



L'histoire religieuse sans les femmes

Micheline Dumont

Volume 67, 2001

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006773ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006773ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dumont, M. (2001). L'histoire religieuse sans les femmes. *Études d'histoire religieuse*, 67, 197–208. <https://doi.org/10.7202/1006773ar>

Article abstract

Placing women as a subject of history implies that their experiences and perspectives would be considered. This paper examines three points related to this question: first, a critical look at two books by Benoît Lacroix, whose titles lead us to expect mistakenly that the religious experience of women shall be treated; second, the definition of gender, as a historical category, laid out by Joan W. Scott's theories; third, a short survey of recent historical books on Quebec religious history, illustrating the shortcomings in our insight of the past created by the absence of the gender perspective.

L'histoire religieuse sans les femmes

Micheline Dumont¹
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Poser les femmes comme sujet de l'histoire implique que leurs expériences et leur point de vue seront pris en compte. Ce texte réfléchit sur cette question autour de trois points. D'abord, un bref examen critique de deux ouvrages de Benoît Lacroix, dont les titres contrastés laissent croire, à tort, que l'expérience religieuse des femmes sera considérée. Ensuite, le rappel des propositions théoriques de Joan W. Scott, sur le genre en histoire. Enfin, un bref examen de quelques ouvrages récents en histoire religieuse au Québec, ce qui permet d'affirmer que l'absence de la perspective du genre entraîne des lacunes dans la connaissance du passé.

ABSTRACT: Placing women as a subject of history implies that their experiences and perspectives would be considered. This paper examines three points related to this question: first, a critical look at two books by Benoît Lacroix, whose titles lead us to expect mistakenly that the religious experience of women shall be treated; second, the definition of gender, as a historical category, laid out by Joan W. Scott's theories; third, a short survey of recent historical books on Quebec religious history, illustrating the shortcomings in our insight of the past created by the absence of the gender perspective.

* * *

L'histoire religieuse se porte bien au Québec depuis deux décennies, de nouvelles perspectives théoriques et méthodologiques ayant profondément modifié l'objet à étudier. Devenues plus globales, moins institutionnelles, empruntant à la sociologie et à l'ethnologie leurs cadres d'analyse et leurs méthodologies, les monographies nous présentent des aperçus inédits sur notre passé religieux collectif. Toutefois, une perspective innovatrice a du mal à s'insérer dans le courant principal de l'histoire religieuse, celui de la perspective féministe. Ce mot de **féministe** est choisi à dessein

¹ Micheline Dumont, professeure émérite de l'Université de Sherbrooke, a enseigné l'histoire des femmes à cette Université de 1970 à 1999. Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages et articles, notamment *Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles* (Jour, 1992), avec le collectif Clio ainsi que *Les religieuses sont-elles féministes ?* (Bellarmin, 1995).

parce qu'il demeure un concept rébarbatif, qu'on croit réservé à l'histoire des femmes. Et pourtant, cette perspective pourrait renouveler encore plus profondément nos connaissances en nous incitant à poser des questions inédites, car elle interroge la réalité fondamentale du **genre**, c'est-à-dire, la différence socialement construite entre le masculin et le féminin.

En 1989, paraissait aux États-Unis, *Unspoken worlds*², ouvrage dû à un groupe de femmes inscrites à un programme d'études comparatives et interculturelles des religions. L'objectif du cours était de comprendre « l'homme religieux » et de tenter de saisir les structures de l'expérience humaine tout comme les causes des pratiques religieuses variées. « Cependant, avec la pratique, écrivent les auteures, il nous est apparu de plus en plus clair que notre discipline se concentrait presque littéralement sur l'homme religieux, c'est à dire sur les mâles de la communauté religieuse. [...] S'il arrivait que des femmes trouvent place dans la description, c'était en tant que porteuses d'enfants ou que chanteuses³ ».

L'étude des religions a, comme pratiquement toutes les disciplines humaines, travaillé avec un modèle d'humanité inconsciemment « androcentrique », c'est-à-dire centré sur le mâle. [...] Cela revient à considérer que les figures centrales et importantes sont celles des mâles, et cela présuppose l'examen du monde d'un point de vue masculin. Lorsqu'on adopte une telle perspective, on ne voit plus les femmes, [...] qu'au travers de la vision qu'en ont les hommes. La conséquence en est trop souvent qu'on ne voit pas du tout les femmes comme des êtres humains, mais comme des objets, des symboles ou des appendices de l'entreprise de quelqu'un d'autre, comme des « autres » un peu problématiques pour lesquelles il reste à trouver une place adéquate⁴.

Ces femmes se mirent ainsi à formuler l'hypothèse que de ne pas tenir compte des modes d'expression religieuse des femmes révélait une sérieuse faille dans l'approche de la discipline. Elle ont donc publié ce premier ouvrage, fruit de leurs réflexions, ouvrage qui a été traduit en français sous le titre *La religion par les femmes*. Se placer du point de vue des femmes, la moitié de l'humanité, permet ainsi de se délivrer des métaphores institutionnelles engendrées par les religions.

La démarche intellectuelle qui est à la base de cette recherche peut s'appliquer à l'histoire socioreligieuse. En effet, à côté de la question du genre, la question du **sujet** se dresse au centre de toute histoire, et elle est singulièrement importante dans le champ de l'histoire religieuse, où les clercs ont imposé leur vision, leur organisation, leur théologie et leurs théories. Poser les femmes comme sujets de l'histoire religieuse revient à déconstruire l'oubli des femmes dans l'histoire écrite et transmise, à constituer de

² N.A. Falk et R. M. Gross, *Unspoken worlds*, Wadsworth Publishing Company, 1989.

³ N.A. Falk et R. M. Gross, *La religion par les femmes*, Genève, Liber et Fides, 1993, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

nouveaux savoirs et à contribuer à redéfinir le religieux par un questionnement permanent des balises disciplinaires, des frontières entre sujet et objet, entre subjectivité et objectivité, entre privé et public, entre pratique et théorie, entre nature et culture⁵. Je voudrais réfléchir sur cette question autour de trois points.

I. La religion populaire au Québec

Tentons, dans un premier temps, d'évoquer deux ouvrages qui nous permettront d'explorer la question du sujet de l'histoire religieuse, dans le champ devenu fertile de l'histoire de la religion populaire, où, normalement, on devrait rencontrer les femmes. L'auteur, Benoît Lacroix, est un des pionniers des recherches en histoire des religions populaires et, à ce titre, constitue un cas d'exemple typique de l'historiographie religieuse d'ici. En 1985, il rassemblait plusieurs de ses articles dans un ouvrage qu'il intitulait *La religion de mon père*⁶. Que le **sujet** de cet ouvrage soit masculin, on n'en doute pas un seul instant : le titre même de l'article principal qui a donné son titre au volume ; ou l'index, qui ne comprend que quatre courtes références au mot « femmes » ; ou ce sondage sur la conception de Dieu qui ne précise le sexe des répondants que dans le cas des femmes ; ou enfin l'objet de plusieurs articles : le peuple, la course des bois, la mer, la terre, la forêt, les sacres, les anciens, etc. Les femmes font-elles partie du peuple ou des fidèles ? On ne le dirait pas.

Quinze ans plus tard, Benoît Lacroix offre au public *La foi de ma mère*⁷. Du père à la mère, quelle sera la différence ? Peut-il y avoir une différence ? De « religion » à « foi », comment se fera le passage ? On peut certes s'interroger sur cette mutation sémantique. En apparence, le versant féminin du religieux est appréhendé puisque cette nouvelle étude présente un texte structuré, organisé autour de la personnalité de Rose-Anna, la mère de l'auteur. Le plan permet de couvrir l'ensemble du domaine des pratiques et des croyances autour du temps, de l'espace et des personnages sacrés, sorte d'inventaire méthodique des multiples éléments de l'univers culturel religieux. L'ouvrage permet d'examiner l'outillage mental de la ruralité religieuse québécoise, mais notre connaissance de l'effet du **genre** dans cet univers culturel n'avance guère, car l'évocation de la tradition religieuse, présentée avec toute la chaleur et l'humour de l'auteur, ne s'élève pas au-dessus des notations savoureuses et naïves. Tout au long du texte, les faits

⁵ Je cite ici librement l'introduction de Jacqueline Martin à *Les femmes. Sujets d'histoire*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1999, p. 15-16.

⁶ B. Lacroix, *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 1986, 306 p.

⁷ B. Lacroix, *La foi de ma mère*, Montréal, Bellarmin, 1999, 236 p.

et dits de la mère et du père sont juxtaposés, dans une sorte de contrepoint qui nous est présenté sans aucune explication. Rose-Anna et Caius ont des croyances et des pratiques différentes. Les différences observées entre le père et la mère semblent dans un premier temps recouvrir l'inventaire des prescriptions culturelles assignées aux sexes, et la personnalité de la mère nous est présentée systématiquement par rapport aux attitudes du père, dans une sorte de contrepoint. Ainsi, le sujet de l'ouvrage reste masculin, pris comme pôle de référence.

Or, quelle explication l'auteur fournit-il lui-même à cette dichotomie presque systémique ? « La religion de Rose-Anna semble reliée à une foi reçue, à une foi d'héritage. La foi de Caius est exhibitionniste, jaseuse et raisonneuse. Ma mère, plus discrète, voire plus secrète, obéit à une foi largement confidentielle que soutient une religion du devoir et du mystère⁸ ». Nous n'en saurons guère plus. Abordant directement la question de la différence hommes/femmes, l'auteur nous offre un maigre aveu d'impuissance : « Il est étrange de constater que ce sont les femmes surtout qui, à l'époque, font problème⁹ ! » Étrange vraiment ? Les deux ouvrages de Benoît Lacroix permettent un diagnostic et c'est pourquoi je les ai retenus : on ignore l'expérience religieuse des femmes comme dans son premier ouvrage ; ou on n'explique pas les pratiques différentielles des femmes, comme dans son second ouvrage.

Or, la religion est marquée par le genre par quelque bout qu'on la considère. La religion constitue, avec la loi, avec la philosophie, avec la science, l'un des piliers intellectuels qui ont contribué à assurer l'invisibilité historique des femmes. Aussi doit-on réfléchir sur ce concept de genre et sa signification en histoire religieuse.

II. Le concept de genre en histoire religieuse

Pour ce faire, j'utiliserai la pensée d'une historienne américaine, Joan Wallach-Scott. Pour les spécialistes en histoire des femmes, cette théorie est de l'histoire ancienne, mais il convient de la présenter pour un public qui ne semble pas la connaître. « Le genre, affirme-t-elle, est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier les rapports de pouvoir¹⁰ ». Quatre éléments sont nécessaires pour définir cette conception du genre : les symboles, les concepts normatifs, les institutions et l'organisation

⁸ *Ibid.*, p. 4 de couverture.

⁹ *Ibid.*, p. 370.

¹⁰ Joan Wallach-Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif. Le genre de l'histoire*, 37-38, Éditions Tierce, 1988, p. 141.

sociale et enfin, les processus variés de la construction de l'identité subjective, qui sont toujours marqués par le cadre social ambiant. Aucun d'entre eux ne peut opérer sans les autres. « Le genre est un champ premier au sein duquel ou par le moyen duquel le pouvoir est articulé. Le genre n'est pas le seul champ, mais il semble avoir constitué un moyen persistant et récurrent de rendre efficace la signification du pouvoir dans l'Occident, dans les traditions judéo-chrétienne et islamique¹¹ ». On le conçoit, cette conception du genre s'insère au cœur même des institutions humaines : c'est une perspective globale. Elle doit figurer au centre de toutes les analyses parce qu'elle constitue le fondement de la compréhension et de l'explication du monde. L'impact de la construction intellectuelle et sociale du genre sur la pensée est si grand qu'il présente toutes les allures de l'objectivité. Aussi, toute recherche en histoire religieuse qui ne place pas au centre de l'analyse la puissance discursive des symboles, (Ève et Marie, Dieu représenté sous les traits d'un homme) ; le double standard des normes (la médiation exclusivement masculine au sacré, la clôture, les dots des religieuses, l'exclusion des lieux, les prescriptions vestimentaires et morales) ; le sexisme des institutions rigoureusement masculines (hiérarchie, séminaires) et de l'organisation politique centralisée, se résigne à adopter un point de vue partiel et partial. L'analyse du genre permet également de tirer fruit de toute la réflexion théorique avancée par les théologiennes¹², pour mieux décoder l'univers religieux de chaque époque. Le genre interroge tout l'édifice socioreligieux ; il permet de voir autrement le déroulement de la trame historique.

Examinons brièvement deux ouvrages qui illustrent l'absence et la présence de ce concept de genre en histoire. Dans *Vie et mort des ordres religieux*¹³, Raymond Hostie soutient que « la prépondérance numérique des femmes n'entraîne jamais une prépondérance institutionnelle. [...] Dans la vie religieuse, l'initiative structurante et l'initiative organisationnelle sont assumées de fait par les hommes même si les femmes y ont pris une part très active et même prédominante au point de vue numérique¹⁴ ». Ayant ainsi rejeté à la marge un phénomène religieux majeur, il refoule les ordres féminins hors de son objet d'études, ne prenant même pas la peine de vérifier si ses hypothèses sont opérationnelles quand on considère les femmes, assumant que l'analyse du masculin est suffisante. Un élément central de son étude, celle du pouvoir masculin dans l'Église, échappe ainsi à l'investigation. « Ce serait une autre étude », diront certains. Mais justement non,

¹¹ J. W.Scott, « Genre... », p. 143.

¹² Voir notamment l'ouvrage fondamental dirigé par Denise Veillette, *Femmes et religions*, Corporation canadienne des sciences religieuses, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, 466 p.

¹³ R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris, Desclées De Brouwer, 1971.

¹⁴ P. 16 et 23.

l'étude du phénomène des ordres religieux doit être envisagée dans sa dichotomie systémique pour être valable, pour tenir compte de l'ensemble des faits signifiants, la subordination des ordres féminins étant un fait hautement signifiant.

L'historienne américaine Gerda Lerner, dans une recherche qui l'a lancée sur la piste de l'origine de la conscience féministe à partir de l'an mille, *The Creation of Feminist Consciousness*, note le rôle non équivoque joué par l'engagement religieux et mystique pour permettre aux femmes une voie d'émancipation personnelle¹⁵. Elle ne s'attendait pas à cette découverte, ayant présumé comme bien des chercheuses féministes, que les religions, institutions patriarcales entre toutes, ne pouvaient représenter des lieux d'émancipation pour les femmes. Elle a dû se rendre à l'évidence que le rapport des femmes au divin avait une signification profonde, qu'il ne pouvait se réduire à une aliénation de plus et qu'il devait être envisagé en tant que démarche personnelle positive. Elle suggère que le profond impact qu'a représenté, pour les femmes, la rupture de ce rapport, lorsque les déesses de la préhistoire ont été détrônées par les dieux des religions patriarcales, peut expliquer cette constante de l'histoire des femmes. Poser les femmes comme sujets de l'histoire religieuse risque ainsi de nous faire appréhender des aspects entièrement méconnus de la psyché religieuse, puisque jusqu'ici, leur expérience a été examinée à travers le filtre des symboles, des normes, des institutions profondément androcentriques des religions monothéistes.

Cette très large conception du genre n'a pas été adoptée par l'ensemble des historiennes et historiens. Notamment, en France, on semble se référer à une vision plus étroite du **genre**, qui se limite aux zones concrètes d'interactions hommes/femmes. Ailleurs, on reproche à cette conception de ne pas prendre en compte suffisamment les effets dus à la **classe** ou à la **race**. Un débat animé se poursuit depuis une décennie¹⁶, qu'il ne m'est pas possible de résumer ici. Ce débat ne fait, à mon sens, que rehausser la pertinence de ce concept dans l'analyse historique, pertinence singulièrement épistémologique.

III. Des questions restées sans réponse

Une incursion rapide dans les ouvrages récents publiés en histoire religieuse dans notre collectivité permet d'avancer que cette position épistémologique n'est pas vraiment connue ou en tous les cas, pas du tout

¹⁵ G. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness, From the Middle Ages to Eighteen-seventy*, New York, Oxford University Press, 1993.

¹⁶ Voir le chapitre consacré à cette question dans l'ouvrage de Françoise Thébaud : *Écrire l'histoire des femmes*, Fontenay-Saint-Cloud, ENS, Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 1998, « Le temps du **gender** », p. 114-162.

intériorisée, même par les historiens de la nouvelle génération. Et cela d'autant plus aisément que plusieurs études en histoire des femmes n'ont pas référé explicitement au concept de **genre**, y référant de manière implicite. Il ne m'est pas possible, dans un format aussi restreint, de procéder à de longues analyses, mais quelques questions méritent d'être posées autour de thématiques importantes, telles que l'entrée du Québec dans la modernité, le contrôle social exercé par le clergé, la vie paroissiale et l'essor de la vie congréganiste au Québec.

Le passage à la modernité au Québec informe toute la recherche historique depuis trois décennies. La question a suscité quelques ouvrages en histoire religieuse et il ne semble pas que le rôle et la fonction des femmes dans ce passage aient été considérés. Dans les entretiens qu'il a livrés à Stéphane Baillargeon, *Religion et Modernité au Québec*, Louis Rousseau n'aborde pas la question des femmes¹⁷. Il n'y réfère que pour la situation contemporaine, et la participation des femmes à la modernité religieuse semble aller de soi, sorte d'évidence qui n'exige aucune explication alors que le déchirement du sujet masculin est longuement présenté. Dans l'ouvrage collectif *Religion, Sécularisation, Modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, fruit d'un colloque récent, Brigitte Caulier ne présente aucune recherche qui intéresserait quelque peu les femmes¹⁸. Les femmes ont été des actrices de la modernité, on pense à l'instruction des filles, à la participation au marché du travail en dépit des prescriptions cléricales, à la vie associative des femmes, à la pratique de la contraception, mais toutes ces questions ne sont pas présentes dans les préoccupations des chercheurs.

Par quel chemin en arrive-t-on à discuter du contrôle social exercé par le clergé sur les populations au XIX^e siècle, tout en laissant les femmes hors de son objet ? Depuis 1990, une polémique oppose, en histoire religieuse, deux interprétations du « réveil religieux » au Québec au milieu du XIX^e siècle¹⁹. Louis Rousseau défend la thèse d'une mutation brusque après 1840, alors que René Hardy soutient qu'on assiste à un lent processus de mise en place d'un contrôle social. Depuis cette date, les deux historiens

¹⁷ Stéphane Baillargeon, *Entretiens avec Louis Rousseau. Religion et Modernité au Québec*, Montréal, Liver, « De vive voix », 1994, 151 p.

¹⁸ Brigitte Caulier, dir., *Religion, Sécularisation, Modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, 210 p.

¹⁹ Voir les deux articles suivants pour un résumé de cette polémique : R. Hardy, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 48, 2, automne 1994, p. 187-212 ; L. Rousseau, « À propos du 'réveil religieux' dans le Québec du XIX^e siècle : où se loge le vrai débat ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 49, 2, automne 1995, p. 223-246.

ont publié l'essentiel de leurs travaux²⁰, et force est de reconnaître que si Louis Rousseau accorde un peu d'importance à des phénomènes qui concernent les femmes²¹, notamment en abordant la question scolaire et les congrégations religieuses féminines ou en plaçant dans sa bibliographie les principaux ouvrages des historiennes féministes, il ne fait nullement intervenir leurs interprétations dans ses textes. René Hardy quant à lui nous présente une Église et une paroisse essentiellement masculines : les femmes n'existent tout simplement pas dans ses ouvrages, et notamment dans *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec. 1830-1930*²². L'un et l'autre se situent toutefois en marge d'un courant majeur d'interprétation de l'histoire religieuse, celui de la féminisation de la religion, de la piété et de la culture au XIX^e siècle qui a suscité nombre d'ouvrages en Europe et en Amérique²³. Je dirais que ce concept constitue un paradigme dans l'histoire religieuse du XIX^e siècle, et curieusement, il n'a suscité aucune étude au Québec.

Serge Gagnon, toutefois, aborde des questions intéressantes les femmes, questions qui se trouvent au cœur du contrôle social exercé par l'Église. Ses ouvrages, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*²⁴ et *Mariage et famille au temps de Papineau*²⁵, abordent d'importantes questions rattachées aux normes juridiques, religieuses et culturelles qui régulent l'institution familiale. Le genre exerce ici ses prescriptions souveraines et ses mécanismes sont longuement décrits par l'auteur. Mais Gagnon semble imperméable à une analyse qui critiquerait le double standard qui caractérise toutes les législations et les coutumes du mariage tout comme la pratique de la sexualité (du moins telle que la suggère la législation morale catholique). On trouve dans ses ouvrages de multiples

²⁰ L. Rousseau et al., *Atlas historique des pratiques religieuses. Le sud-ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998 ; R. Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999.

²¹ L. Rousseau, *Atlas*, p. 115-121 ; p. 204-207.

²² René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec. 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, 284 p.

²³ Je ne donnerai ici que quelques références. En 1974, Barbara Welter publiait : « The Feminization of American Religion : 1800-1860 », *Problems and issues in American Social history*, William O'Neil, ed., Minneapolis Burgess Publishing Co. Cet article a suscité un débat qui se poursuit encore aujourd'hui. Ann Douglas a publié en 1977 *The Feminization of American Culture*, New York, Alfred Knopf. Ces deux ouvrages sont d'inspiration féministe. Par contre, les études françaises sur le dimorphisme sexuel des pratiques religieuses, établissent des constats sans les expliquer. Voir *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, de François Isambert et Jean-Pierre Terrenoire, Paris, 1980 ou le premier volume du Chanoine Bouldard, *Matériaux pour l'histoire du peuple français*, Paris, 1982. Pour sa part, Claude Langlois, à qui j'ai emprunté ces deux références, se situe dans cette perspective pour analyser la féminisation du clergé dans *Le Catholicisme au féminin*, Paris, Le Cerf, 1984.

²⁴ Presses de l'Université Laval, 1990.

²⁵ Presses de l'Université Laval, 1993.

expressions : les « femmes requièrent protection²⁶ », « le pouvoir est masculin²⁷ », « l'incapacité juridique des femmes », « le sexisme des magistrats²⁸ » ; « l'art d'aimer des prêtres exprime un parti pris assez ferme à l'endroit du sexe masculin²⁹ », « morale sexiste³⁰ », etc. Gagnon nous mène ainsi au seuil d'une analyse qu'il se refuse à faire, parce qu'elle se rapprocherait trop de la « guerre des sexes » attribuée au féminisme et aux désordres de la société contemporaine. « Car désirer l'émancipation des femmes peut empêcher de les voir telles qu'elles furent et inspirer un récit de guerres des sexes qui n'ont jamais eu lieu³¹ ». On ne peut que lui donner raison. Il n'y a guère de traces que les femmes se soient insurgées contre leur sort. Mais il ne faudrait pas oublier que le sexe féminin avait été mis hors de combat depuis des millénaires, ce qu'il n'est pas malséant de souligner.

Quelques ouvrages se sont penchés sur la vie paroissiale : je pense à *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe* de Christine Hudon³² ou à *Entre Voisins* de Lucia Ferretti³³. Ce n'est pas d'hier que les femmes sont nombreuses dans les églises. Mais c'est uniquement par la pratique de la vie associative que la présence des femmes est assurée dans ces ouvrages. Certes, la minutie de l'enquête proposée par Christine Hudon laisse croire qu'un volet féminin aurait considérablement allongé son étude, mais quand même, le diocèse de Saint-Hyacinthe est un microcosme fascinant pour la vie congréganiste féminine, et on ne comprend pas qu'il n'en soit pas fait mention³⁴. Lucia Ferretti a fait plus qu'accorder un traitement marginal à la vie associative féminine paroissiale de la paroisse montréalaise qu'elle a étudiée. Elle montre à quel point le travail des femmes, Dames de Sainte-Anne surtout, est indispensable à la vie matérielle et à la cohésion sociale de la paroisse. Mais les archives paroissiales retiennent peu de noms féminins et, faute d'instruments méthodologiques valables (tableau des occupations, du statut social, charges officielles essentiellement masculines, absence de traces dans les archives), elle nous laisse sur notre faim dans cette analyse. Heureusement, on sait que ce sont les femmes surtout qui

²⁶ S. Gagnon, *Le mariage* ..., p. 16.

²⁷ S. Gagnon, *Le mariage* ..., p. 17.

²⁸ S. Gagnon, *Le mariage* ..., p. 253.

²⁹ S. Gagnon, *Plaisir d'amour* ..., p. 89.

³⁰ S. Gagnon, *Plaisir d'amour* ..., p. 123.

³¹ S. Gagnon, *Le Passé composé. De Ouellet à Rudin*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p. 129.

³² Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe 1820-1875*, Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.

³³ Lucia Ferretti, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain Saint-Pierre-Apôtre de Montréal 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992, 264 p.

³⁴ On note trois fondations ou implantations originales durant la période observée : Sœurs de la charité de Saint-Hyacinthe (1840), Sœurs adoratrices du Précieux-Sang (1851), Sœurs de la Présentation de Marie, (1853).

assurent le prestige du monument religieux qui rassemble les fidèles, enthousiasme du peuple ou vanité des curés, allez donc savoir ?

En marge de la vie paroissiale, se trouvent tous les aspects matériels de la culture religieuse. Un livre collectif a souligné ce patrimoine religieux si longtemps ridiculisé : *Un patrimoine méprisé*³⁵. On est certes en droit de se demander pourquoi cet ouvrage a passé sous silence les versants féminins de ce patrimoine : dentelles liturgiques, ornements sacerdotaux, décorations de reposoir.

Sur la question de l'essor congréganiste au Québec, la production est assez abondante depuis la monographie qui a fait date : *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*³⁶, mais les études sont toujours strictement partagées entre les instituts masculins ou féminins. Par ailleurs, Marta Danylewycz et moi-même avons examiné la question des vocations religieuses féminines en nous plaçant du point de vue des aspirations des femmes³⁷. Cette interprétation pose essentiellement la question du sujet de l'histoire. Voilà qui explique sans doute qu'on la repousse du revers de la main comme chargée d'idéologie. Les auteurs de la synthèse *Histoire du catholicisme au Québec* y réfèrent de manière allusive et sur la question de l'abondance des vocations religieuses féminines, ils se demandent : « Convient-il quand même de retenir l'interprétation féministe du phénomène³⁸ ? », mais ils retiennent finalement comme plus satisfaisante, une explication économiste du marché de l'emploi, tout en ajoutant plus loin, non sans contradiction, que les communautés ne fonctionnent pas selon la logique du marché de l'emploi ! Il faut reconnaître aussi que si de nombreuses monographies consacrées aux fondatrices ou aux congrégations féminines placent les études féministes en bibliographie, elles font rarement intervenir les interprétations dans le corps du texte³⁹.

Un ouvrage mérite attention, celui de Guy Laperrière⁴⁰, les deux tomes de *Les Congrégations religieuses. De la France au Québec 1880-1914*, qui s'intéresse aux congrégations des deux sexes. Cette étude qui examine

³⁵ Jean Simard, dir., *Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québécois*, Montréal, Hurtibise, HMH, 1979, 309 p.

³⁶ Bernard Denault et Benoît Lévesque, Montréal/Sherbrooke, Presses de l'Université de Montréal/Université de Sherbrooke, 1975.

³⁷ Marta Danylewycz, *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises 1840-1920*, Montréal, Boréal, 1988. La version originale anglaise date de 1987. Micheline Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes ?* Montréal, Bellarmin, 1995. La formulation de l'hypothèse originale date de 1978.

³⁸ J. Hamelin et N. Gagnon, p. 153.

³⁹ Il serait possible ici de dresser un dossier trop considérable pour être introduit.

⁴⁰ Guy Laperrière, *Les Congrégations religieuses. De la France au Québec. 1880-1914*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, tome 1, 1996 ; tome 2, 1999.

l'exode des congrégations françaises au Québec au début du siècle, souligne dans son introduction les travaux français et québécois qui présentent une perspective féministe sur les congrégations religieuses⁴¹, mais ayant pris acte de cette production, il ne l'utilise plus par la suite dans son analyse. Et pourtant de nombreuses différences, entre congrégations masculines et féminines, pourraient être soulignées dans l'attitude des évêques, dans les négociations, dans les responsabilités apostoliques, dans l'encombrement congréganiste de certains diocèses, sur l'abondance des vocations.

Force est de constater la présence très marginale des femmes dans tous ces ouvrages⁴², donc l'invisibilité du sujet femmes, mais surtout la méconnaissance du genre comme concept explicatif de l'ensemble des situations. Le sujet de tous ces ouvrages reste l'homme religieux, missionnaire ou pasteur, clerc ou laïc, croyant ou incroyant, obéissant ou révolté, traditionnel ou moderne. Serait-il possible de mesurer l'impact théorique de cette absence sur la connaissance ?

Et pourtant, des recherches, des réflexions sont disponibles depuis deux décennies pour tenter d'appréhender autrement la réalité socioreligieuse. On peut en citer deux. Depuis le début des années 1980, Nicole Laurin examine les rapports intrinsèques qui unissaient, au tournant du siècle dernier, l'Église et l'État dans le cadre du capitalisme naissant. Réfléchissant sur la famille et l'éducation, avec Nadia Fahmy Eid, elle a proposé « l'hypothèse selon laquelle l'Église exercerait son influence sur la famille principalement par l'intermédiaire des femmes, contrairement à l'État qui utiliserait plutôt les hommes comme courroie de transmission⁴³ ». La soi-disant nécessaire subordination de l'éducation des filles y trouve de puissantes explications, puisque la même subordination se retrouve dans la France laïque et dans le Québec ultramontain. Établie dans une perspective comparatiste, cette hypothèse permettait de renouveler les études sur le rôle de l'Église dans l'éducation, les femmes se voyant investies du rôle de fabriquer des chrétiens.

Réfléchissant sur le travail des femmes, avec Danielle Juteau, Nicole Laurin a proposé un cadre d'interprétation pénétrant en comparant le travail des ouvrières, le travail des épouses et des mères, et le travail des religieuses,

⁴¹ G. Laperrière, tome 1, p. 4.

⁴² J'aurais pu allonger l'exercice. Je n'ai pas cru que c'était nécessaire. L'ouvrage *Société, culture et religion à Montréal : XIX^e-XX^e siècle*, G. Lapointe, dir., Montréal VLB éditeur, 1994, accorde une section aux femmes, (p. 219-256), mais la perspective du genre n'est même pas considérée dans les autres sections du volume.

⁴³ Nadia-Fahmy-Eid et Nicole Laurin, « Théories de la famille et rapports famille/pouvoirs dans le secteur éducatif au Québec et en France, 1850-1960 », *Maîtresses de maison, maîtresses d'école. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 339-361.

examinant les diverses formes de l'appropriation du travail des femmes⁴⁴. L'invisibilité du travail des femmes n'en ressort que plus fortement et les rapports de sexe se découvrent à l'œuvre dans les moindres recoins de l'institution ecclésiale.

Conclusion

Je voudrais en terminant proposer quelques remarques impertinentes sur l'importance d'introduire l'univers culturel des femmes dans l'histoire religieuse. On a consacré de nombreux ouvrages à une pratique religieuse irrévérencieuse essentiellement masculine (du moins avant les années 1960) : le sacre. Comment tous ces spécialistes peuvent-ils expliquer l'absence, dans ces glossaires, de jurons à caractère sexuel, si fréquents dans d'autres collectivités chrétiennes ? L'interdiction de la danse et la promotion de la modestie féminine sont deux thèmes récurrents de l'enseignement pastoral. Ne faudrait-il pas aller au-delà de ce constat ? Examiner les formes de la désobéissance des femmes ? Par rapport à celle des hommes ? L'attitude des pères et des mères sur le costume de leurs filles ? L'attitude des religieuses ? Compte tenu de l'importance du « costume » dans les rites catholiques, cette question ne mérite-elle pas considération dans l'examen du contrôle social et de la transgression des fidèles ? La contraception n'est-elle pas une question centrale dans l'histoire religieuse ? Pourquoi les prêtres, célibataires officiels, y ont-ils joué un rôle explicite ? Ces questions sont abordées uniquement par des historiennes et leurs études sont toujours considérées comme des sous-champs de l'histoire des femmes. Et pourtant ? Ces questions n'interrogent-elles pas tout l'ensemble socioculturel ? Par quels détours en arrive-t-on si souvent à pointer du doigt le clergé, pour expliquer la forte natalité québécoise, comme si tous les curés s'étaient retrouvés dans le lit conjugal ?

Pour en revenir à la perspective du genre, nous devons réfléchir à la formation qui est donnée dans les universités alors qu'une analyse aussi fondamentale que celle du genre, avec la rupture épistémologique qu'elle suppose, ne figure pas encore dans les divers curriculums de manière obligatoire. On peut traverser les cycles universitaires sans même soupçonner qu'elle existe. Le sujet de la recherche semble encore décidément masculin.

⁴⁴ Danielle Juteau et Nicole Laurin, « L'évolution des formes de l'appropriation des femmes : des religieuses aux « mères porteuses » », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 25, 2, 1983. Le cadre théorique a été repris et explicité dans *Un métier et une vocation. Le Travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997, p. 1-16.