermination qui émerge dès l'entre-deux-guerres. Serge Granger, pour sa part, jette un éclairage novateur sur la question de l'émergence du discours de la décolonisation au Québec, dans son texte intitulé « L'Inde et la décolonisation au Canada français », en analysant les reportages publiés au Québec sur l'indépendance de cette ancienne colonie britannique à la fin des années 1940. Il fait ressortir une appréciation originale pour l'époque de cet événement charnière de l'histoire mondiale. Finalement, Éric Desautels nous fait part des particularités d'un orientalisme à la québécoise dans son texte portant sur les références africaines dans le discours missionnaire. Intitulé « La représentation sociale de l'Afrique dans le discours missionnaire canadien-français (1900-1968) », cet article retrace une composante essentielle du discours québécois sur ce continent avant qu'une nouvelle appréciation tiers-

²² Charles et Wien, « Le Québec, entre histoire connectée et histoire transnationale », p. 206.

mondiste ne vienne profondément transformer la représentation des mouvements politiques autonomistes et anti-impérialistes africains. Ces trois articles devraient nous aider à revisiter le processus historique d'ouverture du Québec aux références provenant du tiers-monde.

De l'exotisme à l'effet miroir : la représentation de l'histoire latino- américaine au Canada français¹

Maurice Demers
Université de Sherbrooke

Résumé

L'histoire de l'Amérique latine a constitué une source d'inspiration pour plusieurs auteurs canadiens-français. La représentation de son histoire sociopolitique et culturelle ainsi que la vaillante résistance de certains gouvernements latino-américains contre l'impérialisme états-unien et britannique ont trouvé un écho favorable au Canada français. Cette représentation, qui propose une sorte d'histoire connectée des peuples latins d'Amérique, a favorisé l'émergence d'un sentiment de solidarité pour les luttes anti-impérialistes latino-américaines bien avant la Révolution tranquille. Cet article retrace comment des auteurs comme Henri Bourassa, Antonio Dragon, Dostaler O'Leary et Lionel Groulx ont représenté l'histoire de l'Amérique latine, incitant leurs lecteurs à se familiariser avec les luttes de la région contre la domination économique des grands centres financiers.

Abstract

The history of Latin America has been a source of inspiration for many French-Canadian authors. The representation of its socio-political and

¹ Cette recherche a bénéficié d'une subvention « développement savoir » du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada que j'ai reçue en tant que cochercheur du projet « Mise en récit de l'Amérique latine au Québec : transferts de sens d'une autochtonie continentale (1940-2010) ». Ce projet est dirigé par Michel Nareau.

cultural history, and of the resistance of many Latin-American governments to American and British imperialism was well received in French Canada. This representation, which articulates a sort of connected history of the Latin peoples of the Americas, has favoured the emergence of a feeling of solidarity regarding anti-imperialist Latin-American struggles well before the Quiet Revolution. This article shows how authors like Henri Bourassa, Antonio Dragon, Dostaler O'Leary and Lionel Groulx represented the history of Latin America, inviting their readers to learn more about the struggles of this region of the world against the economic domination of the great financial powers.

L'Amérique latine, destination de centaines de milliers de touristes québécois qui s'y rendent chaque année pour profiter de ses plages idylliques et de sa culture exotique, a aussi attiré le regard des intellectuels qui ont puisé une source d'inspiration de son histoire politique chaotique. On peut même dire que l'Amérique latine a captivé l'imaginaire des francophones à des moments charnières de l'histoire du Québec contemporain. Daniel Johnson (futur premier ministre) avance même, durant la Deuxième Guerre mondiale, qu'une « union par la culture avec les peuples latins » au sud du Rio Grande pouvait aider le Canada français à survivre, appuyant ainsi les efforts de rapprochement entrepris par l'Union des Latins d'Amérique à Montréal après la chute de la France². L'Amérique latine inspire aussi la gauche québécoise dans les années 1960 : véritable « réceptacle des idées révolutionnaires incarnées par le Che,

² Discours de Daniel Johnson intitulé : « Collaboration entre étudiants latins dans Pax Romana », *Rapport complet des Journées d'Amérique latine, 1943*, Montréal, Union culturelle des Latins d'Amérique, 1943, Archives du Centre de recherche Lionel-Groulx (ACRLG), P40/C4, 5, Congrès annuel de l'ULA, 1943, cité dans Maurice Demers, « L'autre visage de l'américanité québécoise : les frères O'Leary et l'Union des Latins d'Amérique pendant la Seconde Guerre mondiale », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, « Culture et relations internationales », vol. 13, n° 1 (2010), p. 142. Les archives du feu Centre de recherche Lionel-Groulx sont désormais conservées à Bibliothèque et Archives nationales du Québec à Montréal (BAnQ). Voir le Fonds Centre de recherche Lionel-Groulx (CLG) à BAnQ.

le Québec devient un cas d'école possible d'une révolte "latine" contre l'hégémonie anglo-saxonne³ ». Cette sympathie québécoise envers l'Amérique latine a été mise à profit par le gouvernement du Québec durant les cinquante dernières années – quoique d'une façon irrégulière –, en privilégiant cette région, qui ne fait pourtant pas partie de la francophonie, pour déployer sa paradiplomatie identitaire, capitalisant ainsi sur les affinités supposées entre la culture et la politique du Québec et celles des républiques latino-américaines.

Cette sympathie « naturelle » des Québécois pour les Latino-Américains a souvent été mise de l'avant par les membres de la société civile actifs dans la région, que ce soit par les associations culturelles, les regroupements de gauche ou les missionnaires catholiques. Influencés par la décolonisation du tiers-monde et l'émergence du néonationalisme québécois, ces groupes dénoncent avec vigueur l'influence pernicieuse de l'impérialisme de Washington en Amérique latine pendant la guerre froide. À cette époque, des groupes de solidarité sont institués pour venir en aide aux populations argentine, chilienne, guatémaltèque, etc., durement éprouvées par la répression des dictatures d'extrême droite⁴. Le Québec semble alors au diapason des luttes anti-impérialistes latino-américaines en s'opposant aux dictatures soutenues par Washington.

Dans son livre *Les élites québécoises et l'Amérique latine*, Daniel Gay montre de façon convaincante que ce sentiment de solidarité n'est pas partagé par tous durant la période allant de 1959 à 1973, des éditoriaux faisant parfois part d'un « ton clandestinement ou explicitement ethnocentrique et même raciste dans leur jugement sommaire sur les "autres peuples" »⁵. Néanmoins, Gay reconnaît qu'un courant contre la domination économique et l'influence

³ Gérard Fabre, « Les passerelles internationales de la maison d'édition Parti pris », *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, n° 2 (2010), p. 9.

⁴ Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine : une exploration préliminaire », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1 (2009), p. 43-66.

⁵ Daniel Gay, *Les élites québécoises et l'Amérique latine*, Montréal, Les Éditions Nouvelle Optique, 1983, p. 7-8.

politique de Washington se dégage à cette époque. Est-il possible d'esquisser les origines de cette solidarité pour les luttes anti-impérialistes latino-américaines? Nous allons répondre en partie à cette interrogation en analysant les représentations de l'histoire latino-américaine produites au Québec avant le plein déploiement de la Révolution tranquille. Nous allons donc examiner, avec un esprit critique, cette littérature qualifiée par Gay de « paternaliste et dominatrice axée sur le postulat de la supériorité de la civilisation occidentale et particulièrement de la culture canadienne-française⁶ ».

Si ce postulat de Gay n'est pas complètement faux, nous considérons, néanmoins, qu'il n'appréhende pas suffisamment la complexité de la solidarité exprimée au Québec pour les luttes anti-impérialistes latino-américaines avant le milieu des années 1960. Il faut dire qu'une image très positive de l'Amérique latine se dégage des écrits canadiens-français à partir des années 1940 et que les luttes politiques de la région inspirent une partie de la classe politique au Québec; cela contraste avec la grande majorité des études produites sur l'Amérique latine aux États-Unis et même en France à la même époque.

Selon Mauricio Segura, les années 1950 constituent un tournant en France alors que la « notion de tiers-monde politise la représentation des pays du Sud ». La solidarité exprimée pour les luttes politiques latino-américaines émerge de cette nouvelle représentation qui « met l'accent sur les rapports de force entre les pays “riches” et les pays “pauvres”, et entre citoyens de ces pays “pauvres”⁷ ». Cette même conjoncture influence la gauche néonationaliste au Québec au tournant des années 1960. Mais la révolus ion pour la domination économique de l'oncle Sam sur la région qu'expriment des revues telles que *Parti pris* serait-elle aussi tributaire de celle présente autrefois dans les écrits des nationalistes traditionalistes? Notre analyse des usages politiques de l'histoire latino-américaine au Canada français

⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷ Mauricio Segura, *La faucille et le condor : le discours français sur l'Amérique latine (1950-1985)*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 14.

fournira des éléments de réponse à cette question, en montrant que la sympathie à l'égard des luttes latino-américaines émerge autant de l'antagonisme historique du Canada français envers les guerres coloniales – pensons seulement aux protestations contre la guerre des Boers – que d'un nouveau tiers-mondisme au Québec. Avant la Révolution tranquille, les nationalistes traditionalistes – qui sont « inquiets de la place de plus en plus marginale des Canadiens français dans le continent nord-américain⁸ » – considèrent que l'impérialisme de Londres et de Washington dans cette Amérique latine catholique découle du même schème de domination anglo-saxonne qui afflige le Canada français. Du moment où cette connexion est établie, la sympathie pour l'Amérique latine ne pouvait paraître que « naturelle »...

Ainsi, l'objectif principal de ce texte ne consistera pas tant à voir si les écrits sur l'histoire latino-américaine produits au Canada français expriment une quelconque antipathie envers la domination économique des grands centres financiers de la planète sur l'Amérique latine – cette antipathie sera aisément établie. Nous tenterons plutôt de comprendre l'évolution de cette représentation de l'histoire, en montrant comment l'on est passé de représentations essentiellement exotiques de la région (en conformité avec les écrits étatsuniens et français) à une lecture engagée de la situation latino-américaine. Cette lecture qui fait ressortir les problèmes affectant la région trouvent un certain écho politique au Canada français. En effet, l'expérience commune de l'impérialisme de Londres et de Washington ainsi que le réseautage panaméricain de certains religieux cherchant à préserver leur communauté catholique de l'influence socioculturelle anglo-saxonne incitent plusieurs auteurs à envisager l'histoire de l'Amérique latine comme étant liée à celle du Canada français; du moins, des auteurs comme Henri Bourassa, Antonio Dragon et Dostaler O'Leary établissent des jonctions opportunes entre l'histoire et le devenir des

⁸ Jean-Philippe Warren, « Le corporatisme canadien-français comme "système total" : quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *Recherches sociographiques*, vol. 45, n°2 (mai-août 2004), p. 221.

deux entités culturelles. Si cette lecture engagée dénonce avec véhémence « l'infiltration communiste » dans la région jusqu'à la Révolution tranquille, contrastant ainsi avec les sympathies tiers-mondistes qui émergent alors au sein de la gauche québécoise, elle met néanmoins en place la trame d'une histoire connectée des peuples latins d'Amérique en unissant les efforts de résistance contre la domination socio-économique anglo-saxonne du Québec et de l'Amérique latine⁹. Cette approche n'est peut-être pas dénuée de représentations essentialistes qui instrumentalisent le passé de l'Autre ; mais ces représentations visent plus à légitimer un discours d'autodétermination, qu'à proposer des représentations sociales orientalistes sous-tendant une certaine forme de domination culturelle (à l'instar des thèses avancées par Edward Said¹⁰). Cette trame commune servira d'ailleurs de base dans les années 1960 au développement de sympathies panaméricaines plus radicales.

Publié en 1949, le premier manuel québécois présentant une synthèse de l'histoire de l'Amérique latine sera au fondement d'une politisation plus radicale du passé latino-américain ; la révolution castriste inspirera d'ailleurs la jeunesse québécoise dix ans plus tard. Ce livre écrit par Dostaler O'Leary est une des sources principales analysées dans notre article. Il représente, en quelque sorte, l'aboutissement du projet porté par l'Union des Latins d'Amérique, cette association formée à Mexico et à Montréal au début de la Deuxième Guerre mondiale dans le but de tisser des liens culturels, politiques et économiques plus étroits entre le Canada français et l'Amérique

⁹ Au sujet de l'histoire connectée, voir : Sanjay Subrahmanyam, « Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », dans Victor Lieberman (dir.), *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c.1830*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, p. 289-315 ; Serge Gruzinski, « Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres "connected histories" », dans *Annales : histoire, sciences sociales*, 56^e année, n° 1 (2001), p. 85-117 ; Aline Charles et Thomas Wien, « Le Québec, entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 14, n° 2 (2011), p. 199-221.

¹⁰ Edward Said, *Orientalism*, London, Penguin Books, 1978.

latine¹¹. Afin de bien mettre en contexte les écrits d'O'Leary, nous esquisserons dans un premier temps l'évolution des représentations de l'Amérique latine au Québec du milieu du XIX^e au début du XX^e siècle, alors qu'apparaissent au sortir de la Grande Guerre les premières mentions de la « latinité » du Canada français, fait qui transforme la perception que l'on a de l'Amérique latine¹². *Le Canada français missionnaire* de Lionel Groulx clôt notre analyse, car cet ouvrage du chanoine écrit au tout début de la Révolution tranquille fait la somme des représentations de l'Amérique latine proposées par les principaux représentants du Canada français dans la région : les missionnaires catholiques. Nous verrons ainsi comment, malgré une situation sociopolitique fort différente, le regard canadien-français sur cette région se transforme en un siècle au point de reconnaître dans l'histoire récente de l'Amérique latine le reflet de celle du Canada français.

Les premières représentations de l'Amérique latine au Canada français

Les premiers éléments d'information en provenance de l'Amérique latine datent de la Nouvelle-France. Les jésuites du Canada étaient bien au fait de l'expérience de leurs confrères du Paraguay, s'appropriant même certains éléments de l'approche apostolique et des structures évangélisatrices mises en place en Amérique du Sud¹³. Mais il faut attendre la fondation de la première presse québécoise, en 1764, pour que circule librement l'information sur cette région. Progressivement, et en raison de l'agitation politique qui règne en

¹¹ Maurice Demers, *Pan-Americanism reinvented in Uncle Sam's backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the first half of the 20th Century*, thèse de doctorat (histoire), Université York, 2011.

¹² Nous esquisserons ces représentations, car nous reconnaissons que des recherches plus approfondies seraient nécessaires pour brosser un tableau complet des publications de cette époque.

¹³ Paul-André Dubois, « Des mondes religieux parallèles, un espace commun ? Amérindiens et musique vocale européenne sous le Régime français », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67 (2001), p. 108.

Amérique espagnole, les habitants du Bas-Canada s'intéresseront à la situation de leurs confrères américains. Yvan Lamonde explique que de « 1815 à 1837, les journaux abondent en information sur la situation militaire et politique surtout en Argentine, au Chili, au Pérou, au Venezuela [*sic*], en Colombie, en Équateur et au Mexique. [...] On publie des biographies et des discours politiques de Bolivar, des renseignements sur les moments décisifs comme le congrès de Tucuman du 9 juillet 1816, qui déclare l'indépendance des provinces du Rio de la Plata, et quantité de proclamations de militaires et d'hommes politiques¹⁴ ». Le républicanisme latino-américain intéresse évidemment les patriotes bas-canadiens. Leur défaite en 1838 et l'apaisement des guerres de décolonisation en Amérique latine atténuent cette première vague de références au sous-continent dans la presse québécoise, faute d'expériences communes.

Néanmoins, l'affirmation de Gérard Bouchard selon laquelle « durant sa deuxième période continuiste (1840-1940) [...] le Québec accuse les plus importants contrastes avec le Mexique et les autres pays d'Amérique latine » nous semble exagérée¹⁵. En effet, le rapport Durham et l'assujettissement politique des francophones aux anglophones de la nouvelle entité politique qui voit le jour au milieu du siècle jettent les bases d'une sympathie anti-impérialiste qu'exprimeront les auteurs canadiens-français un demi-siècle plus tard. Roberto Perin souligne qu'un « siècle avant que le sociologue étatsunien Everett Hughes n'écrive son œuvre classique, *French Canada in Transition* (1943), Durham représente en quelque sorte le Canada français comme une "*folk society*", c'est-à-dire une masse sociale indifférenciée à la tête de laquelle se retrouve une petite bourgeoisie traditionnelle issue du peuple¹⁶ ». La perspective de Hughes catégorisant la société

¹⁴ Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec*, t. I : 1760-1896, Montréal, Éditions Fides, 2000, p. 204.

¹⁵ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Éditions du Boréal, 2001, p. 215, coll. « Boréal compact ».

¹⁶ Roberto Perin, *Ignace de Montréal : artisan d'une identité nationale*, Montréal, Éditions du Boréal, 2008, p. 33-34.

canadienne-française comme une *folk society* est inspirée des travaux de Robert Redfield sur le Mexique. Il n'est donc pas surprenant que des auteurs ultramontains défendant ce modèle de société, tant au Québec qu'en Amérique latine, en viennent à exprimer une certaine forme de solidarité latine face à la modernisation anglo-saxonne de leurs sociétés.

Or, pour que cette solidarité latine s'exprime, le vocable « latin » devait être appliqué aux sociétés américaines. C'est dans le contexte des visées impérialistes françaises en Amérique latine que surgit cette appellation. En effet, Vicente Romero explique que l'expression « Amérique latine » est utilisée pour la première fois à Paris en 1856 par le Chilien Francisco Bilbao et le Colombien José María Torres Caicedo¹⁷. L'administration de Napoléon III utilise le concept pour légitimer son intervention au Mexique en 1862. La presse canadienne-française est divisée à propos de cette intervention, les libéraux dénonçant cette ingérence européenne en Amérique alors que les journaux conservateurs se réjouissent du nouvel empire que l'on établit au Mexique sous l'égide de Maximilien d'Autriche (1864-1867)¹⁸. Le soutien qu'expriment les chroniqueurs de la presse conservatrice pour le règne de Maximilien indique que les Canadiens français n'étaient pas allergiques à toutes formes d'impérialisme : ce qui pose problème, c'est la domination anglo-saxonne et protestante sur les sociétés catholiques.

Évidemment, les Canadiens français qui participent à l'expédition française au Mexique cautionnent l'impérialisme de Paris¹⁹. Honoré

¹⁷ Vicente Romero, « Du nominal "latin" pour l'Autre Amérique : notes sur la naissance et le sens du nom "Amérique latine" autour des années 1850 », *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, n° 7 (1998), p. 57-86.

¹⁸ José Antonio de Larrinaga, *L'intervention française au Mexique vue par les principaux journaux canadiens-français du Québec (1861-1867)*, thèse de maîtrise (histoire), Université d'Ottawa, 1976.

¹⁹ Honoré Beaugrand, Narcisse-Henri Faucher de Saint-Maurice, Arthur Taschereau et Alphonse Têtu s'engagent avec les troupes françaises. Agnès Leclercq, fille d'un Québécois qui s'engage avec les armées sudistes avant d'épouser le prince Felix zu Salm-Salm, se trouve aussi au Mexique lors de l'intervention française. Voir Roger

Beaugrand et Narcisse-Henri Faucher de Saint-Maurice publient des témoignages à leur retour au Québec qui font l'éloge de la France au détriment de cette contrée exotique qu'est le Mexique. Dans son récit *Anita : souvenirs d'un contre-guérillas*, Beaugrand raconte que seul l'honneur l'a fait refuser d'intégrer les troupes mexicaines à la suite de sa capture (alors qu'il tentait de rejoindre sa *novia* mexicaine). Son emprisonnement subséquent lui fait craindre le pire, car « [l]es Mexicains à de rares exceptions près, traitaient leurs prisonniers un peu à la manière des Indiens des plaines de l'Ouest. Chez eux, c'était l'esclavage, accompagné de tous les mauvais traitements que suggérait à ces soldats demi-brigands leur nature sauvage et vindicative²⁰ ». Il aura finalement la vie sauve, mais ne retrouvera pas son amoureuse « aux yeux noirs ». Quant à Faucher de Saint-Maurice, « [s]'il perçoit les forces en présence d'une façon manichéenne, c'est-à-dire à la façon des romanciers québécois du temps – Les Français sont braves et les Mexicains sont lâches! – il ne s'attache pas non plus à la dimension idéologique du conflit²¹ ». Pierre Rajotte explique que « [d]étourné de son objet référentiel, c'est-à-dire le Mexique, le récit devient à maintes reprises pour l'auteur l'occasion de se mettre en valeur. [...] Tout se passe comme si l'intérêt de l'auteur pour ce pays, jugé souvent de façon négative, vient à point nommé pour mettre en évidence une page autobiographique assez valorisante dans la vie du militaire²² ». Au tournant du siècle, les auteurs ultramontains proposent une vision quel que peu différente de ces récits essentialistes.

Depuis 1853, alors que des missionnaires des Sœurs de la Providence de Montréal débarquent au Chili, l'Église catholique québécoise

Le Moine, « L'aventure mexicaine de quelques Québécois (1864-1867) », dans Marie Couillard et Patrick Imbert (dir.), *Les discours du Nouveau Monde au XIX^e siècle au Canada français et en Amérique latine*, Ottawa, Legas, 1995, p. 253-262.

²⁰ Honoré Beaugrand, « Anita : souvenirs d'un contre-guérillas », *Mélanges : trois conférences*, Montréal, [s. é.], 1888, p. 140.

²¹ Le Moine, « L'aventure mexicaine de quelques Québécois (1864-1867) », p. 259.

²² Pierre Rajotte, « *De Québec à Mexico*, de Faucher de Saint-Maurice : une tentative de voyage vers soi », *Canadian Literature*, n° 142-143 (automne-hiver 1994), p. 84, 92.

possède des émissaires en Amérique latine. Durant les cinq décennies suivantes, d'autres communautés québécoises s'implantent au Pérou, en Bolivie, en Colombie et en Équateur²³. Les missionnaires communiquent de l'information sur leurs pays de mission aux autorités québécoises, ce qui donne à ces dernières une connaissance particulière de l'Amérique latine. M^{gr} Ignace Bourget en vient d'ailleurs à idéaliser le président ultramontain de l'Équateur, Gabriel García Moreno²⁴. Quant à Jules-Paul Tardivel, journaliste et directeur du journal *La Vérité* qui fait la promotion d'un « État ultramontain, catholique et canadien-français » à la fin du XIX^e siècle, il modèle son projet de « république catholique » sur celle de « l'Équateur de Garcia Moreno²⁵ ». Si les ultramontains abhorrent les révolutionnaires libéraux, ils expriment néanmoins du respect pour leurs coreligionnaires latino-américains. Par exemple, Henri Bourassa rapporte que M^{gr} Bourget conseilla à des missionnaires quittant pour la région au XIX^e siècle « [d']évit[e] toute comparaison capable de blesser les susceptibilités nationales²⁶ ». Cette prudence qui est de mise afin de ne pas froisser la fierté nationale des Latino-Américains implique que l'on faisait une distinction entre la région et les autres terres de mission qu'étaient l'Afrique et l'Asie. D'ailleurs, les élites catholiques latino-américaines, héritières d'une longue tradition de défense de leur religion dans cet hémisphère (aux dépens des religions autochtones et afro-américaines), s'attirent les éloges de certains auteurs québécois. Ces éloges envers la région ne viennent pas aussi facilement de la part des auteurs anglo-protestants.

²³ Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire : une autre grande aventure*, Montréal, Éditions Fides, 1962, p. 81.

²⁴ Patrick Imbert, *Trayectorias culturales transamericanas: medios, publicidad, literatura y mundialización*, Buenos Aires, Galerna, 2009, p. 132.

²⁵ Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec*, p. 446.

²⁶ Henri Bourassa, *Le Canada apostolique : revue des œuvres de missions des communautés franco-canadiennes*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919, p. 130-131.

L'entre-deux-guerres et la redécouverte de l'Amérique latine

Au début du xx^e siècle, on en vient même au Québec à comparer favorablement certains aspects de la situation sociopolitique et économique de l'Amérique latine à celle du Canada. Des auteurs nationalistes font alors valoir les avantages à mieux connaître la région afin d'y établir des liens. Le rapprochement souhaité avec l'Amérique latine se bute toutefois à l'indifférence des anglophones, qui considèrent Londres comme étant l'interlocuteur le plus approprié pour gérer les relations entre le Canada et les républiques latino-américaines. Henri Bourassa, critiquant les politiques impérialistes des décideurs canadiens, écrit pendant la Première Guerre mondiale que le Canada aurait tout avantage à établir des relations diplomatiques indépendantes avec les pays au sud du Rio Grande :

Et pourtant, si nous décidons jamais à jeter les yeux par-dessus la clôture de notre bergerie, nous constaterons sans peine qu'après les États-Unis, celles des nations du monde avec lesquelles nous pourrions, à certains égards, établir les relations les plus avantageuses se trouveraient parmi les républiques latines du midi. N'y eût-il que le fait primordial que ces pays sont, comme nous, situés en Amérique, cela suffirait à solliciter ces relations. Ce serait déjà fait, si l'abâtissement colonial, français ou anglais, et le délire impérialiste n'avaient totalement oblitéré chez nous la notion des réalités les plus élémentaires. Nous aurions découvert, à notre grande surprise, que plusieurs de ces pays sont plus véritablement civilisés que le nôtre; qu'ils ont résolu certains problèmes économiques que nous ignorons ou qui nous font encore tâtonner²⁷.

Cette représentation favorable de l'Amérique latine proposée par Bourassa s'inscrit dans un contexte bien particulier : celui des reculs imposés à l'enseignement en français dans plusieurs provinces et de l'isolement des politiciens canadiens-français lors de la Première

²⁷ Henri Bourassa, *Hier, aujourd'hui, demain : problèmes nationaux*, Montréal, [s. é.], 1916, p. 169-170.

Guerre mondiale. Ce contexte général d'intolérance envers les catholiques francophones du pays, jumelé à la séparation de l'Église et de l'État en France, donne l'impression à plusieurs Canadiens français que les principes fondamentaux de leur civilisation catholique sont en péril (particulièrement en Amérique du Nord). Comme l'indique la citation précédente, Henri Bourassa fait partie des premiers auteurs à écrire sur l'Amérique latine dans le but de faire connaître au Canada français cette autre Amérique catholique composée de pays hispanophones et lusophone (le Brésil) « véritablement civilisés ». Plusieurs autres textes paraissent aussi dans *L'Action française* de Montréal, dans les années qui suivent. Ils portent particulièrement sur le sort des petites nations latines du Sud face à la domination des grandes puissances économiques anglo-saxonnes.

Évidemment, le Canada français fait face aux mêmes problèmes. Il faut dire qu'au Nord comme au Sud, les élites économiques s'accommodent très bien de l'intégration de leur société dans les structures impériales du grand capital. Il s'agit d'ailleurs d'un vecteur de connexion Nord-Sud important pour les entrepreneurs : plusieurs entreprises de Montréal sont actives en Amérique latine²⁸. Néanmoins, la bourgeoisie capitaliste qui entretient ces liens est anglophone et protestante, d'abord et avant tout. La petite bourgeoisie catholique du Québec et d'Amérique latine se plaint de la transformation sociale engendrée par cette avancée du capitalisme anglo-saxon. Avant longtemps, les auteurs canadiens-français établiront la trame d'une histoire commune avec les peuples latins d'Amérique résistant à cette domination socioéconomique anglo-saxonne.

Peut-on avancer que le Canada français, par sa condition sociopolitique durant l'entre-deux-guerres, prédisposait ses auteurs nationalistes à exprimer une certaine forme de solidarité pour les « petits peuples » affligés par les grands empires ? Il faut nuancer cette

²⁸ Christopher Armstrong et H. V. Nelles, *Southern Exposure: Canadian Promoters in Latin America and the Caribbean, 1896-1930*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

hypothèse afin de bien comprendre les écrits sur l'Amérique latine qui paraissent à cette époque. Certes, au moment où le roman *Maria Chapdelaine*, de Louis Hémon, attire l'attention d'un public international sur le Canada français, Lionel Groulx exprime certaines réserves quant à la représentation de sa culture, jugeant que le roman montre une société immobile et figée dans le temps. Il prend la peine de répondre aux critiques français qui font l'éloge du roman pour leur signifier que le Canada français est aussi une entité dynamique. Michel Bock rapporte que Groulx plaide alors « pour que soit maintenue la dignité des “petits peuples” face à la puissance, à l'insensibilité et au paternalisme des grands²⁹ ». Cette prise de position rejoint la nature critique des articles sur l'Amérique latine, publiés au Canada français quelques années plus tard, dénonçant le traitement que réservent les grandes puissances aux « petits peuples », un fait qui devrait étayer la thèse avancée. Mais force est de constater que les « petits peuples » métissés des colonies françaises et anglaises en Afrique n'obtenaient pas automatiquement cette sympathie des Canadiens français. Alors, comment se définit exactement cette sympathie avec l'Amérique latine ? Il faut préciser, à l'instar de Daniel Gay, que les nationalistes traditionalistes expriment leur sympathie envers la « population principalement blanche et catholique, par ailleurs héritière des bienfaits supposés de la civilisation des conquistadors de l'Espagne très Catholique³⁰ ». Cela semble donc exclure une partie significative de la population. Mais, avant même que les Canadiens français puissent s'identifier à la culture des élites catholiques latino-américaines, il fallait qu'ils apprécient pleinement leur propre identité « latine ». C'est grâce au discours de la « latinité » du Canada français que la jonction discursive entre Latins du Sud et du Nord s'effectue dans l'entre-deux-guerres.

²⁹ Michel Bock, « Lionel Groulx devant la France catholique : contacts, échanges et collaboration », communication, Association francophone pour le savoir (ACFAS), Montréal, mai 2012.

³⁰ Gay, *Les élites québécoises et l'Amérique latine*, p. 267-268.

Curieusement, le roman de Hémon joue un rôle dans cette mise en commun des destinées canadiennes-françaises et latino-américaines. Michel Lacroix explique que la réémergence du discours de la latinité en Europe sert de fer de lance à l'établissement de connexions culturelles et politiques entre des ressortissants canadiens-français et latino-américains³¹. Le succès littéraire de *Maria Chapdelaine* en France offrira justement l'occasion à des publications parisiennes consacrées aux cultures latines de commenter la situation socio-politique du Canada français parallèlement à celle de l'Amérique latine. Des gens aussi différents que Charles Maurras, Gabriela Mistral (prix Nobel de littérature chilienne) et Gabrielle Roy publient alors des textes traitant des enjeux qui affectent les francophones, les hispanophones et les lusophones dans les mêmes revues, faisant ainsi ressortir les aspects communs de leurs cultures. L'essentiel de cette comparaison est reprise par *L'Action française* de Montréal, alors dirigée par l'abbé Groulx³². Certains groupes nationalistes influencés par ce dernier, dont les Jeunesses patriotes de Dostaler O'Leary et ceux gravitant autour du journal *La Nation* de Paul Bouchard, s'approprient cette notion de latinité canadienne-française et s'en font les défenseurs. À l'instar des États dirigés par les Mussolini, Salazar et (bientôt) Franco, ils souhaitent que la classe politique canadienne-française s'inspire de ces chefs latins autoritaires pour transformer leur société sclérosée par le libéralisme et le parlementarisme britannique. Le corporatisme prêché dans les encycliques

³¹ Michel Lacroix, « Lien social, idéologie et cercles d'appartenance : le réseau " latin " des Québécois en France, 1923-1939 », *Études littéraires*, vol. 36, n° 2 (2004), p. 51-70.

³² Groulx mentionne que cette revue est la première publication canadienne à réellement porter attention à l'Amérique latine : « Dès 1921, en l'enquête de la revue *L'Action française* de Montréal, sur le "Problème économique" dans le Québec, l'un des collaborateurs, Léon Lorrain [...] engage les siens à tourner résolument les yeux vers les marchés sud-américains » (Lionel Groulx, « Le Canada français en Amérique latine », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association = Rapport annuel de la Société historique du Canada*, vol. 40, n° 1 (1961), p. 14).

sociales catholiques est leur véritable modèle sociopolitique, ce qui signifie que les nationalistes traditionalistes ne s'érigent pas seulement contre la domination économique anglo-saxonne en Amérique latine, mais qu'ils dénoncent aussi les mesures de déchristianisation des révolutionnaires latino-américains.

Ce dernier sujet est le prétexte pour publier les premiers livres qui présentent explicitement une vision canadienne-française de l'histoire d'un pays latino-américain. La guerre civile des *Cristeros* (1926-1929) au Mexique et le conflit opposant l'Église et l'État au fil des années 1930 dans ce pays révolutionnaire sera l'occasion pour le jésuite québécois Antonio Dragon de publier plusieurs ouvrages sur le thème de la persécution des catholiques. Sa biographie du martyr *cristero* Miguel Pro, publiée en 1929, obtient un succès international important. Elle est traduite en seize langues et distribuée à des centaines de milliers d'exemplaires en dix ans³³. L'exécution arbitraire du père Pro n'incite pas seulement le jésuite québécois à écrire des biographies et des livres d'histoire sur le sujet, il adapte aussi la vie du martyr mexicain en pièce de théâtre, facilitant la diffusion de l'histoire récente du Mexique auprès d'un auditoire différent³⁴.

C'est sans surprise que la biographie du père Pro prend des allures hagiographiques sous la plume de Dragon, qui fut le compagnon de classe du religieux mexicain en Europe. Mais il est intéressant de noter que Dragon présente une interprétation de l'histoire mexicaine avant de décrire la vie de son confrère jésuite, une interprétation qui est profondément manichéenne, affirmant que les seules réalisations mexicaines qui valent sont « ce que le bon Dieu y a fait, ce que les catholiques y ont construit³⁵ ». Son jugement de l'État qui émerge

³³ Juan Ortega, s.j., *Noticias de la Prov. De México*, México, D.F., n° 77 (janvier 1938), Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús.

³⁴ Antonio Dragon, s.j., *Le Père Pro : drame en trois actes*, Montréal, Librairie du Devoir, 1933.

³⁵ Antonio Dragon, s.j., *Au Mexique Rouge : Maria de la Luz Camacho, première martyre de l'Action catholique*, Montréal, L'Action Paroissiale, 1936, p. 17.

de la Révolution mexicaine (1910-1917) est ainsi sans appel. Mais l'image du Mexique n'est pas complètement négative, car la résistance des catholiques contre l'État révolutionnaire montre qu'il s'agit d'un lieu empreint d'héroïsme, une contrée qui « produit encore des saints³⁶ ». Néanmoins, toute idiosyncrasie mexicaine qui déborde du cadre référentiel catholique et occidental est traitée de haut.

Les politiciens qui ont marqué l'histoire du Mexique sont jugés selon leurs dispositions d'esprit dans son livre *Pour le Christ-Roi*. Évidemment, dans un pays où aucun président n'a déclaré croire en Dieu, des Réformes libérales de 1855-1857 jusqu'à l'accession au pouvoir du président Manuel Ávila Camacho, en 1940, ce jugement est profondément intransigeant. Le président Plutarco Elías Calles (1924-1928) – dont les politiques provoquent la guerre des *Cristeros* – essuie les critiques les plus sévères : « Ce fou tout-puissant a bien commencé, comme Néron. [...] Néron avait la noblesse du sang à trahir; c'est le seul crime que Calles n'ait pu commettre³⁷. » Le dictateur Porfirio Díaz (1876-1910) est le seul politicien à s'attirer des bons mots de la part de Dragon : « Les catholiques mexicains gardent de ce bon "tyran" un souvenir sympathique. Ce bras de fer, à la Mussolini, réorganise le pays. Il écarte les "indésirables", s'entoure d'hommes compétents et multiplie les réformes les plus utiles... S'il semble oublier la question religieuse, l'Église du moins peut respirer³⁸... » Selon le jésuite, les seules réformes utiles entreprises par l'État mexicain (s'il y en a) sont de natures politique et économique.

Les réformes sociales postcoloniales ayant affaibli l'emprise de l'Église catholique sur la jeunesse mexicaine, elles sont jugées désastreuses par Dragon (qui fut recteur au Collège Jean-de-Brébeuf à Montréal). L'héritage colonial espagnol n'est donc pas en cause, les influences sur les élites mexicaines des idées de la Révolution française

³⁶ Antonio Dragon, s.j., *Pour le Christ-Roi : Miguel-Augustin Pro de la Compagnie de Jésus, exécuté au Mexique le 23 novembre 1927*, Montréal, Imprimerie du Messenger, 1929, p. 10.

³⁷ *Ibid.*, p. 69-70.

³⁸ *Ibid.*, p. 19.

et de la franc-maçonnerie venant de la Grande-Bretagne et des États-Unis étant plus à blâmer. D'ailleurs, la colonisation espagnole des Amériques est louangée par Dragon, à un point tel qu'il la considère comme ayant été plus efficace à certains points de vue que celles des Français et des Anglais. Cette colonisation réussie vient en grande partie des relations entre Espagnols et Amérindiens, selon le jésuite québécois :

Cependant, quelles qu'aient été les fautes des Espagnols, leur système de colonisation a donné les meilleurs résultats. Pour les trois grandes nations qui colonisèrent le Nouveau Monde, le même problème se posait. Les Français, en arrivant à Québec, trouvèrent quelque vingt milliers d'indigènes; ils voulurent en faire des Français et ils échouèrent. En abordant sur les côtes de la Nouvelle-Angleterre, les Anglais rencontrèrent de nombreux Indiens; ils résolurent de s'en défaire et ils y réussirent. Les Espagnols parvinrent à conserver les Indiens du Mexique en les christianisant. L'autorité civile, malgré le rang inférieur où elle les a systématiquement tenus, malgré la vie dure que les grands propriétaires (*encomenderos*) imposèrent aux indigènes, a organisé solidement une race nouvelle³⁹.

L'organisation de cette « nouvelle race » est un legs colonial que valorise Dragon. Voilà une appréciation originale pour les années 1930, alors que les travaux portant sur l'histoire et la culture latino-américaines aux États-Unis et dans les centres coloniaux étaient la plupart du temps colorés par les thèses raciales dominantes en Occident, qui traitaient le métissage racial comme une tare confinant la région dans un « retard » et une instabilité perpétuels⁴⁰. Certes,

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰ Dans certaines publications culturelles, l'exotisme de cette donne socioculturelle était l'objet d'une certaine curiosité bienveillante. Voir Helen Delpar, *The Enormous Vogue of Things Mexican: Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992. Les publications afro-américaines, quant à elles, ont rapidement présenté une appréciation positive des cultures métissées de l'Amérique latine. Voir David Luis-Brown, « Transnationalism Against the State: Contesting Neocolonialism in the Harlem Renaissance, Cuban

pour Dragon, cette vision positive du métissage n'est envisageable que dans l'optique d'une acculturation des autochtones et des populations d'origine africaine. Néanmoins, cette lecture ouvre la voie à une nouvelle appréciation de la région durant la Deuxième Guerre mondiale, alors que s'intensifient l'approfondissement des liens entre des religieux québécois et latino-américains ainsi que la présence en Amérique latine de jeunes nationalistes canadiens-français.

Le tournant de la Deuxième Guerre mondiale : l'arrimage des solitudes complémentaires

Le Canada établit ses premières relations diplomatiques autonomes avec les pays latino-américains au tournant des années 1940. Nous avons déjà expliqué dans d'autres publications que l'intérêt pour les cultures latino-américaines se développe au pays, surtout au Canada français, parallèlement à l'établissement des premières ambassades dans la région⁴¹. Au Québec, en particulier, la chute de la France en 1940 contribue à ce développement parallèle, car cet événement marquant de la Deuxième Guerre mondiale incite les élites canadiennes-françaises à se chercher de nouveaux alliés culturels. Le président de l'Union des Latins d'Amérique, Dostaler O'Leary, affirme que « l'endroit tout indiqué pour nous – et je n'en vois pas d'autres – est cette Amérique latine si belle, si grande, si civilisée⁴² ».

Negrismo, and Mexican Indigenismo », *Waves of Decolonization: Discourses of Race and Hemispheric Citizenship in Cuba, Mexico, and the United States*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 147-201. Néanmoins, les perspectives chauvines et racistes dans les milieux universitaires étatsuniens dominent dans l'entre-deux-guerres. Par exemple, voir Charles E. Chapman, « The Age of the Caudillos: A Chapter in Hispanic American History », *Hispanic American Research Review*, vol. 12, n° 2 (août 1932), p. 281-300.

⁴¹ Voir Demers, « L'autre visage de l'américanité québécoise », p. 125-146.

⁴² Texte de clôture du président de l'Union, Dostaler O'Leary, lors des manifestations consacrées à l'Amérique latine, 1944, ACRLG, P40 / C4, 6, Causeries, conférences et allocutions prononcées dans le cadre des activités de l'ULA, 9 novembre 1942-19 février 1944.

L'image de l'Amérique latine présentée dans les publications québécoises dans ce contexte particulier – représentation qui met l'accent sur la culture des élites catholiques – devient manifestement positive, sans que l'on nie pour autant les difficultés affligeant la région⁴³. Outre les missionnaires qui témoignent de leurs expériences en Amérique latine, ce sont les leaders des groupes de jeunes nationalistes des années 1930 qui sont alors les principaux passeurs culturels entre ces deux régions catholiques éprouvées par la domination anglo-saxonne.

En effet, Walter O'Leary, des Jeunesses patriotes, quitte pour le Mexique au printemps 1939 pour y demeurer durant la guerre; Paul Bouchard fait de même, visitant, quant à lui, plusieurs pays latino-américains durant le conflit. Ces derniers incitent leurs collègues de l'Université de Montréal et de l'Université Laval à tisser des liens avec les Latino-Américains dans ce contexte bien particulier⁴⁴. Dostaler O'Leary, alors journaliste à *La Patrie*, établit un équivalent montréalais de l'association fondée par son frère au Mexique. Ce regroupement, l'Union des Latins d'Amérique (ULA), réussit rapidement à s'attirer des appuis auprès de la classe politique canadienne-française, ralliant la faveur de jeunes nationalistes comme Jean Drapeau et de libéraux convaincus tel que T. D. Bouchard. Même le premier ministre du Québec, le libéral Adélard Godbout, donne son appui officiel à leurs congrès de 1942 et 1943. La fin de la « persécution religieuse » au Mexique et l'arrivée au pouvoir du président Camacho changent radicalement les représentations de ce pays, au point que Dostaler O'Leary déclare en entrevue à Radio-Canada, à son retour du voyage organisé par l'ULA en 1944 :

Le Mexique moderne marche sur la voie du progrès. [...] Les Canadiens y auront trouvé d'utiles leçons dont ils sauront, j'en

⁴³ En fait, les autochtones et les Latino-Américains d'ascendance africaine sont encore largement considérés comme des figurants.

⁴⁴ Correspondance de Dostaler O'Leary, 18 juin 1931-30 juin 1944, ACRLG, P40/A, 1.

suis sûr, tirer profit. Pour nous Canadiens français, ilot latin du nord, nous y aurons trouvé des frères spirituels, des hommes imbus et pénétrés de la même civilisation catholique et latine. L'union culturelle des Latins d'Amérique, je l'espère, saura profiter grandement de ce voyage pour le plus grand bien de nos compatriotes⁴⁵.

Cette appréciation du Mexique est relayée par d'autres voyageurs, dont le recteur de l'Université de Montréal, M^{gr} Olivier Maurault, qui publie un livre sur le sujet à son retour⁴⁶. Ces témoignages soulignent aussi les aspects inspirants de la culture de cette région pour les Canadiens français, dont leur américanité distincte des États-Unis.

La prise de conscience de l'américanité du Canada français s'impose dans la conjoncture de la guerre. Le Mexique et l'Amérique latine rappellent que l'Europe n'est pas le seul référent culturel valable et que la culture étatsunienne n'est pas l'unique modèle d'américanité. Philippe Panneton, dit Ringuet, affirme dans *Un monde était leur empire* (1943) : « Or nous ne sommes pas étrangers ; nous ne sommes pas *européens*. Que nous descendions de Français, d'Anglais, d'Espagnols, de Portugais [...] nous sommes et nous devons tâcher d'être *américains*, au sens large du mot, bien entendu⁴⁷. » Pour l'ULA, la culture latino-américaine pouvait aider le Canada français à s'approprier son américanité, tout en préservant les préceptes de la « civilisation catholique et latine ». Portant sur l'histoire autochtone des Amériques, le livre de Ringuet célèbre de plus le métissage latino-américain, aspect qui distingue la région de l'Europe et des États-Unis :

Si nos yeux n'étaient hypnotisés par les choses d'Europe ; si, après trois et même quatre cents ans d'Amérique, nous n'étions restés

⁴⁵ « Voyage au Mexique », entrevue de Roger Baulu avec Olivier Maurault, Dostaler O'Leary et Jacqueline Savard, 20 août 1944, 13 min 30 s, Société Radio-Canada, *Les Archives de Radio-Canada*, [En ligne], [http://archives.radio-canada.ca/art_de_vivre/voyage/clips/9973/&ref=spe] (12 février 2011).

⁴⁶ Olivier Maurault, *Le Mexique de mes souvenirs*, Montréal, Éditions des Dix, 1945.

⁴⁷ Ringuet, *Un monde était leur empire*, Montréal, Les Éditions Variétés, 1943, p. 8. En italique dans le texte.

imbus de préjugés européens au point de ne concevoir grand que ce qui en vient, nous aurions depuis longtemps pris connaissance du miracle mexicain. Le mot ne paraîtra pas trop fort à ceux qui ont su voir, si peu que ce soit, ce pays étonnant où [...] revit réellement une tradition momentanément interrompue par l'arrivée de Cortes. Car [ce pays] montre bien que l'Américain natif n'est pas un être inférieur : ce qui prend forme en cette terre dure, c'est un royaume véritablement *américain*⁴⁸.

Dostaler O'Leary partage cette conclusion : le Mexique – tout comme le reste de l'Amérique latine – possède une culture véritablement *américaine*, une culture qui, selon lui, a su intégrer les meilleurs éléments de l'Ancien et du Nouveau Monde.

Dans le but d'exposer cette théorie et d'offrir aux étudiants canadiens-français une ressource dans leur langue, Dostaler O'Leary écrit la première synthèse historique de cette région publiée au Québec. Son *Introduction à l'histoire de l'Amérique latine* est publiée à 2000 exemplaires par l'Institut de sociologie de l'Université de Montréal en 1949 et demeurera pendant longtemps un incontournable des études latino-américaines au Québec. Se basant sur les études historiques les plus importantes publiées en espagnol à cette époque (ainsi que sur quelques textes publiés en France et aux États-Unis), son manuel tente de rendre compte de l'histoire d'une manière scientifique, sans pour autant cacher le fait qu'il veut « nous convaincre que nous avons tout intérêt, nous Canadiens français, à nous nouer des relations étroites avec l'Amérique latine⁴⁹ ». Le manuel prend ainsi un ton pamphlétaire lorsque l'histoire récente est abordée. Mais en consacrant 129 pages sur 388 à l'histoire précolombienne, il souhaite aussi dégager cette histoire des visions trop eurocentristes produites ailleurs :

L'acte officiel qui entérine la découverte de l'Amérique est de 1492. C'est à cette date que commencent tous les manuels, européens comme américains, qui relatent l'histoire de notre continent. [...] Je

⁴⁸ *Ibid.*, p. 330. En italique dans le texte.

⁴⁹ Arthur St-Pierre, « Préface », dans Dostaler O'Leary, *Introduction à l'histoire de l'Amérique latine*, Montréal, Éditions latines, 1949, p. 7.

suis heureux de m'associer ici à Ringuet qui, dans l'introduction de « Un Monde était leur empire », s'élève lui aussi contre cet ostracisme dans lequel on tient toute une partie de notre histoire américaine⁵⁰.

L'écriture de l'histoire de l'Amérique latine devient ainsi une façon d'offrir une vision endogène de cette identité continentale que partagent aussi les Canadiens français, une façon de se réapproprier le passé... et d'envisager des façons de mieux faire les choses.

Car, à l'instar du livre de Ringuet, la synthèse historique écrite par O'Leary débute en prenant sérieusement en compte l'histoire autochtone. Selon l'auteur, cette composante importante de l'identité latino-américaine devrait faire réfléchir, car « j'ai trouvé moi-même des points de ressemblance évidents [...] entre nos Indiens de Caughnawaga et ceux que je rencontrais dans certains états [*sic*] du Mexique⁵¹ ». L'ancien président des Jeunesses patriotes ne va pas jusqu'à considérer la culture autochtone sur un pied d'égalité avec la culture européenne. Il affirme même : « Qu'on le veuille ou non, ces sacrifices humains sont une tache qui projette son ombre sinistre sur tous les peuples⁵². » Malgré le ton paternaliste, il reconnaît néanmoins la résistance « glorieuse » des Mayas contre les Espagnols ou, encore, les chefs-d'œuvre produits par les peuples méso-américains « qui peuvent soutenir la comparaison avec les produits les plus exquis de l'art européen contemporain⁵³ ». Ainsi, contrairement à certains écrits étatsuniens sur l'Amérique latine publiés dans la première moitié du xx^e siècle, il affirme que le sang amérindien qui coule dans les veines de la majorité des Latino-Américains n'est pas une tare, mais un sujet de fierté – une fierté qu'il faut nuancer.

En fait, O'Leary ne valorise pas la culture autochtone en tant que telle; il cherche plutôt à défendre la culture latino-américaine du regard condescendant et dominateur des centres néocoloniaux qui tendent à considérer la région comme intrinsèquement inférieure

⁵⁰ O'Leary, *Introduction à l'histoire de l'Amérique latine*, p. 143-144.

⁵¹ *Ibid.*, p. 31.

⁵² *Ibid.*, p. 79.

⁵³ *Ibid.*, p. 57.

à cause de sa constitution hybride et de son passé colonial. Ainsi, la culture autochtone est une composante importante de la culture latino-américaine moderne parce qu'il y a eu métissage. Il écrit : « La civilisation catholique occidentale les a véritablement élevés et régénérés [...] Le seul moyen de sauver ces peuples en décadence fut celui qu'employèrent les Espagnols : le métissage [par] des mariages entre les conquérants et les indigènes⁵⁴. » Avec un commentaire de la sorte sur « ces peuples en décadence », on comprend pourquoi Daniel Gay évoque le « ton clandestinement ou explicitement ethnocentrique et même raciste⁵⁵ » des écrits canadiens-français de cette époque. Car, si O'Leary reconnaît que la conquête fut extrêmement violente, il s'abstient de condamner les conquistadors pour les massacres contre les autochtones. Or, malgré le regard manifestement méprisant de l'auteur sur les peuples autochtones qui ne se sont pas métissés à la population d'origine ibérique, il faut aussi reconnaître que pour l'époque sa célébration du métissage permet une meilleure appréciation de la société latino-américaine dans son ensemble. Il soutient d'ailleurs que la « mission civilisatrice » des conquérants ne fut point plus destructrice que celle de la Nouvelle-France :

Qu'avons-nous fait ici ? Le trafic de l'eau-de-vie ; et nous avons si bien manœuvré que nous avons réussi à exterminer, ou à peu près, les malheureux Peaux-Rouges ; [...] Il est vrai que les hommes de Cortes, de Pizarre et des autres conquérants espagnols ont massacré les Aztèques et les Incas, souvent sans aucune raison, et se sont livrés à des excès de toute sorte [...] Mais comme le soulignait récemment un professeur de l'université de Mexico, il y a encore en Amérique latine au-delà de cinquante millions de descendants de ces hommes et de ces femmes que l'on accuse Cortes d'avoir décimés⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁵ Gay, *Les élites québécoises et l'Amérique latine*, p. 7-8.

⁵⁶ O'Leary, *Introduction à l'histoire de l'Amérique latine*, p. 217-218.

Ainsi, selon O'Leary, les principaux problèmes affligeant l'Amérique latine (la répartition des terres, le racisme contre les autochtones, les inégalités économiques, etc.) ne sont pas hérités de la colonisation du continent par les Espagnols. La domination économique des puissances étrangères au lendemain des indépendances est une cause de tension plus importante.

O'Leary ne balaie pas complètement du revers de la main les injustices héritées de la période coloniale. Par exemple, il explique que les descendants des conquistadors sont demeurés cantonnés dans leurs privilèges, alors que les « travailleurs des exploitations agricoles et des mines [...] étaient traités en véritables esclaves⁵⁷ ». Mais la valeur et la bravoure des leaders de l'indépendance indiquent, selon lui, que l'Amérique latine avait le potentiel de s'extirper elle-même de cette fâcheuse situation. La décolonisation politique aurait dû permettre aux élites de mettre davantage en valeur les éléments positifs de la culture ibéro-américaine tout en modernisant leur société. Seulement, les rivalités internes suite à l'intégration de la région dans le système capitaliste mondial et l'avarice de Washington handicapent sérieusement les nouvelles nations :

Pendant plus d'un siècle, l'Amérique latine s'est épuisée en luttes intestines, en guerres fratricides qui firent d'elle une proie facile pour l'impérialisme nord-américain. Pendant cent ans et plus, toutes les tentatives d'union se sont révélées inutiles, malgré les indéniables efforts d'hommes, dont certains furent grands, qui se désespéraient de cette anarchie confinant la latinité américaine au rôle de subalterne du Yankisme⁵⁸.

La pauvreté qui afflige la région est le résultat de cette situation, d'abord et avant tout. Des relations Nord-Sud plus respectueuses pourraient renverser la tendance, mais pour que cela se produise, il faudrait que les États-Unis « cessent de considérer l'Amérique latine

⁵⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 355.

comme une terre de colonisation économique⁵⁹ ». Voilà la source principale, selon O'Leary, du mécontentement social. Le seul moyen de contrer efficacement cette situation : la présence d'un chef fort qui n'a pas peur de tenir tête à Washington.

Pour O'Leary, la rhétorique anticomuniste qui est évoquée par Washington au sortir de la Deuxième Guerre mondiale est un leurre, les capitalistes étatsuniens étant eux-mêmes responsables du climat explosif qui règne dans plusieurs pays :

Dans la plupart des républiques latines, des financiers étrangers se livrent à une exploitation scandaleuse, allant jusqu'à financer les gouvernements qui leur permettent de continuer leur règne ou à fomenter des révolutions – comme en Bolivie il n'y a pas deux ans – contre les dirigeants trop réfractaires à leurs agissements. Il faut chercher là, surtout, le secret des révolutions chroniques qui secouent les peuples de l'Amérique latine et il est ridicule de prétendre y voir partout l'œil de Moscou⁶⁰.

Heureusement, des politiciens comme Juan Perón offrent des solutions typiquement latino-américaines aux problèmes de la région.

Le président de l'Argentine fait figure de messie politique dans la synthèse historique d'O'Leary, un exemple inspirant non seulement pour les pays de la région, mais aussi pour le Canada français. Le nationalisme économique de Perón et ses actions contre « les trusts, les monopoles, et les "*chain stores*" » font écho aux positions défendues par les Jeunesses patriotes dans les années 1930. La rhétorique de Perón, telle que rapportée par O'Leary, pouvait aussi inspirer la génération de néonationalistes qui s'annonçait au tournant des années 1950. Par exemple, il synthétise ainsi la pensée politique du président de l'Argentine : « Il n'y a sur terre, disait-il en substance, que deux partis ; non pas la droite et la gauche, mais les exploiters et les exploités ; mes adversaires, qui se disent démocrates, font le jeu des

⁵⁹ *Ibid.*, p. 368.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 378.

exploiteurs, en l'occurrence les capitalistes anglais et américains⁶¹. » On comprend mieux pourquoi « le socialisme populiste » du Front républicain pour l'indépendance (FRI) dans les années 1960, tel que l'a analysé Louis Fournier, « n'est pas sans affinités avec le péronisme d'Argentine dont [Jacques] Lucques est un admirateur⁶² ». La lutte d'un Perón ou d'un Castro pour la décolonisation économique de leurs nations pouvait effectivement inspirer la jeunesse québécoise désirant la même chose pour leur coin de pays.

L'anti-impérialisme qui est au cœur de la synthèse historique d'O'Leary pouvait ainsi être récupéré par la gauche québécoise une génération plus tard, voyant dans l'histoire récente latino-américaine un exemple inspirant pour le Québec. O'Leary termine d'ailleurs son livre par un plaidoyer en faveur d'une solidarité des sociétés latines des Amériques pour contrer la domination socioéconomique anglo-saxonne. Selon l'auteur, voilà la seule solution pour réaliser la révolution sociale nécessaire à la modernisation de ces entités politiques latino-américaines. Mieux vaut que cette révolution respecte les valeurs de la « civilisation catholique et latine » plutôt qu'elle soit influencée par Moscou. « [M]ais ne l'oublions pas, nous n'échapperons pas à la Révolution, quelle que soit son origine. Elle nous engloutira ou c'est d'elle que sortira notre régénération⁶³ ! » Raoul Roy sera d'accord avec cette lecture lorsque Fidel Castro prendra le pouvoir à Cuba. Selon Mathieu Lapointe, « Roy se félicite ainsi du fait que la révolution cubaine n'ait pas été faite par des communistes et que le pays soit dirigé par le décolonisateur Castro plutôt que par son frère communiste Raoul⁶⁴ ». Dans les premiers temps de la révolution, Fidel Castro semble inspirer la jeunesse néonationaliste sensiblement

⁶¹ *Ibid.*, p. 377.

⁶² Louis Fournier, *FL.Q. : histoire d'un mouvement clandestin*, Montréal, Québec Amérique, 1982, p. 74. Merci à Mathieu Lapointe de m'avoir indiqué cette référence.

⁶³ O'Leary, *Introduction à l'histoire de l'Amérique latine*, p. 139.

⁶⁴ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy, 1935-1965*, thèse de maîtrise, Université de Montréal, 2002, p. 176. Voir aussi Raoul Roy, « La Révolution de Cuba », *La revue socialiste*, n° 4 (été 1960), p. 49.

pour les mêmes raisons que Juan Perón inspirait certains nationalistes traditionalistes dix ans plus tôt.

L'image de l'Amérique latine à l'orée de la Révolution tranquille

Plusieurs Québécois la désiraient cette révolution régénératrice au début des années 1960 ; mais pas nécessairement de la même façon. Le Révolution cubaine suscite alors espoir... et révolusion. Si Fidel Castro, le « personnage le plus romantique de l'actualité » selon Gérard Pelletier, est reçu avec enthousiasme à Montréal en avril 1959, la révolution dans cette île des Caraïbes devient rapidement un enjeu d'extrême préoccupation par suite de son alignement sur Moscou⁶⁵. Le ressentiment est palpable chez plusieurs auteurs catholiques qui considèrent cela comme une trahison, car Castro avait bénéficié de l'intervention du primat de l'Église cubaine, Enrique Pérez Serantes, pour convaincre les autorités cubaines de lui laisser la vie sauve à la suite de l'attaque de la caserne de Moncada par un petit groupe révolutionnaire en 1953. La jeunesse révolutionnaire québécoise n'y voit pas les mêmes contrariétés et s'enthousiasme pour l'expérience cubaine. « S'inspirant du Che », écrit Sean Mills, « les militants commencent aussi à croire qu'ils ne peuvent pas se contenter d'attendre les conditions propices à une transformation sociale et que ces conditions doivent être activement favorisées⁶⁶ ». Certains missionnaires québécois en Amérique latine adoptent des positions similaires avec le temps, favorisant la libération des opprimés de cette région. Ces derniers influenceront aussi la perception sur l'Amérique latine dans les publications catholiques et dans les discussions avec leurs coreligionnaires au pays. Pierre Beaudet écrit :

⁶⁵ « Fidel Castro à Montréal », reportage diffusé à l'émission *Affrontement*, 26 avril 1959, 16 min 07 s, Société Radio-Canada, *Les Archives de Radio-Canada*, [En ligne], [http://archives.radio-canada.ca/c_est_arrive_le/04/26/] (3 août 2012).

⁶⁶ Sean Mills, « La dimension internationale de la résistance », *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, [2010] 2011, p. 91.

En Amérique latine, la révolution cubaine enflamme bien des imaginations. Et aux jeunes de mon temps, des missionnaires dans les collèges racontent que dans les bidonvilles du tiers-monde, on voit l'oppression, mais aussi la révolte. Souvent on conclut, comme le dit la chanson, que le monde est vraiment en train de « changer de base »⁶⁷.

Plusieurs textes engagés paraissent alors dans des revues de gauche et des publications catholiques discutant de l'histoire récente de l'Amérique latine. Ces prises de position ainsi que le climat de transformation rapide qui fait évoluer la société québécoise influencent l'enseignement de l'histoire latino-américaine au Québec.

Néanmoins, la lecture de l'histoire de la région des nationalistes traditionalistes, présentée dans cet article, ne disparaît pas complètement. En fait, plusieurs éléments de cette représentation du passé des « Latins du Sud » perdurent durant la Révolution tranquille. Afin de clore cette exploration des usages de l'histoire latino-américaine au Canada français, il est pertinent de prendre en considération la représentation proposée par Lionel Groulx, au début des années 1960, dans son livre *Le Canada français missionnaire*. Le chanoine reprend certains thèmes développés par O'Leary, dont le rôle néfaste de l'impérialisme étatsunien, mais il s'appuie aussi sur les témoignages de missionnaires pour présenter une histoire beaucoup plus critique des élites latino-américaines⁶⁸. Dans ce panorama, les missionnaires canadiens-français jouent un rôle primordial dans le développement de cette région du tiers-monde.

Le livre de Groulx ne porte pas explicitement sur l'histoire de l'Amérique latine. Néanmoins, avec des missionnaires canadiens-français dans presque tous les pays latino-américains, l'auteur prend le temps de bien mettre en contexte les actions et les réalisations de

⁶⁷ Pierre Beaudet, *Qui aide qui? Une brève histoire de la solidarité internationale au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009, p. 7.

⁶⁸ Il faut noter que les témoignages des congrégations missionnaires utilisés par Groulx sont recueillis avant que la théologie de la libération ne fasse grandement évoluer les perspectives de certaines communautés.

ceux-ci, en présentant l'histoire et le profil sociologique de chacun des pays de mission. Comme l'Amérique latine devient la plus importante terre de mission du Canada français dans la décennie à la suite de l'appel de Jean XXIII, en 1958, pour que l'Église canadienne fasse un effort particulier dans la région, le chanoine discute amplement de l'histoire des républiques latino-américaines. Il approfondit ainsi les thèmes abordés dans son article « Le Canada français en Amérique latine », dans lequel il abordait surtout le rôle joué par les francophones pour tisser des liens Nord-Sud⁶⁹.

Il est indéniable que les liens entre le Canada français et l'Amérique latine se sont affermis entre la publication des livres d'O'Leary et ceux de Groulx; les témoignages des missionnaires œuvrant dans la région se sont d'ailleurs multipliés dans la presse catholique. Le chanoine se base d'abord et avant tout sur leurs écrits pour établir le contexte de leur missionnariat. Première constatation qui peut surprendre : il est beaucoup plus critique qu'O'Leary envers le passé catholique de la région, en particulier en ce qui a trait à l'héritage colonial et à cette « [h]istoire trouble que celle de la première pénétration du christianisme en cette partie du Nouveau Monde⁷⁰ ». Ainsi, les conquistadors ne reçoivent pas un traitement élogieux dans le livre de Groulx. Il écrit à propos du Pérou : « Au point de vue économique et social, le Pérou en reste encore au premier stade de l'évolution. Barbares destructeurs de l'empire des Incas, assoiffés d'or plus que de vraie colonisation, Pizarre et ses successeurs ont fait du Pérou l'un des pays les plus arriérés de l'Amérique latine⁷¹. » Les causes du sous-développement de la région ne sont pas qu'exogènes, elles sont souvent la résultante de structures discriminatoires héritées de la période coloniale et de leur maintien par la suite. Contrairement à O'Leary et Dragon, Groulx, le principal promoteur de la figure de Dollard des Ormeaux au Québec, soutient que la christianisation des autochtones en Nouvelle-France s'est faite de façon « plus humaine

⁶⁹ Groulx, « Le Canada français en Amérique latine », p. 13-27.

⁷⁰ Groulx, *Le Canada français missionnaire*, p. 334.

⁷¹ *Ibid.*, p. 359.

et plus chrétienne » qu'en Amérique ibérique : « [P]artout l'obstacle à la conversion de l'Indien aura été la rapacité des esclavagistes espagnols et portugais, l'inconduite et la cruauté de trop d'administrateurs. Partout, hélas, évangélisation et esclavagisme ont paru inséparables, provoquant ainsi, de la part de l'autochtone, d'impitoyables représailles et le retour à son paganisme⁷². » Selon Groulx, l'Amérique latine paye encore les conséquences de la colonisation bâclée au début du xvi^e siècle. Il explique à propos de la population d'une terre de mission au Pérou qu'elle « se compose d'un petit nombre de Blancs, officiers des postes de frontières ou propriétaires d'exploitations agricoles, et surtout de Métis et d'Indiens » et qu'en raison d'une mauvaise intégration des autochtones, ces derniers se partagent encore « en civilisés, demi-civilisés et sauvages⁷³ ». Voilà, selon lui, une des causes importantes de son retard économique. Aucun développement valable ne pourra donc être accompli sans une intégration véritable de ces populations au sein d'un cadre national, en respect des valeurs traditionnelles catholiques. Pour le chanoine, hors du cadre référentiel catholique et occidental, point de salut. Ici, ce sont les missionnaires canadiens-français qui aident la région à préserver son caractère catholique et latin. On se rapproche donc du postulat de la supériorité de la culture canadienne-française évoquée par Gay.

Toutefois, il faut reconnaître que Groulx présente souvent des analyses sociales plus complètes que celles d'O'Leary pour étayer son propos. De fait, malgré le langage paternaliste qui perdure à propos des autochtones, la professionnalisation des sciences humaines au Québec est perceptible dans la façon dont il établit ses constats. Par exemple, les défis du Brésil sont exposés de la sorte dans son chapitre sur ce pays :

Problème démographique aussi inquiétant : une population de 17 millions en 1899 passe, par naissances et immigration, à 55 millions

⁷² *Ibid.*, p. 338.

⁷³ *Ibid.*, p. 362.

en 1955, à plus de 62 millions six ans plus tard. Accroissement qui s'accompagne d'une urbanisation intense, cependant qu'à peine 10 % du sol est utilisé et que les analphabètes en restent encore à plus de 50 % de la population ; et au Brésil toujours, inégalités sociales trop tranchées, trop profondes ; survivances féodales en *latifundia* vastes comme des duchés, oligarchies nouvelles du café et du coton, à côté des masses laborieuses d'un paupérisme à peine descriptible, plus préoccupées de réformes sociales que de régime démocratique, prêtes à se donner au premier dictateur, même flanqué de caporaux ou de généraux. Donc nécessité d'une industrialisation rapide où, d'ailleurs, le jeune pays s'est jeté résolument ; nécessité toutefois, pour lui, de l'appel au capital étranger, forcément américain, mais appel qui heurte de front un nationalisme en plein éveil. En ces hésitations, en ces réalités complexes, faut-il signaler un danger trop réel et tout naturel : le virus communiste⁷⁴ ?

Groulx fait donc plus aisément appel aux statistiques qu'O'Leary pour établir le profil sociologique des pays latino-américains. Il ne rechigne pas non plus à exposer la « situation matérielle et spirituelle infrahumaine » que lui rapportent les missionnaires, fait qui, nous devons le dire, magnifie leurs actions dans ces terres parfois dangereuses⁷⁵.

Mais à cette époque où le mot « développement » devient le nouveau mantra international, Groulx tâche de cerner les causes des carences et des injustices auxquelles s'attaquent les missionnaires. Au-delà du manque d'éducation religieuse et des effectifs insuffisants de l'Église pour répondre aux besoins spirituels de la région, le chanoine dénonce avec véhémence le joug économique que subit l'Amérique latine, « indignement exploitée par le capitalisme américain, et tout aussi indignement négligée par ses propres gouvernants⁷⁶ ». En dénonçant l'ingérence étatsunienne dans la région, son

⁷⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 391.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 389.

constat rejoint celui d'O'Leary. Il écrit d'ailleurs à propos de la perception de ces pays :

Observons que, pour les Latins d'Amérique, l'Américain, c'est l'occupant. Or, nul peuple devenu adulte n'aime l'occupant, ni politique, ni économique, même s'il ne peut se passer de lui. Fait psychologique dont l'occupant se rend compte malaisément, à commencer par l'Américain du Nord qui s'étonne et s'attriste, n'y comprenant rien, de son impopularité chez les voisins du sud. Il oublie que les bienfaits rendus par l'occupant à l'occupé ne dépassent jamais ceux qu'il se rend à soi-même. L'un des torts de la domination yankee serait encore de trop s'appuyer sur les élites rétrogrades qu'elle réussit à vassaliser⁷⁷.

À l'instar d'O'Leary, Groulx constate que la domination économique des États-Unis est un facteur d'instabilité politique, puisque des groupes latino-américains cherchent légitimement à recouvrer l'indépendance économique de leur nation et à se défaire des élites rétrogrades qui dominent la politique. La triste histoire de Cuba en est un bon indicateur.

S'il y a bien une nation où le ressentiment contre les États-Unis est compréhensible, affirme Groulx, c'est Cuba. D'entrée de jeu, le chanoine explique que l'île n'a jamais été vraiment indépendante, conséquence des multiples ingérences du voisin du Nord :

Dernier pays de l'Amérique du Sud à se libérer du joug espagnol, Cuba ne s'est libéré du triste héritage de l'Espagne féodale que pour y substituer les pires dictatures. Dictatures dont l'occupant américain s'est fait presque toujours le complice. Même finie leur occupation ou leur tutelle politique, les Américains ont continué d'occuper l'Île économiquement. Cuba est, après le Canada, le pays où les financiers des États-Unis ont investi le plus de capitaux⁷⁸.

Ainsi, plusieurs personnes de bonne foi avaient espoir que l'île allait pouvoir se soustraire à cette domination économique lorsque le régime de Batista fut renversé. Groulx écrit : « L'île de Cuba

⁷⁷ *Ibid.*, p. 332.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 447.

s'affranchira-t-elle jamais de la tutelle économique des Américains? Et le pourra-t-elle sans violence quand l'on sait, de nos jours, le peu de patience des peuples qui ont faim et qui prennent conscience de leur misère? La révolution de Fidel Castro actuellement en marche démontre l'acuité du problème et sa difficile solution⁷⁹. » Les vertus de la patience n'étant pas l'apanage des révolutionnaires, Groulx place très peu d'espoir dans ces renversements brutaux de l'ordre établi.

D'ailleurs, il explique que les Américains ont beau être des exploiters inconsidérés, permettant même un certain prosélytisme protestant qui met en péril les valeurs traditionnelles catholiques, leur présence est préférable à la soviétisation du continent. Il écrit encore à propos de Cuba : « Qu'on supprime Cuba et le rivage qui protège l'Amérique centrale est rompu ; ou encore qu'on laisse s'installer dans la grande île un bastion soviétique, et le continent est menacé d'être coupé en deux. On s'explique alors l'acharnement des Américains à maintenir leur base de Guantanamo et à se garder une haute main sur Cuba, sa politique et son économie⁸⁰. » Cela constitue un cercle vicieux, car le rempart contre la progression du communisme (la présence américaine) représente aussi le principal catalyseur des velléités révolutionnaires. En opposant ce constat au rôle positif joué par les missionnaires canadiens-français – qui viennent porter assistance aux « peuples qui ont faim », sans provoquer le même type de ressentiments anti-impérialistes –, on comprend d'après le texte de Groulx que les missionnaires font partie de la solution aux grands problèmes de notre hémisphère. En effet, en venant humaniser le développement capitaliste de la région, leur rôle n'est pas que spirituel : il revêt aussi une importance géopolitique!

Conclusion

À la fin des années 1960, plusieurs missionnaires refuseront carrément d'emboîter le pas aux États-Unis en Amérique latine affirmant, avec Groulx, que la région est « indignement exploitée par

⁷⁹ *Ibid.*, p. 448.

⁸⁰ *Ibid.*

le capitalisme américain, et tout aussi indignement négligée par ses propres gouvernants⁸¹ ». Ce constat est partagé par la gauche tiers-mondiste québécoise, qui désire s'en inspirer. Pierre Vallières affirme d'ailleurs que « les Québécois sont, eux aussi, des Latins d'Amérique et [qu'ils] font partie, au même titre que les peuples de l'Amérique du Sud, du Tiers-Monde⁸² ». Si peu de gens sont prêts, comme les jeunes felquistes, à s'inspirer directement des éléments les plus radicaux qui luttent contre l'impérialisme étatsunien en Amérique latine, plusieurs cautionneront néanmoins la résistance violente aux dictatures d'extrême droite soutenues par Washington – quitte à s'aligner avec les révolutionnaires, à l'instar des missionnaires Maurice Lefebvre et Raoul Léger. L'entraide québécoise pour la population éprouvée de la région s'exprime de nouvelles façons à partir des années 1960 ; néanmoins, si des analyses sociologiques plus probantes permettent de mieux apprécier l'ampleur des défis à relever dans la région, les solidarités anti-impérialistes qui se nouent à l'époque utilisent une trame historique mise en place depuis le début du siècle, qui souligne les affinités des Latins du Nord et du Sud.

En effet, nous avons montré dans cet article qu'un sentiment de solidarité pour les luttes anti-impérialistes latino-américaines s'est développé au Canada français bien avant la Révolution tranquille. Certes, l'impérialisme français au XIX^e siècle n'a pas suscité le même type de sympathies. Les récits de voyage publiés à l'époque témoignent qu'une représentation exotique de la région, plutôt avilissante, a bien existé (et perduré dans certains milieux). Néanmoins, la prise de conscience de facteurs identitaires communs durant l'entre-deux-guerres transforme l'image de l'Amérique latine au Canada français et suscite l'intérêt pour l'histoire de cette autre Amérique catholique. Une certaine forme de solidarité « latine » est palpable dans les écrits québécois où est exprimée une antipathie envers la domination économique des grands centres financiers de la planète sur l'Amérique

⁸¹ *Ibid.*, p. 389.

⁸² Pierre Vallières, « Cuba révolutionnaire », *Parti pris*, vol. 5, n° 1 (septembre 1967), p. 20. Merci à Alexandre Patenaude d'avoir attiré mon attention sur cette citation.

latine. La lecture engagée de la situation latino-américaine d'un O'Leary fait alors ressortir une histoire connectée des peuples latins d'Amérique luttant contre l'impérialisme anglo-saxon. L'intérêt de cette perspective canadienne-française à propos de l'histoire latino-américaine se situe non seulement dans l'expression de sympathies anti-impérialistes avant l'émergence du tiers-monde sur la scène internationale, mais elle fait aussi part d'une appréciation positive de la culture latino-américaine et des sociétés métissées qui la composent à une époque où les perspectives racistes dominaient encore dans les sociétés occidentales. Certes, il ne faut pas exagérer ce point, car l'appréciation du métissage cache encore, la plupart du temps, une forme de mépris envers les cultures autochtones. On peut aussi dire que le métissage est, en quelque sorte, instrumentalisé. En effet, Dostaler O'Leary s'en sert à quelques reprises pour mieux affirmer que les pays « latins » ne sont pas racistes comme les États-Unis, où les Noirs sont confinés dans des ghettos. Néanmoins, l'expression d'une certaine forme de solidarité avec les « petits peuples » métissés de l'Amérique latine contre le « colonialisme économique » des grandes puissances est aussi l'occasion pour certains secteurs de la société canadienne-française d'appriivoiser le fait que ces nations peuvent leur enseigner les voies de leur propre décolonisation.

L'Inde et la décolonisation au Canada français

Serge Granger
École de politique appliquée
Université de Sherbrooke

Résumé

L'indépendance de l'Inde a contribué à diffuser un discours sur la décolonisation dans le monde entier, notamment au Canada français. Exemple d'une colonie qui se libère de l'Empire britannique – symbole de l'aliénation coloniale –, l'Inde incarne une idée de la décolonisation qui sera adoptée par les Canadiens français dans la mesure où elle leur fournit les outils conceptuels pour comprendre leur condition historique et la situer à l'échelle mondiale. À l'aide de périodiques québécois, dont *Le Devoir* et *L'Action nationale*, cet article retrace les références à l'indépendance de l'Inde et examine comment elle nourrit le discours sur la décolonisation au Canada français avant la Révolution tranquille.

Abstract

Indian independence played a significant role in the transmission of the discourse on decolonization around the world, notably in French Canada. India offers not only the example of a British colony freeing itself from the British Empire, the symbol of colonial alienation, but it becomes the incarnation of a certain idea of decolonization that will be adopted in French Canada. This discourse offers to French Canadians a globalized conception of their historical condition. Through the use of Québécois journals and newspapers, notable Le Devoir and L'Action nationale, this article analyses references to Indian independence and show how it

shapes a French-Canadian discourse on decolonization well before the Quiet Revolution.

Pour plusieurs nationalistes canadiens-français, leur lutte politique est comparable à celle d'autres peuples colonisés de la terre qui revendiquent leur autodétermination. Bien qu'il soit exagéré de considérer l'indépendance de l'Inde comme un facteur ayant déclenché la mutation du discours nationaliste au Canada français, elle a néanmoins aidé à diffuser un modèle conceptuel de la décolonisation souvent exploité par les nationalistes canadiens-français et québécois dans les années 1960. Ainsi, l'espace politique de l'Empire britannique a permis aux nationalistes canadiens-français et indiens de partager leur condition de subalternes. La prise de conscience de cet état d'infériorité à l'origine des revendications du tiers-monde, dont celles de l'Inde, participe au changement du paradigme nationaliste qui construit une hybridité nouvelle dans un Québec qui s'identifie alors davantage aux luttes de décolonisation du Sud.

L'influence de l'indépendance de l'Inde sur la prise de conscience de la domination à travers le monde est réelle : non seulement le pays organise-t-il les grandes conférences afro-asiatiques de la décolonisation, mais en plus il favorise la formation et la diffusion d'un discours politique anticolonialiste qui atteint son paroxysme au début des années 1960, l'ONU adoptant même, en 1961, une résolution abolissant le colonialisme¹. Mark Twain n'avait-il pas qualifié l'Inde de mère de l'histoire? On peut certainement affirmer que son expérience historique annonce l'émancipation des peuples du monde. La construction du discours sur la décolonisation pousse l'Inde à mener le mouvement des non-alignés qui conduit à l'affirmation politique des pays du Sud. Indéniablement, le monde indien agit comme

¹ Ce positionnement n'est pas étranger à l'émergence subséquente des études subalternes comme discipline universitaire; celles-ci ont débuté en 1982 à l'Université de Delhi autour de Ranajit Guha, qui publie les six premiers numéros des *Subaltern Studies*.

puissance globalisante par son économie, sa diaspora, sa culture et, bien sûr, son discours politique, même au Québec.

Dans un rapport politique secret (aujourd'hui déclassifié), Hardit Singh Malik, haut-commissaire de l'Inde au Canada, compare les perceptions des Canadiens anglais et des Canadiens français au sujet de l'indépendance de son pays en 1947. Il souligne que le Canada anglais, qui considère l'attachement de l'Inde au Commonwealth comme l'adhésion à une famille politique, la perçoit amicalement, tandis que les Canadiens français s'en réjouissent, la considérant comme un symbole de liberté².

Je me propose donc de vérifier cette observation de Malik en analysant les périodiques canadiens-français qui s'intéressaient à l'Inde à l'époque afin de savoir si son indépendance est effectivement perçue comme un symbole de liberté. La plupart des documents examinés sont des quotidiens francophones publiés entre 1937 et 1948. Des moments charnières ont été ciblés, comme le déclenchement de la guerre en 1939, l'attaque de Pearl Harbor et de Hong Kong par le Japon en décembre 1941, le lancement du mouvement Quit India de Gandhi en août 1942, la libération des leaders du Congrès indien en 1944, la capitulation du Japon en août 1945 et l'élection générale de janvier 1946. Les mois de juillet et d'août 1947, qui voient l'aboutissement du mouvement pour l'indépendance, ont été examinés en entier dans les quotidiens suivants : *Le Devoir*, *La Presse*, *Le Soleil*, *La Tribune*, *Le Canada*, *La Patrie* et *L'Action catholique*. Seuls les articles écrits par des éditorialistes ou des journalistes ont été retenus. Dans certains cas, dont ceux de *La Presse* et de *La Tribune*, les dépêches des agences de presse internationales furent nombreuses, occupant parfois plusieurs pages, notamment lors de l'indépendance et de l'assassinat de Gandhi, mais seuls les commentaires des Canadiens français ont été considérés. Des périodiques influents susceptibles de s'intéresser à l'Inde, comme *L'Action nationale*, ont été dépouillés

² National Archives of India, Government of India, Ministry of External Affairs, file F.20/47-OSIII, 1947, *Political Summary October 1947*, no. HCC/R-1/47.

dans le but de montrer que l'appropriation du concept de décolonisation par les Canadiens français précède les écrits produits au cours de la Révolution tranquille.

La décolonisation avant la Révolution tranquille

La littérature postcoloniale au Québec attribue aux ouvrages de Frantz Fanon et d'Albert Memmi une grande influence chez les intellectuels québécois de la Révolution tranquille, mais peu d'auteurs considèrent que l'indépendance de l'Inde ait pu servir de modèle ayant influé sur le développement du discours décolonisateur au Québec. Dans un article qu'il consacre aux relations indo-québécoises, Fernand Harvey affirme que « des liens historiques et contemporains, encore relativement peu connus, unissent l'Inde et le Québec³ ». Seule la revue *Synergies Inde* du Groupe d'études et de recherches pour le français langue internationale (GERFLINT) a préparé un numéro spécial sur les relations Inde-Québec dans le cadre des célébrations du 400^e anniversaire de la ville de Québec⁴. Aucune monographie ne porte sur les relations du Québec avec l'Asie du Sud, sauf quelques livres écrits par des capucins relatant leurs missions en Inde. Il existe certains ouvrages qui comparent le nationalisme québécois et certains mouvements autonomistes, comme ceux du Cachemire et d'Assam, mais aucun d'entre eux n'aborde la connectivité entre le Québec et l'Inde⁵. Plusieurs raisons peuvent expliquer la rareté des études sur le sujet : 1) peu d'auteurs indiens ont été traduits en français, ce qui limite la

³ Fernand Harvey, « Le Québec et l'Inde : jalons historiques et contemporains d'une relation en construction », dans Kichenassamy Madanagobalan (dir.), *Québec : traditions, transition, transgression*, Chennai, Samhita Publications, 2010, p. 100-126.

⁴ Serge Granger, « Les Lotbinière au Cachemire avant la Première Guerre mondiale », *Synergies Inde*, n° 3 (2008), p. 129-140.

⁵ Mahendra Prasad Singh et Chandra Mohan (dir.), *Regionalism and National Identity: Canada India: Interdisciplinary Perspectives*, Columbia, South Asia Books, 1994; Reeta Saxena, *Situating Federalism: Mechanisms of Intergovernmental Relations in Canada and India*, New Delhi, Manohar Books, 2006.

production d'une indologie au Québec; 2) l'éloignement géographique et la distance culturelle entre l'Inde et le Québec freinent la possibilité d'échanges transculturels et politiques; 3) la rareté des études sur l'Inde au Québec n'encourage pas la connectivité académique entre chercheurs.

Selon l'historiographie courante, le concept de décolonisation serait apparu au Québec pendant la Révolution tranquille. En effet, au cours de cette période, les Canadiens français utilisent à profusion le terme « décolonisation », comme l'attestent de nombreuses publications portant sur la situation « coloniale » du Québec : *Le Québec est-il une colonie?* (Raymond Barbeau, 1962); *Le colonialisme au Québec* (André D'Allemagne, 1966); *Parti pris* (1964). Cette revue milite pour un Québec indépendant, socialiste et laïque, trois valeurs partagées par la constitution indienne⁶. Au cours des premières années, ses publications sont consacrées à défendre l'idée que le Québec est colonisé et qu'une révolution sociale est nécessaire à sa libération. Les intellectuels Pierre Maheu, Paul Chamberland, Jean-Marc Pottle, André Major et des écrivains tels Hubert Aquin, Gaston Miron et Gérald Godin dénoncent la situation coloniale du Canada français et en proposent la renaissance par la création d'un État socialiste et indépendant⁷. Charles Gagnon, secrétaire général du groupe *En lutte!*, mentionne que les rédacteurs de *Parti pris* « avaient inventé le “nouveau nationalisme”, supposé, comme dans les colonies, être porteur de progrès social⁸ ». En tant que directeur de la revue *Liberté*, Aquin fait connaître le *Portrait du colonisé* (1957) d'Albert Memmi, un auteur qu'il a rencontré lors du tournage du film *À l'heure de la décolonisation*, produit par l'Office national du film du Canada⁹. Une version

⁶ Pierre-Luc Bégin, « Parti pris : un phénomène majeur méconnu », *Québec français*, n° 153 (printemps 2009), p. 48-50.

⁷ Nicole Laurin, « Genèse de la sociologie marxiste au Québec », *Sociologie et sociétés*, vol. 37, n° 2 (automne 2005), p. 183-207.

⁸ Charles Gagnon, « Il était une fois... Conte à l'adresse de la jeunesse de mon pays », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, n° 1 (automne 2004), p. 45.

⁹ Guylaine Massoutre, *Itinéraires d'Hubert Aquin*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1992, p. 124.

canadienne-française du *Portrait du colonisé* paraît aux éditions du Bas-Canada en 1963 sous les presses de Raoul Roy, éditeur de la *Revue socialiste* et des *Cahiers de la décolonisation*. À l'été 1964, *Parti pris* publie un numéro spécial intitulé *Portrait du colonisé québécois* dans lequel des textes de Chamberland (« De la damnation à la liberté ») et de Maheu (« L'Édipe colonial ») marqueront le passage du vocable Canadien français à celui de Québécois.

Plusieurs auteurs soulignent que le traitement réservé à la Révolution tranquille en littérature est directement inspiré du discours de la décolonisation de l'après-guerre. Selon Sandra Hobbs¹⁰, la transformation de l'écriture de la résistance au Québec se produit dans les années 1950, lorsque les écrivains abandonnent le modèle de la survivance, autant dans leurs écrits que dans leur identité, et adoptent un discours au diapason des luttes coloniales du monde. Elle affirme que diverses tendances sont présentes dans la littérature de la résistance au Québec : l'une d'elles se traduit, dans le cadre d'une opposition formelle au colonisateur, par le repli et la survivance ; l'autre s'exprime par mimétisme entre le colonisé et le colonisateur. Enfin, un troisième courant suit le rythme des luttes internationales. Homi Bhabha¹¹ développera le concept d'hybridité selon lequel la résistance du colonisé peut être moderne, non traditionnelle et en mutation continue. Ainsi, selon Hobbs et Bhabha, le discours nationaliste de la Révolution tranquille ayant recours au concept de décolonisation serait davantage un modèle d'hybridité, car il revendique un statut identitaire moderne et international (les luttes coloniales des années 1947-1970). En prenant deux régions aussi lointaines par la géographie et la culture, mais qui sont toutes deux des colonies britanniques, on élargit les variables des études postcoloniales en postulant l'existence d'une identité périphérique commune

¹⁰ Sandra Hobbs, « De l'opposition à l'ambivalence : la théorie postcoloniale et l'écriture de la résistance au Québec », *Québec Studies*, n° 35 (printemps-été 2003), p. 99-111.

¹¹ Homi Bhabha, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.

entre le Canada français et l'Inde au sein du discours décolonisateur. L'hybridité du discours nationaliste au Canada français emprunte à l'Inde la notion d'identité coloniale qui, par sa déclaration d'indépendance en 1947, introduit le postcolonialisme. Ainsi, l'Inde est à l'origine de la décolonisation dont s'inspireront d'autres peuples en s'identifiant à cette lutte et en souhaitant l'avènement de leur propre monde postcolonial. Linda Hutcheon¹² précise que cette identité doit être modulée, car la variabilité des statuts des colonies limite la comparaison entre les peuples. Ainsi, comparer les Canadiens français et les Indiens peut se révéler périlleux. Pour éviter cet écueil, les études doivent relever les références à l'Inde dans le discours politique canadien-français plutôt que chercher à savoir si les Canadiens français furent des colonisés comme les Indiens. Memmi a exposé ses réticences sur le bien-fondé de qualifier le Québec d'État colonisé, ayant assez vite perçu les limites de cette comparaison. Par contre, l'appropriation par les Canadiens français du concept de décolonisation ne fait pas de doute, comme l'atteste la littérature engagée de la Révolution tranquille.

Au moment de l'indépendance de l'Inde, le nationalisme canadien-français accélère sa transformation en adoptant une approche plus moderne et plus proche de la mouvance mondiale de la décolonisation. Dès les années 1940, plusieurs événements favorisent cette transformation : *Refus global*, la Déclaration universelle des droits de l'homme, la création de l'ONU, la migration intensive, etc., ainsi que l'indépendance de l'Inde et la vague de décolonisation qu'elle suscite en Asie et ailleurs dans le monde. En plus de l'indépendance de l'Inde, mentionnons la guerre en Indochine et l'unification de la Chine par Mao. Jawaharlal Nehru organise la première conférence internationale du monde colonisé en 1947, quelques semaines avant de déclarer l'indépendance. Cette première dans l'histoire inter-

¹² Linda Hutcheon, « Circling the Downspout of Empire: Post-colonialism and Postmodernism », *ARIEL: A Review of International English Literature*, vol. 20, n° 4 (1989), p. 149-175.

nationale entraîne l'organisation d'autres conférences qui sonnent non seulement le réveil de l'Orient, mais aussi celui de l'Afrique et d'autres régions du monde. La deuxième conférence, tenue à New Delhi en janvier 1949, somme les Pays-Bas de quitter l'Indonésie avant le 1^{er} janvier 1950. À la fin de la décennie 1940, l'Inde, la Chine et l'Indonésie ont renversé la domination coloniale et obtenu leur indépendance. Quant au Canada français, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, il connaît une campagne nationaliste qui l'encourage à se séparer de Londres, voire à devenir une république en abandonnant la monarchie constitutionnelle. Ce mouvement est un indice de la perte de puissance de l'Angleterre et de l'entrée du Canada parmi les satellites des États-Unis ; de plus il contribue à la déconstruction du monde colonial.

Cette renaissance du nationalisme canadien passe par l'abandon des références à l'Empire britannique et reflète le passage du mimétisme à l'hybridité dans le discours identitaire. Au Canada français, cela se traduit par des discussions sur la nécessité d'adopter le républicanisme et de se donner des emblèmes, comme un drapeau ou un hymne national, dénués de références britanniques, en plus de pousser les Canadiens français à embrasser une nouvelle identité, qu'elle soit continentale (américanité) ou territoriale (québécoité). L'instauration de la république indienne devient une source d'inspiration pour certains intellectuels. Plusieurs éditorialistes proposent que le Canada français suive l'exemple de l'Inde dans sa quête d'une plus grande autonomie face à Londres. Certains vont même jusqu'à proposer l'indépendance comme en Inde. En ce sens, l'étude de la presse canadienne-française montre qu'il y a une réception positive face à l'indépendance indienne et que l'appropriation du discours de la décolonisation implique une mutation du discours nationaliste emprunté, en partie, à l'Inde. Cet emprunt accentue l'hybridité du discours identitaire canadien-français qui, désormais, se réfère aux conditions historiques des autres peuples, aussi lointains qu'ils puissent paraître.

La résistance à la guerre

Héritiers d'une longue tradition de résistance à la guerre, plusieurs nationalistes canadiens-français ont souvent exprimé leur opposition aux guerres impériales qui avaient pour but la défense de l'Empire britannique; la guerre des Boers et la Grande Guerre en sont des exemples. Sous la direction d'André Laurendeau de 1937 à 1943, la revue *L'Action nationale* s'oppose farouchement à la guerre et à la conscription. Laurendeau écrit à plusieurs reprises dans *L'Action nationale* des textes sur Gandhi et sa lutte politique en Inde et en Afrique du Sud. Il consacre au Mahatma deux longs articles : le premier est à caractère biographique tandis que le second explique en quoi consiste la politique gandhienne de la non-coopération et de la non-violence, soit le *satyagraha*. Laurendeau affirme que l'action politique de Gandhi s'explique par le fait que

Londres avait promis aux Indiens de les traiter justement en Afrique-Sud si elle venait à bout des Boërs. Or après sa victoire, les Indiens furent plus durement harcelés qu'avant.

Surtout, en août 1917, le secrétaire d'État pour l'Inde, E. S. Montagu, avait promis à l'Inde un gouvernement responsable. Et « en aucun pays l'évangile wilsonien des Quatorze Points, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, n'excitèrent pareille dévotion ». Cela donnera même lieu à une agitation dont Londres prit prétexte pour maintenir en temps de paix la dictature du temps de guerre¹³.

En présentant le *satyagraha* comme un outil de la non-coopération et de la désobéissance civile, Laurendeau fait le parallèle avec son propre mouvement contre la guerre et la conscription. Il affirme : « [S]i j'en avais eu l'héroïsme, ce qui m'eût attiré, ce n'est pas la guerre sacrée qu'on nous prêchait, mais la résistance passive de Gandhi¹⁴. »

¹³ André Laurendeau, « Qui est Gandhi ? Gandhi et l'Empire britannique », *L'Action nationale*, avril 1943, p. 298-299.

¹⁴ André Laurendeau, *La crise de la conscription : 1942*, Montréal, Éditions du Jour, 1962, p. 151. Gandhi s'inspirait d'Henry David Thoreau, un Américain d'origine

S'avouant ébloui par Gandhi, Laurendeau concède : « J'ai voulu définir en quelques pages la naissance et la signification du gandhisme : assurément, c'était trop entreprendre. J'espère au moins n'avoir rien dit contre la vérité, – cette vérité qui, avec l'amour, est la seule passion du Mahatma¹⁵. » Il présente la lutte non violente de Gandhi comme un acte héroïque.

– Qu'est-ce que le Satyagraha ? En voici une illustration bien superficielle.

– Le gouvernement prépare une loi que vous estimez injuste. Vous essayez de soulever l'opinion contre elle. Puis, vous prévenez le chef d'État que vous ne lui obéirez pas. Bien entendu, le gouvernement ne vous prend pas au sérieux et il vote sa loi. Vous y contrevenez consciemment et volontairement. Le gouvernement vous emprisonne : vous acceptez l'emprisonnement, même les travaux forcés, *sans la moindre violence*, sans le moindrement haïr votre persécuteur. Bien entendu, vous êtes par hypothèse un citoyen honnête, qui obéit généralement aux lois, qui a longuement pesé son acte, et qui désobéit par amour de la justice.

Votre peine une fois purgée, le gouvernement vous libère. Mais comme ni la solitude, ni les brimades, ni un régime alimentaire insuffisant, ni les ennuis subis par votre famille ne vous ont fait changer d'idée, vous n'avez rien de plus pressé que de violer la loi de nouveau¹⁶.

À cette position antimilitariste traditionnelle s'ajoute une dimension internationale puisque les anticonscriptionnistes canadiens-français situent leur refus de servir dans la mouvance des autres mouvements pacifistes dans le monde. Ainsi, Edmond Lemieux, de *L'Action nationale*, évoque plusieurs mouvements pacifistes internationaux pour ensuite établir un parallèle entre les opposants à la

française qui refusait de payer les taxes d'un gouvernement esclavagiste et en guerre contre le Mexique. Thoreau écrit *La désobéissance civile* en 1849.

¹⁵ André Laurendeau, « Qui est Gandhi ? Gandhi et l'Empire britannique », p. 301.

¹⁶ *Ibid.*, p. 292.

conscription au Canada français et les mouvements pour la paix mondiale inspirés par Gandhi. L'auteur souligne que les mouvements pacifistes existent surtout depuis la fin de la Première Guerre (en réaction aux échecs des démocraties complices du carnage, à la montée du fascisme et au colonialisme, qui nie l'autodétermination des peuples), et que Gandhi en est l'un des principaux porte-paroles¹⁷.

Vers la fin des années 1930, devant la militarisation de l'Allemagne, la crainte d'un autre conflit mondial intensifie les déclarations pour la défense de l'Empire. Anatole Vanier, président de la Ligue d'action nationale, souligne que les membres du Congrès national indien de Nehru et de Gandhi ont voté « une résolution s'opposant à la participation de l'Inde aux guerres de l'Empire britannique. Au Canada que voyons-nous à côté et contre nos manifestations nationalistes, auxquelles, remarquons-le, les vieux partis qui se succèdent au pouvoir sont généralement étrangers¹⁸ ? » Vanier se plaint qu'aucun parti ne livre un message de paix comme Gandhi et que les roulements de tambours signifient que « [n]ous sommes en ce moment les témoins d'une profonde agitation impérialiste¹⁹ ». Georges Pelletier ajoute que de plus en plus d'associations et de clubs « ouvrent de temps à autre leur tribune à des tenants discrets de l'idée canadienne, servent au fond de véhicule ordinaire, de souple tremplin, si l'on peut dire, à la propagande impérialiste » et que « [m]ême des maharajahs de l'Inde servent de truchement à la propagande impériale [...]»²⁰.

La déclaration de guerre à l'Allemagne par l'Angleterre entraîne *de facto* l'Inde dans ce conflit. Tout comme la plupart des nationalistes canadiens-français, les leaders indiens, comme Nehru et Gandhi, refusent d'appuyer les efforts de guerre des alliés à moins que l'Inde participe en tant que démocratie indépendante. *L'Action nationale*

¹⁷ Edmond Lemieux, « De la paix au pacifisme ? », *L'Action nationale*, vol. XXXIV, n° 2 (octobre 1949), p. 126-130.

¹⁸ Anatole Vanier, « Politique extérieure », *L'Action nationale*, vol. IX, n° 2 (février 1937), p. 94.

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁰ Georges Pelletier, « La propagande impérialiste », *L'Action nationale*, vol. XIII (juin 1939), p. 496-497.

signale, dans sa rubrique intitulée « Calendrier de guerre », que « [l]e Congrès pan-indien se réunit à Patna. Il se dissocie par résolution des “guerres impérialistes” de l’Angleterre. Il déclare : “La liberté hindoue ne saurait exister dans l’orbite de l’impérialisme anglais, et le status [sic] de dominion ou tout autre status [sic] dans les cadres de l’Empire ne sauraient s’appliquer à l’Inde”²¹. »

Une fois la Deuxième Guerre mondiale bien entamée et qu’avec elle la conscription devienne possible, *L’Action nationale* crée un troisième parti (pour contrer les partis conscriptionnistes : le Parti libéral et le Parti conservateur). L’histoire retiendra que Laurendeau dirigea au Québec le Bloc populaire canadien, un parti politique de circonstance, qui se déclare contre la conscription. Denis Monière dira de Laurendeau qu’« en politique internationale, il aurait préféré voir le Canada suivre l’exemple de l’Inde et s’engager sur le chemin de la troisième voie, celle de la neutralité²² ». Laurendeau écrit :

De même, il faudrait réfléchir sur les peuples qui viennent de secouer leurs chaînes : l’Irlande, qui aboutit à De Valera ; les Indes de Gandhi et de J. Nehru, le Portugal avec Salazar. Ces exemples ne sauraient nous fournir la réponse que nous cherchons, puisque chacun d’eux est tiré de situations concrètes bien différentes de la nôtre. Mais ils stimulent la pensée, et montrent comment ont abouti des mouvements que les réalistes avaient, bien entendu, étiquetés « impossibles »²³.

En se référant à l’Inde pour légitimer leur opposition à la conscription et à la guerre, les intellectuels du quotidien *Le Devoir* et de *L’Action nationale* trouvent un modèle international universellement perçu comme pacifiste. La personnalité de Gandhi fait l’unanimité sur le caractère pacifique de l’opposition à la guerre. Ce ralliement

²¹ « Calendrier de guerre : à travers le Commonwealth », *L’Action nationale*, vol. XV, n° 6 (juin 1940), p. 474.

²² Denis Monière, *André Laurendeau et le destin d’un peuple*, Montréal, Québec Amérique, 1983, p. 159.

²³ André Laurendeau, « “L’impossible” troisième parti », *L’Action nationale*, vol. XVII, n° 4 (avril 1941), p. 273.

au discours gandhien de la non-violence révèle, chez ces intellectuels, un esprit d'émulation face à une doctrine concoctée par d'autres, en l'occurrence des Indiens. Après la guerre, *L'Action nationale* publiera un long texte de Frank Emmanuel intitulé « Le pacifisme des forts », dans lequel il présente Gandhi comme une personnalité exemplaire du pacifisme. « L'année 1948, qui vit mourir Gandhi, vient de voir aussi l'éveil, presque inapparent sous les Pouvoirs totalitaires, plus manifeste chez les nations dites démocratiques, d'une réaction populaire qui tend à renverser l'affreuse domination de la mort et de l'horreur ». L'auteur ajoute que « [c]'est à notre génération de fournir la réponse. C'est à elle de trouver une formule de doctrine et d'action qui permette à l'humanité de se dégager à la fois de la guerre impérialiste, des camps de concentration et de la famine²⁴ ».

L'indépendance de l'Inde et la décolonisation

L'indépendance de l'Inde change en profondeur le vocabulaire nationaliste du monde entier. Le statut de colonisé est conceptualisé et adopté par les acteurs nationalistes qui, dans leur discours, mettent en lumière ce statut problématique en l'associant parfois à la violence. Victime de l'exploitation économique d'une puissance étrangère, le colonisé est aussi réprimé par l'État qui légitime sa condition d'exploité. Pour plusieurs colonisés, la fin du colonialisme se traduit par un passage obligé au socialisme, car le rôle de l'État postcolonial consiste à redistribuer la richesse et non plus à servir un système d'exploitation économique jugé violent par certains. Si l'État perpétue l'exploitation économique dans une ex-colonie (comme on l'a observé dans bon nombre de cas), il faut alors parler de néo-colonialisme. Le nationalisme agit comme moteur des luttes anti-coloniales. Pour de nombreux sympathisants canadiens-français, la lutte armée est à rejeter, mais la prise du pouvoir par un parti politique nationaliste décolonisateur est souhaitable. *L'Action*

²⁴ Frank Emmanuel, « Le pacifisme des forts », *L'Action nationale*, vol. XXXIV, n° 2 (octobre 1949), p. 131, 148.

nationale parle d'un nationalisme « d'émancipation », celui des « nations opprimées qui revendiquent leur droit » en prenant Gandhi comme exemple.

Pour prendre un cas patent parmi ceux dont ils parlent, il serait plutôt difficile de prouver que le nationalisme de Gandhi consacre la souveraineté de la force ; il est au contraire fondé sur un principe pacifiste de non-résistance par les armes, même aux attaques, qui est le contraire même de la loi de la force. Les nationalismes d'émancipation, dans la plupart des cas, consacrent et revendiquent, au contraire, la primauté des droits spirituels ; [...] la plupart du temps alors informé par des mobiles de domination politique et économique, qui consacre le principe de la souveraineté de la force, grâce à laquelle des minorités économiques ou militaires ou même, comme au Canada, des majorités politiques établissent leur sujétion sur certains peuples, pour les exploiter politiquement et économiquement²⁵.

Au début de la Révolution tranquille, Jacques Poisson, de *L'Action nationale*, mentionne dans un article intitulé « Fin du régime colonial » que trois partis ou regroupements incarnent ce nationalisme décolonisateur : l'Alliance laurentienne, l'Action socialiste pour l'indépendance du Québec et le Ralliement pour l'indépendance nationale (RIN)²⁶. À ses yeux, ces regroupements s'inspirent d'un nationalisme décolonisateur porteur d'un message ambivalent qui oscille entre le désir de changement et le conservatisme.

L'Inde est aussi le chef du mouvement non-aligné. Jugée utopiste par certains, sa politique extérieure reflète une quête d'identité gandhienne qui rejette la guerre. De plus, elle montre aux nations colonisées qu'il est possible de s'affranchir des superpuissances en temps de guerre froide. De par son caractère démocratique, l'Inde se pose comme porte-parole crédible des peuples opprimés. Ses prises

²⁵ « Entre deux mots », *L'Action nationale*, vol. XXV, n° 6 (juin 1945), p. 485.

²⁶ Jacques Poisson, « Fin du régime colonial », *L'Action nationale*, vol. L, n° 6 (février 1961), p. 508-522. Voir plus spécifiquement la section « Le Québec et la décolonisation ».

de position sur la scène internationale soulèvent des commentaires élogieux dans la presse nationaliste canadienne-française, qui évoque le réveil normal de l'Asie et des peuples opprimés. Roger Duhamel écrit que l'Inde partage l'idéal démocratique implanté par la révolution américaine et que son indépendance peut servir d'exemple aux autres peuples de la terre.

On peut parfois moquer doucement les naïvetés de l'idéalisme américain. Sans doute. Ne faut-il pas toutefois admettre qu'il demeure un beau témoignage en faveur de l'humanité? Quand nous risquons, au spectacle de l'égoïsme, de perdre cœur, il fait bon de penser que notre grande nation voisine, qui commet elle aussi des fautes, ne perd jamais cependant le sentiment de la justice et recherche son royaume sur terre. À cet égard, *La révolution de l'Inde* a une valeur de symbole [...] on découvre le souci de remettre dans le monde un peu plus d'harmonie, un peu plus de bien-être, un peu plus d'équité. Et c'est là une chose très belle²⁷.

De tous les journaux canadiens-français, *Le Devoir* offre de loin la plus grande couverture à l'indépendance de l'Inde. Le penchant nationaliste de ce journal est bien connu, et ses nombreux éditoriaux sur l'Inde montrent clairement sa sympathie envers son indépendance, et ce, tout au long de l'entre-deux-guerres. Paul Sauriol, Omer Héroux et Pierre Vigeant signent plusieurs éditoriaux plus que sympathiques à la cause, appelant les Canadiens français à suivre l'exemple de l'Inde dans la lutte nationaliste visant à réduire les liens avec l'Empire britannique. Dans un article tranchant, Sauriol souligne que l'Inde se bat contre l'impérialisme et que sa lutte inspire les peuples de la terre. Il cite les paroles de Nehru qui déclare que la lutte pour l'indépendance de l'Inde est « [...] une partie de la lutte de tous les peuples opprimés du monde, et nous ne perdrons jamais de vue ce fait²⁸ ». Sauriol rappelle que la Charte de l'Atlantique a promis à tous les

²⁷ Roger Duhamel, « Courrier des lettres : la révolution de l'Inde », *L'Action nationale*, vol. XXV, n° 4 (avril 1945), p. 305-306. En italique dans le texte.

²⁸ Paul Sauriol, « Aux Indes : la lutte d'un pays contre l'impérialisme », *Le Devoir*, 18 juillet 1945.

peuples la liberté de disposer d'eux-mêmes, et ce, malgré les tensions communales en Inde : « Si les grandes puissances manifestaient plus de sincérité dans leurs relations internationales, elles seraient mieux placées pour convaincre leurs coloniaux qu'ils ont encore besoin de conseils ; mais ce qui se passe en Europe n'est guère édifiant²⁹. » Sauriol invite les Canadiens français à « chercher en Asie des leçons d'indépendance³⁰ ». Son collègue Omer Héroux considère, pour sa part, les indépendances indienne et birmane comme un « beau sujet de méditation pour les Canadiens trop timides ».

Devant cette affirmation du chef du gouvernement anglais que celui-ci n'entend garder personne malgré soi dans l'Empire ou le Commonwealth, devant cet aveu du protagoniste par excellence de l'impérialisme que l'indépendance est la destinée naturelle d'un pays comme la Birmanie, les Canadiens trop timides s'aviseront-ils enfin de regarder en face la destinée logique de leur pays : l'indépendance totale, et de faire la seule politique qui lui convient, celle qui s'inspire d'abord des intérêts du Canada³¹.

Pierre Vigeant perçoit l'indépendance de l'Inde comme un tournant majeur dans l'histoire internationale. Il écrit que « [l']émancipation politique de l'Inde est interprété [*sic*] un peu partout comme la fin de l'ère d'impérialisme qui a atteint son apogée au XIX^e siècle³² ». Avec l'indépendance de l'Inde commence l'histoire de la décolonisation, un processus qui prendra une trentaine d'années avant d'être achevé. D'autres journaux, notamment *La Tribune*, *Le Canada* et *L'Action catholique* se montrent favorables à l'indépendance indienne. Ils affirment que cet événement marque un changement fondamental

²⁹ Paul Sauriol, « Les traités balkaniques seront-ils étudiés à trois ou à cinq ? », *Le Devoir*, 28 septembre 1945.

³⁰ Paul Sauriol, « La Birmanie en marche vers l'indépendance », *Le Devoir*, 29 janvier 1947.

³¹ Omer Héroux, « Nous ne souhaitons retenir personne contre son gré dans l'Empire et le Commonwealth : beau sujet de méditation pour les Canadiens trop timides », *Le Devoir*, 23 décembre 1946.

³² Pierre Vigeant, « Les puissances coloniales européennes contraintes de se retirer de l'Asie », *Le Devoir*, 15 août 1947.

des mentalités et de l'histoire humaine. *La Tribune* mentionne que « c'est là un évènement historique de la plus haute importance³³ » et *Le Canada* signale que

[la] date du 15 août mérite de passer à l'histoire, au même titre que les dates universellement célèbres du 4 juillet, jour de l'indépendance américaine, du 14 juillet, anniversaire de la prise de la Bastille et fête de la République française. [...] le changement de mode de gouvernement a été obtenu et s'est accompli par des moyens pacifiques. Le fait est sans précédent et il ne fait aucun doute que l'histoire en gardera le souvenir³⁴.

L'Action catholique ajoute que « [c]ette évolution des Indes vers l'indépendance est une des conséquences de la guerre, une application vraiment pratique des principes pour lesquels les Nations-Unies [*sic*] se sont battues³⁵ ». Ainsi, l'autodétermination des peuples imaginée par Wilson devient possible après la Deuxième Guerre. Au même titre qu'une Charte de l'Atlantique, une Charte de l'Est est proposée, incluant l'Inde, chef de file de ce nouveau mouvement d'émancipation. François-Albert Angers, de *L'Action nationale*, écrit qu'il est « nécessaire de signaler que les Canadiens français ont tout intérêt à s'en faire les propagandistes au Canada ainsi qu'à appuyer les revendications pour une Inde libérée³⁶ ». En publiant un long texte d'un Anglo-Canadien favorable à l'autonomie de l'Inde, *L'Action nationale* explique qu'« [a]utonomistes nous-mêmes, et sans aucun de ces préjugés de race ou de couleur qui obnubilent l'esprit de certains dirigeants d'Empire, nous avons toujours manifesté la plus extrême sympathie pour la cause indienne³⁷ ». Sous la plume de Léopold

³³ « L'indépendance de l'Inde », *La Tribune*, 15 août 1947.

³⁴ Guy Jasmin, « Deux nouveaux Dominions », *Le Canada*, 16 août 1947.

³⁵ Louis-Philippe Roy, « 300 millions d'hommes émancipés », *L'Action catholique*, 14 août 1947.

³⁶ François-Albert Angers, « Une lueur d'espoir! », *L'Action nationale*, vol. XIX, n° 3 (avril 1942), p. 233.

³⁷ Edmond Lemieux, « Témoignage anglo-canadien sur la crise indienne », *L'Action nationale*, vol. XX, n° 1 (septembre 1942), p. 76.

Richer, l'hebdomadaire *Notre Temps* affirme que l'Inde est « le centre d'attraction naturel d'une fédération asiatique dont il est déjà possible d'entrevoir l'influence politique et culturelle ». Rendant hommage au leadership de Nehru dans le réveil de l'Asie, ce journal affirme :

Le désir d'émancipation et d'indépendance gît au fond du cœur de tous les hommes et de toutes les nations. Par des chemins divers et malgré des obstacles formidables, les peuples concentrent leurs forces vers la création d'une fédération asiatique. C'est dans cette partie du monde que se dérouleront les événements capitaux de la fin du xx^e siècle³⁸.

L'indépendance de l'Inde trouve aussi ses détracteurs dans la presse canadienne-française. Le journal *La Presse* publie des reportages nettement en faveur du maintien du lien colonial et souligne le danger que représente la partition. Alfred Ayotte, entre autres, maintient que le projet d'indépendance est insoutenable, car il implique une partition impraticable³⁹. *La Presse* indique que les violences communales en Inde « inclinent naturellement les étrangers à se demander si l'Inde est bien mûre pour l'autonomie, pour la liberté qu'elle sollicite⁴⁰ ». *La Presse* fait preuve de beaucoup d'optimisme quant aux chances d'éviter la partition. Évoquant la dualité culturelle du Canada, ce journal publie davantage les reportages vantant les mérites des unions pluriculturelles et multiplie les points de vue des Indiens qui favorisent l'unité au détriment de la partition.

Ce besoin d'unité, a-t-il dit (Dr. D. P. Pandia), si nécessaire au progrès et au développement du commerce, de l'industrie, du transport, des finances, des douanes, de la défense et des

³⁸ Pierre George, « Vers un bloc asiatique », *Notre Temps*, 16 août 1947.

³⁹ Alfred Ayotte, « L'Inde, État démocratique », *La Presse*, 14 mai 1946. L'Inde et le Pakistan naissent dans la partition. La partie est du Pakistan deviendra le Bangladesh en 1971. L'Inde fut constituée à partir des grandes provinces sous administration britannique, en plus des États princiers qui composent le sous-continent indien. L'État princier du Cachemire demeure divisé aujourd'hui et constitue une source de méfiance mutuelle entre le Pakistan et l'Inde.

⁴⁰ « Est-on prêt pour l'autonomie? », *La Presse*, 20 septembre 1946.

communications, poussera les deux États indiens du Pakistan et de l'Hindoustan à se fédérer en une seule nation comme ce fut le cas pour le Canada en 1867⁴¹.

Au moment de l'indépendance, *La Presse* et *Le Soleil* publient des articles beaucoup plus élogieux envers l'Angleterre et sa « générosité » à l'égard de l'Inde. *La Presse* ira même jusqu'à célébrer la décision de l'Inde de demeurer dans le Commonwealth, car « il semble qu'il lui sera avantageux de conserver cette union, à une époque où le sort des petites nations isolées est exposé à bien des dangers⁴² ». Il est, par ailleurs, assez étonnant que l'on puisse qualifier l'Inde de petite nation alors qu'elle représente un sous-continent. À Québec, *Le Soleil* sous-estime le mouvement de décolonisation mis en branle par Nehru et aborde l'indépendance indienne non pas comme une victoire historique des colonisés sur le pouvoir impérial, mais plutôt comme la preuve de l'efficacité du Parlement britannique dont le Québec est encore tributaire.

Sur ce point, il ne saurait y avoir qu'un jugement favorable à l'honneur anglais [...] Ainsi donc, la Grande-Bretagne est la première puissance impériale à remplir une obligation prise publiquement, en rendant leur indépendance politique aux peuples qu'elle a entraînés dans l'art du gouvernement. Il faudra probablement attendre longtemps avant que son exemple soit suivi par d'autres nations coloniales⁴³.

Outre les clivages de la presse canadienne-française au sujet de l'indépendance de l'Inde, l'événement marque pour tous les peuples le début de l'ère postcoloniale. Le Canada français entame sa réflexion sur son propre postcolonialisme, sur les symboles de l'Empire qui sont à rejeter et sur ceux qu'il faut construire. Tout comme l'Inde, le Canada français se donne des symboles nationaux en adoptant un

⁴¹ Bureau United Press, « Les Indiens bientôt unis : entrevue avec le Dr. D. P. Pandia », *La Presse*, 6 août 1947.

⁴² « L'Inde autonome », *La Presse*, 15 août 1947.

⁴³ « L'indépendance à tout prix », *Le Soleil*, 15 août 1947.

drapeau et un hymne national. Ces symboles confirment la fin du mimétisme dans le discours national, qui emprunte désormais une forme plus hybride faisant référence aux autres peuples de la terre. Les parallèles qu'établissent les intellectuels canadiens-français entre les symboles de l'indépendance adoptés par l'Inde et ceux adoptés par le Canada français montrent un changement dans la problématique identitaire. Dorénavant, l'autonomie canadienne-française trouve dans celle de l'Inde un lien de parenté constitutionnelle.

Symbolisme

Bien qu'il ne s'agisse en fait que de tissu, les drapeaux jouent un rôle identitaire fondamental. Tout comme l'hymne national ou les armoiries, les symboles des pays génèrent une identité et une fierté consensuelles. Comme le soulignent Marie-France Wagner et Lyse Roy, l'organisation d'une société donnée est fondée sur un certain nombre de systèmes symboliques qui se structurent en fonction du temps et d'espaces spécifiques⁴⁴. Le *God Save the Queen* et l'*Union Jack* (ou le *Red-Ensign*) furent rejetés massivement par les Canadiens français, et les résultats des référendums sur la conscription attestent leur refus de défendre l'Empire britannique et ses symboles. Pour ce qui est des symboles autochtones, les Canadiens français en ont longtemps arboré des officieux. L'*Ô Canada* et le Sacré-Cœur servaient déjà bien avant l'indépendance de l'Inde, mais ne furent jamais adoptés officiellement.

Le comité Œuvre du drapeau national et le curé Elphège Filiatrault publient plusieurs brochures en faveur de l'adoption d'un drapeau national au début du xx^e siècle⁴⁵. Avec un certain succès, le fleurdelisé sera adopté par l'ensemble du Canada français, mais du côté du Canada anglais, l'*Union Jack* demeure. Dans le but de faire renaître le projet d'un drapeau national, la Ligue de la Propagande

⁴⁴ Marie-France Wagner et Lyse Roy, « Rituels et cérémonies du xvi^e au xxi^e siècle », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 1 (automne 2005), p. 7.

⁴⁵ Elphège Filiatrault, *Aux Canadiens français : notre Drapeau*, St-Hyacinthe, Imprimerie La Tribune, 1903.

du drapeau national des Canadiens français, associée à *L'Action nationale*, entame une campagne politique au milieu des années 1930. La guerre et la conscription repoussent à plus tard l'adoption d'un drapeau, sujet de divisions additionnelles, mais une fois la guerre terminée, un comité parlementaire du gouvernement canadien est mis sur pied pour créer un drapeau canadien. Devant cet état de fait, l'Assemblée législative du Québec demandait au fédéral de choisir un drapeau qui « exclut tout signe de servage, de colonialisme et que peut arborer fièrement tout Canadien sans distinction d'origine⁴⁶ ».

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, l'Angleterre perd considérablement de sa puissance d'antan, laissant aux colonies le choix de demeurer dans le Commonwealth ou non. Au Canada français, plusieurs nationalistes proposent l'établissement d'une république afin de couper les liens monarchiques avec l'Angleterre, et font campagne pour l'adoption du fleurdelisé comme drapeau national. Citant en exemple l'établissement d'une république en Inde (qui demeure toutefois au sein du Commonwealth), *L'Action nationale* évoque ce précédent pour promouvoir la possibilité de couper les liens avec la monarchie et ses symboles. Jacques Perrault, avocat gauchiste qui a combattu Duplessis, prédit que l'indépendance de l'Inde accentuera le républicanisme canadien.

C'est ainsi que l'Inde s'est constituée en république en demeurant, pour le moment du moins, dans le « Commonwealth » à titre de Dominion.

Le jour où le Canada élira un parlement avec le mandat de transformer en république notre pays, il suffira d'un vote des deux Chambres du parlement pour que le parlement de Grande-Bretagne, lié par les précédents indiqués plus haut, acquiesce à ce changement constitutionnel fondamental. [...]

[...] conséquence prévisible dès maintenant, la république canadienne, se joignant au système pan-américain, rompra tout lien

⁴⁶ Luc Bouvier, « Vers le fleurdelisé », *L'Action nationale*, vol. LXXXVI, n° 9 (novembre 1996), p. 102.

avec le « Commonwealth » britannique. Quelles obligations la nouvelle république assumera-t-elle, en particulier vis-à-vis son puissant voisin, les États-Unis ?

Ces difficultés – quelle évolution en ce monde en est exempte ? – ne sauraient effrayer un Canada audacieux, voulant cesser, enfin, d’être à la remorque de l’Angleterre et devenir vraiment un État libre et souverain⁴⁷.

Pierre Vigeant, du journal *Le Devoir*, croit, pour sa part, que l’exemple de l’Inde devrait inciter le Canada à sortir du Commonwealth ou, du moins, à couper les liens avec la monarchie anglaise.

Si le statut de Dominion ne semblait guère alléchant pour les Indiens, est-ce que les Canadiens doivent s’en contenter ? Si les Indiens réservent leur droit de sortir du Commonwealth et le font reconnaître par la Grande-Bretagne, les Canadiens qui constituent un État d’Amérique ne doivent-ils pas en envisager l’éventualité ? Il n’est pas sûr qu’ils ne devancent pas le Canada dans la voie de l’indépendance, qu’ils rejettent avant nous l’allégeance à un roi étranger⁴⁸.

Les campagnes en faveur de l’adoption d’un drapeau furent souvent associées aux mouvements contre la guerre et la conscription. La campagne du début du xx^e siècle est liée à la guerre des Boers tandis que celle qui nous intéresse ici se déroule juste après la Deuxième Guerre. Anatole Vanier, de *L’Action nationale*, dirigera la Ligue d’action nationale mandatée pour canaliser la pression populaire en vue de l’adoption d’un drapeau. *L’Action nationale* rappelle qu’« [u]n drapeau, ce n’est qu’un symbole, mais c’est un symbole nécessaire qui aide un peuple à prendre conscience de lui-même. Il évoque son passé, lui fixe un idéal de vie collective et l’invite au ralliement⁴⁹ ». De son côté, l’Inde ne tarde pas à remplacer les symboles britanniques par son

⁴⁷ Jacques Perrault, « La “Couronne” et la Constitution canadienne », *L’Action nationale*, vol. XXXII, n° 2 (octobre 1948), p. 123, 125.

⁴⁸ Pierre Vigeant, « Dominion ou république », *Le Devoir*, 4 juin 1947.

⁴⁹ René Chaloult, « Un drapeau provincial », *L’Action nationale*, vol. XXXI, n° 1 (janvier 1948), p. 5.

propre drapeau (juillet 1947), ses armoiries et son hymne national (janvier 1950). Ces faits ne passent pas inaperçus chez les nationalistes canadiens-français. Le journal *Le Canada* cite Nehru lorsqu'il présente le nouveau drapeau indien : ce « n'est pas un drapeau d'impérialisme, un drapeau de dominion sur qui que ce soit, mais un drapeau de liberté, non seulement pour nous, mais pour tous les peuples qui le verront [...] »⁵⁰. Au moment de l'adoption de ce drapeau, *La Patrie* affirme que c'est un « [b]eau jour pour l'Inde ». Le journal cite les propos de Nehru, qui proclame un jour de réjouissance pour le monde entier⁵¹. De son côté, *Le Devoir* publie un dépêche de l'American Press intitulée « L'Inde se choisit un drapeau distinctif », en soulignant qu'il « ne contient aucun signe qui pourrait marquer le lien avec l'Empire britannique »⁵². *Le Devoir* ajoute en sous-titre « À quand le drapeau véritablement canadien ? ».

La situation diffère singulièrement du Canada. Notre pays a obtenu son indépendance en 1931, par le statut de Westminster, et nous n'avons pas encore de drapeau distinctif. Le premier ministre King n'a pas jugé bon de donner suite aux demandes qui lui ont été faites de faire adopter par le Parlement un projet de drapeau distinctif [...] Il faut croire qu'il coule moins de sang britannique dans les veines des députés hindous que dans les veines de certains députés canadiens. Là-bas, l'on n'a pas attendu 15 ans avant d'adopter un drapeau vraiment distinctif. À quand le drapeau véritablement canadien⁵³ ?

Dans un ultime article de janvier 1948, mois durant lequel l'Assemblée législative du Québec adopte finalement le fleurdelisé, *L'Action nationale* presse le gouvernement québécois d'adopter un drapeau, tout comme vient de le faire l'Inde.

Le premier geste de l'Inde, après avoir conquis son indépendance, fut de déployer au vent son emblème. Le 15 août dernier, devant

⁵⁰ Guy Jasmin, « Deux nouveaux Dominions », *Le Canada*, 16 août 1947.

⁵¹ « Beau jour pour les Indes », *La Patrie*, 17 août 1947.

⁵² *Le Devoir*, 22 juillet 1947.

⁵³ *Ibid.*

le parlement des Nations-Désunies, à Lake Success, on descendit le drapeau aux couleurs britanniques pour hisser solennellement le nouveau drapeau national. [...] Ainsi, à Québec, ne faut-il pas espérer que le remplacement de l'*Union Jack* par le *Fleurdelisé* estomperait un peu le pénible souvenir de nos trop légitimes griefs?... [...] À Québec, ce n'est pas même le *Red Ensign* qui flotte sur les édifices du gouvernement, mais un drapeau complètement étranger : L'*Union Jack*, [...] Voulons-nous, comme l'Inde indépendante, comme l'État libre d'Irlande, comme la nouvelle Acadie remplacer cet emblème étranger par le nôtre⁵⁴ ?

Malgré l'adoption du fleurdelisé par le Parlement québécois, le Canada hésitera encore pendant près de vingt ans avant d'adopter son propre drapeau. Dans l'impatience de voir le Canada rompre ses liens avec l'Angleterre, Antonio Perrault, de *L'Action nationale*, lance une boutade au Parlement canadien.

Il faudra, en somme, que le Canada suive – sujet à modifications – la procédure qui permit à l'Irlande du Sud et à l'Inde d'être reconnues comme républiques.

Je vous entends : dans ce cas, ce n'est pas pour maintenant. Imaginez-vous un Louis Saint-Laurent présentant aux Communes une telle législation ? S'il avait à ce sujet le courage et la fierté d'un Valera et d'un Nehrou [*sic*], quelle crise de nerfs chez Drew, Diefenbaker, Coldwell, Low, les rédacteurs du *Star* et de la *Gazette*, tous plus britanniques et impérialistes que Canadiens⁵⁵.

Conclusion

L'étude des références à l'Inde dans le discours nationaliste canadien-français ouvre une piste de réflexion sur la connectivité des colonies au sein de l'Empire britannique. S'étant mutuellement influencées dans la construction de leur discours politique et de leur identité

⁵⁴ Chaloult, « Un drapeau provincial », p. 6, 7, 8.

⁵⁵ Antonio Perrault, « L'indépendance du Canada », *L'Action nationale*, vol. XXXV, n° 6 (juin 1950), p. 429.

postcoloniale, les voix des peuples subalternes ont façonné l'histoire politique. Ce survol de la presse canadienne-française concernant la lutte que l'Inde a menée pour obtenir sa libération indique un clivage politique entre le *statu quo* constitutionnel de l'Empire et le romantisme politique que génèrent les indépendances nationales. Des journaux moins nationalistes comme *Le Soleil* et *La Presse* favorisent davantage le maintien du lien britannique. Bien qu'ils ne s'opposent pas à l'indépendance de l'Inde, ils soulèvent des doutes sur la capacité de ses élites à maintenir l'unité du pays. L'indépendance indienne aura suscité un vif intérêt surtout chez les Canadiens français, lecteurs de journaux plus nationalistes comme *Le Devoir* et la revue *L'Action nationale*. Les observations que ces périodiques ont publiées sur l'Inde ont fait apparaître les concepts liés à la décolonisation dans le discours nationaliste au Canada français bien avant la Révolution tranquille, tout en laissant entendre que le nationalisme de Gandhi et de Nehru s'inscrivait dans une lutte politique légitime à laquelle se sont identifiés certains Canadiens français. Leurs commentaires généralement positifs envers l'indépendance indienne donnent raison au haut-commissaire de l'Inde au Canada, qui rapportait qu'elle était perçue comme un symbole de liberté.

La naissance de l'Inde a rendu possible l'autodétermination des peuples telle que prescrite par Woodrow Wilson. Aux yeux de certains nationalistes canadiens-français, l'indépendance de l'Inde signifie la fin de l'Empire britannique et enclenche le processus qui a mené à la transformation du nationalisme canadien-français. *L'Action nationale* a joué un rôle important dans la diffusion du vocabulaire et des concepts liés à la décolonisation. Les auteurs de la littérature de la décolonisation ont puisé leurs connaissances non seulement dans les œuvres de Memmi et de Fanon, mais aussi dans les revues et journaux québécois, qui se sont faits l'écho de la transformation internationale amorcée, entre autres, par la décolonisation de l'Inde.

La représentation sociale de l'Afrique dans le discours missionnaire canadien-français (1900-1968)

Éric Desautels
Université Concordia

Résumé

Par leurs récits, les missionnaires catholiques canadiens-français envoyés en Afrique ont transmis une représentation sociale de l'Afrique dès le tournant du ^{xx}e siècle. Si cette représentation était initialement basée sur une interprétation culturelle occidentale des croyances et des rites africains, elle a progressivement évolué jusque dans les années 1960. En parallèle aux conflits mondiaux et au développement d'une sphère internationale, les tensions liées à la colonisation et à la décolonisation ont joué un rôle important dans l'évolution du discours missionnaire sur l'Afrique. Les mouvements nationalistes africains et québécois ont transformé les fondements de la vocation missionnaire et du rapport à l'autre. D'une représentation basée sur l'exotisme et l'inconnu avant la Révolution tranquille, l'imaginaire collectif québécois sur l'Afrique est graduellement passé à une représentation caractérisée par la pauvreté, la souffrance et la misère.

Abstract

Through their narratives, French Canadian catholic missionaries sent to Africa constructed a social representation of Africa as soon as the beginning of the twentieth century. If this representation was at first based on a Western cultural interpretation of African rituals and beliefs, it involved considerably during the decades leading to the 1960s. In parallel with

international conflicts and the development of globalization, tensions linked to the colonization and decolonization of Africa played an important role in the evolution of missionary discourses on Africa. What's more, nationalist movements in Africa and Quebec transformed the meaning of missionary work and of the relationship to the other. In Quebec, the image of Africa in the collective imagination went from a representation based on the exoticism of the unknown to one characterised by poverty, suffering and misery.

Dans son célèbre ouvrage *Orientalism* publié en 1978, Edward Said décrit l'orientalisme comme un « style de pensée basé sur une distinction ontologique et épistémologique érigée entre "l'Orient" et (la plupart du temps) "l'Occident"¹ ». À travers la notion d'archétype, Said décrit comment le discours sur l'Orient est structuré par une dualité culturelle. Cette dualité se traduit en un rapport entre une perspective occidentale, souvent prépondérante et positive, et la culture de l'autre, vue plutôt négativement. À partir de connaissances transmises historiquement, le regard porté sur l'Orient par les acteurs sociaux occidentaux traduirait ainsi ce type de rapport à l'autre et les représentations sociales qui en découlent. Cette forme d'interprétation, qu'elle soit erronée ou véridique, basée sur des préjugés ou non, peut mener, lorsqu'elle se cristallise dans l'imaginaire social, à des mythes collectifs. Ces interprétations peuvent aussi mener à des positions contradictoires et à des confrontations culturelles. C'est le cas de la décolonisation, qui a redéfini l'image de l'Afrique dans l'imaginaire collectif de nombreuses sociétés à travers le monde en opposant la culture coloniale à une culture de résistance².

¹ Edward Said, *Orientalism*, London, Penguin Books, 1978 [2003], p. 2. (Nous traduisons.)

² Jan Nederveen Pieterse et Bhikhu Parekh, « Shifting Imaginaries: Decolonization, Internal Decolonization, Postcoloniality », dans Jan Nederveen Pieterse et Bhikhu Parekh (dir.), *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Londres, Zed Books, 1995, p. 11.

Le type d'approche proposé par Said³ apporte un éclairage intéressant afin de saisir et d'expliquer les rapports entre missionnaires et missionnés dans la première partie du xx^e siècle. Comme un verre grossissant, l'utilisation d'une telle perspective permet de mieux comprendre l'évolution du discours en regard des relations qui, à la fois, unissent et opposent colonisateurs et colonisés, missionnaires et missionnés. Par leurs connaissances et leurs savoirs, les missionnaires canadiens-français ont en effet transmis une représentation de l'Afrique ancrée dans l'orientalisme du début du xx^e siècle. Ces rapports culturels se sont traduits, dans le champ missionnaire, par des rencontres et des échanges contrastés entre missionnaires et missionnés⁴. D'une représentation basée sur l'exotisme et l'inconnu avant la Révolution tranquille, l'imaginaire collectif québécois sur l'Afrique est graduellement passé à une représentation caractérisée par la pauvreté et la misère. Ce passage d'une forme de représentation à l'autre a été facilité, comme nous le verrons, par les tensions issues de l'impérialisme colonial et des mouvements nationalistes africains et québécois.

À l'instar de récents travaux européens sur l'influence des missions protestantes⁵ et sur le rôle de la religion catholique et des mouvements

³ D'autres auteurs ont développé une approche cherchant à démasquer les rapports culturels hégémoniques entre colonisateurs et colonisés. Parmi eux, notons Albert Memmi (*Portrait du colonisé*, précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, J.-J. Pauvert, 1966; *L'homme dominé : le Noir, le colonisé, le Juif, le prolétaire, la femme, le domestique*, Paris, Gallimard, [1968] 2010), Frantz Fanon (*Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, [1961] 2002; *Pour la révolution africaine : écrits politiques*, Paris, La Découverte, [1952-1961] 2001), William Edward Burghardt DuBois (*Africa, its Geography, People, and Products*, and *Africa its Place in Modern History*, Millwood, KTO Press, [1930] 1977) ou encore Jacques Derrida (*Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996).

⁴ Sur les échanges interculturels et la transmission des idées, traditions et cultures dans l'espace missionnaire, se référer à Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala; Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

⁵ Frédéric Fabre, *Protestantisme et colonisation : l'évolution du discours de la mission protestante française au xx^e siècle*, Paris, Karthala, 2011; voir aussi les travaux du Oxford Centre for Mission Studies.

jeunesse face à la décolonisation⁶, cet article porte sur les effets de la colonisation et de la décolonisation sur les missions canadiennes-françaises entre 1900 et 1968. La transformation de la représentation sociale de l'Afrique dans le discours missionnaire sera mise en parallèle avec la mutation des modes d'engagement missionnaire⁷ : d'une mission civilisatrice, inspirée par des volontés de conversion et d'évangélisation, on passe à une conception de la vocation missionnaire étroitement liée au modèle coopératif et humanitaire. C'est ainsi que quatre périodes typiques seront explorées en fonction de l'évolution du missionnariat canadien-français : l'organisation (1900-1929), l'expansion (1929-1948), la stabilisation (1948-1958) et l'apogée (1958-1968)⁸.

⁶ Dominique Borne et Benoît Falaize (dir.), *Religions et colonisation : Afrique, Asie, Océanie, Amériques, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions de l'Atelier et Éditions ouvrières, 2009 ; Charles-Édouard Harang, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, Paris, Éditions du Cerf, 2010 ; Paul Coulon (dir.), *Action française, décolonisation, M^{re} Lefebvre : les Spiritains et quelques crises du XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2009 ; Rebecca Rogers, « Éducation, religion et colonisation en Afrique aux XIX^e et XX^e siècles », *CLIO Histoire, femmes et sociétés*, n° 6 (1997), p. 189-194. Voir également les travaux de l'historien français Claude Prudhomme sur les missions catholiques et protestantes.

⁷ La perspective inverse a déjà été explorée par Lucien Laverdière, qui s'intéressait à la représentation sociale du missionnaire dans la littérature africaine : *L'Africain et le missionnaire : l'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française*, Montréal, Bellarmin, 1987.

⁸ Ces périodes reposent sur un découpage typologique développé par Raymond Hostie et repris par l'historienne Micheline Dumont dans son analyse de l'évolution des congrégations religieuses féminines au XX^e siècle. À l'instar de Dumont, il est préférable de délaisser la cinquième phase, soit l'extinction, qui réfère davantage aux théories classiques de la sécularisation. Selon Hostie, « le XX^e siècle aurait stigmatisé la phase de stabilisation qui s'amorçait alors par trois phénomènes conjoints : la croissance numérique des effectifs, la stabilisation des structurations organisationnelles et enfin l'immobilisme des aspirations » (Micheline Dumont, « Les charismes perdus : l'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000 », *Recherches féministes*, vol. 3, n° 2 (1990), p. 74). Voir aussi Micheline Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes ?*, Montréal, Éditions Fides, 1995.

La colonisation et l'organisation des missions (1900-1929)⁹

Au tournant du xx^e siècle, peu de congrégations missionnaires canadiennes-françaises sont actives à l'étranger (leurs énergies se déploient principalement dans le nord et l'ouest du Canada, qui demeurent des territoires relevant de la Propagande). Les congrégations des Sœurs de Notre-Dame de la Charité du Bon Pasteur d'Angers ainsi que plusieurs Sœurs de la Providence de Montréal représentent une minorité de congrégations missionnaires à travailler et à s'organiser à l'étranger, surtout en Amérique du Sud¹⁰. Selon les historiens Jean Hamelin et Nicole Gagnon, « l'émergence d'un authentique esprit missionnaire au sein de la population canadienne-française coïncide avec la Première Guerre mondiale¹¹ ». Les congrégations canadiennes-françaises qui consacrent leurs activités en pays étrangers se multiplient avec la publication, en 1919 par Benoît XV, de l'encyclique *Maximum Illud*. Entre 1900 et 1929, de nombreuses congrégations missionnaires sont fondées au Canada français¹² et les œuvres missionnaires canadiennes-françaises accroissent leurs ressources pécuniaires¹³. Les

⁹ Cet article se base essentiellement sur le discours véhiculé par les missionnaires canadiens-français dans les revues officielles de leurs congrégations. Les revues *Missions d'Afrique des Pères blancs*, *Sœurs blanches* et *Annales de la Propagation de la Foi* sont utilisées afin d'exposer l'évolution du discours idéologique sur l'Afrique. L'ajout d'encycliques, d'articles de journaux et de sources secondaires permet de compléter la représentation selon différents niveaux de la hiérarchie ecclésiale.

¹⁰ Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. III : *Le xx^e siècle*, t. 1 : 1898-1940, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1984, p. 157.

¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹² Voici quelques-unes des congrégations fondées ou ayant obtenu leur indépendance entre 1900 et 1930, qui se tournent vers l'Afrique : Pères blancs d'Afrique (1901), sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (1903), Frères Prêcheurs Dominicains (1911), Les Spiritains (1924), Frères de l'instruction chrétienne (1926), Sœurs du Christ-Roi (1928), Sœurs de l'Espérance (1928), Frères du Sacré-Cœur (1928). C'est sans compter la Compagnie de Jésus et les communautés oblates déjà présentes au Canada français et qui se tournent vers l'Afrique autour des années 1920 et 1930.

¹³ L'Œuvre de la Propagation de la Foi, l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre, l'Œuvre de la Sainte-Enfance et l'Union missionnaire du clergé sont les principales œuvres missionnaires.

effectifs missionnaires dépassent, en 1931, 1103 missionnaires canadiens-français à travers le monde¹⁴.

Le tout premier missionnaire québécois arrive en Afrique en 1860, inaugurant par sa présence le début de l'activité missionnaire canadienne-française sur ce continent¹⁵. C'est toutefois le père Arthur Bouchard qui publie les premiers écrits missionnaires sur l'Afrique dans les revues canadiennes-françaises, notamment dans la version française des *Annales de la Propagation de la Foi* à partir de 1880. Il atteint d'ailleurs une certaine notoriété dans les cercles catholiques de l'époque. Inspiré par le récit de martyrs missionnaires, le père montréalais John Forbes effectue, de son côté, plusieurs voyages en Afrique et au Moyen-Orient dès 1886. À son retour en 1901, il fonde un postulat de la congrégation des Pères blancs d'Afrique à Québec, ce qui marque le début véritable du recrutement missionnaire africain au Canada français.

À cette époque, la représentation de l'Afrique demeure basée sur des archétypes érigés à partir de romans, d'ouvrages généraux ou de récits publiés dans les journaux de la province. Des écrits missionnaires provenant de l'Afrique se retrouvent ainsi dans des quotidiens comme *Le Devoir* et *L'Action catholique*. La revue *Missions d'Afrique des Pères blancs* devient, à partir de 1904, le premier moyen de grande envergure utilisé pour raconter les exploits des missionnaires en Afrique. Quatre ans plus tard, les sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (Sœurs blanches) lancent leur propre revue.

Les missionnaires sont souvent dépaysés à leur arrivée en terre africaine. Parler de choc culturel pour certains ne serait pas un euphémisme. Peu importe la congrégation, des thèmes comme le climat, la nature, la faune, la flore, les habitations et même la nourriture imprègnent le discours missionnaire. Ce regard extérieur sur l'Afrique permet de contribuer à une représentation sociale caractérisée

¹⁴ Hamelin et Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois*, p. 157.

¹⁵ Jean-Paul Pelletier, « Les relations entre le Québec et l'Afrique 1880-1905 », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 15, n° 1 (1981), p. 117.

par l'exotisme et l'inconnu. Les récits des Sœurs blanches, par exemple, prennent des accents quasi anthropologiques, comme en fait foi une série d'articles parue entre 1912 et 1915 intitulée « Étude de Mœurs Africaines », qui s'intéresse aux mœurs des populations du Soudan, de l'Ouganda et du Kenya, entre autres.

Cependant, à peu près toujours, la culture occidentale, et non seulement chrétienne, demeure un point de référence pour juger des connaissances et des croyances des Africains. Ces derniers seraient, au dire des missionnaires canadiens-français, peu « éclairés » et peu ouverts d'esprit, surtout face à la religion et à la spiritualité. Par exemple, l'oblat Odilon Chevrier, décrivant la population du Basutoland dans *Le Devoir*, évoque l'état « primitif » de cette contrée africaine : « Quand on parle des Basutos, il ne faut pas employer le mot de science que par euphémisme, car ils ne connaissent et ne possèdent rien qui mérite ce nom. Ils ne se sont jamais préoccupés de sonder les mystères de la création au sein de laquelle ils vivent¹⁶. » L'infériorité des connaissances, les croyances et les superstitions expliqueraient la situation précaire des Africains.

Malgré la publication, par le pape Pie XI, de l'encyclique *Rerum Ecclesiae* en 1926, dans laquelle il rappelle l'importance pour les missionnaires de ne pas considérer les peuples étrangers comme « inférieurs »¹⁷, l'Afrique est régulièrement décrite par les missionnaires canadiens-français comme une terre à coloniser sur le plan culturel et spirituel. Dans le premier numéro de la revue *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens* en 1908, les Sœurs blanches évoquent l'œuvre de « régénération morale » aux fondements de leur action, principalement auprès de la femme noire ou musulmane en Afrique¹⁸. Certes, le discours des Sœurs blanches ne reflète pas

¹⁶ Odilon Chevrier, o.m.i., « La science des Basutos », *Le Devoir*, 16 juin 1927, p. 7.

¹⁷ Pie XI, *Rerum Ecclesiae*, paragraphe 26, sur le site Web du Vatican, [http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae_en.html].

¹⁸ « L'œuvre de la régénération de la femme musulmane en Afrique », *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, vol. 1, n° 1 (1908), p. 9-12.

totale un rapport de domination univoque. Par exemple, une sœur trouve les Africains « intelligents » et « même instruits¹⁹ », ce qui contraste avec le discours de certains collègues. Néanmoins, règle générale, le langage utilisé masque à peine le rapport hiérarchique entre colonisateur et colonisé. Plusieurs missionnaires usent des qualificatifs « primitif » et « arriéré » pour caractériser l'état des peuples africains. L'autre est appréhendé à partir de sa propre perspective, de sa culture et de ses connaissances.

En général, la connaissance de l'Afrique réfère à des conceptions vagues qui trahissent certains préjugés : l'inconnu, l'exotisme, la pauvreté, la maladie, l'islam et, quelques fois, le cannibalisme ou la sorcellerie sont évoqués par des missionnaires²⁰. Par leur côté énigmatique, ces représentations frappent davantage l'imaginaire collectif que les récits plus descriptifs et anthropologiques de certains missionnaires. Les références au colonialisme sont presque nulles à cette époque. Somme toute, cette période demeure une phase d'organisation du missionnariat. Au tournant des années 1930, plus de mille missionnaires canadiens-français sont désormais actifs à travers le monde.

La colonisation et l'expansion des missions (1929-1948)

La Grande Dépression, la crise des années 1930 et la Deuxième Guerre mondiale ont des conséquences sur le missionnariat canadien-français. On assiste à un ralentissement de la croissance des missions africaines. Les revues missionnaires de l'époque font état d'un manque flagrant de ressources matérielles et pécuniaires. Les revenus des principales œuvres pontificales missionnaires n'ont pas la

¹⁹ Sœur Marie Coecilia, « Lettre de M. Coecilia à la révérende mère supérieure du postulat de Québec », *Visite annuelle de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, vol. 1, n° 7 (juillet 1912), p. 158-159.

²⁰ Ce type de références linguistiques est fréquent dans les récits quotidiens publiés dans les revues missionnaires. Par exemple, G. Bertrand des p.b., « Les jumeaux au Buruli », *Missions d'Afrique des Pères blancs*, vol. 18, n° 3 (mars 1922), p. 80-88; Père Eugène Déry, « Lettre du r.p. Eugène Déry », *Missions d'Afrique des Pères blancs*, vol. 18, n° 12 (décembre 1922), p. 358-364.

croissance escomptée : il leur faut vingt ans avant de recueillir des revenus annuels similaires à ceux de 1929²¹. Les congrégations réussissent néanmoins à se développer faiblement, particulièrement grâce aux effectifs missionnaires qui continuent de croître²².

La fin de la Deuxième Guerre mondiale amène une nouvelle division des colonies. Le paganisme, l'islam et l'athéisme deviennent des ennemis pouvant nuire non seulement au développement des missions, mais aussi à la progression personnelle des missionnés. Le « problème qui hante notre esprit [...] peut-être le plus grand problème actuel, dans le domaine missionnaire [...] l'Afrique centrale sera-t-elle chrétienne, musulmane ou athée²³ ? » demande l'évêque hollandais Joseph Blomjous, responsable des Pères blancs d'Afrique.

Le continent africain représente, aux yeux des catholiques, une terre fertile à l'expansion du catholicisme. Les possibilités de conversion et d'évangélisation se comptent par milliers, voire par millions. Au Mozambique, le père blanc Joseph Laliberté affirme que « les conversions sont nombreuses et relativement faciles. Les gens font preuve de bonnes dispositions. À noter que ces peuplades sont extrêmement polies et hospitalières. Toutefois il arrive qu'un certain nombre résistent à l'appel du Maître²⁴ ». Cette résistance est attribuée aux superstitions et aux rites païens des Africains, et notamment des « sorciers qui ont longtemps causé de l'embêtement » aux missionnaires²⁵.

²¹ Éric Desautels, « Le missionnariat canadien-français : d'un engagement religieux à une action coopérative déconfectionnalisée », communication présentée à la 31^e Conférence de la Société internationale de sociologie des religions, Aix-en-Provence (France), 1^{er} juillet 2011.

²² De 1932 à 1949, le nombre de missionnaires passe de 1595 à 3133 (Adrien Bouffard, « L'Église missionnaire canadienne », *Messages*, vol. 15, n^{os} 1-2 (janvier-juin 1959), p. 1).

²³ M^{gr} Joseph Blomjous, p.b., « Le problème africain », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 24, n^o 3 (mai-juin 1947), p. 63. Des textes de Blomjous sont fréquemment publiés dans les revues missionnaires.

²⁴ André Roy, « Le R.P. Joseph Laliberté, p.b. au Nyassa (Afrique) », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 22, n^o 2 (mars-avril 1945), p. 40.

²⁵ *Ibid.*

Au Canada français, les missionnaires profitent de la Semaine missionnaire et des expositions missionnaires²⁶ afin de décrire différentes facettes de la culture africaine. Des témoignages, des photographies et des objets sont exposés. À l'occasion du tricentenaire de Montréal, l'exposition *Ville-Marie missionnaire*, organisée à l'Oratoire Saint-Joseph en septembre 1942, attire près de 250 000 personnes²⁷. Si elles soulignent la contribution des missionnaires à l'ouverture du Québec sur le monde, ces expositions concrétisent également l'écart culturel qui sépare l'Occident de l'Orient.

Ce clivage culturel ne constitue pas nécessairement un problème puisque l'objectif consiste à « civiliser » les populations non chrétiennes qui accusent un retard sur les « porteurs » de la civilisation occidentale et chrétienne que représentent les missionnaires²⁸. En 1931, le directeur de la Société de Missions-Étrangères, le chanoine J.-Avila Roch, soutient que la conversion des païens constitue « l'œuvre essentielle » de sa société et qu'il faut combattre les préjugés des infidèles « au moyen des œuvres de charité corporelle et spirituelle²⁹ ». Il considère que la culture chrétienne occidentale est supérieure à celle des Africains puisqu'elle transmet le message du Christ dans une forme « moderne » et « civilisée ». Seuls les missionnaires seraient

²⁶ La première exposition missionnaire est tenue à Joliette en juillet 1927. *Le Devoir* et *La Patrie* ont d'ailleurs amplement couvert l'événement tous les jours. Voir aussi le compte rendu détaillé publié en 1931 sur la Semaine missionnaire et l'exposition missionnaire organisées à Montréal. Il s'agissait du deuxième événement du genre en raison du succès de Joliette (M^{re} Alphonse Deschamps, *La semaine missionnaire de Montréal*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1930). Voici la liste des expositions missionnaires tenues au Canada français : Joliette (1927), Montréal (1930 et 1943), Ottawa (1935), Trois-Rivières (1935), Saint-Hyacinthe (1937), Sherbrooke (1941). Concernant le tricentenaire de la ville de Montréal, l'exposition *Ville-Marie missionnaire* en 1942 a aussi connu un vif succès.

²⁷ Secrétariat du comité missionnaire, *Ville-Marie missionnaire : 1642-1942*, Montréal, Comité missionnaire, 1943, p. 221.

²⁸ Par exemple, sur la question des missionnaires comme porteurs de civilisation, voir Gérard Paquet, o.m.i., « Des prêtres noirs! », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 6, n° 4 (août 1929), p. 153.

²⁹ Deschamps, *La semaine missionnaire de Montréal*, p. 244 et 245.

capables d'inculquer aux indigènes une discipline efficace, à savoir « la morale de la religion chrétienne³⁰ ». Cette transmission à partir d'une morale chrétienne serait même recherchée par les familles africaines : « Ils cherchent à leur faire donner une éducation pratique, intellectuelle, morale, adaptée à leur temps et à leur milieu³¹. » Demeurant sensiblement le même qu'à la période précédente, le discours missionnaire fait état de thèmes telles la sorcellerie, la polygamie, l'alimentation parfois curieuse, la faune de la brousse africaine ainsi que la simplicité de leur vie³².

Toutefois, à partir des années 1940, plusieurs missionnaires usent d'une interprétation davantage anthropologique et tentent de comprendre ou, du moins, de décrire les rites et les croyances des Africains³³. Par exemple, le père Joseph Laliberté soutient que les « Noirs sont encore au stade patriarcal » et que leurs coutumes sont fascinantes sur le plan sociologique³⁴. Cette ouverture à la compréhension des autres cultures s'amorce plus lentement pour les prêtres et le clergé missionnaires, qui semblent conserver une pensée plus traditionnelle et dogmatique par comparaison aux frères et aux sœurs missionnaires³⁵.

³⁰ La Direction, « Missions noires, moissons d'or », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 24, n° 1 (janvier-février 1947), p. 4.

³¹ « Après le jardin d'enfants... l'École ménagère », *Visite de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, vol. 25, n° 4 (avril 1936), p. 109.

³² Encore une fois, les récits quotidiens des missionnaires évoquent fréquemment de tels thèmes. Voir Sœur Marie-de-Pontmain, « Nos frères les lépreux : bienheureux ceux qui pleurent », *Visite de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, vol. 23, n° 8 (août 1936), p. 232-235 ; « Vieux métiers en faillite », *Missions d'Afrique des Pères blancs*, vol. 29, n° 7 (juillet 1933), p. 203-208 ; P. Arnoux, p.b., « La lumière chasse les ténèbres », *Missions d'Afrique des Pères blancs*, vol. 29, n° 6 (juin 1933), p. 169-174.

³³ Par exemple, Paul-Émile Vachon, p.b., « Obsèques royales », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 22, n° 6 (novembre-décembre 1945), p. 146-147 et 150. Voir aussi plusieurs écrits des Sœurs blanches.

³⁴ André Roy, « Le R.P. Joseph Laliberté, des p.b. et les Missions de la Côte d'Or », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 22, n° 2 (mars-avril 1945), p. 40.

³⁵ La proximité des frères et sœurs avec les missionnés est une piste de réflexion intéressante. Cette proximité leur permettrait non seulement de mieux comprendre

Les deux premières phases du missionnariat canadien-français prolongent la domination coloniale occidentale en Afrique : la domination des missionnaires ne dépare pas la domination des marchands et des militaires. Les missionnaires canadiens-français ne se positionnent pas par rapport à ce colonialisme, mais on sent qu'ils privilégient une forme d'autonomie en proposant de former des communautés ou un clergé indigène fort plutôt que de se référer aux nations colonisatrices³⁶. On évoque les paroles des hauts dirigeants de l'Église catholique qui proposent de convertir le semblable par le semblable : « La nécessité du clergé indigène s'impose aujourd'hui plus que jamais. C'est là qu'est la clef pour résoudre le difficile problème missionnaire, le secret pour accélérer d'un rythme précipité les conquêtes évangéliques aujourd'hui si promettantes [*sic*]³⁷. »

Les mouvements nationalistes et la décolonisation (1948-1958)

La fin de la Deuxième Guerre mondiale, la création de l'Organisation des Nations Unies le 26 juin 1945 et la ratification de la Déclaration universelle des droits de l'homme en décembre 1948 annoncent de profonds changements sur la scène internationale. Le climat devient propice aux luttes d'indépendance et affecte les fondements de la vocation missionnaire. Les années 1950 et 1960 concordent avec

la perspective de l'autre, mais aussi d'être mieux placés dans l'espace missionnaire pour créer un espace d'innovation et d'échanges culturels. Une sœur blanche, tout en affirmant que ses collègues doivent enseigner les vérités de la foi, croit que « la Sœur a toute liberté, et elle en profite, pour faire des observations générales et même particulières, des admonestations s'il y a nécessité » (Sœur M.-Saint-Patrice, « La persévérance des femmes chrétiennes au Ruanda », *Visite de Notre-Dame d'Afrique aux foyers canadiens*, vol. 25, n° 10 (octobre 1935), p. 301).

³⁶ J.-B. Durand, « Appel d'un missionnaire en faveur d'une communauté de Sœurs indigènes », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 23, n° 1 (janvier-février 1946), p. 18-19; Jean-Paul Pelletier, « Entrevue avec le r.p. Louis-Joseph Cabana, p.b. », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 24, n° 2 (mars-avril 1947), p. 35.

³⁷ Citation de M^{re} Salotti, président de l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre (J.-M. Quirion, o.m.i., « Un problème! Une solution! », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 23, n° 1 (janvier-février 1946), p. 24).

« un processus de passation des pouvoirs des missionnaires aux Églises locales » qui va de pair avec la décolonisation³⁸ et qui modifie le regard sur les Africains et l'Afrique. Par l'intermédiaire d'encycliques publiées entre 1948 et 1958, c'est d'abord au sein du discours papal que s'amorce ce changement³⁹.

L'émergence d'un nouvel encadrement des droits collectifs et individuels sur la scène internationale contribue à transformer graduellement la représentation de l'Afrique. Dans un éditorial daté de 1950, la revue *Annales de la Propagation de la Foi* évoque l'importance de lutter contre les préjugés et le paganisme afin d'œuvrer au « relèvement » de la femme noire africaine, c'est-à-dire à l'amélioration de son état social et de ses droits fondamentaux⁴⁰. Dans un article relatant le 50^e anniversaire de la fondation de la congrégation des Pères blancs au Canada, le père Joseph Larochelle souligne le progrès accompli par rapport à l'image de l'Afrique originellement projetée : c'est la fin des récits sur les « mangeurs d'hommes », les empoisonnements et les coups de lance et de flèche reçus par les missionnaires⁴¹. On retrouve des articles décrivant la réalité africaine dans les journaux canadiens-français, notamment une chronique hebdomadaire de Pères blancs, dans *L'Action catholique*, qui porte sur différentes facettes de la vie quotidienne (culture, faune, flore, art africain, histoire du continent, martyrs)⁴².

³⁸ Jean-François Zorn, « Engagements politiques des acteurs de la mission après 1945 ? Tendances méthodologiques et thématiques », dans Caroline Sappia et Olivier Servais (dir.), *Missions et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe*, Paris, Karthala, 2010, p. 13-15.

³⁹ Dans *Evangelii Praecones*, en 1951, le pape Pie XII affirme, par exemple, la nécessité de modifier les fondements mêmes de la mission face aux changements sociaux mondiaux amorcés depuis *Rerum Ecclesia*.

⁴⁰ La Direction, « L'Église et le relèvement de la femme noire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 27, n° 3 (mai-juin 1950), p. 58-61.

⁴¹ Joseph Larochelle, p.b., « Un bond ! », *Missions d'Afrique des Pères blancs*, vol. 47, n° 7-8 (juillet-août 1951), p. 195-196.

⁴² Par exemple, Un Père Blanc, « Mort d'un vétéran », *L'Action catholique*, 23 janvier 1955, p. 22 ; Un Père Blanc, « Faune africaine », *L'Action catholique*, 3 février 1957, p. 22-23 ; Un Père Blanc, « Un bienheureux martyr », *L'Action catholique*, 30 janvier 1955, p. 22.

Pourtant, des préoccupations similaires à celles des deux périodes précédentes persistent. Des dirigeants de mission dénoncent le paganisme et l'islam, qui représentent une menace⁴³ :

Le nord est païen et musulman tandis que l'on peut dire que le sud est païen et chrétien. Le vieux musulman du nord [du Nigéria] repose sur sa vieille culture, le jeune chrétien a des ambitions illimitées. Dans les deux cas les païens sont très arriérés, mais ceux du sud se rendent [*sic*] compte de leur état et veulent en sortir [...] Maintenant, lorsque vous allez mettre cet appât de l'école sous le nez d'une tribu amorphe, peu consciente de son infériorité et peu soucieuse d'améliorer sa situation, vous avez une séance de pêche à la carpe avec hameçon⁴⁴.

L'analogie de la pêche à la carpe rappelle que le changement et l'innovation dans le champ missionnaire sont plutôt lents. On observe la continuation de l'objectif de conversion et d'évangélisation ainsi que des relents de prosélytisme⁴⁵. Les Africains sont présentés différemment lorsqu'ils se sont convertis, ce qui tend à confirmer l'hypothèse d'Edward Said à propos du regard de l'autre : les Africains sont représentés plus positivement lorsqu'ils adhèrent à la religion et à la culture chrétienne occidentale.

⁴³ Pour la relation des missionnaires au paganisme et à l'athéisme, voir Gaston Mathieu, p.b., « Quel sera le sort de l'Afrique ? », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 33, n° 6 (novembre-décembre 1956), p. 157-159 et 166; Sœur Marie-Jean-Chrysostome, « À travers l'Afrique centrale », *Sœurs blanches*, vol. 40, n° 1 (janvier 1951), p. 82-85; Eugène, p.b., « Les catéchistes », *L'Action catholique*, 5 septembre 1954, p. 22. Pour l'islam, voir notamment, La Direction, « Qui l'emportera ? Le Christ ou Mahomet », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 26, n° 5 (septembre-octobre 1949), p. 115-117; La Direction, « Les missions d'Afrique aux confins de l'Islam », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 33, n° 2 (mars-avril 1956), p. 29-31.

⁴⁴ Rodrigue Roberge, c.s.sp., « Problème missionnaire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 26, n° 6 (novembre-décembre 1949), p. 163.

⁴⁵ Ce qui est aussi constaté dans d'autres revues missionnaires de l'époque : Catherine Foisy, « Oralité dans *Le Précurseur* et *Missions Étrangères* (1945-1962) : entre prosélytisme et visée pédagogique », *Études d'histoire religieuse*, vol. 76 (2010), p. 57-69.

Aux yeux des dirigeants de mission, une réelle compréhension réciproque entre l'Afrique et l'Occident ne pourra être atteinte que par la formation d'un clergé indigène, comme l'affirme le supérieur des Pères blancs en Afrique, M^{gr} Louis Durrieu : « Le clergé indigène est traité sur un pied d'égalité avec les prêtres étrangers et a déjà commencé à assumer la parfaite direction des églises fondées⁴⁶. » À partir du début des années 1950, le laïcat indigène devient de plus en plus un incontournable pour bâtir l'Église catholique africaine⁴⁷. L'effet de la religion catholique sur les autres cultures se fait ressentir. Il faut s'accommoder aux contextes locaux et nationaux ainsi que mieux comprendre les cultures et croyances d'autrui : les missionnaires sont maintenant plus nuancés et « s'adaptent » progressivement aux décolonisations. Certaines communautés de frères et de sœurs s'ajustent mieux aux réalités et aux besoins concrets des missionnés : les frères reçoivent parfois plus d'estime que les pères de l'aveu même d'un père blanc⁴⁸.

Il ne s'agit plus d'imposer sa culture ou sa civilisation, mais plutôt de miser sur la notion d'« adaptation ». Il faut désormais « s'adapter non pour dominer, mais pour donner et recevoir. Pour donner en tenant compte de ce que les autochtones attendent de nous [...] [c'est-à-dire] le témoignage d'une vie vraiment évangélique », affirme la sœur blanche Marie-Vincent Ferrier⁴⁹. Aussi les Sœurs blanches maintiennent-elles un discours d'ouverture et de proximité aux autres

⁴⁶ Jean-Paul Pelletier, « Les Pères blancs en Afrique noire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 27, n° 5 (septembre-octobre 1950), p. 138. Voir aussi « Les Missions des Pères Servites de Marie », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 33, n° 6 (novembre-décembre 1956), p. 166.

⁴⁷ Le père mariste Jacques Pelletier évoque ce besoin criant aux Îles Salomon en 1955. Même s'il se situe en dehors de l'Afrique, il relate une tendance intéressante en période d'après-guerre, c'est-à-dire le besoin de se libérer, sur le terrain missionnaire, des frères, sœurs, prêtres et laïcs étrangers : « Laïcs en pays de missions », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 32, n° 5 (septembre-octobre 1955), p. 130-131.

⁴⁸ Père A. Prost, p.b., « Pour aider les missionnaires, des auxiliaires indispensables », *L'Action catholique*, 20 octobre 1957, p. 22.

⁴⁹ Sœur M.-Vincent Ferrier, « Adaptation missionnaire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 33, n° 1 (janvier-février 1956), p. 9.

cultures et religions. Elles veulent respecter et comprendre pour mieux s'adapter : « Il ne s'agit pas seulement de découvrir une mentalité différente, dans un cadre de vie analogue au nôtre ; il s'agit du problème de l'interpénétration de deux civilisations⁵⁰. » L'influence d'une « théologie de l'adaptation », qui a émergé dans des cercles catholiques de l'entre-deux-guerres avant de s'imposer dans les années 1950, selon l'historien Claude Prudhomme, est perceptible dans le discours missionnaire⁵¹.

Sur le terrain, des missionnaires explorent d'autres voies comme la coopération et le service social⁵². Ces nouvelles formes d'engagement ou d'organisation se révèlent intéressantes puisqu'elles délaissent partiellement l'objectif de stricte conversion des païens. Il s'agit maintenant de spécialiser sa vocation dans certains domaines afin d'éduquer les missionnés, de développer l'économie locale, de créer des réseaux d'entraide, etc. : les domaines des services sociaux, des coopératives, de la santé, de l'agriculture et de l'éducation sont maintenant privilégiés. À partir du milieu des années 1950, il ne s'agit plus exclusivement de convertir et de prêcher, mais de bâtir des

⁵⁰ « Sœurs noires », *Sœurs blanches*, vol. 42, n° 1 (janvier-février 1953), p. 8.

⁵¹ Claude Prudhomme, « La mission au xx^e siècle : triomphe, crise et mutations du côté catholique, en particulier à travers l'exemple des Spiritains », dans Coulon (dir.), *Action française, décolonisation, M^{re} Lefebvre*, p. 13.

⁵² Se référer à des articles sur le service social, les coopératives et l'éducation populaire qui se multiplient sur le terrain missionnaire africain : La Direction, « Le laïcat missionnaire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 25, n° 3 (mai-juin 1948), p. 57-60 ; Sœur Gérin-Lajoie, « Le Service Social en Mission », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 32, n° 3 (mai-juin 1955), p. 66 ; Georges-Henri Lévesque, o.p., « Apostolat missionnaire et formation sociale », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 32, n° 2 (mars-avril 1955), p. 55 ; Sœur M.-Vincent Ferrier, « Adaptation missionnaire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 33, n° 1 (janvier-février 1956), p. 9. Une intéressante conférence prononcée par l'abbé Conrad Côté, p.m.e., présente, en utilisant théoriquement le cas philippin, l'apport du service social pour les missions canadiennes-françaises, notamment en vue d'implanter une action et une justice sociales plus efficaces : « Le Service Social tel qu'on pourrait l'appliquer aux Philippines », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 32, n° 1 (janvier-février 1955), p. 3-5.

communautés chrétiennes. Pour les missionnaires, si les Africains sont libres de leur corps avec la fin de l'esclavage, le temps est venu de « libérer les esprits par le moyen des écoles⁵³ ». Selon eux, l'éducation catholique libérerait les esprits dans la foulée des mouvements africains d'émancipation.

Le tournant des années 1950 en ce qui concerne les mouvements nationalistes

Contrairement à d'autres parties du globe⁵⁴, les terres africaines semblent relativement bien accepter la présence de religieux. Les missionnaires canadiens-français ont à se positionner par rapport aux luttes politiques et nationales. On craint que l'émancipation se produise au profit du communisme et de l'athéisme. C'est vers 1955, dans un contexte concordant avec la guerre d'Algérie, que le discours missionnaire clarifie sa position face aux mouvements indépendantistes et nationalistes africains. Avec la multiplication des mouvements de contestation, les missionnaires se dissocient davantage des pays colonisateurs même s'ils évoquent très peu l'impérialisme et le colonialisme. À cet effet, une sœur blanche rappelle le modèle qu'a représenté M^{gr} Lavigerie, le fondateur des congrégations des Sœurs blanches et des Pères blancs, qui avait heurté « les principes de colonisation alors en vigueur » en enseignant à des autochtones et des colons de manière simultanée dès la fin du xix^e siècle⁵⁵. Ces propos réfèrent du même coup à la « position stratégique » des missionnaires canadiens-français :

⁵³ Père Roberge, p.s.-e.m., « Rien ne sert de prêcher... il faut bâtir! », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 29, n° 3 (mai-juin 1952), p. 68. Sur le rôle des écoles catholiques, voir aussi René Dufresne, p.b., « Visite des écoles », *L'Action catholique*, 13 mai 1956, p. 22-23.

⁵⁴ Le cas de la Chine où les missionnaires ont été martyrisés ou expulsés est un très bon exemple. Voir l'ouvrage d'Alvyn J. Austin, *Saving China: Canadian Missionaries in the Middle Kingdom, 1888-1959*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

⁵⁵ Sœur Marie-Andrée-du-Sacré-Cœur, « Les Instituts missionnaires africains », *Sœurs blanches*, vol. 41, n° 2 (février 1952), p. 37.

Ces derniers avaient l'avantage de se situer un peu en dehors des luttes politiques qui affectaient les relations entre les nations européennes. Le fait qu'ils pouvaient jouer sur leur appartenance aux deux cultures française et anglaise leur permettait d'opérer aussi bien dans les colonies britanniques que françaises. Les Canadiens français étaient ainsi acceptés dans des régions du continent où la présence d'autres missionnaires aurait paru suspecte⁵⁶.

Le discours missionnaire est, à l'évidence, loin d'être un bloc monolithique en ce qui concerne les mouvements nationalistes et indépendantistes africains dans les années 1950. Un regard ambivalent prend forme dans la crainte de voir l'islam, le communisme et l'athéisme gagner du terrain en pleine guerre froide. Les missionnaires adoptent ainsi une position paradoxale, à la fois en faveur des émancipations nationales africaines et réfractaires à celles-ci. Ce regard ambivalent n'est pas étranger aux réflexions développées au Canada français dès l'entre-deux-guerres en ce qui concerne le séparatisme : la doctrine sociale de l'Église ne permet pas de se soustraire de la domination politique étrangère, sauf « en cas d'abus de pouvoir des autorités constituées⁵⁷ ».

D'une part, les missionnaires semblent parfois réticents puisque ces mouvements peuvent se concrétiser dans la violence. Les mouvements nationalistes ne doivent pas non plus se réaliser au profit d'un matérialisme athée associé à l'empire soviétique. La compétition est farouche : « [...] la propagande de nos adversaires tente de soutenir aux yeux des Nord-Africains, surtout qu'une religion comme la religion catholique, dont le siège est à Rome, constitue une religion européenne dont on se sert pour essayer de maintenir le colonialisme⁵⁸. »

⁵⁶ Jean-Philippe Warren, « Les commencements de la coopération internationale Canada-Afrique : le rôle des missionnaires canadiens », dans Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Muana (dir.), *Les relations entre le Canada, le Québec et l'Afrique depuis 1960*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 30.

⁵⁷ Jean-Claude Dupuis, « Nationalisme, séparatisme et catholicisme dans l'entre-deux-guerres », dans Michel Sarra-Bournet (dir.), *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 116.

⁵⁸ La Direction, « Les écoles catholiques de l'Afrique », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 33, n° 6 (novembre-décembre 1956), p. 143.

Selon des dirigeants de mission, la pensée colonisatrice et civilisatrice reposerait davantage sur une fausse interprétation. Cette dernière serait plutôt alimentée par la propagande de leurs adversaires idéologiques. Les missionnaires se distancient progressivement, entre 1948 et 1958, d'une pensée coloniale et d'une perspective strictement occidentale de la religion catholique en Afrique.

D'autre part, on retrouve des missionnaires ouverts à une émancipation des esprits autant individuelle que collective. Or, selon eux, c'est le catholicisme qui serait le mieux placé pour produire cette lumière sur le continent africain. Toute révolution ou tout mouvement nationaliste basé sur le paganisme ou le communisme ne serait point bénéfique. Il faut que l'objectif traditionnel d'évangélisation des païens continue à s'accomplir sous une nouvelle forme, ce qui sera l'apanage de la période d'apogée.

La période de mutation et d'apogée (1958-1968)

Les années 1950 ont révélé un passage progressif vers un plus grand intérêt pour les enjeux de la décolonisation. L'historien français Claude Prudhomme expose lui aussi ce passage chez les missions chrétiennes et souligne qu'à partir des années 1960 un « nouveau positionnement, fruit de la logique missionnaire et du pragmatisme, s'impose et traduit la volonté de tourner la page sur la colonisation⁵⁹ ». Une telle période transitoire est présente au sein des missions catholiques agissant dans le tiers-monde. Le chercheur Charles-Édouard Harang soutient que la période de 1957-1967 correspond à « l'axe central du mouvement de décolonisation, d'émergence du tiers-monde et de leur réception au sein du catholicisme français⁶⁰ ». Cette période traduit le passage entre colonisation et renouveau au sein de l'espace missionnaire. Un dirigeant de mission se défend de faire partie des colonisateurs en soutane : « Il n'y a pas de colonialisme

⁵⁹ Claude Prudhomme, « Mission, colonisation, décolonisation : vue d'ensemble », dans Borne et Falaize (dir.), *Religions et colonisation*, p. 71.

⁶⁰ Harang, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, p. 25.

dans l'Église. C'est l'égalité des classes et des hommes devant Dieu dans la distribution de la justice pour tous⁶¹. »

Publiée en 1957, l'encyclique *Fidei Donum* du pape Pie XII devient la référence pour guider l'esprit missionnaire et réorienter le rôle des prêtres missionnaires. Elle consacre un transfert de pouvoir vers les Églises locales⁶², un changement de position qui se reflète rapidement dans le discours missionnaire :

Or, n'apparaît-il pas de toute nécessité, à cette heure où les peuples naguère les plus primitifs [*sic*] réclament l'émancipation, quand ils ne l'arrachent pas par la violence à leurs anciens maîtres, n'apparaît-il pas de la plus élémentaire prudence pour garantir la conservation, sinon l'accroissement des positions acquises par le catholicisme, en ce pays, de leur donner des chefs religieux de leur propre esprit⁶³ ?

Le clergé autochtone obtient ainsi plus d'autonomie : « Les communautés et les patries prennent de plus en plus conscience d'elles-mêmes ; elles se constituent et affirment chaque jour davantage leur personnalité. Nous ne pouvons ni ne voulons rester indifférents ou passifs devant cette évolution si chargée d'inconnues, mais aussi d'espérances⁶⁴. » Selon ces évêques, la liberté et la dignité chrétiennes seraient cruciales afin de vivre pleinement les mouvements de libération, ce qui ferait défaut au marxisme et au communisme⁶⁵.

⁶¹ « Dans les œuvres sociales », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 38, n° 5 (septembre-octobre 1961), p. 135.

⁶² Voir l'enthousiasme de certains missionnaires face à ce transfert de pouvoir : F.-X. Lapointe, p.b., « Un grand jour pour l'Église du Nyasaland », *L'Action catholique*, 5 juin 1960, p. 22 ; M^{re} J.-D. Desrosiers, « L'Église au Basutoland », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 36, n° 6 (novembre-décembre 1959), p. 144-148.

⁶³ Abbé Honorius Provost, « L'œuvre pontificale de Saint-Pierre-Apôtre », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 37, n° 6 (novembre-décembre 1960), p. 156.

⁶⁴ Lettre de onze archevêques de l'Afrique française, « Les problèmes de l'Église en Afrique française », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 35, n° 4 (juillet-août 1958), p. 86.

⁶⁵ Les missionnaires s'attaquent au communisme et au marxisme qui représentent une solution crédible au catholicisme social afin de contrer ces inégalités à travers la « mauvaise répartition des biens à l'intérieur et sur le communisme »

Dans l'esprit de *Fidei Donum*, un oblat missionnaire rappelle d'ailleurs que la formation d'un clergé indigène fort représentait la priorité dès l'arrivée en terres africaines :

parce que les autochtones sont mieux qualifiés que les autres pour adapter le christianisme à la mentalité et aux besoins de leurs compatriotes et l'intégrer ainsi de façon stable dans la vie et la civilisation nationales ; mais surtout parce que le clergé indigène est une nécessité qui découle de la nature même de l'Église⁶⁶.

Voilà un changement important dans le discours des prêtres et du clergé missionnaires. Les Africains sont désormais vus comme aptes à prendre en mains leur destinée et à développer et former l'Église catholique. Le catholicisme aurait ainsi la capacité de s'adapter aux contextes culturels et sociaux. Certaines idées au cœur du concile Vatican II se manifestent à différents niveaux ecclésiaux et de manière plus uniforme comparativement aux périodes précédentes : adaptation des méthodes missionnaires aux « réalités modernes⁶⁷ », accent mis sur le laïcat dans le cadre de l'activité apostolique⁶⁸ et démocratisation des institutions.

Désirant insuffler un esprit missionnaire, le concile Vatican II provoque une réflexion au sein du missionnariat canadien-français. Comme on l'évoquait souvent à l'époque, il y a un besoin d'« adaptation » au monde moderne et aux mouvements nationalistes. La constitution d'une Église universelle passe d'abord et avant tout par les Églises locales, avec leur contexte social et culturel particulier. C'est ainsi que doit être envisagé l'*aggiornamento* de l'Église dans le tiers-monde. Le concile contribue à façonner l'image d'une Afrique

(La Direction, « Des événements qui doivent nous faire réfléchir », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 42, n° 1 (janvier-février 1965), p. 6).

⁶⁶ Desrosiers, « L'Église au Basutoland », p. 147.

⁶⁷ M^{gr} N.-A. Labrie, « Concile et esprit missionnaire », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 42, n° 5 (septembre-octobre 1965), p. 114 ; M^{gr} N.-A. Labrie, « Le concile », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 43, n° 2 (mars-avril 1966), p. 34.

⁶⁸ Par exemple, ce numéro consacré aux laïcs : *Sœurs blanches*, vol. 51, n° 2 (mars-avril 1962), p. 2-24 ; Desrosiers, « L'Église au Basutoland », p. 148.

jeune et dynamique dont la vitalité se traduit, entre autres, par son « influence morale et spirituelle⁶⁹ ». L'adaptation n'est pas seulement matérielle et institutionnelle ; elle doit aussi se réaliser dans les esprits. Les échanges interreligieux sont valorisés dans le discours missionnaire⁷⁰ et les missions se tournent vers le « service social », le dialogue avec les non-chrétiens et la collaboration avec la population⁷¹.

Les missionnaires reconnaissent aussi l'apport du concile dans la relation aux autres races, cultures et religions : « Le Concile a examiné à la lumière de l'Évangile le problème de la discrimination raciale, politique, sociale⁷². » L'attitude des missionnaires envers les autres cultures et religions change de plus en plus. En revanche, certains missionnaires croient toujours que le paganisme causerait, par ses croyances et ses traditions, un état d'infériorité chez les femmes africaines⁷³. Le catholicisme constituerait encore une fois le moyen à privilégier pour accéder à davantage de droits et de libertés, ce qui laisse toujours entrevoir un rapport inégalitaire entre cultures.

En ce qui concerne les mouvements nationalistes, la revue des Sœurs blanches rappelle que « le réveil de l'Afrique signifie une volonté de près de deux cents millions de Noirs d'affirmer leur participation active, consciente, et d'apporter leur contribution originale à l'organi-

⁶⁹ Roger Tessier, p.b., « Cette fois... Toute l'Afrique sera au rendez-vous ! », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 40, n° 2 (mars-avril 1963), p. 38. Voir aussi les articles subséquents de Roger Tessier sur le concile et l'Afrique dans les revues *Annales de la Propagation de la Foi* et *Missions d'Afrique des Pères blancs*.

⁷⁰ L'espace missionnaire a toujours constitué un espace d'innovation et de rencontres interculturelles des plus intéressants au sein de l'Église catholique. Toutefois, ces échanges dans le champ missionnaire deviennent centraux, au tournant des années 1960, dans les réflexions du missionnariat.

⁷¹ Cardinal Zougrana, « Problèmes missionnaires d'aujourd'hui », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 43, n° 3 (juillet-août 1966), p. 90-91.

⁷² Robert Lepire, prêtre, « Continuer le concile », *Feuilleton missionnaire de l'Union pontificale missionnaire*, vol. III, n° 5 (mai 1968).

⁷³ Jean-Paul Pelletier, « L'Église dans la société africaine », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 36, n° 2 (mars-avril 1959), p. 34 ; Sœur Marie de Saint-Honoré, « Impression d'arrivée », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 35, n° 3 (mai-juin 1958), p. 63-65 et 75.

sation réfléchie de la planète au même titre que tous les autres hommes⁷⁴ ». Sur l'indépendance du Congo, les Sœurs blanches citent un article congolais à la une de leur revue dans lequel on trouve une opinion tranchée : « Le peuple congolais a droit à son indépendance au même titre que les autres peuples du globe. C'est un droit fondamental, naturel, sacré qu'aucune doctrine ne peut lui disputer, aucune puissance lui arracher [...] [Il faut] l'indépendance effective dans l'interdépendance des nations libres, la libération totale du Congo de toute forme de tutelle⁷⁵. » Les Sœurs blanches reprennent même des citations de W. E. B. Dubois, évoquant le problème de la ségrégation raciale et la crainte des Africains de la domination patronale occidentale⁷⁶.

Des tensions persistent cependant face aux mouvements nationalistes dans certains pays, comme au Congo où les missionnaires canadiens-français constatent des lacunes dans les droits et libertés : « À Bukavu, tous les droits de l'homme sont foulés aux pieds. On est livré à la plus arbitraire façon d'agir sans recours possible à la justice. Plus de liberté ni d'expression, ni de presse, ni de conviction⁷⁷. » Ces mouvements sont vus plus négativement lorsqu'ils limitent la liberté d'expression, de conviction et d'action des catholiques sur le terrain. De son côté, l'évêque congolais Augustin Awaka rappelle aux missionnaires canadiens-français que les Congolais perçoivent la modération de certains missionnaires face aux mouvements nationalistes comme une opposition à leur indépendance et à leur émancipation. Les missionnaires sont alors mis sur un pied d'égalité avec

⁷⁴ Jacques Rabemananjara, « Les Noirs à travers le monde », *Sœurs blanches*, vol. 48, n° 3-4 (mars-avril 1959), p. 6.

⁷⁵ L. de Wasseige, « Indépendance, mot magique », *Sœurs blanches*, vol. 48, n° 7-8 (juillet-août 1959), p. 3.

⁷⁶ Marguerite Dhellemmes, « Tradition, évolution, et rôle de la mère », *Sœurs blanches*, vol. 51, n° 1 (janvier-février 1962), p. 4-6. Voir aussi ce numéro, *Sœurs blanches*, vol. 48, n° 2 (mars-avril 1959), p. 2-24.

⁷⁷ La Direction, « L'Église catholique au Kivu », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 38, n° 2 (mars-avril 1961), p. 43.

les Belges et les laïcs, soutient-il⁷⁸. Le quotidien *L'Action catholique* rapporte d'ailleurs des articles de Congolais qui lancent des appels pour que les missionnaires puissent continuer leur travail en éducation, en santé et en service social malgré la haine et les violences qui sévissent au cours des luttes pour l'indépendance⁷⁹. Bref, il y a reconnaissance de la légitimité du nationalisme par les missionnaires lorsqu'il est possible de concilier la religion catholique et les indépendances nationales : « car loin de boudier nationalisme et indépendance nationale, l'Église les reconnaît légitimes⁸⁰. » Encore une fois, ces mouvements ne doivent cependant pas se concrétiser dans la violence.

Avec ces luttes, la représentation sociale de l'Afrique poursuit sa mutation. Au début des années 1960, l'abbé Lionel Groulx évoque cette transformation en cours. L'exotisme et l'espérance d'un *El Dorado* laissent plutôt place à une vision axée sur la pauvreté et la misère : « Cette pauvreté relative, peut-être plus exagérée que réelle, n'empêche pas cette portion du globe de prendre l'aspect d'un "monde nouveau" [...] Bref, pour sortir de son état de pays sous-développé, il ne manquerait à l'Afrique qu'une plus forte injection de capitaux et de techniques améliorées⁸¹. » Cette analyse de Groulx cadre bien avec le discours véhiculé par les missionnaires, qui se recentrent sur la question de la pauvreté, de la souffrance et de la misère en Afrique.

Si le concile Vatican II place ce continent et l'activité missionnaire apostolique au cœur de ses prérogatives, les missionnaires cherchent à combattre la misère et la pauvreté africaine par la charité, l'entraide et la coopération⁸². La Révolution tranquille amorcée, les questions

⁷⁸ L'abbé Augustin Awaka, « Regards sur l'Église au Congo », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 39, n° 1 (janvier-février 1962), p. 9.

⁷⁹ Temps Nouveaux, « Les événements du Congo belge », *L'Action catholique*, 4 septembre 1960, p. 22 ; Temps Nouveaux, « Appel aux élites congolaises », *L'Action catholique*, 11 septembre 1960, p. 22.

⁸⁰ J.-P., « Un bon Dieu noir si possible... », *Missions d'Afrique des Pères blancs*, vol. 56, n° 11 (décembre 1960), p. 324-326.

⁸¹ Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire : une autre grande aventure*, Montréal, Éditions Fides, 1962, p. 253-254.

⁸² Voir notamment J.-M. Chamberland, « Ah ! Si j'avais des sous !... », *Annales de la Propagation de la Foi*, vol. 39, n° 4 (juillet-août 1962), p. 100-101.

de la charité, de l'amour de son prochain et du développement du tiers-monde deviennent omniprésentes dans le discours véhiculé au Canada français par la presse et les intellectuels catholiques. La représentation de l'Afrique transmise dans la sphère publique par les missionnaires évolue également. Les reportages télévisés sur le missionariat deviennent plus fréquents et permettent à la population canadienne-française de mieux comprendre les enjeux locaux et culturels en Afrique⁸³. Ces reportages évoquent la misère humaine et l'état de pauvreté dans le champ apostolique missionnaire. C'est là un des défis des missionnaires des années 1960 : au moment des indépendances africaines, il faut combattre les inégalités sociales émergentes.

Les pays « sous-développés » représentent dorénavant une priorité pour les missionnaires⁸⁴ : il faut contribuer socialement, matériellement et spirituellement à ces populations. Les missions civilisatrices laissent place à des missions de coopération, de service social ou d'entraide humanitaire. Concrétisant cette mutation institutionnelle, la création de l'Organisation catholique canadienne pour le développement et la paix en 1967 est inspirée par les principes de « l'Action catholique spécialisée ainsi que par l'«option préférentielle pour les pauvres» définies au Concile Vatican II et à la Conférence des Évêques d'Amérique latine à Medellín en 1968⁸⁵ ». Une nouvelle ère s'ouvre sur

⁸³ Par exemple, Société Radio-Canada, *Les Archives de Radio-Canada*, « Les Pères blancs au Ghana », *La Bonne Nouvelle*, 14 janvier 1962, 25 min 48 s, [En ligne], [http://archives.radio-canada.ca/societe/religion_spiritualite/clips/6271/]; *Idem*, « Des missionnaires canadiens au Japon », *La Bonne Nouvelle*, 27 novembre 1960, 11 min 34 s, [En ligne], [http://archives.radio-canada.ca/societe/religion_spiritualite/clips/6269/]; *Idem*, « Le cardinal Léger de retour d'Afrique », *La Bonne Nouvelle*, 2 février 1964, [En ligne], [http://archives.radio-canada.ca/societe/religion_spiritualite/clips/6291/].

⁸⁴ Le décret *Ad Gentes* et l'encyclique *Populorum Progressio* amènent la question du développement au cœur du discours missionnaire.

⁸⁵ Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine : une exploration préliminaire », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1 (2009), p. 43-66.

l'activité missionnaire et sur la représentation de l'Afrique véhiculée dans le discours catholique canadien-français.

Une nouvelle représentation de l'Afrique et une transformation des missions

Entre les années 1900 et 1968, l'évolution du discours missionnaire révèle une transformation du rapport à l'autre et de la représentation sociale de l'Afrique. Les tensions issues des mouvements de colonisation et de décolonisation ne sont pas étrangères à cette mutation. Au cours des périodes d'organisation et d'expansion des missions canadiennes-françaises, le discours demeure essentiellement ancré dans l'idéologie de l'orientalisme. L'Afrique demeure surtout représentée à travers des archétypes référant à l'exotisme, à l'inconnu et à l'aventure dans la brousse africaine. Il fallait alors combattre le paganisme et les croyances « précaires » des Africains. Les fondements de l'activité missionnaire tournant principalement autour d'une mission civilisatrice de conversion, la compréhension et le respect des autres cultures sont limités. Les missionnaires jugent l'état de l'Afrique et de ses populations du point de vue de leur propre culture.

La Deuxième Guerre mondiale et le développement d'une sphère internationale amènent une éthique mondiale nouvelle qui inspire les organisations et les acteurs internationaux tout autant que les congrégations missionnaires. Cette période transitoire vers une nouvelle représentation de l'Afrique est aussi marquée par l'émergence d'une « théologie de l'adaptation » qui devient prédominante dans le discours missionnaire. Les missionnaires s'adaptent ainsi aux contextes locaux et nationaux pour mieux s'insérer dans les communautés chrétiennes africaines. On assiste alors au passage, chez les missionnaires, de la transmission d'une morale chrétienne à la transmission de valeurs universelles relevant davantage d'une éthique laïque. La fondation d'organisations non gouvernementales laïques dans les années 1960 transforme aussi le champ d'action missionnaire : un modèle coopératif et déconfessionnalisé entre en compétition avec

l'action missionnaire catholique traditionnelle. De plus, la vocation missionnaire se spécialise et se professionnalise progressivement.

Le discours transmis dans la presse et les quotidiens canadiens-français évolue dans le temps. La Révolution tranquille donne un nouvel élan aux relations internationales du Canada et du Québec. L'État québécois devient plus actif et des médias comme la télévision et la presse augmentent l'intérêt pour les pays du tiers-monde. Une nouvelle représentation de l'Afrique prend forme. Au Québec, le modèle de missionnariat que représente M^{gr} Paul-Émile Léger frappe l'imaginaire québécois. Léger quitte son poste de cardinal pour se consacrer au tiers-monde, aux plus démunis et aux lépreux. La représentation du missionné devient associée à l'image du pauvre et du malade qu'il faut secourir au nom de la charité chrétienne. Cette dévotion envers les plus démunis ouvre la voie à une forme renouvelée d'engagement dans le tiers-monde qui sera caractéristique de la deuxième moitié du xx^e siècle : un engagement social relevant du modèle coopératif et de l'entraide internationale, plus détaché des institutions et de la morale catholiques.



Répliques

Mise au point sur un texte de Jacques Rouillard

Gérard Bouchard
Université du Québec à Chicoutimi

Dans un numéro récent de la revue *Mens* (printemps 2012, p. 145-163), Jacques Rouillard me prend à partie sur deux points : a) je rejetterais le courant historiographique québécois couramment qualifié de révisionniste et b) je me serais contredit dans mes travaux, d'un côté en vantant le dynamisme de la société canadienne-française (avant la Révolution tranquille) et, de l'autre, en dénonçant son immobilisme et son impuissance. En somme, je serais à la fois un critique et un défenseur de la thèse de la Grande Noirceur. Ma réplique peut se résumer en quelques mots : le texte de mon collègue donne dans une polarisation à outrance et montre ainsi un étonnant manque de nuance, qui est la source d'une grande confusion et de contradictions élémentaires, en plus de fermer la voie à une meilleure compréhension de phénomènes complexes.

À propos de l'historiographie « révisionniste » – que je préfère appeler « moderniste » – j'ai toujours écrit qu'elle avait apporté une correction salutaire à la vision de notre passé en le projetant dans toute sa diversité et sa complexité. J'ai toujours loué également sa pertinence ainsi que la qualité et l'ampleur de son apport (j'aurais été mal venu de faire autrement, mes propres travaux étant souvent rangés sous cette étiquette). Cela dit, j'en ai souligné aussi certains

excès chez quelques auteurs (de ce côté-là également règnent la diversité et la complexité; l'histoire moderniste n'est pas une Église, on n'y trouve pas d'orthodoxie). J'ai aussi fait valoir qu'après quelques décennies marquées par la publication d'ouvrages remarquables, ce courant avait un peu épuisé son potentiel de renouvellement. En d'autres mots, son succès et son héritage sont incontestables. Chacun peut constater qu'il a pleinement atteint ses objectifs, ses principales propositions faisant maintenant partie de la vulgate scientifique. Affirmer qu'un courant historiographique a « accompli son programme », est-ce le dénigrer ou souligner sa réussite?

Je me félicite personnellement de ce succès et me réjouis de ce que quelques ouvrages pionniers resteront longtemps des références (dans mon esprit, les travaux de Jacques Rouillard sur le syndicalisme sont de ceux-là). Mais, tout en nous appuyant sur les acquis, il est temps de continuer l'exploration de notre passé en donnant la priorité à d'autres angles prometteurs, en accord avec d'autres questions pressantes qui se posent au présent et que la science historique peut éclairer. Je songe, parmi d'autres, aux fondements symboliques de l'intégration et de la cohésion sociale (et de son contraire : les divisions, les conflits, les exclusions de toutes sortes), à la thématique de la diversité ethnoculturelle ou à tout ce qui concerne le rapport au monde. Encore une fois, ce faisant, il n'est pas question de rejeter les thèses modernistes car elles font partie des acquis, bien qu'inévitablement la recherche à venir conduira à les nuancer – peut-être substantiellement sur certains points.

À propos de mes travaux qui, selon Jacques Rouillard, réfuteraient la Grande Noirceur en même temps qu'ils l'accréditeraient, il y aurait beaucoup à dire et je ne manquerai pas de le faire à une prochaine occasion. Je m'en tiendrai pour le moment à quelques remarques.

D'abord, on voit dans cette critique un effet de la polarisation excessive que je déplorais plus haut. Par exemple, je suis convaincu de l'importance du courant libéral dans l'histoire du Québec, je n'ai jamais présenté le conservatisme clérical comme étant sa « composante exclusive » et je rejette la thèse du « monolithisme idéologique ».

Mais, en même temps, j'ai toujours pensé que le passé québécois montrait des traits, des stigmates qui lui conféraient un caractère distinctif en Occident (incluant le Nouveau Monde), notamment à cause de son statut minoritaire et de sa longue soumission au joug colonial.

D'autre part, des distinctions importantes font ici défaut. Dans mon article paru dans *Recherches sociographiques* (septembre-décembre 2005), je m'employais à montrer que de nombreuses tendances ou épisodes associés à la Grande Noirceur québécoise se retrouvaient également ailleurs en Occident¹. Je rappelais aussi que plusieurs changements imputés à la décennie 1960 avaient pris naissance bien avant. Ces deux mises au point visaient à relativiser la vision de la Grande Noirceur, sans nier la grande effervescence des années 1960 et les importants changements qu'elles ont apportés au Québec.

Jacques Rouillard voit là une contradiction ; j'y vois plutôt un souci de faire (pièces à l'appui) la part des choses, ce qui est une règle fondamentale du métier d'historien. La même règle invite aussi à démêler, dans les visions du passé qui sont proposées dans le débat public, ce qui relève de l'idéologie d'un groupe ou d'une classe sociale en quête de reconnaissance et de promotion, et ce qui procède de l'analyse scientifique bien documentée.

Ce qui précède me mettrait en contradiction avec les conclusions de mes études sur l'évolution de la pensée canadienne-française, à savoir que cette pensée était en butte à des contradictions fondamentales qu'elle n'est pas arrivée à surmonter, d'où un sentiment d'impuissance. Je précise d'abord que je n'ai pas introduit cette thématique de l'impuissance, plusieurs auteurs l'ayant abordée avant (et après) moi. L'un des intellectuels qui l'ont le plus martelée est Pierre Vadeboncoeur, qui fut justement l'un des principaux artisans de la Révolution tranquille. Ce que Jacques Rouillard passe sous silence, c'est que dans ces travaux, j'analyse essentiellement la pensée nationale, plus précisé-

¹ Il en va de même pour bien des changements associés à la Révolution tranquille. Tout cela illustre simplement le fait que le Québec fait partie de l'Occident et que son devenir en est inséparable.



ment les efforts de divers intellectuels pour faire advenir la nation. Les élites que j'ai étudiées sont celles qui ont essayé de concrétiser le rêve national d'émancipation en mettant de l'avant des définitions, des orientations politiques, des visions de l'avenir et des stratégies pour les réaliser. Et je me suis autorisé à parler d'échec en mettant simplement en rapport les aspirations, les objectifs annoncés au départ (par exemple, l'autonomie ou la souveraineté de la nation) et les résultats concrets de l'action.

En parallèle, dans plusieurs secteurs de la société, la vie pouvait continuer : la croissance démographique, la colonisation, l'urbanisation, l'industrialisation, et le reste. Mais ce sont d'autres moteurs et d'autres acteurs qui prenaient en charge ces mouvements : les familles, les grands capitalistes (en majorité étrangers), les commerçants et petits entrepreneurs, les politiciens souvent, les travailleurs... C'est justement l'un des traits remarquables de l'ancienne pensée nationaliste – en même temps que l'une des sources de son impuissance – que d'avoir été largement décrochée de ces mouvements, que de s'être déployée à distance et souvent en contradiction avec la réalité en marche. J'ai parlé à ce propos de désarticulation, pour désigner tout un courant de pensée qui, à cause de contradictions non résolues², n'arrive pas à se mettre en prise sur le devenir de la société. Résultat, il tend à inhiber ce devenir plutôt qu'à le propulser. Au Québec, le chanoine Groulx est le plus éminent (et le plus tragique) représentant de cette impasse.

Ce que nous enseignent surtout les critiques de Jacques Rouillard, c'est que la simplification est parfois ennemie de la clarté et que la polarisation trahit souvent la réalité. Je le déplore d'autant plus qu'il a lui-même contribué magistralement à faire la lumière sur une dimension très importante de notre passé – ce pour quoi je lui garde toute mon admiration et mon respect.

² Écartons ici un malentendu : une contradiction non résolue, c'est soit une incohérence qu'on n'arrive pas à supprimer, soit une incohérence qu'on n'arrive pas à harnacher – par exemple, en recourant à un mythe. En lui-même, le contradictoire n'est donc pas nécessairement un facteur d'empêchement.



Le projet de *Recours aux sources* : réplique à Jacques Rouillard

Éric Bédard

TÉLUQ, Université du Québec

Dans la dernière livraison de *Mens*, l'historien Jacques Rouillard consacre à *Recours aux sources*¹ une note critique que j'ai lue avec beaucoup d'intérêt². Je remercie mon ancien professeur de l'Université de Montréal d'avoir lu mon livre et d'avoir pris quelques heures de son temps pour écrire ce texte respectueux qui ne verse pas dans la polémique. L'éthique de la discussion dont témoigne sa note critique – et dont, plus jeune, je n'ai pas toujours fait preuve – ajoute à la grandeur de la vie académique et permet d'éclairer certains débats. Ces dialogues peuvent être instructifs et féconds dans la mesure où les thèses présentées ne déforment pas la pensée d'un auteur. Je remercie aussi Jacques Rouillard de considérer que *Recours aux sources* est à la fois une « tentative de faire le pont entre le présent et le passé » et une « réflexion originale » sur les « grands enjeux du débat public » (p. 145). Comme lui, j'ai parfois l'impression que « la république des historiens se ferme sur elle-même » (p. 145), que nous nous soucions trop peu du public et que nous nous tenons éloignés des débats politiques actuels. Les historiens devraient s'inspirer davantage du beau succès de *La bataille de Londres*, l'excellent ouvrage de Frédéric Bastien sur le rapatriement constitutionnel³.

¹ Éric Bédard, *Recours aux sources : essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Éditions du Boréal, 2011.

² Jacques Rouillard, « Le retour aux sources selon Éric Bédard », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. XII, n° 2 (printemps 2012), p. 145-163.

³ Frédéric Bastien, *La bataille de Londres : dessous, secrets et coulisses du rapatriement constitutionnel*, Montréal, Éditions du Boréal, 2013.

Lorsqu'elle s'appuie sur des archives inédites plutôt que sur des concepts obscurs, qu'elle s'écrit dans une langue exempte d'un jargon indigeste et qu'elle traite d'un thème qui travaille la mémoire collective, l'histoire issue de l'université peut contribuer aux débats du présent.

Jacques Rouillard perçoit dans les essais de *Recours aux sources* un désenchantement par rapport à la société libérale et une « amertume » face à la liquidation du passé. Il se penche à peine sur la première idée sinon pour dire que bien des gens de ma génération – la génération X – ont été marqués par l'« insécurité, le chômage, la désillusion » et le « déclin des idéologies dites progressistes » (p. 146). Presque tout son texte porte en fait sur la question du rapport au passé canadien-français. Ce que me reproche mon ancien professeur, c'est d'« adopte[r] sans broncher la représentation voulant que la Révolution tranquille marque, pour la société francophone, le passage brutal de la Grande Noirceur au monde moderne » (p. 147). Puisque je semble adhérer à cette idée reçue, il reprend des arguments bien étayés dans d'autres textes⁴ et propose une brève synthèse historiographique qui montre bien que le Québec d'avant 1960 n'était pas la société monolithique, rurale et cléricale célébrée dans les pages du *Devoir* d'Henri Bourassa ou dans celles de *L'Action française* de l'abbé Groulx. L'historien rappelle que, dans ce Canada français d'autrefois, il existait bel et bien une bourgeoisie francophone dynamique, favorable au développement industriel, dont les idées libérales disséminées dans un journal comme *La Presse*, le quotidien le plus populaire au début du xx^e siècle, trouvaient un écho favorable au Parti libéral, bien installé au pouvoir de 1897 à 1936. Éminent spécialiste de l'histoire de la classe ouvrière, il rappelle également que le taux de syndicalisation des travailleurs canadiens-français se

⁴ Jacques Rouillard, « À propos de *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* de Gérard Bouchard : réplique à Éric Bédard », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 11, n° 1 (automne 2002), p. 144-150 ; « La Révolution tranquille : rupture ou tournant? », *Revue d'études canadiennes*, vol. 2, n° 4 (hiver 1998), p. 23-51.

comparaît avantageusement à celui des travailleurs des autres provinces, que les unions internationales comptaient plus de membres que les syndicats catholiques. En somme, il me reproche de prendre au sérieux la thèse de la Grande Noirceur alors qu'il ne s'agirait que d'un mythe construit par une génération de sociologues inspirés par l'école de Chicago et popularisé par Pierre Elliott Trudeau dans *La grève de l'amiante*.

En tout respect pour mon estimé collègue, je dois lui dire qu'il enfonce des portes grandes ouvertes. Comment un historien de ma génération un tant soit peu à jour pourrait-il ignorer les faits incontestables qu'il rappelle à notre mémoire? Comment un lecteur même distrait du manuel de Linteau-Durocher-Robert, qu'à l'instar de tous les étudiants de ma promotion j'ai lu et relu, pourrait-il croire, encore aujourd'hui, que la modernité du Québec serait soudainement apparue le soir du 22 juin 1960? J'ai entrepris mes études supérieures à l'époque où les travaux de la génération de Jacques Rouillard servaient de référence. Tout au long de mes études doctorales, je me suis référé au livre incontournable de Fernande Roy sur les idées libérales des milieux d'affaires montréalais⁵. S'il a un jour la générosité de lire mes autres travaux, M. Rouillard constatera que je suis très loin de balayer les avancées de l'historiographie « moderniste » du revers de la main. Mes autres livres et mes interventions publiques montrent que ma perception du Québec d'avant 1960 tient tout à fait compte des travaux de sa génération⁶. Dans *Les Réformistes*, je

⁵ Fernande Roy, *Progrès, harmonie, liberté : le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*, Montréal, Éditions du Boréal, 1988.

⁶ Éric Bédard, « Quel mandat pour la Caisse? », *Le Devoir*, 25 mars 2009; « La Révolution tranquille est-elle un bloc? », *Le Devoir*, 22 juin 2010. Dans le cadre de la série « Dix journées qui ont fait le Québec » commanditée par la Grande Bibliothèque du Québec et la Fondation Lionel-Groulx, j'ai présenté une conférence sur la journée du 22 juin 1960. Dans la première partie de mon exposé, je propose un « état du Québec en 1960 » grandement inspiré des travaux des historiens modernistes. Voir le texte de ma conférence sur le site Web de la Fondation Lionel-Groulx : [<http://www.fondationlionelgroulx.org/Le-22-juin-1960-L-election-de-Jean.html>].



crois avoir montré que le Canada français du milieu du XIX^e siècle n'était pas une société monolithique, que les idées libérales y occupaient une place centrale, que le développement économique préoccupait énormément nos élites, lesquelles étaient loin de souscrire au discours messianique des ultramontains⁷. Les travaux des modernistes occupent une place importante dans la quatrième partie de mon *Histoire du Québec pour les nuls*, consacrée à la modernisation du Québec⁸. Dès l'introduction, j'écris : « Trop de Québécois semblent croire que leur passé se résume à une désespérante "Grande Noirceur", sans grand intérêt pour le présent et pour l'avenir. Grave erreur⁹... » En fait, si le mythe de la Grande Noirceur m'irrite à ce point, c'est notamment parce qu'il fait l'impasse sur les recherches empiriques de la génération moderniste. Voilà ce que ne semble pas avoir saisi Jacques Rouillard. Dans les premières pages de *Recours aux sources*, j'évoque pourtant clairement ces considérations historiographiques¹⁰.

Nul doute dans mon esprit : les historiens de sa génération ont fait avancer nos connaissances. La Grande Noirceur à laquelle je me réfère dans *Recours aux sources* renvoie moins aux travaux des historiens modernistes qu'à la mémoire collective, ce fait de culture souvent difficile à conceptualiser mais néanmoins réel, et dont les historiens doivent tenir compte s'ils souhaitent rester pertinents. C'est qu'en dépit des recherches empiriques en histoire, le grand récit de la Révolution tranquille continue d'habiter l'imaginaire des Québécois et l'année 1960 reste une ligne de démarcation déterminante entre un avant et un après. Cette persistance du grand récit, l'historien Jocelyn Létourneau le constate chaque année lorsqu'il demande aux étudiants de première année du baccalauréat de lui raconter dans leurs propres mots l'histoire du Québec. Au fil du temps, il a compilé

⁷ Éric Bédard, *Les Réformistes : une génération canadienne-française au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009.

⁸ Éric Bédard, « La reconquête tranquille (1939-1967) », *Histoire du Québec pour les nuls*, Paris, First, 2012, p. 205-263.

⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰ Bédard, *Recours aux sources*, p. 12-14.



près de 4 000 récits qui, pour l'essentiel, reprennent la même trame héritée de la mémoire collective¹¹. Ces récits sont à peine plus développés que ceux des élèves du secondaire qu'il avait étudiés durant les années 1980¹². Devant une telle réalité, un constat s'impose : la mémoire collective et l'historiographie sont des mondes parallèles qui évoluent à des rythmes bien différents. Les chercheurs s'illusionnent s'ils croient que quelques livres et colloques arriveront à réformer ou à déconstruire cet imaginaire collectif. S'il est en grande partie faux empiriquement, le mythe de la Grande Noirceur continue d'exister, malgré les travaux des historiens modernistes. Le projet de *Recours aux sources* n'était pas de montrer que ce mythe n'a probablement aucun fondement – des historiens comme Jacques Rouillard s'y emploient depuis longtemps, l'affaire est classée –, mais d'illustrer certaines dérives engendrées par cette représentation du passé.

Les nations comme les individus sont libres de rompre avec leur passé et de se réinventer. Mais il y a généralement un prix à payer. En tournant le dos à la tradition, les révolutionnaires agissent souvent comme s'ils étaient les seuls représentants authentiques du Vrai et du Bien. Bénis par l'Histoire, ils s'emploient à transformer la société comme s'ils possédaient l'ultime vérité sur les fins dernières. Comme j'ai tenté de le montrer dans plusieurs essais de *Recours aux sources*, cette ingratitude a marqué de nombreux esprits durant les années 1960, au Québec et ailleurs dans le monde. On retrouve, à mon avis, cette arrogance chez un Pierre Angers, l'auteur de *L'Activité éducative*, le célèbre avis du Conseil supérieur de l'éducation, publié en 1971, qui annonçait l'avènement du « s'éduquant » et la mise en place de la dernière réforme pédagogique. On retrouve également ces prétentions démiurgiques chez les felquistes qui, croyant le peuple trop « aliéné », plongèrent le Québec dans l'une des crises politiques les

¹¹ Jocelyn Létourneau, « Les jeunes, l'histoire du Québec et son enseignement », *Le Québec entre son passé et ses passages*, Montréal, Éditions Fides, 2010, p. 43-55.

¹² Jocelyn Létourneau, « L'imaginaire historique des jeunes Québécois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n° 4 (printemps 1988), p. 553-574.

plus dramatiques de son histoire. Ce virus du déracinement, on le retrouve aussi chez Pierre Elliott Trudeau et ses émules, qui imposèrent aux Québécois le multiculturalisme chartiste qui invalida de nombreux articles de la loi 101, en plus de provoquer la crise des accommodements raisonnables. Ce syndrome de la table rase semble aussi avoir gagné les auteurs du dernier programme d'histoire au secondaire, qui oblitère des pans entiers de notre histoire politico-nationale. Le trait d'union entre ces dérives idéologiques et politiques, qui, chacune, font l'objet d'un chapitre de mon livre, c'est cette volonté commune de s'arracher à un passé obscurantiste, de rompre avec des institutions obsolètes et de créer de toutes pièces un « homme nouveau », affranchi des pesanteurs de l'histoire, un Canadien-ouvert-sur-le-monde protégé par une Charte dans un cas, un Québécois-libéré-des-capitalistes-et-des-curés dans l'autre.

Le projet de *Recours aux sources* visait aussi à souligner que, malgré ce rapport vicié au passé, largement répandu chez nos élites, plusieurs Québécois restent attachés à une certaine continuité historique. C'est du moins ainsi que j'explique, dans mon premier chapitre, l'immense succès de la chanson *Dégénération* du groupe Mes Aïeux en pleine crise des accommodements raisonnables. Le rapport plus empathique au passé et aux ancêtres a visiblement touché une corde sensible. Le succès populaire qu'a connu la série *Duplessis*, diffusée la première fois en 1978, est aussi un signe que les Québécois étaient prêts à reconsidérer le mythe de la Grande Noirceur. Le portrait du chef de l'Union nationale proposé par l'historien Jacques Lacoursière, le scénariste Denys Arcand et le réalisateur Mark Blandford, sans être complaisant, était plutôt sympathique à l'homme et à son régime. Dans un autre chapitre, je montre que le succès du Parti québécois tient en partie au rapport au passé de son fondateur. En effet, l'échec des pourparlers entre le Mouvement Souveraineté-Association (MSA) et le Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN) ne tenait pas seulement à des querelles personnelles entre René Lévesque et Pierre Bourgault mais aussi, dans une certaine mesure, à des rapports différents au passé : le premier était soucieux

de continuité alors que le second s'inscrivait dans la rupture la plus radicale et le discours de la décolonisation. Sans ce rapport plus empathique au passé, René Lévesque n'aurait pu rejoindre les nationalistes conservateurs qui continuaient de percevoir la souveraineté du Québec comme l'instrument par excellence de la survie¹³, non comme la promesse d'une société complètement nouvelle constituée de « bâtards » sans attaches¹⁴. Comme je l'ai signalé dans mon chapitre sur la « trudeauisation des esprits », l'adhésion des dirigeants péquistes et bloquistes au discours chartiste aux lendemains du référendum de 1995 leur aurait aliéné des franges importantes de l'électorat nationaliste¹⁵.

La cible de *Recours aux sources* est le rapport au temps de celles et de ceux qui se réclament du « progressisme ». Ceux-là semblent tenir pour acquis que l'histoire a un sens, qu'elle serait mue par des lois, qu'il ne faudrait, par conséquent, s'y intéresser que si les événements et les personnages étudiés permettent d'illustrer des changements, de dégager une trajectoire ou de décrire un avènement. L'histoire des progressistes est donc presque toujours téléologique, comme le furent d'ailleurs les grands travaux des historiens modernistes. Qu'ils aient été de sensibilité « libérale » ou « sociale-démocrate », les historiens modernistes ont surtout mis au jour les grands processus de la modernité occidentale : l'avènement des droits de la personne, la lutte pour la reconnaissance des Amérindiens ou des femmes, le développement du capitalisme, l'imposition des normes bourgeoises. En s'intéressant à ces grands processus économiques, sociaux et culturels, ils ont bel et bien montré que le Québec d'avant 1960 n'avait rien d'exceptionnel. Je ne leur reproche pas d'avoir fait cette

¹³ Mathieu Bock-Côté, « La question du conservatisme », *Fin de cycle : aux origines du malaise politique québécois*, Montréal, Éditions du Boréal, 2012, p. 121-149.

¹⁴ Je fais référence au paradigme du bâtard développé par Gérard Bouchard dans *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Éditions du Boréal, 2000, p. 182.

¹⁵ Sur l'échec du Bloc, voir Bock-Côté, « Petite histoire d'une grande dérive : bilan du Bloc québécois », *Fin de cycle*, p. 91-119.



démonstration, encore moins d'avoir considérablement enrichi nos connaissances, mais de ne s'être intéressés qu'à ce qui annonçait notre époque. Face à ce métarécit d'une modernité glorieuse qui balaie tout sur son passage, j'ai toujours ressenti un malaise.

Je l'admets d'emblée, ma conception de l'histoire, exposée dans « L'héritage impossible » et l'épilogue de *Recours aux sources*, est conservatrice. Conservatrice en ce qui a trait aux objets de recherche d'une part. Je continue, en effet, de déplorer que nos grands départements universitaires négligent la recherche sur les événements marquants qui trônent au milieu de notre mémoire collective et qui continuent d'intéresser nos compatriotes : la fondation de Québec, la Conquête, les rébellions, les luttes constitutionnelles, la Révolution tranquille (en tant qu'événement)¹⁶. Les ouvrages les plus récents et les plus pertinents sur Champlain ou la guerre de Sept Ans ont été écrits par des Américains. On chercherait en vain dans les départements d'histoire de nos universités francophones, un vrai spécialiste des patriotes. Aucune des grandes biographies sur Trudeau, Lévesque ou les acteurs clés de la Révolution tranquille n'ont été écrites par des historiens universitaires. Mobilisée par l'étude des grands processus de la modernité, la génération de Jacques Rouillard a délaissé une histoire plus traditionnelle, moins captive des concepts à la mode en sciences sociales, centrée sur des événements particuliers ou des personnages politiques marquants ; une histoire qui tient compte de la contingence et qui chercherait moins à valider une théorie – une théorie sur le libéralisme, par exemple¹⁷ – qu'à proposer une mise en

¹⁶ Là-dessus, voir *L'histoire nationale négligée*, mon enquête commanditée par la Fondation Lionel-Groulx, parue en octobre 2011 et réalisée avec la collaboration de Myriam D'Arcy, sur le site Web de la Fondation Lionel-Groulx : [<http://www.fondationlionelgroulx.org/IMG/pdf/l-histoire-nationale-negligee.pdf>]. Dans la postface de son ouvrage, Frédéric Bastien raconte qu'il n'a reçu aucun soutien d'une institution universitaire ni aucune subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (Bastien, *La bataille de Londres*, p. 451-458).

¹⁷ Deux exemples de cette approche par « validation », plus proche de la sociologie ou de la science politique que d'une histoire sensible à la contingence : Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre : crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*, Montréal,



récit du passé induite par des archives patiemment dépouillées ; une histoire qui permettrait de répondre à une question toute simple que se pose le grand public lorsqu'il daigne ouvrir un livre d'histoire : « Mais que s'est-il donc passé¹⁸ ? » Je souhaite que les étudiants intéressés par l'histoire politico-nationale puissent avoir accès à des chercheurs reconnus et disposer d'un environnement intellectuel stimulant. Une certaine gauche universitaire, très présente en histoire, aime bien donner des leçons de « diversité ». Le temps ne serait-il pas venu de prêcher par l'exemple ?

Mon conservatisme d'historien est surtout philosophique. Le titre de mon livre n'est pas qu'un jeu de mots, c'est un programme éthique. J'aime trop mon époque et les immenses possibilités qu'elle offre pour rêver d'un « retour » en arrière, mais je n'oublie jamais que ce monde dont j'hérite est le fruit du travail patient des générations qui me précèdent. Mon rapport au passé est en effet celui d'un « héritier reconnaissant », non d'un justicier qui distribuerait aux uns des certificats de bonne conduite et aux autres des sauf-conduits pour le musée des horreurs, selon qu'ils aient ou non annoncé les valeurs bienfaites de notre époque. Se tourner vers le passé, c'est se rappeler que nous ne nous sommes pas faits tout seuls, que d'autres, avant nous, ont préparé le terrain à notre venue. S'il faut aussi explorer le passé, c'est par prudence¹⁹. L'histoire devrait normalement nous immuniser contre les discours de la « table rase » professés par tous ces prophètes qui croient avoir trouvé le sens ultime de l'Histoire – celle qui s'écrit avec une grande « hache », selon le mot de Georges

VLB éditeur, 2004 ; Michel Ducharme, *Le concept de liberté au Canada à l'époque des révolutions atlantiques : 1776-1838*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010.

¹⁸ Parmi les ouvrages qui ont inspiré cet attachement décomplexé à une histoire plus traditionnelle, voir Keith Windschuttle, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, San Francisco, Encounter Books, 2000 ; G. R. Elton, *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

¹⁹ Là-dessus, voir Gordon Wood, *The Purpose of the Past: Reflections on the Uses of History*, New York, Penguin Press, 2008.

Perec. Depuis Hérodote, nous savons que l'histoire n'est pas écrite d'avance, que son sens ultime nous échappe. C'est donc dire que nous conservons une part de liberté, que nous avons la possibilité d'en changer le cours par nos actions, nos écrits, notre travail. Ce rapport conservateur au passé, fait d'empathie pour les devanciers et de prudence politique, a souvent guidé nos élites canadiennes-françaises, pour le meilleur et pour le pire. Nous lui devons peut-être notre survie comme peuple.

Document

Une lettre du journaliste Louis Francoeur au général Charles de Gaulle (7 septembre 1940)

Édition présentée par

Mathieu Noël

Université du Québec à Montréal

Pour renouer avec l'édition de documents d'archives inédits, le comité de rédaction de la revue *Mens* a choisi de vous présenter une lettre du journaliste et animateur de radio Louis Francoeur, envoyée au général Charles de Gaulle le 7 septembre 1940. En plus d'être inédit, ce document était jusqu'à maintenant inconnu, puisqu'il provient des archives privées de la famille de Louis Francoeur. Dans cette lettre, écrite peu après l'armistice signé entre la France et l'Allemagne le 22 juin 1940, Francoeur offre son appui au général de Gaulle et il témoigne du manque d'organisation des partisans de la « France libre » au Canada.

Qui est Louis Francoeur¹?

Louis Francoeur est né le 3 avril 1895 à Montréal. Il se destine tout d'abord à la prêtrise. En 1913, il part en Belgique pour faire son

¹ Claude-Henri Grignon, « Louis Francoeur, toujours vivant », *Les pamphlets de Valdombre*, vol. 4, n° 11-12 (avril-mai 1941), p. 348-415; Blaise Orlier,

Mens, vol. XIII, n° 1 (automne 2012)

noviciat auprès de la communauté bénédictine de Saint-Wandrille. Ses confrères et lui se retrouvent toutefois prisonniers des Allemands de 1914 à 1918. Quelque temps après la fin du conflit, il quitte la vie ecclésiastique. Après un séjour de quelques mois à Paris, où il travaille pour une maison d'édition, il revient au Québec et entreprend une carrière dans le journalisme. Dans les années 1920, il est courriériste parlementaire à *La Patrie* et au *Montreal Star*. Puis, en 1929, il s'installe à Québec où il est nommé directeur et rédacteur en chef du *Journal*, un hebdomadaire destiné à défendre les politiques conservatrices. Au début des années 1930, Francoeur milite activement au Parti conservateur. D'ailleurs, il est candidat aux élections provinciales de 1931 dans le comté de Montmorency, contre nul autre que le premier ministre sortant Louis-Alexandre Taschereau. En 1934, Francoeur retourne à Montréal pour occuper le poste de rédacteur en chef du quotidien *L'Illustration*, un autre journal de tendance conservatrice. Étant l'un des idéologues du réseau conservateur, il participe en 1935 à la rédaction du *Catéchisme des électeurs*, un texte de propagande, sous forme de questions-réponses, contre le Parti libéral du Québec.

En 1939, Francoeur fait ses débuts à la radio de Radio-Canada. À partir de l'été 1940, il anime l'émission quotidienne *La situation ce soir* dans laquelle il présente et commente les actualités liées à la Deuxième Guerre mondiale. Chaque soir, il rejoint ainsi des milliers de Canadiens français dans leurs foyers. La présence de Francoeur à la barre de *La situation ce soir* prend fin abruptement le 2 juin 1941, lorsqu'il succombe aux blessures qu'il a subies quelques jours plus tôt dans un accident d'automobile. Signe de sa popularité auprès des Canadiens français, environ 50 000 personnes lui ont rendu un dernier hommage à l'Institut des sourdes-muettes à Montréal.

Louis Francoeur, journaliste, Ottawa, Les Éditions du Droit, 1941 ; « Hommage à Louis Francoeur », *Regards*, juillet-août 1941, p. 193-223.

L'émergence des comités de la France libre au Québec

Lors de l'armistice du 22 juin 1940, les Français sont divisés quant à l'attitude à adopter. Certains considèrent que ce n'est pas tant la défaite de la France, que celle de la Troisième République. Ils envisagent favorablement l'arrivée du maréchal Pétain et de son programme de « Révolution nationale », dans lequel l'on retrouve une apologie des valeurs traditionnelles. D'autres, au contraire, refusent de voir la France sous le joug nazi. L'un d'eux est le général Charles de Gaulle, qui était sous-secrétaire d'État à la Défense nationale et à la Guerre sous le gouvernement de Paul Reynaud. Exilé à Londres, il lance aux Français un premier appel à la résistance le 18 juin 1940 sur les ondes de la BBC. Cet appel est l'acte fondateur du mouvement de la « France libre », qui réunit derrière le général de Gaulle les partisans pour la libération de la France. Pour atteindre son objectif, la France libre cherchera à fonder des comités d'appui dans les colonies françaises et les pays étrangers. La mission de ces comités était de réaliser de la propagande en faveur de la libération de la France et de récolter des souscriptions pour l'achat de matériel militaire destiné aux Forces françaises libres, soit l'armée du gouvernement en exil. Au Québec, le maréchal Pétain et le général de Gaulle reçoivent tous les deux des appuis; des groupes s'organisent pour soutenir un camp ou l'autre². Un premier comité de soutien à la France libre est fondé à Québec au commencement de l'été 1940³. Il est présidé par Marthe Simard (1901-1993), une Algérienne née de parents français. En décembre 1940, ce groupe est officiellement reconnu comme un Comité de la France libre – il s'agit du premier comité à l'extérieur de la France à recevoir son accréditation. À

² Selon Éric Amyot, les Canadiens français furent, de 1940 à 1942, majoritairement favorables à l'État français du maréchal Pétain (Éric Amyot, *Le Québec, entre Pétain et de Gaulle : Vichy, la France libre et les Canadiens français : 1940-1945*, Montréal, Éditions Fides, 1999).

³ Pour plus d'information sur le Comité France libre de Québec, voir Frédéric Smith, « *La France appelle votre secours* » : *Québec et la France libre : 1940-1945*, Montréal, VLB éditeur, 2012.

Montréal, un groupe d'aide à la France libre est d'abord fondé par William Vignal à la fin du mois de juillet. Médecin d'origine française, il a immigré au Québec au début des années 1930. Il est également un ancien militaire et le président de l'Union nationale française de Montréal. Vignal est en contact direct avec le général de Gaulle. Pendant quelque temps, il est considéré comme le représentant du général au Canada⁴. Dans leurs fonctions, Marthe Simard et William Vignal reçoivent l'aide d'Élisabeth de Miribel (1915-2005), une jeune Française envoyée de Londres par le général de Gaulle en août 1940 pour recueillir des appuis en faveur de la France libre.

L'entrée en scène de Louis Francoeur

C'est quelque temps après l'appel à la résistance du 18 juin 1940 et dans une période où différents comités d'aide à la France sont fondés que le journaliste Louis Francoeur écrit au général de Gaulle. Il s'agit d'une lettre complaisante où l'auteur répète à quelques occasions son respect pour l'œuvre du général. Il lui offre aussi ses encouragements, notamment en citant l'exemple du « miracle canadien » de la résistance française en Amérique. La lecture de cette lettre permet de relever deux faits particulièrement intéressants. Premièrement, Francoeur témoigne du manque initial d'organisation des partisans de la France libre au Canada. Le motif de sa lettre est d'exprimer son « incertitude » quant à la représentation du général. Francoeur et ses amis souhaitent apporter leur contribution à la France libre, mais ils ne savent pas à qui s'adresser. Selon lui, « personne d'autorisé ne leur transmet de consigne ». Pourtant, lorsque Francoeur écrit sa lettre, le médecin William Vignal agissait déjà depuis quelques semaines en tant que représentant du général au Canada, en plus de présider le comité montréalais d'aide à la France libre. Le fait que Francoeur, alors le journaliste de Radio-Canada attiré à la couverture quotidienne de la Deuxième Guerre mondiale, ignore le rôle du docteur Vignal laisse croire que ce dernier avait de la difficulté à faire

⁴ *Ibid.*, p. 41.

connaître son organisation et à rassembler autour de lui les partisans de la France libre⁵. C'est probablement pour ces raisons que Vignal sera remplacé, en mai 1941, par Jacques-Émile Martin-Prével (1892-1952) comme représentant du général de Gaulle.

D'autre part, la lettre nous apprend que Louis Francoeur appuie clairement le mouvement de la France libre dès le mois de septembre 1940. Le journaliste est même prêt à déboursier de son argent personnel pour faire circuler une photographie du général. Ce soutien est loin d'être banal, puisqu'en 1940, Francoeur occupe une position stratégique qui lui permet d'influencer l'opinion publique. À la barre de l'émission *La situation ce soir*, il commente les actualités militaires sur une base quotidienne. Certains soirs, il prend quelques minutes pour critiquer le régime de Vichy, ou encore pour dénoncer ce qu'il appelle la « colonne Q », soit les opposants à la participation canadienne à la guerre⁶. À d'autres occasions, Francoeur invite Élisabeth de Miribel à son émission pour discuter de la France libre et du général de Gaulle. Francoeur était donc un allié précieux pour le mouvement de la France libre qui espérait rallier les Canadiens français à sa cause, et Élisabeth de Miribel en était parfaitement consciente. Dans l'un de ses rapports, elle présente ainsi le journaliste à son supérieur : « Le plus écouté des Canadiens français. Entièrement pour nous, procède quotidiennement par insinuations de façon fort habile et n'hésite pas à prendre parti à l'occasion d'un document important ou d'une victoire en Afrique⁷. » Signalons que dans un autre de ses rapports, de Miribel affirme avoir elle-même convaincu Francoeur de joindre les rangs de la France libre⁸. Or la lettre du

⁵ Éric Amyot et Frédéric Smith expliquent, dans leur ouvrage respectif, que le mouvement de la France libre était alors paralysé au Canada par des querelles intestines.

⁶ Certaines causeries prononcées par Louis Francoeur dans le cadre de l'émission *La situation ce soir* ont été éditées : Louis Francoeur, *La situation ce soir*, vol. 1-12, Montréal, Roland Beaudry, 1941.

⁷ Lettre d'Élisabeth de Miribel à Geoffroy de Courcel, 11 février 1941, citée dans Smith, « *La France appelle votre secours* », p. 74.

⁸ Lettre d'Élisabeth de Miribel à Maurice Garreau-Dombasle, 12 janvier 1941, citée dans Amyot, *Le Québec, entre Pétain et de Gaulle*, p. 129.

7 septembre montre que celui-ci était déjà un partisan du général de Gaulle avant de faire la connaissance de Miribel au début de l'année 1941. Francoeur y mentionne n'avoir jusqu'alors rencontré personne de la France libre apte à lui transmettre des consignes.

Bref, la lettre de Louis Francoeur au général de Gaulle nous informe que les partisans de la France libre sont mal organisés au Canada à l'été 1940 – ou à tout le moins, qu'ils ont de la difficulté à se faire connaître et à s'imposer comme groupe de pression. Nous notons également que Francoeur a adhéré rapidement au mouvement de la France libre. Notre analyse externe a montré qu'il y a joué un rôle clé au Canada. En terminant, mentionnons que nous n'avons pas trouvé de réponse du général de Gaulle dans les archives de la famille Francoeur. Ainsi, impossible de savoir si la lettre de Francoeur a bel et bien été lue par le général. Cela demeure néanmoins une possibilité, puisque Francoeur est mis en relation avec Élisabeth de Miribel, l'envoyée de la France libre au Québec, quelque temps après l'envoi de sa lettre.

7 septembre, -1940

Personnelle

M. le général de Gaulle
c/o War Office
London, England

Mon général,

Après vous avoir présenté mes hommages, je vous prie de me permettre une brève présentation. Je suis un journaliste canadien-français d'âge presque correspondant au vôtre, qui a vécu plusieurs années en France et qui n'exerce pas d'autre métier que celui d'écrire et de faire du journalisme à la radio.

Canadien de naissance, dont la famille émigra il y a plus de trois cents ans, j'ai aussi du sang écossais et anglais. Depuis le début de la présente guerre, on m'a confié la traduction française des services

de la B.B.C. pour l'Amérique du Nord. Sans être un grand chrétien, mes tendances sont plutôt de droite.

Tout ceci dit, vous pourrez obtenir des renseignements complémentaires de M. Gérard Arthur, qui est présentement affecté au service canadien de la B.B.C.

Ce qui m'amène à vous écrire est l'incertitude où nous sommes de votre représentation au Canada. Nous aimerions bien savoir qui a qualité pour parler en votre nom. Vous n'ignorez pas, mon général, que plusieurs Canadiennes et Canadiens ont reconstitué, sous une forme nouvelle, dès le début de la présente guerre, le Comité d'Aide à la France qui fit de bien utile besogne de 1914 à 1918. Ces dames et ces messieurs ne savent à qui s'adresser pour faire parvenir aux Français libres ce que leur générosité donne, trouve, invente ou confectionne.

S'il m'était permis de vous faire une respectueuse suggestion, peut-être y aurait-il moyen de nous faire savoir, à la radio ou par lettre, exactement à qui l'on doit s'adresser, à Montréal, à Québec, ou à Ottawa, si l'on veut faire parvenir quoi que ce soit à vos amis.

Nous sommes ici plusieurs qui aimons la France, à ce point qu'on oublie ceux qui la gouvernent. La plupart d'entre nous ont vécu en France, et tous sont très fiers de leur sang. Les malheurs de la patrie les affligent sans les démonter. Ils voudraient faire quelque chose, mais personne d'autorisé ne leur transmet de consigne.

S'il vous était possible de dire à toutes ces bonnes volontés comment elles peuvent s'y prendre pour traduire en actes leur ardente sympathie, nous vous en serions profondément reconnaissants. Peut-être ne savez-vous pas, mon général, jusqu'à quel point vous avez parmi nous d'amis spontanés, que vous ne connaîtrez jamais, qui admirent l'exceptionnelle noblesse de votre désintéressement, qui, en bien des cas, ont lu vos écrits, et qui sont animés d'une inébranlable confiance.

Nous avons le grand honneur d'avoir accompli traditionnellement ce qu'on a appelé « le miracle canadien ». Conquis depuis 1763, année du traité de Paris, nous avons résisté à tout : persécutions, massacres, pendaions, jusqu'à ce que l'on se fût convaincu que nous étions un petit peuple qui n'accepterait jamais. C'est ce qui fait que le miracle français que vous avez commencé nous touche instinctivement et nous incite à collaborer selon que les circonstances, la distance, le temps et les complications artificielles nous le permettent.

Je m'excuse, mon général, de vous avoir écrit de la sorte. Il y a longtemps que j'y pensais. Ma personne n'a aucune importance, mais le fait que je suis entendu deux fois par jour par le tiers du continent nord-américain, depuis le sommet des bancs de Terre-Neuve jusqu'à Chicago, et de Philadelphie jusqu'au nord de la province d'Ontario, me force quelque peu la main...

Encore une fois, vous pourrez obtenir sur mon humble personne des renseignements d'élémentaire prudence. M. Désy, notre ministre à Bruxelles, est présentement à Londres, me dit-on; c'est un de mes amis d'enfance. Et je suis certain que plusieurs des officiers canadiens de langue française connaissent au moins mon nom.

Avec les vœux de tous ceux que je connais et les remerciements de ceux qui tiennent au Nouveau Monde les avant-postes français, j'ai l'honneur, mon général, de vous prier d'accepter mes hommages les plus déferents.

Louis Francoeur

P.S. - Aucun journal canadien, apparemment, n'a de vous d'autre photographie que celle-là qui vous représente en képi de service aux trois étoiles. Si vous me faisiez l'honneur de me faire parvenir la photo de vous-même que vous jugez la meilleure, ce serait un plaisir pour moi que d'en faire confectionner des matrices que j'expédierais à mes frais à nos journaux.

Comptes rendus

Mathieu Noël. *Lionel Groulx et le réseau indépendantiste des années 1930*, Montréal, VLB éditeur, 2011, 143 p.

Depuis une décennie maintenant, le nombre de travaux consacrés à l'œuvre et à la place de Lionel Groulx dans l'histoire de la pensée québécoise et dans le développement du nationalisme ne cesse de grandir. Le plus récent texte est celui d'un jeune historien, Mathieu Noël, qui nous livre ici les résultats de sa recherche effectuée dans le cadre de sa maîtrise, un ouvrage qui vient s'ajouter de belle manière au corpus d'études groulxistes existant. L'objectif poursuivi par Noël consiste à éclairer l'émergence de ce qu'il appelle un réseau indépendantiste, tout en montrant comment les jeunes intellectuels qui le formaient gravitaient autour de Groulx. Ainsi, Noël ne propose pas une nouvelle exégèse de la pensée de Groulx, car il laisse la parole aux jeunes intellectuels qui étaient tournés vers l'indépendance et pour qui la pensée groulxiste apparaissait comme la référence majeure. Au-delà de l'approche ancrée dans la théorie des réseaux, la force de l'ouvrage repose donc sur le dépouillement de la correspondance que les différents membres des groupes étudiés ont entretenue, entre eux et avec leurs aînés.

Dans le premier chapitre, la place qu'a occupée Groulx dans l'émergence de l'indépendantisme sert de fil conducteur à Noël pour effectuer le tour d'horizon de la production intellectuelle des études groulxistes. S'il y a une question qui a tourmenté les historiens et les spécialistes de Groulx, c'est bien celle de comprendre le rôle complexe joué par ce dernier dans la genèse d'un nationalisme ouvertement indépendantiste. Comme l'auteur le rappelle correctement, « la majorité des historiens s'entendent pour affirmer que Groulx s'intéresse au discours indépendantiste, mais que certains aspects de son nationalisme canadien-français l'empêchent d'avaliser cette idéologie » (p. 15).

C'est pourquoi si les historiens ont reconnu l'importance de ce dernier dans les débats menant au discours indépendantiste, ils ont cependant eu tendance à en minimiser l'importance. De manière générale, ils ont conclu que Groulx restait trop attaché au Canada français, ou bien que sa conception de la nation incluait l'ensemble des francophones et des catholiques disséminés sur tout le territoire canadien (et des États-Unis), ou bien que sa pensée était apolitique, donc imperméable à l'idée de l'indépendance. Or Noël réintègre la variable groulxiste dans l'équation générale, permettant ainsi de comprendre comment s'est développée l'idée d'indépendance au sein des réseaux des années 1930.

Noël suppose que Groulx s'était prononcé sur la question de l'indépendance du Canada français, ce qui l'amène à rejeter l'approche de Gérard Bouchard selon laquelle il existait deux chanoines, l'un disant une chose, l'autre le contredisant presque au même moment. À ses yeux, Bouchard a omis de prendre en compte les contextes d'énonciation des prises de position de Groulx et, surtout, négligé d'effectuer le travail de contextualisation historique. Dans le même ordre d'idées, il écarte l'approche d'André J. Bélanger sur l'apolitisme des idéologies, tout comme il nuance les positions de ceux qui, à l'instar de l'historien Michel Bock, n'auraient pas bien saisi le caractère provincialiste de la pensée de Groulx (p. 13-14).

Ainsi campé, l'ouvrage propose une radioscopie des groupes indépendantistes qui, formés d'intellectuels plutôt jeunes, tentent de faire la promotion de l'indépendance, ce que l'auteur voit comme la formation d'un réseau indépendantiste. En dépouillant leur correspondance, il montre à quel point, dans ces efforts, Groulx agissait comme le principal mentor ou guide auprès de qui ces jeunes cherchaient une caution intellectuelle. D'autres penseurs agissaient aussi comme référence intellectuelle, Édouard Montpetit, par exemple, qui inspirait les membres du mouvement Jeune-Canada en matière économique. Mais, ainsi que Noël l'écrit, l'abbé Groulx était bien l'inspiration de ces premiers intellectuels indépendantistes – leur chef spirituel –, et celui qui « manœuvr[ait] à l'arrière-scène » (p. 67).

Les chapitres deux et trois sont particulièrement intéressants puisque l'auteur nous invite, si on peut le dire ainsi, à visiter l'intérieur du réseau. D'abord, il s'intéresse au groupe Jeune-Canada qui a pris son envol en 1932, tout en demeurant un groupe modeste qui ne dépassera pas 20 membres. Il montre que le groupe, bien que non partisan, espérait la défaite des libéraux et appuyait la coalition Gouin-Duplessis. Fortement soudés, ces intellectuels, André Laurendeau étant le plus influent, offraient une critique forte de la société québécoise, laquelle s'inscrivait dans l'esprit de celle de Groulx à qui ils étaient restés « fidèles ». Comme Groulx, ils voulaient que la jeunesse canadienne-française s'engage davantage, d'où la nécessité d'une éducation résolument nationale (p. 46-47). Noël montre qu'ils étaient fortement tentés par l'aventure indépendantiste, comme l'illustre une lettre d'André Laurendeau adressée à Groulx, en août 1933, dans laquelle il se demandait s'il n'était pas nécessaire « d'aider le destin ». Rejetant la thèse des réformes constitutionnelles, craignant la montée du marxisme dans certains coins du pays, les membres de Jeune-Canada embrassaient l'idée d'un État francophone occupant la Laurentie, un territoire aux frontières indéterminées. Évidemment, le tout restait fort imprécis, mais les francophones hors Québec étaient, semble-t-il, abandonnés à leur sort. Par ailleurs, certains membres du groupe ne se laisseront pas convaincre par l'idée d'indépendance, Pierre Dansereau notamment, qui préféra quitter le groupe (p. 55).

Par la suite, le groupe de Québec, qui fonde le journal *La Nation* en février 1936, éclipse en quelque sorte le mouvement Jeune-Canada, qui entrera dans une phase de retrait. La fondation de cette publication a marqué, nous dit l'auteur, un tournant pour le réseau puisque l'indépendantisme canadien-français s'imposait comme étant « l'objectif déclaré » du journal (p. 66). En ce sens, un pas supplémentaire avait été franchi. À Montréal, ce sont les Jeunesses patriotes qui se sont lancées dans la mêlée avec, à leur tête, Walter O'Leary. L'époque était à l'effervescence et le ton se radicalisait. Cherchant en effet un modèle du côté de l'Italie mussolinienne, Paul Bouchard ne demandait

rien de moins, dans *La Nation* du 15 février 1936, que l'abolition de la démocratie et son remplacement par le fascisme (p. 86). Il attendait un chef fort qui défendrait les préceptes du modèle corporatiste. Mais le corporatisme est demeuré davantage un mot d'ordre, car on ne trouvait pas, du moins Noël n'en parle pas, d'équivalent institutionnel de cette idée. En outre, dans ce discours de plus en plus radical, les immigrants étaient mal vus, spécialement les juifs. Enfin, comme pour les membres de Jeune-Canada, les indépendantistes de *Vivre* et de *La Nation* vouaient une grande admiration à Groulx même si, précise Noël, ce dernier n'occupait plus la place prépondérante qui était la sienne aux premières années du mouvement.

À partir de 1937, le mouvement indépendantiste va s'essouffler sous le poids des querelles et des rivalités entre des individus qui se connaissaient bien, probablement aussi en raison de la déception causée par le gouvernement de Maurice Duplessis, qui a écarté les éléments les plus radicaux, sans compter la menace de la conscription qui hantait alors les esprits et qui se concrétisera d'ailleurs par la suite (p. 105). Quelques apôtres esseulés continueront le combat comme Dostaler O'Leary ou encore Wilfrid Morin, qui ne faisait pas partie du réseau des années 1930, mais qui, avec *Nos droits à l'indépendance politique* (1938), en poursuivit l'idée.

Ce regard de l'intérieur permet de restituer les débats soulevés par l'émergence d'une pensée plus revendicatrice sur le plan politique, dans le contexte de la montée des fascismes européens. Certes, Noël ne tranche pas vraiment la question des convictions indépendantistes de Groulx lui-même puisqu'il n'offre pas, en définitive, de réponse catégorique. En revanche, il montre que Groulx a certainement été celui qui a exercé le plus d'influence auprès des jeunes intellectuels de l'époque, qu'il a connu la tentation de l'indépendantisme et qu'il a favorisé l'effort de la nouvelle garde intellectuelle, mais sans jamais se résoudre à l'embrasser résolument. Ainsi, Groulx ne peut être écarté de la genèse de l'indépendantisme, et c'est pourquoi ce travail possède une réelle valeur pour qui veut comprendre les premiers balbutiements de cette idée. À l'instar de certains autres travaux, cet ouvrage rappelle

qu'on ne peut parler de rupture complète entre le nationalisme canadien-français et celui qui émergera au moment de la Révolution tranquille. Il s'agit donc d'une pièce de plus à ajouter au dossier des études de la pensée groulxiste ainsi qu'à celui de l'histoire de l'idée nationale au Québec.

— *Frédéric Boily*
Campus Saint-Jean
Université de l'Alberta

Alan Gordon. *The Hero and the Historians: Historiography and the Uses of Jacques Cartier*, Vancouver, UBC Press, 2010, 248 p.

Auteur d'un livre important sur le processus de commémoration dans la ville de Montréal de 1891 à 1930, Alan Gordon nous offre maintenant une analyse de l'héritage historiographique de Jacques Cartier. Dans son ouvrage, il analyse les récits des voyages de Jacques Cartier à partir du ^{xvi}^e siècle, qui ont généralement été écrits par des historiens œuvrant à l'extérieur des institutions universitaires. L'explorateur réalise trois voyages plus ou moins troublés en Amérique du Nord dans les années 1530-1540. Les relations qu'il a écrites représentent la principale source utilisée dans la rédaction des récits de ses voyages.

Comme plusieurs autres personnages historiques considérés comme des héros dans l'histoire du Québec et du Canada, Cartier atteint le sommet de sa renommée à la fin du ^{xix}^e siècle et au début du ^{xx}^e siècle. Presque oublié au ^{xvii}^e, au ^{xviii}^e et au début du ^{xix}^e siècle, Cartier occupe une place de premier plan à l'approche du 300^e anniversaire de son premier voyage. Dès ce moment, il inspire en particulier des nationalistes canadiens-français, qui voient en lui le père de la Nouvelle-France. Il représente pour eux un héros catholique et royaliste. Comparé surtout à Samuel de Champlain, Cartier lui dispute le titre de fondateur du pays. Contrairement à certains autres personnages historiques, il est difficile d'imaginer une perspective

venant de la gauche politique sur Cartier – représentant du roi et d'un impérialisme français de la première heure, Cartier est plutôt considéré comme une figure de la droite politique. Ainsi, l'étude de Gordon souligne les limites de la malléabilité de l'image de certains héros.

Au xx^e siècle, un débat oppose francophones et anglophones, et historiens amateurs et professionnels. Cartier devient pour les historiens professionnels et pour les anglophones un personnage séculier. Pour Gordon, ce changement de perspective mène à la désacralisation de Cartier, voire à sa déchéance. Il ne sera jamais plus un personnage clé dans la fondation de la nation canadienne. Vers la fin du xx^e siècle, le Cartier catholique n'existe presque plus : « *Cartier had been reduced to a curiosity of early Canada. The facts and firsts of his voyages were still routinely cited, but they were stripped of moral, religious, and historical meaning* » (p. 179). Gordon termine son livre par une discussion de l'échec presque total (« *the disaster* », p. 182) de la commémoration de Cartier en 1984. La structure du récit est très claire : « *He rose from obscurity, became the founder of a nation, of a country, and the inspiration to thousands, but was then abandoned once again* » (p. 189).

Il s'agit d'une étude très fouillée et bien contextualisée à l'aide des biographies intellectuelles des écrivains et des artistes qui se sont intéressés à Cartier. Cette approche permet à Gordon de bien situer les analyses portant sur Cartier dans le cheminement intellectuel de chaque auteur.

Ayant travaillé de mon côté sur le « mythe » de Madeleine de Verchères, je constate que la chronologie des deux héros « canadiens-français » est relativement similaire. C'est aussi le cas chez Patrice Groulx, qui s'est intéressé à la mémoire de Dollard des Ormeaux. Gordon aurait pu confronter son analyse aux contributions déjà existantes dans l'historiographie des héros et des héroïnes de la Nouvelle-France. Il écrit, par exemple : « *Historical heroes do not assume their importance via the strength of rational discourse but are held in place by the power of emotion and symbolism* » (p. 96). Je crois que Cecilia Morgan, Patrice Groulx, Ronald Rudin et moi-même, entre autres, serions complètement d'accord.

Gordon connaît les autres études sur la commémoration du passé canadien-français, dont la mienne, bien sûr. Cependant, les chercheurs canadiens sont souvent trop polis et ne veulent pas révéler explicitement leurs désaccords. Dans le cas qui nous occupe, Gordon n'est pas aussi clair qu'il pourrait l'être en ce qui concerne l'aspect novateur de sa contribution. Il est plus explicite concernant son positionnement théorique. Il a recours à la théorie du « sens commun » de Gramsci, par exemple, et il situe la montée et le déclin de la popularité de Cartier dans le cadre d'une réflexion sur la « modernité » canadienne.

Selon moi, les théories de la modernité et du sens commun n'ajoutent pas beaucoup à la démonstration très détaillée de l'auteur. Dans cette étude, la modernité équivaut à une période historique, mais aussi à une certaine vision du monde. Je pense, pour ma part – et je le dis toujours à mes étudiants –, que le terme est souvent trop flou pour être vraiment utile. Un numéro de l'*American Historical Review* (juin 2011) met d'ailleurs l'accent sur les problèmes que pose l'utilisation de ce concept.

La théorie du « sens commun » de Gramsci propose une façon de faire le lien entre une idéologie proposée et la réaction qu'y opposent les groupes subalternes. Mais, comme Gordon le sait, il est très difficile de juger de la réception des écrits et des cérémonies. Il est plus facile, et il le fait bien, de décrire le processus qui mène chaque auteur à sa contribution. Mais jusqu'à quel point les lecteurs des études et les gens qui assistent aux événements commémoratifs partagent-ils les mêmes points de vue que les auteurs et les organisateurs? Voilà une question extrêmement complexe.

Ce livre représente une contribution importante au corpus des études sur la commémoration au Québec et au Canada. L'étude ne concerne pas uniquement Cartier. Le marin malouin est la toile de fond sur laquelle Gordon peint la vie intellectuelle tant du Canada francophone que du Canada anglophone aux XIX^e et XX^e siècles.

— Colin Coates
Collège universitaire Glendon
Université York

Martin Jalbert. *Le sursis littéraire : politique de Gauvreau, Miron, Aquin*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2011, 203 p.

Peut-on s'intéresser aux liens entre littérature et politique (ou à la politique de la littérature) sans passer par les oppositions engagement / désengagement ou transitivité / intransitivité ? Voilà le postulat de Martin Jalbert, qui entend dépasser ces catégories binaires traditionnelles pour s'intéresser plutôt aux « conditions de possibilité » des œuvres, fondées sur la contingence du langage. Cette visée repose sur une hypothèse fondamentale qui sous-tend tout l'ouvrage, soit que « l'opposition tenace entre *l'art comme sphère d'activité symbolique* et *la politique comme espace d'action sur des réalités matérielles* a de moins en moins de pertinence » (p. 8).

Réunir les domaines du symbolique et de l'action, en partant de l'idée que la vie en collectivité est fondée sur des constructions symboliques qui agissent sur le réel (des fictions, pour reprendre le terme de Suzanne Jacob, que Jalbert cite en fin d'ouvrage), permet de repenser la question du pouvoir de la littérature : créer un nouveau monde commun par les constructions symboliques qu'elle fait siennes. Le sens très large accordé au mot « politique » rappelle son étymologie qui le lie à *polis*, la Cité, lieu même de la pensée du vivre-ensemble. Plus encore, la politique est présentée comme « un domaine d'activité agonistique, un espace d'antagonismes productifs et indépassables » qui a pour enjeu « la structuration symbolique de l'ordre social » (p. 31).

S'il est question du pouvoir éventuel de la littérature, c'est d'abord parce qu'il est question du pouvoir du langage, de la parole, et plus spécifiquement des mots. Jalbert fonde sa réflexion sur l'idée de dédoublement universel, soit que la parole et les mots, peu importe les situations et les circonstances, ont la capacité « de se dédoubler pour témoigner d'autre chose » (p. 23), de donner à lire une nouvelle parole à partir de mots ordinaires ; c'est là, pour Jalbert, le lieu de la parole littéraire exceptionnelle. Ces « paroles muettes », terme repris de Jacques Rancière, entrent en contradiction avec la contingence

du langage, que la littérature tente de déjouer en trouvant des mots auxquels on accorderait une valeur autre, celle d'être plus que des mots. La contingence, elle, apparaît comme le lieu de l'aporie. À la fois condition de possibilité de la littérature, elle lui pose un danger, puisque les mots sont laissés à eux-mêmes, qu'ils circulent librement dans le monde, pouvant être repris à tort et à travers sans qu'on puisse les forcer à répondre de leurs actes. La séparation des mots et des choses agit comme obstacle à la poétique de certains auteurs qui voudraient saisir autrement le réel, en donnant corps et matérialité aux mots.

L'idée d'une parole nécessaire, ou à tout le moins agissante, donne lieu à des créations fictionnelles de réalités à venir, d'utopies en creux portées par des mots qui, s'ils débouchaient sur un dehors réel (hors du livre), signifieraient la mort de la possibilité même de la littérature, rendue inutile dans un monde sans contingence où il n'y aurait plus rien à construire. Le sursis littéraire dont il est question, c'est celui que la littérature se donne dans l'attente de se voir déclarée inutile le jour où elle existerait vraiment, dans le réel sensible et matériel, dépassée par elle-même.

Pour étayer cette réflexion, Jalbert analyse les œuvres de trois auteurs phares de la Révolution tranquille : Claude Gauvreau, Gaston Miron et Hubert Aquin. Si les deux derniers sont attendus dans un ouvrage portant sur les liens entre littérature et politique – le premier en tant que représentant de la littérature dite engagée et le second parce qu'il est l'auteur du roman par excellence de la révolution — l'autre choix a de quoi surprendre de prime abord. Puisque la relecture que tente d'opérer Jalbert doit dépasser la question de l'engagement pour traiter de la politique de la littérature, elle devrait pouvoir s'étendre également au domaine de ce qu'on appelle l'art pour l'art. Ce faisant, le choix d'aller chercher la production littéraire la plus abondante des automatistes, celle de Gauvreau, s'impose de lui-même.

L'écriture gauvreeenne se présente comme un antidote à tout ce qui, dans le monde, détruit les qualités précieuses de la vie. Pour le poète automatiste, l'esthétique est « le miroir adéquat de la société » (p. 45),

la pratique créatrice une réunion du *logos* et du *pathos*, et l'art se doit de jouer un rôle primordial dans la constitution de nouvelles formes de vie commune. C'est le pouvoir transformant de l'art qui permettra une « révolution intégrale de la sensibilité collective » (p. 52) ; la révolution esthétique envisagée par Gauvreau est par ailleurs plus que politique, agissant tel un remède général contre les systèmes traditionnels de construction de sens. Plus encore, Jalbert avance que l'œuvre de Gauvreau repose sur une conviction fondamentale : le contact immédiat des mots avec le sensible serait perdu, perte causée par la contingence du langage. D'où la puissance d'une écriture comme celle de Gauvreau, qui défigure le monde tel qu'il est pour espérer réunir, à travers une nouvelle parole, les mots et les choses.

Avec la figure de Miron, le lecteur rencontre un esprit en quête d'un monde portant des marques de sa propre humanité. Volonté de mettre de sa propre réalité partout dans le monde pour être en phase avec ce qui entoure le sujet, l'écriture mironienne se voit indissociable d'un projet – esthétique et politique comme chez Gauvreau – de construction d'un homme nouveau. Le sujet mironien serait en quête d'histoire, ici envisagée comme une marche, un devenir fait de potentialités dont la réalisation finale serait l'avènement de ce nouvel homme. Cela serait rendu possible par le dispositif littéraire capable de tout convertir en signe d'histoire, permettant par le fait même de faire entrer un sujet dans l'Histoire. Le (non-)poème mironien se doit, dès lors, de faire exister l'homme (individuel et collectif) dans la réalité de l'histoire pour faire advenir de nouvelles formes de vie commune. La retotalisation de l'homme est, chez Miron, indissociable du combat politique de la libération nationale ; en attendant la réalisation politique de cette double libération, la poésie peut, en essayant de donner une tangibilité aux mots en dehors du lieu du poème, faire ce que la politique ne fait pas.

La dernière figure, celle d'Aquin, poursuit l'inscription de la révolution dans « une filiation inséparablement esthétique et politique » (p. 154). La révolution aquinienne est autant une affaire de style d'écriture que de manière de vivre, dépolitisant ce faisant l'idée

de révolution qui ne se voit plus liée à un seul projet précis. S'il est encore question d'émancipation, c'est pour « se déprendre de tout assujettissement », notamment par les procédés « d'altération infinie de soi et de dérobement perpétuel » (p. 163) de l'écriture aquinienne. Le cas de *Prochain épisode* est éloquent en ce sens, alors que la médecine émancipatrice agit à titre de *pharmakon*, remède-poison permettant au personnage de se défaire de tout carcan, mais pouvant également le pousser jusqu'à la dépersonnalisation de soi. La poétique aquinienne, fondée sur l'éclatement formel, serait également en quête d'une autonomie de la forme qui lui permettrait, au final, d'être en résonance avec l'éclatement rêvé de la société. Aquin, en bout de piste, aurait été à la recherche d'une « œuvre d'art faite vie », une communion où « l'art et la littérature se prolongeraient de l'autre côté d'eux-mêmes dans la vie et l'action » (p. 183).

Les poétiques de Gauvreau, Miron et Aquin sont réunies par la volonté d'échapper à toute capture définitive des mots et du sens par la rationalité, mais également parce qu'elles sont toutes marquées par l'idée d'émancipation. Leurs œuvres fonctionneraient en creux, intuitivement, peut-être secrètement, dans le champ de la politique, du vivre-ensemble. À terme, c'est à l'avènement « d'une communauté du sentir » qu'invitent ces poétiques politiques, un espace commun « où l'ajustement parfait entre les êtres, les activités et les discours évacuerait l'écart, la différence, la non-adéquation constitutifs du langage » (p. 186). Le « prochain épisode » deviendrait alors celui de la fin du sursis, de la mort de la littérature, de la politique et de l'émancipation.

Apparaît alors en dernière instance la figure du lecteur, à qui cette invitation est faite. Car, comme l'avancait André Belleau, cité par Jalbert, « la littérature n'est pas de soi efficace » et elle ne penche pas de soi vers les changements sociaux et politiques ni vers la liberté. De par sa condition de *pharmakon*, la littérature est ambiguë, reposant sur une puissance dont on ne peut présumer des effets, qu'ils soient bénéfiques ou maléfiques. La tâche d'attribution du sens au monde, aux mots et aux choses ne saurait être imposée par la littérature – au

risque de lui appliquer un mode d'emploi –, mais relève bien du lecteur, de sa faculté de juger. Profession de foi, certes, qui rappelle que la littérature est avant tout le domaine du possible, du peut-être, de la potentialité à venir.

— François Jardon-Gomez
Département des littératures de langue française
Université de Montréal

Damien-Claude Bélanger. *Prejudice and Pride: Canadian Intellectuals Confront the United States, 1891-1945*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, 322 p.

Cette étude d'histoire intellectuelle procède à l'analyse du contenu thématique d'une quantité impressionnante d'écrits sur les États-Unis par des intellectuels canadiens, français comme anglais, sur plus d'un demi-siècle. De 1891 à 1945, le jugement que portent les Canadiens toutes confessions confondues sur la république voisine prend la forme d'une réflexion sur la modernité (industrialisation, urbanisation, cosmopolitisme, égalisation des conditions, etc.), car pour eux cela revient au même. S'ils sont attirés par la modernité, l'expérience américaine leur sert de modèle, et si au contraire ils la craignent, ils se font critiques, parfois virulents, des États-Unis. Pour les Canadiens anglais, plus spécifiquement, se comparer aux Américains est, encore aujourd'hui d'ailleurs, un fait ordinaire de la vie quotidienne, ce qu'atteste la fréquentation assidue de n'importe lequel de leurs médias.

La période à l'étude débute avec l'élection fédérale où la politique protectionniste de John A. Macdonald (Parti conservateur) l'emporte sur le projet de réciprocité avec les États-Unis soutenu par les libéraux de Wilfrid Laurier, et se termine avec la fin de la Deuxième Guerre mondiale, moment de naissance du Canada contemporain. Au début, la méfiance à l'égard des États-Unis est extrême, alors qu'au terme de la période, si la rupture avec l'Europe est pratiquement achevée, la volonté canadienne de se démarquer de son voisin du Sud demeure, mais avec une nouvelle orientation. Entre ces deux moments, une

idée a pourtant fait son chemin, celle voulant que la géographie – lire l'enracinement dans le continent américain – ait en définitive plus d'importance que l'histoire – lire l'insertion dans l'Empire britannique – en ce qui touche le devenir du Canada. Comme l'avait déjà montré Mary Vipond dans sa thèse de doctorat en 1974, le basculement s'est opéré au cours des années 1920 : les milieux intellectuels, artistiques, religieux et associatifs anglo-canadiens sont alors animés d'une ferveur nationaliste où l'appartenance à l'Amérique est exaltée. Durant la décennie suivante, même les plus fermes tories hésitent à se montrer ouvertement antiaméricains : l'intégration continentale est ainsi devenue une idée banale et répandue. Ne peut-on voir dans la thèse laurentienne de Creighton (1937) un chant du cygne, le dépassement apparent de l'opposition histoire / géographie où la géographie prédomine, mais seulement pour mieux réaffirmer le déterminisme historique et marquer par la bande une discontinuité radicale avec les États-Unis, et la thèse continentale ?

Quoi qu'il en soit, la plupart des critiques sévères envers la république américaine proviennent de partisans de l'Empire britannique, quand ils sont anglophones, et des nationalistes, quand ils sont francophones ; mais tous se situent plutôt à droite de l'échiquier politique. À l'opposé, les sympathisants du modèle américain campent dans l'idéologie libérale – mais restent marginaux au Québec –, et se recrutent aussi chez les socialistes anglophones après la Première Guerre mondiale.

Bélanger ouvre son étude par un portrait global des intellectuels de la période couverte, et des mouvements de leur pensée. Il identifie quatre valeurs qu'incarne l'expérience américaine à leurs yeux, qu'ils s'en désespèrent ou les louangent : le matérialisme, l'individualisme, la liberté et l'égalité ; et passe ensuite en revue divers thèmes (religion, culture, race, genre, prospérité, ordre social, syndicalisme, migration, etc.), détaillant ce que les uns et les autres en ont dit, anglophones autant que francophones, « continentalistes » autant qu'« antiaméricains ».

Le marquage de la différence entre le Canada et les États-Unis a longtemps été le ciment unificateur de la politique identitaire anglo-canadienne. Pour des partisans de l'Empire britannique, les

continentalistes ne sont que des annexionnistes déguisés, rêvant secrètement de devenir des Américains ; de fait, plusieurs d'entre eux épouseront la citoyenneté américaine, ou à défaut de le faire, s'établiront aux États-Unis, tels les Corbett, Rouilliard, et autres Wiman. Pour les continentalistes, le sentiment antiaméricain retarde l'inéluctable avènement d'une identité canadienne moderne. On le voit, si le rapport aux États-Unis renvoie bien à l'identité canadienne, le paradigme nationaliste reste inopérant pour comprendre les uns et les autres, puisque tous s'en réclament.

On n'est pas surpris d'apprendre que chez les Canadiens français, la perception de la vie religieuse américaine se confond avec la critique du protestantisme ; rien n'est en effet plus objectivement opposé à une inclinaison matérialiste que l'aspiration catholique. N'étonne pas non plus l'idée conservatrice que le froid nordique produit une « race » plus forte que celles des climats plus cléments, car elle était déjà diffusée par le mouvement Canada First, au lendemain de la Confédération. Mais le désordre social américain, associé tantôt à la turbulence industrielle, tantôt au taux de criminalité des grandes villes, dérive directement de la Révolution, selon les antiaméricains, et constitue plutôt un sous-produit négligeable de l'homme de la « frontière », pour les autres.

Tous les thèmes abordés ne conduisent pas au double regard contrasté : *Prejudice and Pride* repère aussi ceux où les frontières, idéologiques et linguistiques, sont totalement brouillées. Certains traits sont en effet sinon décriés par tous, du moins ne sont appréciés par personne. Il en est ainsi du traitement réservé aux Noirs et aux Indiens, qui choque ; du système politique créant un climat d'élections permanentes, qui dérange ; et du système constitutionnel de poids et contrepoids, qui ne convainc pas de son efficacité. Le découpage thématique de l'ouvrage sied certainement à son analyse de contenu, mais il masque malheureusement des cohérences d'ensemble. Plusieurs traits sont, par exemple, communs aux intellectuels anglo-canadiens anti et proaméricains : bien que par des moyens différents, les uns et les autres rêvent en effet d'une union morale de toute la race anglo-

saxonne, ce qui relativise passablement l'antiaméricanisme des premiers. Et laisse aussi deviner, sinon une communauté culturelle élargie, du moins une certaine parenté intellectuelle, absente chez les intellectuels canadiens-français.

L'analyse de Bélanger n'est pas exempte de faiblesses. Assez tôt dans la lecture, on remarque que les idées antiaméricaines sont sans cesse rapportées à autre chose qu'elles-mêmes, à un trait culturel (le fait d'être catholique), à des intérêts matériels (donnant une caution morale aux intérêts marchands et industriels, p. 209), à un « agenda caché » (l'opinion sur le multiculturalisme américain serait entièrement conditionnée par l'existence des Franco-Américains, p. 100), voire à un mythe (celui des United Empire Loyalists, p. 131), alors que les idées continentalistes ne subissent pas le même traitement, comme si elles allaient de soi, ne protégeaient aucun intérêt matériel, comme si, en somme, elles décrivaient simplement la réalité. Faut-il en conclure que le contraste entre positions antiaméricaines et continentalistes se ramène à un affrontement entre idéologie et simple lecture de la réalité? Bélanger ne va pas jusque-là, mais la tendance est pourtant en filigrane au fil des chapitres. L'historien rattache ainsi certaines idées, valeurs – la plupart du temps attribuées aux anti-américains – à des activités sociales, ou réalités empiriques, plutôt que de circonscrire, ne serait-ce que partiellement, la configuration d'ensemble d'où ces idées tirent leur sens.

Il est également agaçant de constater l'insistance de Bélanger à ramener les positions des intellectuels canadiens-français à la seule idée de la survivance, comprise dans son sens le plus étroit. En contexte canadien, cette notion implique pourtant le mariage des deux peuples fondateurs ainsi que leur égalité de droit. Mais Bélanger n'évoque que fugitivement l'idée d'une totalité englobant Canadiens français et Canadiens anglais, et n'atteste pas le fait que le jugement porté sur les États-Unis puisse en procéder. De sorte que les Canadiens français ressortent de l'exercice plus provincialistes qu'ils ne le sont. La survivance est également invoquée pour expliquer l'attitude antiféministe : l'égalité des sexes menace la survivance canadienne-française en

annihilant le rôle qu'y joue la femme (p. 109), mais l'extrait fourni – tiré d'un roman d'Adélard Dugré – ne corrobore pas cette interprétation. Tout au plus y trouve-t-on la hiérarchie de valeurs typiquement conservatrice, présente dans maintes sociétés traditionnelles, où la femme doit rester confinée à l'espace domestique, tout en y régnant en maîtresse. Nul besoin de faire intervenir la question de la survivance ici.

En définitive, et malgré ses quelques faiblesses, l'ouvrage apporte sa pierre de taille, habilement ciselée, à l'édifice des études canadiennes, mais aussi à ceux de l'histoire intellectuelle et des relations Canada–États-Unis; il paraîtra donc, à très juste titre, incontournable à tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la première moitié du xx^e siècle canadien. Pourtant au moment de refermer l'ouvrage, une vague déception assaillira le lecteur qui, comme moi, s'attache aux idées et aux valeurs comme à ce qui fonde l'essentiel de toute vie sociale : le sens. Car à quoi bon faire une histoire intellectuelle si c'est pour ramener les idées à un épiphénomène des intérêts matériels, des intérêts de classe et de positions dominantes?

— Sylvie Lacombe
Département de sociologie
Université Laval

Karine Cellard et Martine-Emmanuelle Lapointe (dir.).
Transmission et héritages de la littérature québécoise,
Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2011,
265 p.

Issu d'un colloque tenu en 2009 qui lui-même s'inscrivait dans le cadre du projet « Postures de l'héritier dans le roman québécois contemporain » (dirigé par Martine-Emmanuelle Lapointe), le collectif *Transmission et héritages de la littérature québécoise* s'attaque à des enjeux on ne peut plus actuels dans le champ des sciences humaines. En effet, « force est de constater que la transmission des héritages, qu'ils soient familiaux, culturels ou historiques, demeure un sujet de recherche abondamment commenté » (p. 7). Le thème

de la filiation, en général, et les travaux de Dominique Viart (abondamment cités par les contributeurs), en particulier, se rattachent à ces questionnements. L'intérêt de cet ouvrage n'en est pas moindre puisque, d'une part – et les directrices de la publication le notent à juste titre –, dans un contexte moderne, ces héritages sont hautement problématiques : « rompus, détournés, subvertis, legs et appartenances constituent plutôt un stock de questions auxquelles les réponses font souvent défaut » (p. 8). D'autre part, est-il nécessaire de rappeler que dans le contexte de la littérature québécoise, la question de l'héritage prend une coloration bien particulière. Qui est l'héritier, qui hérite de quoi et de qui, dans la littérature québécoise ?

Se revendiquant d'une « tradition toute jeune », si l'expression peut avoir un sens, les institutions et la culture québécoises restent effectivement « faiblement ancrées dans l'imaginaire collectif et par là même moins reconnues par la communauté au sens large » (p. 8). Prenant acte des ruptures comme des continuités dans la transmission d'une certaine « mémoire littéraire québécoise », les auteurs de ce collectif se sont donné pour objectif d'examiner « divers cas de passages manqués ou réussis dans la dynamique de la transmission des savoirs, des canons et des modèles », tout en cherchant à « identifier les lieux où se noue l'effet de cohésion aux corpus constitués » (p. 8).

Avec de telles ambitions, il allait de soi que la célèbre question : « Qu'est-ce que la littérature ? » allait resurgir. On choisit ici judicieusement de l'aborder de front en lui accolant un adjectif. « Qu'est-ce que la littérature québécoise ? », se demande Lucie Robert en introduction. Dans un brillant exposé historique et théorique sur la constitution du corpus national comme « unité historique héritée du romantisme », la chercheuse pose des jalons indispensables à la réflexion qui va suivre. En rappelant, exemples à l'appui, comment l'histoire littéraire engendre « une mise en récit de la littérature », Lucie Robert prépare en effet la discussion pour plusieurs contributions du collectif. François Paré s'interroge par exemple à sa suite sur les mouvements d'absorption des œuvres franco-canadiennes au sein du corpus québécois, alors que Lianne Moyes cerne les incidences de la double appartenance des œuvres anglo-québécoises / canadiennes.

Mine de rien, même l'article d'Anne Caumartin, consacré au legs problématique que représente le roman *Pieds nus dans l'aube* de Félix Leclerc, s'interroge au fond sur la question « du grand récit de la littérature ». Ni traditionaliste ni avant-gardiste, ce roman « de la transition », cadrant mal avec la représentation que le « grand récit de la littérature québécoise » a produit au cours de la période 1940-1950, est aujourd'hui plus ou moins tombé dans l'oubli, du moins eu égard à la critique universitaire. Ce constat permet à l'auteure de remarquer d'abord que jusqu'ici, malgré le nombre considérable d'études consacrées à la modernité, « peu d'attention a été accordée à la modernisation, au lent processus, comme si la chose devait nécessairement se présenter dans la fulgurance » (p. 183). Ainsi indique-t-elle aux chercheurs une piste intéressante à suivre : revisiter le corpus des œuvres se situant dans la sphère de l'art moyen et, ultimement, « faire de l'histoire littéraire un récit qui serait davantage qu'une série de ponts entre événements marquants, ne pas dire simplement qu'on s'accommode des zones d'ombre en les évoquant, mais avoir la volonté de les mettre en récit » (p. 184).

Et c'est précisément cette ligne de conduite qu'adopte dans son texte Micheline Cambron. Reprenant courageusement les nombreuses lectures de *Jean Rivard*, Cambron se pose elle aussi (mais sous un autre angle) la question de ce qu'est la littérature, en l'arrimant avec doigté à la problématique du collectif : « quelle est l'image de la littérature du XIX^e siècle dont nous avons hérité ? » (p. 114) Le cas précis de la réception critique du roman d'Antoine Gérin-Lajoie montre avec une grande finesse qu'à travers le temps, au final, cette « réception est composée de micro-récits de lecture qui se développent sans relation avec le roman » (p. 136). Ce cas de figure témoigne de façon convaincante du mépris dont souffrent plusieurs œuvres du XIX^e siècle et met ainsi « en relief le poids des reprises et des citations dans la réduction de la diversité des lectures et de la mise en jeu du sens » (p. 137).

Par sa volonté réelle de creuser la question de la transmission, par la solidité de son argumentation claire et approfondie, l'article de

Robert Dion mérite également d'être signalé. En se donnant pour objet d'étude le *Docteur Ferron* de Victor-Lévy Beaulieu, Dion scrute à la loupe les rapports entre biographe et biographié, prenant même la peine de dresser d'abord, en guise d'élément de contexte, le portrait de Ferron, tel qu'il se conçoit d'abord lui-même héritier. Le souci de précision affiché par Dion est certainement garant de la solidité de l'article, puisque se dessinent alors clairement les complexes chassés-croisés unissant Beaulieu et Ferron, qui finiront par transformer le legs en filiation presque inversée : « vous êtes le grand écrivain que je n'ai pas été », dira Ferron à Beaulieu (p. 217). Encore faut-il souligner la grande acuité déployée ici par Dion pour analyser ces deux trajectoires, lucidité qui lui permet de débusquer non seulement, de la part de Beaulieu, le « refus du meurtre du père », pourtant nécessaire à son propre engendrement comme « authentique écrivain », mais aussi chez Ferron, une stratégie peu commune, celle de « la tentation du déclassement » (p. 217).

Cela est inévitable, tous les textes du collectif ne répondent pas à la problématique dans des proportions égales. Cependant, même lorsqu'elles semblent s'éloigner du débat principal sur la question de l'héritage et de la filiation, d'autres contributions éclairent des questions connexes et utiles, par exemple celle, incontournable, de la « modernité ». Nul doute que ce collectif constitue un important apport au savoir, qui transcende nettement les frontières de la « littérature québécoise » pour s'intéresser, plus largement, au rapport à la mémoire, tout en saisissant cet objet dans son lien, de réciprocité ou d'éloignement, d'amour ou de haine, avec la culture, quelle qu'elle soit.

— Marie-Pier Luneau
Département des lettres et communications
Université de Sherbrooke

Aurélio Ayala et Françoise Le Jeune. *Les rébellions canadiennes de 1837 et 1838 vues de Paris*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2011, 218 p.

Avec cet ouvrage, l'étude des rébellions franchit pour la première fois le mur de l'Atlantique, ce qui devrait réjouir les historiens québécois et encourager nos collègues nord-américains à reprendre un chantier trop longtemps délaissé. Aurélio Ayala et Françoise Le Jeune offrent l'occasion d'enrichir notre regard sur ces événements grâce à une analyse transatlantique de la crise de 1837-1838, ouverture qui nous amènera à repenser le « nationalisme » attribué aux patriotes.

À l'aide de récits de voyage, de quelques correspondances diplomatiques et de certains journaux, l'ambition des auteurs est de comprendre la réception de la crise canadienne chez les observateurs français, et d'étudier parallèlement l'inaction du gouvernement de Louis-Philippe. L'audace de la proposition consiste à analyser conjointement l'interprétation de la presse parisienne, les réseaux de presse transatlantiques et les relations internationales des années 1830. L'articulation du « libéralisme » et du « nationalisme », sous l'angle de « l'américanité », sous-tend également l'ambitieuse étude : « Paris verra-t-il dans les rébellions canadiennes une conception civique de la nation chez les patriotes ? Au contraire, suivant en cela l'explication du gouvernement britannique, les Français verront-ils un mouvement patriotique, une vision nourrie par leurs affinités identitaires avec les Canadiens ? » (p. 13)

Le premier chapitre expose différents récits de voyage. Le conflit canadien est vu tantôt comme un conflit « identitaire » où domine la nostalgie d'une colonie perdue (Alexis de Tocqueville), tantôt comme un combat pour la démocratie, sans distinction entre le Haut- et le Bas-Canada (Isidore Lebrun). Le maintien du régime seigneurial constitue le point d'étonnement majeur pour des Français qui ont connu les bouleversements révolutionnaires : « chose incroyable ! rien de tout cela ne figure dans l'interminable liste des quarante-treize griefs, récemment dressée par les Canadiens contre le

régime qui les gouverne » (Michel Chevalier, à propos des 92 Résolutions, cité p. 33). Le troisième chapitre, sur la diplomatie, révèle l'aversion des autorités françaises pour les rébellions, événements qui renforcent même l'alliance franco-anglaise (p. 138-139). Relevons ici la vision de l'ambassadeur français à Washington qui attribue aux 10 résolutions Russell un caractère « violent » (p. 129), et la reconnaissance par lord Gosford de l'origine de la confrontation armée aux loyalistes (p. 134). Quant aux deuxième et quatrième chapitres, ils portent sur la presse parisienne, étudiée par l'intermédiaire de quatre journaux représentant différents courants politiques. Les feuilles d'opposition, *Le Siècle* et surtout les républicains du *National*, défenseurs du « destin civilisateur » de la France, soutiennent quasi quotidiennement les patriotes et appellent à une mobilisation de l'opinion et du gouvernement en leur faveur. À l'inverse, les journaux plus proches du pouvoir (*La Presse* et le *Journal des Débats*) reprennent globalement les explications des gouvernements alliés. Selon les auteurs, dans la première partie du XIX^e siècle, et malgré un intérêt « éphémère » pour le Canada et ses patriotes, le regard français se porte avant tout sur la jeune république voisine, prolongeant « l'ignorance » française envers son ancienne colonie et « américanisant » les patriotes canadiens, c'est-à-dire les intégrant à une histoire continentale dominée par la progression républicaine de l'Union américaine.

Certains choix d'édition, tels que la présentation et le découpage des sections, ajoutés à un enchaînement des arguments parfois maladroit, nuisent toutefois à la lisibilité de la réflexion des auteurs. Il est ainsi écrit qu'en « décembre 1837, les journalistes français découvrent le Canada » (p. 109), mais nous pouvons lire que de nombreux articles sont publiés sur le Canada avant la crise dans *Le Siècle* et *La Presse* (p. 85), que le discours de Louis-Joseph Papineau à Saint Laurent est retranscrit en septembre 1837 dans le *Journal des Débats* (p. 99), et que le *National* possède un correspondant à New York qui relate la crise dès l'été 1837 (p. 112-113). Évoquons également le concept d'« américanité », critiqué au Québec du fait de son caractère tautologique, qui n'est défini que très partiellement par les

auteurs (p. 11 et 187). Il apparaît même entrer en contradiction avec l'idée d'une redécouverte de « l'esprit de 1789 » attribuée aux patriotes (p. 166).

Imprécisions et hésitations se retrouvent dans l'analyse du « nationalisme », problématique au cœur de l'étude, d'autant plus que certaines citations ne soutiennent pas toujours les vues des auteurs. Malgré l'ambivalence historique du terme, ils ne proposent ni définitions ni réflexion méthodologique, ce qui rend confus le lecteur attentif. Les quelques références aux travaux de Marcel Bellavance, qui établit la complémentarité du nationalisme et du libéralisme, composent l'essentiel de la réflexion conceptuelle sur le nationalisme. En introduction, après avoir mentionné que « certains patriotes [...] défendent également les institutions traditionnelles (langue, droit coutumier français, régime seigneurial) », il est affirmé que « les membres du parti patriote, ayant pour ambition le rôle de classe dirigeante, axent leur programme sur des principes libéraux et démocratiques ainsi que sur la défense et l'émancipation de la "nation canadienne" » (p. 4). La « nation » est ici culturelle et « ethnique », distincte du politique et référant explicitement à l'héritage de la Nouvelle-France. Or, plus loin, le « nationalisme » du mouvement perd ce sens identitaire pour devenir politique, s'accordant ainsi à son « américanité », mais contredisant l'affirmation de l'introduction ainsi que la thèse de Bellavance : « il est clair que ce n'est pas dans le clivage ethnique [...] qu'il faut chercher les raisons du soulèvement des Canadas, mais plutôt dans la volonté des patriotes francophones et anglophones d'établir une nation libérale, une nation des Amériques », inspirée des « méthodes américaines » (p. 116).

La difficulté d'analyser le « national » dans les événements canadiens, puis dans sa réception en France, provient en partie des sens que ce terme prend dans l'histoire. Qu'est-ce qu'une « nation » en 1837 ? Pouvons-nous parler, comme le font les auteurs, de « réveil des nations » en Amérique (p. 115) ? Très éloigné du caractère ethno-culturel contemporain, le *National* adopte par exemple une définition politique, révolutionnaire : « ce qui distingue la France, ce qui fait

sa vie et sa nationalité, c'est le besoin de dévouement à la cause de tous ceux qui souffrent [...] La fraternité universelle est sa croyance » (p. 67). L'étude soutient que les journaux d'opposition évoluent vers une vision moins politique et plus romantique de la lutte nationale canadienne, « c'est-à-dire plus française » (p. 161), animée d'une « fibre française » (p. 167). En somme, pour les auteurs, deux conceptions du mouvement s'opposent, celle, politique, de Louis-Joseph Papineau et celle, ethnique, de journalistes parisiens : « les journalistes français sont plus nationalistes que les Canadiens eux-mêmes en 1839 [...] Il y a fort à parier que les journalistes nationalistes français ont dû être "choqués" d'apprendre de la bouche même de Papineau que les Canadiens étaient certes "français d'origine", mais surtout citoyens du Canada » (p. 177). Le terme de « parti français » que les journalistes manient est notamment mentionné pour montrer l'évolution vers ce nationalisme identitaire. Il semble cependant que ce dernier soit toujours synonyme de parti révolutionnaire pour le *National*, référant plus à la politique qu'à l'ethnicité : « le parti français vit non seulement au Canada, mais encore en Irlande, aux portes mêmes de la vieille Angleterre » (p. 169).

Il ne s'agit pas ici de mettre en doute l'interprétation des auteurs sur la « fibre française » des journalistes parisiens, mais plutôt d'insister sur l'ambivalence propre au terme, car « nation » ne prend une signification réellement ethnoculturelle, en France, qu'à la fin du ^{xix}^e siècle, comme l'a montré Gérard Noiriel dans *État, nation et immigration : vers une histoire du pouvoir* (Paris, Belin, 2001). L'occasion est ainsi offerte de poser certaines questions sur le nationalisme des patriotes. Le terme « nation », lorsqu'il est présent dans les rébellions canadiennes, revêt-il son sens politique et révolutionnaire du ^{xviii}^e siècle, ce que l'étude d'Ayala et Le Jeune semble suggérer ? Et, surtout, comment l'historien doit-il user de ce même terme, défini *a posteriori* et contenant l'idée plus contemporaine d'« ethnicité » culturelle ?

Le livre convaincra malgré tout le lecteur dans son entreprise de désenclaver les événements canadiens pour les intégrer au radicalisme politique transatlantique. L'admiration des républicains français,

érigeant les Canadiens en symbole, est explicite dans l'étude. Les liens qui sont soulignés entre les radicaux anglais et français confirment, parallèlement, la nécessité de penser l'histoire du politique au XIX^e siècle en termes transfrontaliers. Les auteurs insistent en effet sur le rôle des rébellions canadiennes dans l'histoire du républicanisme européen, à l'exemple du *National* qui saisit l'opportunité de l'élan patriote pour lancer un appel à l'alliance des peuples contre les monarchies (p. 171). Ayala et Le Jeune affirment même que les patriotes canadiens influencent le chartisme anglais ; serait-ce là une première hypothèse pour des recherches à venir sur la « communauté d'intérêt » démocratique et transatlantique revendiquée par les radicaux des années 1830 (p. 193-194) ?

— Julien Mauduit

Département d'histoire

Université du Québec à Montréal

Alain Lavigne. *Duplessis, pièce manquante d'une légende : l'invention du marketing politique*, Québec, Éditions du Septentrion, 2012, 194 p.

Maurice Le Noblet Duplessis fut premier ministre du Québec de 1936 à 1939 et de 1944 à 1959. Politicien habile et charismatique, il a marqué son époque. Pourtant, plusieurs aspects du duplessisme demeurent sous-étudiés. En examinant la communication politique de l'Union nationale lors des campagnes électorales de 1936 à 1956, Alain Lavigne s'intéresse à l'un de ces thèmes pour lequel nos connaissances sont relativement limitées. Lavigne est professeur au Département d'information et de communication de l'Université Laval. Comme passion, il collectionne les objets du patrimoine politique québécois, en particulier ceux produits par l'Union nationale durant la période duplessiste. Les objets collectionnés par l'auteur ont été exposés dans différents musées québécois. La plus récente exposition s'est tenue au Musée québécois de culture populaire à Trois-Rivières, sous le titre *Duplessis donne à sa province :*

le marketing politique de l'Union nationale. Dans le livre Duplessis, pièce manquante d'une légende : l'invention du marketing politique, Lavigne présente plusieurs des objets qui faisaient partie de l'exposition. Il s'agit donc d'un ouvrage abondamment illustré, puisqu'une grande partie de l'espace est réservée aux photographies des objets en question.

Selon Lavigne, l'Union nationale, sous le règne de Maurice Duplessis, a fait preuve de professionnalisme et d'avant-gardisme dans son utilisation de la communication politique. Il s'agirait également du premier parti politique en Amérique du Nord à avoir associé une démarche de marketing à sa stratégie électorale (p. 11). En examinant les moyens de communication utilisés et les stratégies déployées par l'Union nationale, Lavigne souhaite apporter un éclairage supplémentaire à la compréhension des succès électoraux de ce parti et à la construction de la légende de son chef (p. 14). L'auteur suppose que les succès de la propagande de l'Union nationale sont surtout attribuables à la présence de deux as de la communication, soit Joseph-Damase Bégin, le principal stratège et l'organisateur en chef du parti entre 1943 et 1960, et Paul Bouchard, le directeur de la publicité à partir de 1946. Les principales sources de l'auteur sont les objets et les documents électoraux produits par l'Union nationale, le journal *Le Temps* et les témoignages d'anciens acteurs de l'époque – en particulier l'entrevue de Joseph-Damase Bégin dans *Si l'Union nationale m'était contée* (1978).

Après un premier chapitre où sont présentés Joseph-Damase Bégin et Paul Bouchard, Lavigne consacre une quinzaine de pages à chaque campagne électorale. Pour chacune d'elles, l'auteur réalise une brève mise en contexte, présente le slogan et les principaux arguments du parti, traite des stratégies « événementielle », « relationnelle », « publicitaire » et « d'affichage » mises de l'avant, et aborde la « mise en image » et la « mise en récit » de Duplessis.

Lors des campagnes électorales de 1936 et de 1939, celles qui précèdent l'arrivée de Bégin comme stratège et organisateur en chef du parti, la propagande unioniste reprend des stratégies classiques.

Par exemple, le parti produit des brochures, comme le *Catéchisme des électeurs*, qui était de la propagande, sous forme de questions-réponses, contre le Parti libéral. En 1939, l'Union nationale commence à accorder une plus grande importance à la publicité en achetant des espaces publicitaires dans différents journaux de la province.

Selon Lavigne, la communication de l'Union nationale adopte une facture professionnelle à partir de la campagne de 1944. Malgré des ressources financières limitées, le parti expérimente alors une démarche s'approchant du marketing politique. Bégin utilise massivement la publicité pour donner une belle image du « chef ». D'autre part, de premières tentatives de mise en récit (*storytelling*) de Duplessis sont entreprises. Le parti demande à ses propagandistes d'insister sur le parcours et sur les vertus de Duplessis. En 1948, le marketing politique de l'Union nationale se systématise et se professionnalise. Grâce à un budget global de trois millions de dollars, le parti réalise une vaste campagne publicitaire autour du slogan « Les libéraux donnent aux étrangers. Duplessis donne à sa province ». L'Union nationale réalise également de la publicité par l'objet, en produisant des pochettes d'allumettes et des verres à l'effigie de Duplessis.

En 1952, « le parti envahit la radio (avec plus de 250 causeries diffusées), achète trois pages de publicité par jour dans chaque quotidien et jalonne les routes de panneaux-réclames » (p. 106). De plus, plusieurs brochures et des films de propagande sont produits. L'élection de 1956 est celle où l'Union nationale dépense le plus d'argent en marketing politique – le parti avait un budget électoral de neuf millions. L'équipe autour de Duplessis continue à produire des objets promotionnels de toute sorte, comme un calendrier et un casse-tête. Depuis 1948, la fleur de lys est un symbole récurrent dans la communication de l'Union nationale. Néanmoins, les stratégies du parti se développent principalement autour de l'image de Duplessis.

Le huitième chapitre consiste en une très brève présentation de la « contre-propagande » libérale entre 1936 et 1956, tandis que le dernier chapitre traite de la mise en mémoire de Duplessis après son décès en 1959. L'auteur y présente notamment des réalisations de la

Société des amis de Duplessis ainsi que des écrits complaisants visant à redorer l'image de l'ancien premier ministre – Lavigne inclut dans cette catégorie la biographie de Robert Rumilly, mais pas celle de Conrad Black, qui est pourtant tout aussi élogieuse.

Au terme de son essai, Lavigne conclut que les stratégies et les moyens de communication de l'Union nationale témoignent « d'une professionnalisation des campagnes électorales unionistes, entre autres par une application précoce de la démarche du marketing politique » (p. 173). L'auteur compare les campagnes de 1948, 1952 et 1956 à « la démesure des élections présidentielles américaines » des années 2000 (p. 173). Il estime également que la communication unioniste a grandement contribué à la mise en mémoire de Duplessis.

La richesse des illustrations représente l'une des plus grandes qualités de *Duplessis, pièce manquante d'une légende*. Le livre de Lavigne est visuellement attrayant et l'auteur nous fait découvrir du matériel de propagande dont on ignorait l'existence. Toutefois, l'ouvrage présente aussi quelques lacunes. Premièrement, l'auteur ne situe pas sa problématique dans l'historiographie, et le choix de ses sources secondaires n'est pas toujours approprié. Par exemple, pour présenter Paul Bouchard, l'auteur se réfère à l'« hagiographie » ascientifique de Jean Coté (*Paul Bouchard : flamboyante figure de notre époque, 1908-1997*, Outremont, Québecor, 1998) qui renferme de nombreuses erreurs historiques. Ensuite, Lavigne affirme à plusieurs reprises que l'Union nationale a innové dans le domaine de la communication politique au Québec, et qu'il a été le premier parti à introduire dans sa stratégie électorale une démarche de marketing politique. Cela est fort possible. Toutefois, pour réellement convaincre les lecteurs, il aurait été judicieux de leur offrir une base de comparaison en observant la propagande des libéraux et, pour 1944, celle du Bloc populaire. Or la communication libérale n'est que brièvement décrite dans le huitième chapitre. La stratégie des libéraux lors des élections de 1948 et de 1952 n'est résumée qu'en une phrase chacune. Une analyse comparative aurait permis de mettre davantage en lumière les innovations unionistes. Finalement, il aurait été intéressant d'ajouter

quelques renseignements sur la communication de l'Union nationale entre les campagnes électorales.

Malgré ces quelques remarques, l'essai d'Alain Lavigne demeure un livre pertinent pour tous ceux qui s'intéressent au duplessisme. En plus de présenter des objets de propagande inédits, l'auteur montre habilement de quelle façon les méthodes de marketing ont servi l'Union nationale et fait connaître le rôle important de Joseph-Damase Bégin dans le développement des stratégies unionistes.

— Mathieu Noël

Département d'histoire

Université du Québec à Montréal



RECHERCHES SOCIOGRAPHIQUES

*Revue pluridisciplinaire
exclusivement consacrée à l'étude
de la société québécoise et du Canada français*

Recherches sociographiques, Faculté des sciences sociales, Département de sociologie
1030, av. des Sciences-Humaines, bureau 3465, Université Laval, Québec QC G1V 0A6
Téléphone : 418-656-3544 • Télécopieur : 418-656-7390 • rechsoc@soc.ulaval.ca

Paiement en ligne : www.soc.ulaval.ca/recherchessociographiques/

DANS CHAQUE NUMÉRO

Des études empiriques inédites sur des sujets très variés
Des essais critiques pour stimuler les débats et la réflexion théorique
Des comptes rendus couvrant systématiquement l'essentiel des parutions récentes
Des approches pluridisciplinaires de l'histoire à l'économie,
en passant par la sociologie, la science politique et la littérature



ABONNEMENT À MENS

Revue d'histoire intellectuelle et culturelle

La revue *Mens* est vouée à l'étude de l'histoire intellectuelle et culturelle de l'Amérique française. Elle paraît sur une base semestrielle, les printemps et automne de chaque année. Pour s'abonner, il suffit de remplir ce bon et de l'envoyer avec son paiement à l'adresse suivante :

**Revue *Mens*
CRCCF
Université d'Ottawa
Pavillon Morisset
65, rue Université, pièce 040
Ottawa (On) K1N 6N5**

Nom, Prénom / Institution

Adresse

Ville

Province / État

Code postal

Courriel

Téléphone

Pour les abonnements à la version numérique, les institutions, les consortiums et les agences d'abonnements doivent communiquer avec Érudits :

Tél. : 514 343-6111, poste 5500

Courriel : erudit-abonnements@umontreal.ca

Type d'abonnement

(Tarif + 5 % de TPS pour le Canada)

- ☐ Étudiant (23 + 1,15 = 24,15 \$)
- ☐ Étudiant – 2 ans (38 + 1,90 = 39,90 \$)
- ☐ Régulier (28 + 1,40 = 29,40 \$)
- ☐ Régulier – 2 ans (48 + 2,40 = 50,40 \$)
- ☐ Institution (38 + 1,90 = 39,90 \$)
- ☐ Soutien (50 \$ ou autre _____ \$)
- ☐ Régulier – étranger (46 \$ USD)
- ☐ Institution – étranger (51 \$ USD)

Paiement par chèque libellé à l'ordre de
Revue *Mens*

☐ Cochez pour obtenir un reçu

N° d'enregistrement TPS : R119278877

