

Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois

Change in the Place of Women in Quebec Catholicism

Marie-Andrée ROY

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001658ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001658ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

ROY, M.-A. (1990). Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 95–114.
<https://doi.org/10.7202/001658ar>

Résumé de l'article

Ce texte propose un éclairage sur la problématique du changement de la situation des femmes dans l'Église. Comment réfléchir le changement dans cette très ancienne institution patriarcale? Le point de départ de cette réflexion a été le débat qui a entouré le travail d'un comité ad hoc de la Conférence des évêques catholiques du Canada chargé d'analyser la situation des femmes dans l'Église. Lorsque ce comité, présidé par la théologienne Elisabeth J. Lacelle, a présenté son rapport aux évêques en 1984, il y eut un tollé de protestations. Les recommandations et un document d'animation ont été sauvés de justesse, mais au prix de transformations substantielles. À la suite de cet événement, nous avons essayé de répondre à une série de trois questions. Quel est le rapport de l'Église catholique au changement, en quels termes se pose la problématique de la transformation institutionnelle? Comment les femmes dans l'Église posent-elles la question du changement, quels sont leurs objectifs, quels moyens mettent-elles en œuvre? Enfin, quels types de changements doivent être apportés à la parole des femmes catholiques pour que celle-ci soit accueillie favorablement par l'épiscopat catholique?

Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois

MARIE-ANDRÉE ROY

IMPERTINENCE

Pourquoi traiter du changement dans le champ religieux? S'il y a unanimité pour reconnaître que, dans le passé, la religion a joué un rôle déterminant dans la facture des organisations sociales¹, on observe, depuis une bonne vingtaine d'années, un désintéressement marqué des sociologues à l'égard du champ religieux contemporain². Le rôle de la religion dans la société aurait-il à ce point changé, diminué depuis l'avènement de la sécularisation, qu'il n'aurait plus qu'un impact négligeable sur l'organisation sociale? Un tel amenuisement permettrait d'expliquer, au moins en partie, le peu d'intérêt soulevé par la religion chez les chercheuses et les chercheurs au cours des dernières années. Ou n'est-ce pas plutôt la classe intellectuelle qui, très marquée par la sécularisation, a assimilé son propre détachement à une perte de signification généralisée de la religion pour la société québécoise et a conclu à la non-pertinence des investigations dans ce champ pour comprendre le développement des rapports sociaux au Québec?

Il nous semble cependant que la compréhension de la société québécoise implique toujours une connaissance approfondie du rôle de la religion, notamment de l'institution ecclésiale, dans l'organisation sociale et la production des modèles culturels³. Il n'y a presque pas de données disponibles pour tracer un portrait significatif des institutions religieuses actuelles au Québec et cerner l'étendue de leur rayonnement dans les champs social, politique

1. Il suffit de rappeler les études de Max WEBER, Émile DURKHEIM, Pierre BOURDIEU, Fernand DUMONT, Colette MOREUX.

2. Pierre BOURDIEU, qui a publié au début des années 70 des articles très importants sur le phénomène religieux, a cessé d'écrire complètement sur ce sujet; plusieurs sociologues de la religion ont délaissé les recherches sur le champ religieux pour se tourner du côté de l'éthique, nommons ici François-André ISAMBERT et Jacques MAITRE. Des sociologues québécois comme Bernard DENAULT et Benoît LÉVESQUE ont également interrompu leurs recherches dans ce domaine.

3. Sinon, on oublie que deux mille hommes d'affaires de Montréal vont prier, par un matin pluvieux de juin, avec Mère Teresa, que ces mêmes hommes d'affaires contribuent à la campagne de financement de l'Institut catholique de Montréal qui vise à former de véritables «maîtres catholiques» et que l'État, par le biais du ministère de l'Éducation, négocie avec l'épiscopat quand vient le temps de décider de la réforme scolaire.

et culturel. Un tel vide a non seulement pour effet d'engendrer un tableau incomplet, appauvri de la société québécoise mais aussi, possiblement, d'introduire une distorsion dans les analyses et les conclusions des recherches sur cette société. Pour appréhender avec justesse et précision la réalité sociale, n'importe-t-il pas de considérer les discours et les pratiques à caractère religieux au même titre que les autres discours et pratiques culturels et sociaux? Le présent article se veut une contribution en ce sens.

INTRODUCTION

La question centrale de cette réflexion a trait au changement de la situation des femmes dans l'Église catholique québécoise⁴. Notre propos s'organise autour de trois axes principaux. Il s'agit d'abord de contextualiser la question du changement, de mettre en relief les caractéristiques de l'institution ecclésiale en explorant, entre autres choses, la tension continue entre tradition et prophétisme. Il s'agit, dans un deuxième temps, de situer les femmes à l'intérieur de la conjoncture ecclésiale québécoise, ces femmes qui composent la majorité de la masse pratiquante, qui jouent un rôle indispensable au bon fonctionnement institutionnel et qui ont acquis, au fil des ans, un important bagage de savoir dans le champ religieux. On voudra camper les types d'intervention des femmes dans l'Église, leurs différentes préoccupations à l'endroit du changement, à l'intérieur de trois modèles: les traditionalistes, les réformistes et les féministes. Finalement, on procédera à l'analyse d'une pratique de changement dans un contexte institutionnel; on s'intéressera plus particulièrement aux changements apportés à la parole des femmes pour qu'elle soit reconnue par l'épiscopat et ait un impact sur la vie et l'organisation de cette institution.

1. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ÉGLISE ET LE CHANGEMENT

Nous nommons changement toute transformation observable dans le temps et l'espace qui affecte de manière permanente la structure, le système de représentations, le discours, ou la pratique de l'organisation ecclésiale et qui modifie la poursuite de l'inscription de cette organisation dans la culture et l'histoire. Y a-t-il eu changement dans l'Église du Québec au cours des quinze dernières années? Les avis sont partagés. Nombre de personnes soutiennent qu'il n'y a pas eu de véritable changement dans l'Église, considérant que cette institution continue de reproduire pour l'essentiel les mêmes discours et pratiques ayant pour fonction de légitimer une organisation centralisatrice, fortement hiérarchisée et autoritaire. Pour d'autres, l'Église a tellement changé depuis le concile Vatican II qu'elles ont le sentiment de ne plus se reconnaître dans les discours, les rituels de cette institution qui n'offre plus la même image de Dieu, qui ne défend plus les mêmes règles morales et qui semble avoir perdu contact avec la tradition. En fait, s'il est indéniable que l'Église du Québec a procédé à un certain *aggiornamento* de son discours et de sa pratique depuis le Concile⁵, on ne peut, pour l'instant, conclure que la somme de ces mises à jour altère la nature même de cette institution deux fois millénaire⁶.

1.1 QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DE L'INSTITUTION ECCLÉSIALE.

L'Église catholique se différencie des autres organisations sociales ou culturelles tant par son inscription originale dans l'espace et le temps que par la place que prennent le sacré et la transcendance dans la définition de son rôle dans le monde moderne. L'Église, qui

4. L'Église est examinée ici principalement sous l'angle de son appareil hiérarchique.

5. Nous pensons à la nomination de femmes à des postes de responsabilité dans les diocèses, à l'emploi du langage inclusif dans les discours des évêques, à la nomination de répondantes à la condition des femmes dans chaque diocèse, etc.

6. Toutes ces pratiques nouvelles ne sont pas intégrées de manière structurelle à l'organisation ecclésiale et leur réalisation n'est liée qu'au bon vouloir individuel de chacun des évêques.

compte parmi les plus vieilles institutions du monde, a non seulement survécu à vingt siècles de conflits, de gloires, de schismes, de conversions, de luttes et de réconciliations de toutes sortes, mais elle continue d'exercer son influence dans la plupart des régions du globe. Avec une telle assise expérientielle, les changements ne s'y font pas pressants. L'urgence de la transformation proclamée par les réformatrices ou les réformateurs d'un lieu donné est vite relativisée par les pouvoirs en place, responsables de la pérennité de cet appareil.

L'Église maintient une nette distance à l'égard des modèles d'organisation sociale contemporains⁷; elle demeure fidèle à l'héritage de l'Empire romain et à celui du Moyen Âge⁸ et poursuit sans broncher sa politique de ségrégation du sexe féminin. Elle ignore toujours les vertus de la démocratie en son sein, les évêques étant dans leur diocèse, comme les capitaines sur leur navire, les seuls maîtres à bord... après Dieu. Cette concentration du pouvoir de même que les mécanismes de reproduction du personnel ecclésiastique permettent d'assurer la stabilité de l'appareil, l'orthodoxie du discours et rendent cette institution peu perméable aux volontés de changement d'une époque.

Il nous semble que l'Église véhicule simultanément trois lectures du temps. Le temps quotidien, immédiat, qu'elle vit au rythme de l'ensemble de la société. Le temps historique où elle se projette sur deux mille ans d'histoire; cette longue trame séculaire lui permet de resituer tout discours et toute pratique sur une temporalité beaucoup plus vaste. Le temps mythique, celui de l'Alpha et le l'Oméga qui transcende l'histoire des origines à la fin des temps. Ces deux dernières lectures de la temporalité peuvent donner au changement un caractère beaucoup plus relatif et désamorcer des stratégies d'intervention rapide et directe. De plus, les évêques, comme successeurs des apôtres, ont une filiation historique qui remonte aux origines de l'Église et, à cause de la succession apostolique à venir, ils peuvent, comme corps constitué, se projeter dans le futur. Ce type de représentation symbolique interfère sur la perception qu'ont les acteurs-évêques de leur rôle dans l'histoire et rappelle aux laïcs profanes le caractère limité de leurs interventions.

Les autorités religieuses ont une triple lecture de l'espace. Un espace restreint, le diocèse, où s'exerce effectivement le pouvoir des évêques, un espace beaucoup plus large, l'Église universelle qui a son siège à Rome et un espace mythique, lieu du rendez-vous avec Dieu. La référence à l'Église mondiale constitue fréquemment un argument déterminant pour ralentir ou interdire un changement dans une Église nationale (l'Église n'est pas prête). Enfin, l'invocation de l'espace mythique, un monde meilleur, peut servir d'échappatoire à un ici-bas jugé décevant.

Dans le champ religieux, toute analyse du changement doit tenir compte du fait que les autorités religieuses, comme dispensatrices de biens de salut, détiennent auprès de leurs membres un pouvoir qui n'a pas son pareil dans le champ culturel ou social. La personne croyante est généralement convaincue de la légitimité du pouvoir religieux. Il lui importe donc d'obtenir l'accord des autorités avant de procéder à tout changement; cet accord est jugé indispensable afin de ne pas introduire de rupture entre elle et les autorités. En effet, ultimement, une telle rupture pourrait avoir des conséquences néfastes sur sa vie spirituelle, voire éternelle. Dans ce contexte, le prêtre comme homme du sacré, comme dispensateur de biens spirituels, comme interprète des écritures détient un prestige, une autorité à l'intérieur de sa communauté; il incarne la principale voie d'accès au salut. On comprend mieux les objections de la direction de l'Église à l'ordination des femmes; il en va de la répartition des pouvoirs.

7. Il existe certes maintenant un synode romain régulier, des conférences épiscopales nationales, mais toutes ces instances sont strictement consultatives.

8. Nous pensons ici au «pontife», au droit canon héritier du droit romain, aux évêques appelés «Monseigneur», etc.

1.2 RELIGION, TRADITION ET PROPHÉTISME

L'Église catholique est marquée par une tension constante entre la défense de la tradition et le soutien de ses élans prophétiques. Nous entendons par tradition un ensemble de connaissances héritées (savoir, savoir-faire, comportements, attitudes, représentations du monde et du passé) d'un groupe donné et qui s'impose à lui comme normatif. Le contenu et les transformations de ces connaissances sont réglés ou au moins avalisés par une élite qui tire de cette tradition la légitimation de sa prétention à un pouvoir monopolistique sur le groupe⁹. La conservation de la tradition dans l'Église peut donc constituer un frein important aux changements revendiqués par un groupe autre que celui des clercs au pouvoir puisqu'il appert qu'il ne saurait y avoir de changements sans le consentement des dirigeants. Ainsi, les femmes dans l'Église sont aux prises avec une direction masculine à qui elles demandent de consentir à des changements qui auraient pour premier effet d'obliger cette même direction à partager son pouvoir. Les résistances aux changements surgissent alors rapidement, massivement.

Mais l'Église catholique n'existe pas simplement comme une institution figée dans le béton. La transmission de la tradition implique nécessairement traduction, interprétation et donc transformation de celle-ci. L'Église existe aussi comme institution qui, par la voix de ses prophètes, est capable d'appeler des changements radicaux, de revendiquer un nouvel ordre du monde, de bouleverser une trajectoire institutionnelle. Par ailleurs, le prophétisme dans l'Église s'est souvent enlisé dans ce que Weber appelle la routinisation du charisme (WEBER, 1971 :253) et les clercs et les prophètes ont, par définition, fréquemment eu des rapports antagonistes. En résumé, vu sous l'angle du prophétisme, il y a place au changement dans l'Église mais l'appareil bureaucratique clérical contribue à en réduire la possible émergence.

1.3 FONCTION SOCIALE DE LA RELIGION

Dans le même ordre d'idée, Bourdieu¹⁰ soutient que «la religion remplit une fonction de conservation de l'ordre social en contribuant (...) à la «légitimation» du pouvoir des «dominants» et à la «domestication des dominés» (BOURDIEU, 1971 : 299). Selon lui, «l'effet d'absolutisation du relatif et de légitimation de l'arbitraire se trouve produit (...) par l'instauration d'une correspondance entre la hiérarchie cosmologique et la hiérarchie sociale ou ecclésiastique (...) et (...) par l'imposition d'un mode de pensée hiérarchique qui (...) «naturalise» les relations d'ordre» (BOURDIEU, 1971 : 329). Ainsi définie, la religion produit le conservatisme et la résistance au changement. On ne peut pas nier que l'Église catholique a, dans le passé et encore aujourd'hui, contribué à légitimer un certain ordre social.

Toutefois, si le catholicisme n'avait été et n'était encore que conservatisme on ne pourrait expliquer l'engagement de certains de ses adeptes pour la transformation du monde, voire pour la révolution. S'il est vrai que le catholicisme s'apparente, par son appareil, au conservatisme, en même temps il met aussi de l'avant un ensemble de valeurs dites évangéliques qui vont justement à l'encontre de l'ordre établi, qui refusent la soumission de la personne à la loi pour la loi et qui proposent ni plus ni moins qu'un nouvel ordre du monde¹¹. Ces valeurs ont d'ailleurs servi et servent encore de base légitimatrice à des revendications et à des pratiques de changement. Mais l'appel évangélique au changement n'étant par le changement lui-même, il reste que ces valeurs ont aussi bien fait l'objet d'interprétations réconfortantes pour les pouvoirs en place, qu'elles ont pu soutenir des idéaux de transformation.

9. Reformulation personnelle à partir d'une définition de Jean SEGUY donnée dans un séminaire de sociologie de la religion à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris en 1984.

10. Qui reprend ici la théorie wébérienne de la religion.

11. Nous pensons à ce sujet aux Béatitudes, Luc 6, 20-23.

2. LES FEMMES, L'ÉGLISE ET LE CHANGEMENT

Sur cette trame de fond, que pouvons-nous dire maintenant du changement de la situation des femmes dans l'Église? Quoi de neuf concernant le rapport des femmes à la religion au Québec depuis quinze ans? Le paysage s'est passablement modifié avec l'avènement du mouvement des femmes, la sécularisation de la société québécoise et l'effort de modernisation de l'Église catholique. Cette transformation de la conjoncture a entraîné, il nous semble, une redéfinition des interventions des femmes dans l'Église. En effet, une observation attentive, tant des discours que des pratiques des femmes impliquées dans l'Église au cours de cette période, nous permet de dégager trois modèles importants: les traditionalistes, les réformistes et les féministes. Ces nouveaux discours et ces nouvelles pratiques induisent-ils un changement de la situation des femmes dans l'Église? À quelles conditions un tel changement pourrait-il avoir lieu et quelles seraient ses conséquences sur l'avenir de l'institution ecclésiale? Reprenons les différentes données du problème.

2.1 UN CHANGEMENT DE CONJONCTURE

Actif depuis le début des années 70, le mouvement des femmes a permis d'interroger radicalement les rapports inégalitaires entre les femmes et les hommes, les pratiques sexistes et discriminatoires de la société patriarcale et il a contribué à briser la légitimité de l'exercice du pouvoir politique exclusivement masculin. Les féministes ont œuvré sur plusieurs fronts à la fois. Rappelons-en quelques-uns¹².

Le contrôle que les hommes ont historiquement exercé sur le **corps** des femmes a fortement été ébranlé par la mise de l'avant de revendications et de pratiques alternatives touchant la contraception, l'avortement, l'accouchement, la violence, etc. Au chapitre du **travail**, les objectifs se sont multipliés: mettre fin à la discrimination sexuelle dans l'emploi; assurer l'accès à l'éducation; revendiquer l'égalité des salaires, les congés de maternité, les garderies; lutter contre le harcèlement sexuel; promouvoir le statut et les droits des femmes collaboratrices. Au niveau de la prise de **parole**, les réalisations ont été nombreuses et diversifiées: groupes de conscientisation, maisons d'édition, librairies, pièces de théâtre, films, publications de toutes sortes, groupes de recherche, cours, sessions de formation, etc. Même s'il demeure encore marginal, le discours des femmes a enfin droit de cité. Au sujet du **pouvoir**, des brèches ont été pratiquées obligeant les institutions politiques, économiques et culturelles à faire plus de place aux femmes aux différents paliers où s'exerce le pouvoir. Les acquis restent fragiles mais on compte, de plus en plus, de femmes maires, députées, ministres, présidentes de syndicats, de compagnies, de conseils d'administration, etc. Il est désormais plausible que des femmes occupent des postes à des hauts niveaux de responsabilités.

Une telle effervescence dans la société n'a pas été sans provoquer de multiples remous chez les croyantes. Plusieurs de ces femmes ont vu leur condition changer dans la société; elles ont de moins en moins compris pourquoi ce qui devenait inacceptable dans la société, pouvait le rester dans l'Église. Elles se sont distancées des normes morales édictées par l'Église à propos de leur **corps**, de leur sexualité. En ce sens, la proclamation de l'encyclique «*Humanæ Vitæ*» par Paul VI en 1968 a nettement contribué à accélérer le processus d'autonomisation d'un grand nombre de femmes à l'égard de la morale catholique. À cette occasion, l'Église-institution a perdu de son pouvoir sur la conscience des femmes en défendant des positions sur la contraception difficilement conciliables avec leur vie concrète; le fossé était trop grand entre l'idéal demandé et la réalité à vivre. C'en était fini de l'hégémonie du confessionnal dans la chambre à coucher conjugale.

Les conditions de **travail** des femmes dans l'Église ont commencé à être scrutées de plus près. Il est apparu que cette institution fait abondamment appel à une main-d'œuvre

12. Nous avons consulté à ce propos DUMONT, Micheline, «Les féminismes contemporains», *Relations*, (520). mai 1986, p. 113-118.

féminine à bon marché à qui elle a parfois même du mal à donner les avantages sociaux qu'elle promet, par ailleurs, dans ses discours sur la justice sociale. L'employeur ecclésiastique ne prêcherait donc pas toujours par l'exemple.

Quelle place occupe la **parole** des femmes dans l'Église, quels lieux ont-elles pour s'exprimer? La langue liturgique a commencé à irriter plus d'une oreille féminine avec ses virils «bien chers frères» et son Dieu triplement masculin. Enfin, des exclues du **pouvoir** s'interrogent de plus en plus sur l'interdit fait aux femmes d'accéder au sacerdoce, seule voie d'accès aux postes d'autorité dans l'Église.

Il faut dire que la réalité ecclésiale des quinze dernières années n'a pas été sans fournir aux femmes matière à prendre conscience du caractère indispensable de leur rôle dans l'Église. À la suite de l'hémorragie massive qui a sévèrement atteint le clergé et les communautés religieuses, l'Église a dû faire face à une pénurie de personnel. Désormais, les femmes représentent non seulement la majorité de la masse pratiquante, elles s'imposent de plus en plus comme les piliers des organisations paroissiale et diocésaine¹³. Elles sont actuellement des milliers à travailler bénévolement ou comme salariées dans l'Église du Québec. Elles exercent des responsabilités au niveau de la pastorale des sacrements¹⁴, font de l'animation religieuse dans les écoles, les paroisses, veillent au bon fonctionnement de diverses associations paroissiales ou diocésaines: action catholique, œuvres caritatives, etc. Bref, le retrait momentané des femmes de tous ces lieux entraînerait, pensons-nous, une désintégration rapide de l'institution. Le clergé n'a pas tellement le choix. S'il ne pouvait plus compter sur les femmes, non seulement perdrait-il la grande majorité des pratiquants, de 66 % à 80 %, mais il ne détiendrait plus les moyens pour assurer le fonctionnement quotidien de l'Église et voir à sa reproduction pour l'avenir.

Ce n'est pas tout. Les femmes qui exercent différentes fonctions dans l'Église sont de plus en plus compétentes. L'ouverture des facultés de théologie aux femmes à la fin des années 60 a généré un vaste bassin de femmes diplômées en études bibliques, théologiques et pastorales. Elles représentent désormais plus de 60 % de la clientèle de ces facultés. Le clergé est directement concurrencé sur son propre terrain; non seulement se retrouve-t-il minoritaire dans les centres de formation qui lui étaient auparavant réservés mais les laïcs reçoivent une formation identique à la sienne. Voilà que le prêtre a perdu un des arguments importants, une expression privilégiée de sa différence, le savoir théologique exclusif devant servir à justifier, au moins en partie, le monopole de son pouvoir.

Cette situation n'est pas sans inquiéter la hiérarchie catholique qui affirmait dans un document interne en septembre 1985:

À voir les effectifs des personnes inscrites dans les programmes de formation, notre Église se dirige vers une situation où les femmes seront d'emblée les mieux préparées et les plus compétentes pour l'action pastorale. (...) aura-t-on bientôt une Église de femmes et de prêtres? À plus rapide échéance, cela risque de rendre encore **plus criant le monopole masculin** sur les fonctions liturgiques ministérielles et le leadership des communautés¹⁵.

Il nous semble que les femmes catholiques ne réagissent pas toutes de la même manière à ce monopole. La conjoncture sociale et ecclésiale a amené les femmes à redéfinir leurs discours et leurs pratiques dans l'Église. Nous allons essayer de caractériser la diversification de ces modèles.

13. On peut se référer au récent ouvrage de BÉLANGER Sarah, *Les Soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988, 296 p. L'auteure présente des données exhaustives sur l'implication des femmes dans le champ de la pastorale.

14. Préparation au baptême, au sacrement du pardon, à la première communion, à la confirmation, au mariage et au sacrement des malades.

15. Tiré de *La formation des agents de pastorale*, document photocopié présenté à l'Assemblée des évêques du Québec par son Comité épiscopal des ministères, septembre 1985, p. 15.

2.2 DIFFÉRENTS TYPES D'INTERVENTION DES FEMMES.

On peut regrouper les interventions des femmes dans l'Église en trois modèles principaux : les traditionalistes, les réformistes et les féministes¹⁶. Cette description a pour but de souligner le caractère pluriel des discours et des pratiques des femmes dans l'Église.

Les traditionalistes. Les femmes appartenant à cette catégorie n'apprécient guère les changements et ont le net sentiment que les autorités ecclésiales sont en train de perdre le nord en écoutant d'un peu trop près les revendications des femmes insatisfaites de leur condition dans l'Église. Elles considèrent le mouvement féministe comme exagéré et lui reprochent de détourner les femmes de leur véritable vocation.

Sur la thématique du **corps**, les traditionalistes se font les promotrices de la morale officielle de l'Église. Elles ne s'objectent pas au **travail** des femmes à l'extérieur du foyer, à la condition, bien sûr, que celles-ci ne négligent pas leurs devoirs premiers d'épouses et de mères. Elles éprouvent cependant un malaise face à la montée d'une classe de travailleuses dans l'Église qui bouleverse l'organisation traditionnelle du travail des femmes bénévoles laïques.

Au chapitre de la prise de **parole**, les propositions de désexisation du langage religieux¹⁷ et d'utilisation du langage inclusif ne vont pas chercher leur adhésion. De telles propositions travestissent à leurs yeux la nature même de la religion. La question du **pouvoir** des femmes dans l'Église leur semble déplacée. Les traditionalistes s'opposent à l'accession des femmes au sacerdoce au nom du respect de l'ordre du monde voulu par Dieu.

Les thèses traditionalistes ont certes une bonne audience chez les personnes âgées mais elles recueillent aussi l'adhésion de jeunes femmes qui ne se sont pas identifiées au mouvement des femmes, qui sont lassées de toutes les revendications féministes et qui aspirent à un ordre du monde stable. Peu nombreuses, les traditionalistes exercent cependant un «lobbying» important auprès des autorités ecclésiastiques. Elles se caractérisent par leur vision du monde très hiérarchisée, par leur discours normatif et leur pratique d'opposition au changement.

Les réformistes. Les femmes de cette catégorie sont des initiatrices du «changement en douceur» et cherchent à établir ce qu'elles appellent «un véritable partenariat entre les femmes et les hommes dans l'Église». Elles se disent féministes, mais maintiennent une certaine réserve à l'égard des pratiques militantes du mouvement des femmes.

Le discours des réformistes sur le **corps** implique une distanciation vis-à-vis de la morale officielle, notamment au sujet de la contraception. À propos du droit des femmes à l'avortement, elles se refusent généralement à toute prise de position publique en ce sens, ne voulant pas entrer directement en conflit avec les autorités ecclésiastiques. Elles sont les principales promotrices du **travail** des femmes dans l'Église et exercent des pressions discrètes mais efficaces pour l'amélioration de leurs conditions de travail. Elles sont l'équivalent ecclésial des femmes collaboratrices¹⁸.

Les réformistes s'occupent activement de la prise de **parole** des femmes dans l'Église et s'impliquent dans la transformation du langage religieux afin d'introduire le langage inclusif dans l'ensemble du discours ecclésial. La question du **pouvoir** les intéresse mais elles hésitent à réclamer ouvertement le sacerdoce pour les femmes, considérant qu'une telle revendication pourrait avoir pour effet d'indisposer les autorités ecclésiales et

16. Nous aurions pu retenir la majorité silencieuse et les féministes radicales comme deux autres modèles d'intervention des femmes dans le champ religieux. Ne voulant pas allonger indûment ce propos et ne considérant pas ces deux modèles comme essentiels pour expliquer la dynamique actuelle du changement, nous nous limitons à vous référer à notre étude plus détaillée des modèles de femmes dans l'Église «La femme laïque dans l'Église catholique» in CAMPBELL, Michel-M., LAPOINTE, Guy, *Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise*. Montréal. Ed. Fides, 1985, 85-112.

17. Que ce soit en liturgie, en théologie, en pastorale ou au niveau des textes bibliques.

18. Concept développé par l'AFEAS qui s'applique aux femmes qui travaillent dans la petite ou la moyenne entreprise de leur mari, ou encore à la ferme et qui revendiquent un statut de femmes collaboratrices leur permettant de participer à la gestion et aux bénéfices de l'entreprise.

compromettre ainsi l'avancement d'autres dossiers importants. Elles optent donc pour une stratégie des «petits pas».

Les réformistes constituent une fraction particulièrement visible des femmes dans l'Église parce qu'elles occupent diverses fonctions en pastorale et en liturgie. Elles ont entre 30 et 50 ans, sont en général bien scolarisées. Elles travaillent directement sur le terrain avec le clergé et sont souvent à l'origine des prises de position progressistes de la hiérarchie sur la condition des femmes. Ce sont les femmes du changement à l'intérieur des paramètres institutionnels. Elles incarnent la révolution tranquille féminine de l'Église du Québec.

Les féministes. Ces femmes aspirent à un changement radical de la condition des femmes dans l'Église, changement qui implique l'abolition du patriarcat ecclésiastique. Elles ont fait leurs revendications du mouvement des femmes.

Le thème du **corps** est au centre des prises de position des chrétiennes féministes. Elles s'opposent fréquemment à la morale officielle de l'Église. Non seulement défendent-elles le droit à l'avortement, s'affrontant en cela ouvertement à la hiérarchie catholique, mais elles démontrent aussi comment le choix d'un avortement peut être fait au nom de valeurs morales¹⁹. Les conditions de **travail** des femmes à l'intérieur de l'Église les questionnent à plus d'un niveau. La division des tâches entraîne, à leur avis, une «ghettoïsation» des femmes dans les «services» et les cantonne dans le travail de suppléance du clergé.

Les féministes affichent, au plan de la **parole**, leur indépendance à l'égard de l'institution. Elles protestent non seulement vigoureusement contre le sexisme du langage religieux, mais elles contribuent à la création et à la diffusion d'une parole religieuse femme²⁰. Au sujet du **pouvoir**, elles revendiquent plus qu'une simple admission des femmes au sacerdoce, elles veulent une transformation radicale de l'institution ecclésiale et font la promotion d'un modèle de type communautaire.

Les féministes se caractérisent par leur double appartenance de chrétiennes et de féministes. Elles se situent en marge de l'institution. Bien scolarisées, plusieurs d'entre elles ont milité dans des organisations politiques progressistes et des groupes féministes. Leur petit nombre ne les empêche pas d'avoir une certaine visibilité, notamment par le biais des médias. Leur discours est militant, marqué par l'utopie féministe, leur pratique en est une de mise en place d'alternatives religieuses pour les femmes.

Comme nous venons de le décrire, il existe plusieurs modèles d'intervention des femmes dans l'Église. Il nous importe maintenant de cerner quelle dynamique régit ces différents modèles, d'identifier les perspectives qui se dégagent au sujet de la transformation de la situation des femmes dans l'Église.

2.3 DES CONDITIONS POUR LE CHANGEMENT

Que retenons-nous de ces différents modèles? Si tous portent la problématique du changement, aucun ne se situe de la même manière; les réformistes et les féministes souhaitent une transformation de la situation des femmes dans l'Église tandis que les traditionalistes interviennent pour mettre un frein à ce changement. Les femmes, même si elles partagent une même situation objective de subordination dans l'Église, ne constituent donc pas un groupe homogène. Elles font des choix à partir de leur perception du monde, du passé, de l'avenir, de leurs intérêts objectifs, de la fonction que joue la religion dans leur vie et, surtout, de leur conception des femmes et du rôle qu'elles ont à exercer dans l'Église et la société. Ainsi, quand nous essayons de cerner la dynamique qui régit les différents modèles, une multitude d'associations et d'oppositions apparaissent.

19. Nous nous référons ici notamment à l'article de Louise MELANÇON, «Mouvement de Libération des femmes et avortement. Pour une réflexion éthico-théologique», *Cahiers de recherche éthique*, n° 8, 1981, p. 89-101.

20. Mentionnons sur cette question le bulletin du collectif de femmes chrétiennes et féministes *L'autre Parole*, principalement le n° 29, mars 1986.

Tandis que les traditionalistes s'allient aux évêques partageant les mêmes options afin de maintenir un modèle d'Église pré-Vatican II, les réformistes s'allient aux évêques progressistes pour promouvoir une Église inspirée des réformes du concile Vatican II. Les réformistes préservent quelque distance à l'égard des féministes, mais comptent d'une certaine manière sur leurs interventions pour créer une dynamique propice au changement. La position des réformistes apparaît d'autant plus modérée quand elle est mise en relief avec celle des féministes.

Les féministes maintiennent un discours critique à l'égard de l'épiscopat progressiste, s'appliquant notamment à débusquer les contradictions entre le dire et le faire. Elles se préoccupent de l'importante force de récupération de l'institution. Elles partagent avec les femmes réformistes une volonté de changement, tout en ne s'entendant pas avec elles sur la stratégie à adopter pour y parvenir.

En effet, les réformistes promeuvent un changement *ad intra*, c'est-à-dire un changement à l'intérieur de l'espace de la tradition actuelle en vue d'accéder à un véritable partenariat entre hommes et femmes, clercs et laïcs. Ce type de changement suppose que les réformistes partagent, au moins en partie, les conceptions du temps, de l'espace, de la tradition, véhiculées par l'institution. Si au niveau du temps quotidien par exemple, elles sont probablement un peu plus pressées que les évêques, nul doute qu'elles ont adopté en bonne partie leur lecture de la temporalité historique et mythique. Elles ne contestent pas fondamentalement la légitimité du pouvoir ecclésiastique actuel; elles cherchent à susciter une nouvelle distribution de ce pouvoir.

Le changement voulu par les féministes est un changement *ad extra* au sens où il fait éclater les frontières de la tradition chrétienne pour parvenir à une nouvelle synthèse de la foi chrétienne dans laquelle on ferait une place inédite aux femmes. Il s'agit de faire entrer de plain-pied les femmes dans le champ du sacré jusqu'ici réservé aux hommes. Un tel changement implique que les féministes réfutent les codes culturels des évêques et surtout qu'elles ne reconnaissent pas la légitimité de leur monopolisation du sacré.

Nous pouvons qualifier l'engagement féministe de pratique de type prophétique, au sens wébérien du terme, parce qu'elle affirme sa prétention à l'exercice du pouvoir religieux en posant les gestes par lesquels le clergé affirme habituellement sa compétence, sa spécificité et donc la légitimité de son monopole. Cependant, cette pratique, pour être pleinement efficace, doit impliquer une doctrine systématique apte à donner un sens unitaire à la vie et au monde et à intégrer la conduite humaine autour de principes éthiques. En ce sens, on peut considérer la théologie féministe comme encore trop balbutiante au Québec pour être en mesure de proposer une doctrine si englobante.

Parce que le christianisme est une religion où la légitimation est liée à la tradition, les féministes ne peuvent faire l'économie de définir leur rapport à la tradition, de tracer les jalons de ce qu'elles reconnaissent comme étant leur tradition. Par ailleurs, les recherches féministes, marginales et dominées à l'intérieur du catholicisme officiel, risquent d'apparaître profanatrices de la religion parce qu'elles constituent une contestation objective du monopole de la gestion du sacré et donc de la légitimité des détenteurs de ce monopole.

Pour paraphraser Bourdieu, rappelons que l'autorité religieuse, afin de préserver le monopole de son pouvoir, doit faire reconnaître à celles qui en sont exclues la légitimité de leur exclusion et ce, en leur camouflant l'arbitraire de cette monopolisation²¹. Il semble toutefois que des femmes aient compris que la constitution du champ religieux catholique a impliqué jusqu'à leur dépossession objective du capital religieux par leur relégation à l'état de laïques. Tant chez les réformistes que chez les féministes, on peut observer une brèche importante que ce soit pour revendiquer une nouvelle répartition des pouvoirs ou pour remettre en question la nature même du pouvoir clérical.

21. BOURDIEU, Pierre, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, 12/3, juill.-sept. 1971, p. 322.

En attendant, plusieurs d'entre elles poursuivent leurs efforts pour obtenir des changements dans l'Église. Nous aimerions prendre le temps d'explorer plus à fond une pratique typique de transformation mise de l'avant par des femmes directement impliquées dans l'institution.

3. ANALYSE D'UNE PRATIQUE DE CHANGEMENT

Concrètement, que savons-nous de ces pratiques marquées du sceau du réformisme et du féminisme? En fait, bien peu de chose. Au cours des dernières années différents travaux nous ont permis de mieux connaître la situation des agentes de pastorale salariées (BÉLANGER, 1988), de répertorier l'ensemble des revendications des femmes dans l'institution et de développer des lectures féministes de la religion (DUMAIS, ROY, 1989). Mais nos connaissances demeurent limitées sur la dynamique qui régit les pratiques de changement à l'intérieur de l'Église. Afin de combler cette lacune, nous avons choisi de faire «l'autopsie» de l'une d'entre elles.

Des femmes, répondant à l'appel de l'épiscopat canadien, ont accepté en 1982 de former un comité *ad hoc* chargé d'analyser la situation des femmes dans l'Église aux niveaux local et régional et de formuler des recommandations aux évêques²². La publication du document *Les femmes dans l'Église* en 1985 a été l'aboutissement d'une laborieuse pratique de transformation à deux niveaux. Il s'agit premièrement d'une pratique de transformation de la situation des femmes dans l'Église, d'un travail réalisé par des femmes pour formuler clairement leurs attentes et proposer des outils afin d'atteindre leurs objectifs. Deuxièmement, il s'agit de la pratique de transformation du discours de ce comité *ad hoc* (un dossier d'animation et une série de recommandations) présenté en octobre 1984 à l'assemblée plénière de la Conférence des évêques catholiques du Canada (C.E.C.C.) et publié en 1985 sous la plume des évêques après avoir été revu et corrigé en fonction des directives des autorités épiscopales.

Pourquoi choisir un tel document qui n'est pas spécifique à l'Église québécoise? Parce qu'il constitue, à notre avis, un des événements marquants de la décennie des années 80. D'envergure canadienne, cet événement a, tout au cours de son déroulement, impliqué activement des catholiques québécoises que ce soit à titre de membres du comité *ad hoc*, de participantes aux travaux de consultation ou de défenseuses du rapport de ce comité. L'Église du Québec a constamment signifié son intérêt pour les travaux du comité *ad hoc* et fut l'un des lieux où les recommandations et le dossier d'animation ont reçu un suivi soutenu. Les recommandations devaient être reprises de diverses manières par les répondantes diocésaines à la condition féminine²³ et le dossier d'animation a bénéficié d'un accueil enthousiaste dans nombre de diocèses. Lors de la présentation du rapport à la C.E.C.C., le «lobbying» québécois a grandement contribué à sauver, de justesse, les recommandations et le dossier d'animation. Enfin, la professeure Élisabeth J. Lacelle, qui a présidé ce comité *ad hoc*, est très certainement une des théologiennes qui a marqué de manière significative, par ses travaux, ses publications, ses conférences, les femmes de l'Église catholique québécoise, notamment au sujet de la promotion d'un véritable partenariat entre femmes et hommes. Bref, le rapport du comité *ad hoc* a marqué de manière significative l'histoire du changement de la situation des femmes dans l'Église du Québec et c'est pourquoi nous l'avons retenu.

À la suite de l'identification du corpus et de la formulation de nos hypothèses, nous procéderons à l'analyse des différents niveaux de transformation de ce discours pour finalement dégager quelques perspectives générales sur cette pratique de transformation.

22. Cette décision des évêques de former un comité pour étudier la situation des femmes avait été «suscitée» par les pressions exercées par différents groupes de femmes.

23. Le poste de répondante à la condition féminine est lui-même une proposition issue du rapport Lacelle.

3.1 IDENTIFICATION DU CORPUS ET HYPOTHÈSES.

Le comité *ad hoc* formé de douze personnes, dix femmes et deux hommes, a déposé un rapport comprenant douze recommandations et un dossier d'animation. Les recommandations constituent un vaste projet de changement de la situation des femmes dans l'Église. Elles portent sur l'application des principes de justice sociale à l'égard des femmes travaillant dans l'Église; la transformation du langage liturgique dans la perspective du langage inclusif; l'officialisation des services rendus par les femmes dans l'institution; la reconnaissance, dans les différents discours de l'Église, de l'égalité des femmes mariées vis-à-vis de leurs partenaires; la création de fonds d'aide devant servir à financer les études des femmes laïques; la représentation hommes/femmes aux différents niveaux de l'Église diocésaine; la question des femmes dans la formation des futurs prêtres; l'étude des ministères des femmes dans l'Église; la diffusion d'un dossier d'animation; la mise en place d'une étude portant sur la situation des femmes dans les églises diocésaines; la création d'une structure de dialogue entre les femmes et les évêques au niveau de la C.E.C.C.; et enfin, la réalisation, dans un délai de trois ans, d'un rassemblement national pour faire un bilan de la situation des femmes dans les différentes églises diocésaines.

Un dossier d'animation, rédigé par le comité *ad hoc*, accompagnait ce rapport. Il constituait en quelque sorte l'outil de conscientisation nécessaire à la mise en œuvre des recommandations. Il proposait une série de douze rencontres s'inspirant de la méthode du «voir, juger, agir» de l'action catholique. On y abordait des thèmes aussi différents que l'écoute des signes des temps (tels le mouvement des femmes), la place et l'image de la femme dans l'Église, la sexualité, le langage liturgique, la coresponsabilité, l'égalité hommes/femmes, la prise de parole des femmes, les ministères et le leadership des femmes dans la communauté.

Sous plusieurs aspects, le travail du comité peut être dit féministe: au niveau de certains principes défendus (ex.: l'égalité), par le choix d'objectifs pédagogiques telle la prise de conscience des inégalités ou encore, par la recommandation de créer des instruments favorisant le développement de la solidarité des femmes. Sous d'autres aspects, le travail du comité est d'orientation réformiste. Par exemple, il propose des aménagements des pratiques institutionnelles actuelles afin d'atténuer leurs aspects les plus discriminatoires, il suggère l'étude des ministères plutôt que de revendiquer le droit des femmes à y accéder, etc.

Qu'est-il advenu de ce projet de changement de la situation des femmes dans l'Église? Le dépôt du rapport à l'assemblée plénière des évêques canadiens de l'automne 1984, a été suivi de discussions en ateliers et d'un vote des évêques sur les recommandations. Le débat a été houleux; il y eut notamment une violente invective de l'évêque auxiliaire de Toronto au nom du cardinal Emmett Carter qui accusait les femmes de vouloir dicter la conduite des évêques²⁴. Finalement, à la suite d'un «lobbying» nocturne des plus intensifs de la part de membres du comité *ad hoc*, le cardinal Vachon de Québec a invité ses collègues à dire leur appréciation du travail des femmes et à voter les recommandations²⁵. Certaines d'entre elles ont été acceptées, d'autres amendées et quelques-unes rejetées; le dossier d'animation a été publié en 1985 mais au prix de transformations substantielles.

Lors du lancement de ce dossier, les autorités religieuses ont affirmé qu'il y avait eu seulement quelques «adaptations» du contenu et des corrections au niveau du français. Nous ne partageons par ce point de vue et nous pensons plutôt que ce rapport a connu des transformations significatives. Nous formulons les hypothèses suivantes: En ce qui a trait

24. Il est assez étonnant qu'un des chefs les plus prestigieux de la hiérarchie catholique, jouissant d'un pouvoir incontesté dans son diocèse et ayant, en vertu de sa détention de la pourpre cardinalice, le pouvoir de participer directement à la nomination du pape et même d'être en lice lui-même, se sente à ce point menacé par de simples *recommandations soumises* par des femmes à leurs évêques! Serait-ce là une rhétorique particulière devant servir aux évêques à faire oublier le caractère absolu de leur pouvoir dans leur diocèse?

25. Si l'appel à la réconciliation du cardinal Vachon a été largement diffusé par les services de presse des évêques, l'invective du cardinal Carter est demeurée non publiée...

aux recommandations, les transformations ont pour but 1) de modifier le statut des évêques en les faisant passer du rôle de participant au sexisme institutionnel à celui de défenseur de la cause des femmes et 2) d'atténuer et même de supprimer les éléments ayant trait à l'opérationnalisation du discours sur l'égalité entre les hommes et les femmes. En ce qui concerne le dossier d'animation, les transformations ont permis une «orthodoxisation» du contenu en fonction de la doctrine officielle de l'Église et un retrait des questionnements permettant l'identification formelle des différentes formes d'inégalité entre les hommes et les femmes dans l'Église.

3.2 ANALYSE DES TRANSFORMATIONS.

La première version du document, *Les femmes dans l'Église*, dirigée par E.J. Lacelle (version 1, V.1), a subi des transformations nombreuses et diversifiées avant d'être publiée en 1985, dans une forme définitive sous la responsabilité des évêques (version 2, V.2); ces transformations altèrent la nature et la portée de ce document. C'est ce que nous allons voir en examinant les différentes versions des recommandations et du dossier d'animation mais avant, attardons-nous sur les déplacements de locuteurs et de destinataires et la transformation matérielle du produit.

Dans la V.1, le locuteur, le comité *ad hoc*, s'adresse à la destinataire, la C.E.C.C.; dans la V.2 le locuteur officiel devient la C.E.C.C.²⁶ et les destinataires sont identifiés comme étant les «communautés chrétiennes et les mouvements». Le statut de destinataire des évêques se transforme en celui de locuteur; il y a donc eu «appropriation» de la V.1 par l'épiscopat canadien et une augmentation considérable du nombre de destinataires. On passe d'un locuteur sans autorité institutionnelle particulière, le comité *ad hoc*, à un locuteur prestigieux détenant l'autorité dans l'ensemble de l'Église catholique du Canada²⁷. Les destinataires, au départ en nombre réduit, tout au plus une centaine de personnes, regroupent pour la V.2 un potentiel de plusieurs millions de catholiques. L'élargissement considérable de la clientèle, le formidable accueil réservé à ce document²⁸, sont tributaires en large partie de la légitimité obtenue par la caution des évêques. Mais il y avait un prix à payer, celui de la transformation du texte des femmes selon les directives des autorités de l'Église. Les locuteurs de la V.1, principalement des femmes, ne détenaient pas les moyens ni économiques, ni symboliques, pour diffuser largement leur rapport.

La présentation matérielle s'est également modifiée, un peu comme si la V.1 avait constitué le brouillon et la V.2 la copie au propre! La V.1 est un document dactylographié, polycopié, broché, sans présentation originale particulière. La V.2 est constituée d'une pochette de carton glacé, en couleur, ouvrable, comprenant une série de fiches imprimées, à la mise en page soignée et à en-tête de couleur. La nouvelle présentation matérielle donne au document crédibilité et attrait; encore fallait-il détenir le pouvoir économique suffisant pour se lancer dans une telle production.

26. Bien sûr, l'introduction précise que c'est à la suite de deux années de travail et de consultation que le comité *ad hoc* de la C.E.C.C. a remis le résultat de ses recherches aux évêques, mais il est également clair que c'est la Conférence des évêques catholiques du Canada qui offre ce nouveau document à la communauté des catholiques.

27. «L'appropriation» du texte du comité *ad hoc* par le C.E.C.C. était prévisible puisque c'est cette dernière qui avait mandaté le comité pour préparer ce document. Il en est de même dans la plupart des institutions. Ce qui fait problème, c'est la discrimination sexuelle érigée en système: les femmes sont confinées aux comités *ad hoc*; elles ne peuvent jamais, parce que femmes, faire partie de l'équipe mandataire, du groupe décisionnel. Toute femme qui accepte de produire des documents pour l'Église officielle est nécessairement «invisibilisée» à la fin du processus.

28. Publié à plusieurs milliers d'exemplaires malgré une diffusion restrictive et tatillonne — refus au départ de vendre en librairie, obligations pour les personnes désireuses de l'obtenir de passer soit par le secrétariat de la C.E.C.C. ou par les responsables de leur diocèse — le document a suscité beaucoup d'engouement dans plusieurs milieux; des équipes de réflexion se sont mises à l'œuvre dans plusieurs diocèses pour expérimenter le dossier d'animation.

La V.1 introduisait en annexe trois textes à caractère spirituel écrits par des femmes et le texte de l'intervention des évêques du Canada au Synode de 1983 sur la «réconciliation hommes et femmes dans l'Église». La V.2 a perdu en cours de route les trois textes produits par des femmes, a conservé le texte des évêques et s'est enrichie de deux autres déclarations d'évêques et d'un chant religieux composé par un homme. Ces changements sont hautement significatifs. Les annexes sont appelées à servir d'instruments de travail, de ressources aux personnes qui vont utiliser le dossier d'animation. On semble donc accorder beaucoup d'importance aux références utilisées. Les textes féminins à caractère spirituel incarnaient possiblement une menace puisqu'ils ont tous été retirés. Pourquoi? Des prières peuvent-elles être subversives? En fait, nous voyons poindre ici l'efficacité symbolique du discours religieux. Voici comment. Les auteures de ces prières définissent Dieu, un Dieu jusque-là défini par les hommes... à leur image et à leur ressemblance. Quand des femmes disent Dieu, elles lui donnent un nouveau visage, un visage qui risque de bousculer les fondements anthropologiques du pouvoir masculin dans l'Église, l'exclusivité du sacerdoce masculin étant notamment justifiée par la ressemblance naturelle des prêtres avec Jésus. Ces femmes en rédigeant des prières se disent également partie prenante du sacré, elles qui sont reléguées, dans la logique cléricale, à l'ordre du profane et même plus, qui sont associées, pour la tranche traditionaliste du clergé, à la cause et à la perpétuation de la souillure. Enfin, les textes des prières sont appelés à être dits en communauté, c'est-à-dire à avoir un certain rayonnement social; par leur répétition régulière ils peuvent être intériorisés, devenir définisseurs de la réalité religieuse et même faire tradition. Le retrait de tous les textes féminins de prière nous dit à quel point on craint l'avènement des femmes dans le champ du religieux et du sacré.

3.2.1 *Les recommandations*

La V.1 présente douze recommandations, la V.2 également; une première lecture des deux textes peut laisser l'impression qu'il n'y a pas eu de modifications significatives²⁹; il est question des mêmes sujets, on voit intervenir les mêmes acteurs. Pourtant, les changements sont de taille. Les voici.

La V.2 des recommandations telle qu'elle est incluse dans le dossier d'animation ne retient pas les **considérants** de la V.1 qui établissaient en quelque sorte tout le système de légitimation des premières locutrices. Tout se passe comme si les recommandations énoncées par les évêques n'avaient pas besoin de s'appuyer sur un réseau particulier de légitimations puisque ces derniers, après tout, détiennent «l'autorité légitime». On peut d'ailleurs constater que les considérants de la V.1 se fondent principalement sur une légitimité externe, c'est-à-dire qui prend appui sur des bases extérieures aux locutrices et aux recommandations. En effet, si les locutrices laissent à quelques reprises entendre que leurs recommandations ont valeur en elles-mêmes, elles recourent très fréquemment à des figures d'autorité pour valider leurs propositions: au nom des valeurs défendues par Jésus, pour assurer la crédibilité de l'Église, au nom de propositions votées antérieurement par les évêques, parce que ça existe dans la société séculière, pour suivre les enseignements du concile Vatican II ou encore pour s'inscrire dans la ligne des déclarations de l'ONU.

Un tel déploiement n'est pas sans rappeler la faiblesse inhérente du statut des locutrices qui s'efforcent de rendre crédibles leurs propositions et donne plus d'éloquence au fait que la V.2 puisse être énoncée sans considérants préalables. Il faut toutefois tempérer cette lecture. Les locutrices, il est vrai, font abondamment appel aux déclarations antérieures des évêques en faveur des femmes pour justifier leurs demandes; mais encore faut-il savoir que ces déclarations ont maintes fois été suscitées par les locutrices quand elles ne les ont pas elles-mêmes rédigées!

²⁹. C'est ce qu'ont d'ailleurs cru les journalistes quand ils ont commenté la publication de la deuxième version.

La stratégie des intervenantes consiste donc à susciter chez les évêques des déclarations en faveur des femmes ou plus exactement à leur faire sanctionner, dans la mesure du possible, des propos progressistes qu'elles réutilisent par la suite soit pour les confronter dans leurs pratiques ou leur demander de faire un pas de plus; ainsi il n'apparaît jamais officiellement que c'est le désir des femmes qui commande, tout porte à croire que c'est uniquement la volonté spontanée des évêques qui fait bouger les choses. L'efficacité d'une telle stratégie dépend évidemment en large partie du réseau privé d'influences des femmes, de leur proximité avec les autorités officielles. Il reste qu'en dernière instance c'est l'évêque qui tranche mais, en examinant de près la situation, les femmes n'apparaissent pas complètement démunies à l'intérieur de ces rapports de pouvoir.

Différentes procédures sont utilisées pour transformer les recommandations. Parmi celles utilisées le plus fréquemment, mentionnons l'atténuation, le retrait d'éléments et l'ajout de nouveaux. En voici des exemples.

Les atténuations. Les recommandations de la première version font appel à une prise de décision, à un agir. Les reformulations laissent entendre que les évêques sont déjà sur la bonne voie et qu'ils n'ont qu'à poursuivre dans le même sens. D'une situation de manque, les évêques passent à une reconduction de leur pratique. Prenons pour exemple la première recommandation (R.1); dans sa première version (V.1) elle se lit comme suit «que les évêques du Canada **prennent** les mesures nécessaires pour que les principes de justice sociale soient énoncés, retenus et réalisés en ce qui concerne les femmes engagées dans l'Église» et que «les évêques du Canada se **prononcent clairement et courageusement** contre les injustices dont les femmes sont encore l'objet dans la société». Dans sa deuxième version, la R.1 devient: «que les évêques du Canada **continuent de prendre** les mesures nécessaires...» et qu'ils «**continuent d'intervenir clairement...**».

Cette procédure d'atténuation du contenu est utilisée à plusieurs reprises et peut avoir pour effet d'alléger le caractère contraignant de certaines recommandations. Ainsi, dans la première version de la R.4 il est question de **mesures nécessaires** et dans la seconde version de **mesures disponibles** pour que les femmes mariées soient reconnues comme partenaires égales à l'homme marié. Dans le premier cas les responsables doivent trouver, créer s'il le faut, les dispositions qui vont permettre d'atteindre l'objectif; dans le deuxième cas, ils n'ont qu'à appliquer les dispositions existantes. La R.9 de la V.1 demande que le dossier d'animation élaboré par le comité *ad hoc* **soit utilisé** dans les diocèses; la V.2 propose simplement que ce dossier d'animation soit **mis à la disposition** des diocèses³⁰.

Le jeu de l'atténuation peut se faire en passant du plus clair au plus flou. Dans la R.6, **l'équilibre** dans la représentation femmes-hommes devient une représentation **adéquate** des hommes et des femmes. Comment définit-on une représentation adéquate? Parions qu'il y a autant de réponses qu'il y a de personnes concernées par cette recommandation.

Une autre procédure fréquemment utilisée par l'épiscopat canadien pour alléger sa tâche, consiste à passer du rôle de responsable de la réalisation d'une recommandation à celui de soutien. La première version de la R.8 demande «qu'un groupe d'études composé de femmes **soit constitué** en vue d'établir un dossier sur les ministères des femmes»; dans la version finale «la C.E.C.C. **encourage** la mise sur pied de comités diocésains *ad hoc* pleinement représentatifs qui auraient pour but d'étudier les ministères des femmes».

Les retraits permettent également une transformation des recommandations. Trois retraits apparaissent particulièrement significatifs. La version finale n'oblige plus les évêques à s'assurer que leurs interventions sont formulées en un langage inclusif (R.2.2 de la V.1). Ils ont refusé l'obligation «qu'en chaque diocèse soit nommée une équipe ou une personne responsable du dossier de la condition des femmes dans le diocèse» (R.10.1 de la V.1) et ils n'ont pas accepté non plus «qu'un comité permanent soit mis sur pied par la C.E.C.C.

30. Ce type d'atténuation vient simplement rappeler que les évêques, chacun dans son diocèse, ne peuvent être contraints par la C.E.C.C. d'utiliser certains documents ou d'établir telle ou telle politique. C'est l'autonomie de l'évêque dans son diocèse qui prévaut.

comme structure de dialogue qui poursuive avec continuité le travail amorcé depuis 1970» (R.11.2 de la V.1). Ces retraits nous permettent de pointer les interdits du discours, les facteurs de tension entre les femmes et les évêques. Ces derniers acceptent de voter des recommandations sur la situation des femmes dans l'Église, mais résistent à la mise en place de ressources et d'outils pour le suivi de ces recommandations.

Les évêques n'acceptent pas de soumettre leur discours aux nouvelles prérogatives du langage déséxisé. Ils concèdent toutefois qu'ils ont la responsabilité d'éveiller la conscience ecclésiale à ce sujet, mais la formulation est pour le moins ambiguë. Dans la V.1 les locutrices traitent du «**problème du langage masculin**»; dans la V.2, les évêques-locuteurs signalent le «**problème du langage inclusif**» laissant ainsi entendre que le problème, ce n'est pas le langage masculin mais bien le langage inclusif!

Des logiques différentes semblent prévaloir pour chacune des versions; les locutrices, tout en étant en quête de **dialogue**, apparaissent désireuses d'**action**, de **transformation** et prévoient la mise en place de structures permettant la **concrétisation** de leurs recommandations. Les évêques souhaitent manifestement la poursuite du **dialogue** mais apparaissent plus enclins à favoriser les **recherches**, les **études** et la **conscientisation** que les structures exécutives chargées d'appliquer les changements. Derrière tout cela, se profile inexorablement une lutte de pouvoir entre les femmes et les hommes d'Église et si ces derniers ont absolument besoin des femmes pour maintenir la vitalité de leur institution, ils sont loin d'être prêts à acquiescer aux demandes implicites de pouvoir qui sillonnent la version du comité *ad hoc*.

Les ajouts peuvent être lus comme les perspectives des locuteurs-évêques au sujet du dossier de la condition des femmes. La réaffirmation du leadership épiscopal est omniprésente. Retenons simplement deux éléments particulièrement significatifs. Les évêques précisent que la mise en œuvre de mesures en vue d'éveiller la conscience ecclésiale à l'importance du problème (sic) du langage inclusif (R.2) doit être faite «dans un esprit pastoral». À la R.9, sur la mise à la disposition des diocèses du dossier d'animation, on rappelle la «possibilité d'adaptation selon les situations pastorales particulières». Que signifient ces ajouts? De prime abord anodins, ils peuvent servir d'arguments aux évêques pour expliquer le rythme des transformations dans leur diocèse. L'expression dans «un esprit pastoral» suggère qu'il revient à chaque pasteur d'interpréter le pouls de sa communauté et de procéder aux changements, au rythme qu'il juge pastoralement acceptable. Il faut se rappeler que l'Église a souvent, dans le passé, invoqué l'argument de «la communauté pas encore prête» pour retarder ou refuser tel ou tel changement.

3.2.2 *Le dossier d'animation*

Le dossier d'animation a fait l'objet d'une transformation en profondeur. Une étude détaillée a déjà été faite à ce sujet³¹; nous nous limiterons ici à donner les principaux éléments de la transformation. Il semble que les fiches d'animation qui «tracassaient» le plus l'épiscopat canadien aient été celles qui touchaient à la sexualité et au pouvoir! C'est à propos de ces thématiques que le comité de révision a reçu le plus de directives pour orienter sa reformulation.

L'objectif global du dossier a été modifié. La V.1 met de l'avant un projet d'Église où les femmes et les hommes s'engagent comme partenaires à part entière dans tous les domaines de la vie; dans la V.2, ils s'engagent dans les transformations jugées nécessaires et souhaitables. Il semble que l'utopie religieuse ait cédé le pas au réalisme institutionnel.

Dans la première version, on retrouve plusieurs outils, grilles de lecture, divers instruments devant permettre une analyse de la situation réelle des femmes dans l'Église et une relecture des revendications des femmes dans une perspective chrétienne de justice. Ils disparaissent dans la deuxième version. Par exemple, on ne demande plus aux

31. HAZEL, Rita, «Quand une trousse devient document», *L'autre Parole*, n° 28, nov. 1985, p. 12-18.

participantes de dresser une liste des fonctions remplies par les femmes et une autre de celles tenues par les hommes dans leur paroisse et leur diocèse afin de comparer ensuite l'image qui en découle avec celle de la femme et de l'homme dans la société. On ne fournit plus aux participantes une grille présentant les quatre éléments constitutifs de la justice (biens essentiels, dignité, participation, solidarité) et on ne les invite plus à rédiger une charte des droits de la femme.

Les niveaux de questionnement changent; au lieu de se demander si la femme a la place **qui lui revient** (V.1) on se demande si la femme a une place **suffisante**. Dans la V.1 on s'interroge sur la manière de procéder pour que les femmes deviennent participantes **à part égale avec l'homme**; dans la V.2 on cherche à savoir comment faire pour que les femmes occupent **la place** qu'elles sont appelées à **assumer** en tant que **filles de Dieu**.

Le dossier sur les femmes dans l'Église, on peut l'affirmer, a subi des transformations importantes qui ont altéré la nature de la première version. L'analyse confirme nos hypothèses. Les changements apportés permettent aux évêques de devenir les acteurs centraux du processus de transformation et les femmes des sujets périphériques. Ceux-ci se départissent de leur image de sexistes et figurent comme des leaders qui jouent un rôle de premier plan dans la défense de la cause des femmes. L'amendement des propositions a non seulement supprimé un bon nombre d'éléments ayant trait à l'opérationnalisation du discours sur l'égalité, il a permis d'épurer les propositions de leurs aspects plus revendicatifs et de les reformuler dans des perspectives institutionnellement moins compromettantes. On peut également parler «d'orthodoxisation» du contenu notamment par la limitation apportée aux questionnements et par le retrait de textes novateurs au niveau de l'expression de la foi. Néanmoins, ce document a été publié et constitue une référence importante pour légitimer la poursuite de travaux visant la transformation de la situation des femmes dans l'Église³².

CONCLUSION

Que pouvons-nous dire de cette pratique de changement eu égard aux considérations formulées précédemment sur la structure ecclésiale, sur les notions d'espace et de temps dans l'Église, sur les concepts de tradition et de prophétisme? Sans tirer de conclusion définitive, ni prétendre à la généralisation pour l'ensemble des pratiques de changement dans l'Église, nous allons pointer quelques éléments qui nous semblent particulièrement significatifs.

Au plan de la **structure ecclésiale** et des lois qui régissent cette institution, il n'y a eu aucune modification importante. Au niveau du système de représentations, des discours, des images, des symboles qui assurent l'inscription du catholicisme dans la culture, on peut évoquer une plus grande visibilité des femmes. Par ailleurs le problème de faire concorder la structure avec le discours demeure entier.

Le travail du comité *ad hoc* a permis de poser la question de la transformation de la situation des femmes à l'intérieur de références **spatio-temporelles** profanes plutôt qu'à partir des références ecclésiastiques qui impliquent un autre rapport au temps et à l'espace. Cette contribution, sans être spécifique au comité *ad hoc*, est loin d'être négligeable si on considère la prédominance qu'a habituellement le discours institutionnel sur «la femme», discours qui cherche à avoir une incidence sur le statut et le rôle de toutes les femmes³³. On sait qu'à l'intérieur de telles perspectives, il est pratiquement impossible de s'intéresser à la réalité concrète, matérielle des femmes, de les traiter comme des sujets égaux.

Le **degré de transformation** de la situation des femmes dans l'Église est un bon indice pour mesurer le poids qu'exercent ces dernières dans l'institution. Les balbutiements de

32. À ce sujet, il a même suscité une vive controverse dans les milieux traditionalistes du Canada anglais qui ont riposté par une proposition de recentrement des aspirations féminines sur le modèle de la Vierge Marie.

33. La récente «méditation» de Jean Paul II sur *La vocation et la dignité de la femme* constitue un bon exemple du genre.

conversion féministe de l'épiscopat québécois font écho à la relative importance des femmes dans l'Église québécoise. Par ailleurs, les retranchements institutionnels derrière les directives romaines rappellent le pouvoir du Vatican sur les Églises nationales et l'acquiescement de ces dernières à l'endroit du pouvoir central.

Plusieurs témoignages nous ont permis de côtoyer la déception de femmes impliquées dans le comité *ad hoc*. Le fait qu'elles aient accepté de travailler dans un comité créé par l'épiscopat laisse entendre, qu'au moins au départ, ces femmes reconnaissaient la **légitimité** du pouvoir exercé par les évêques. La confrontation a-t-elle permis d'éliminer quelque peu cette légitimité, de remettre en question la suprématie du pouvoir épiscopal? La suite des événements tend à démontrer qu'il y a des éraflures, certaines très importantes, mais qu'il n'y a pas eu de rupture définitive entre les instances officielles et ces femmes.

Les travaux soumis par le comité *ad hoc* témoignent de la prudence et du respect que les femmes maintiennent à l'endroit de la **tradition** même si cette tradition est fortement imprégnée des valeurs patriarcales et cléricales. On a pu noter par ailleurs, et cela nous semble important pour l'avenir, la minceur des références à la contribution active des femmes à cette tradition, contribution, il est vrai, marginalisée quand ce n'est effacée par l'histoire. Les changements apportés à la V.1 ont accentué cette tendance. La transformation de la situation des femmes dans l'Église n'impliquerait-elle pas que ces dernières se dotent d'une véritable mémoire afin de se percevoir comme des «sujettes» faisant tradition?

La volonté des femmes de changer ce qui constitue une pratique millénaire est à associer, selon nous, à un travail de type **prophétique**, c'est à dire à un travail capable de questionner radicalement l'ordre établi et de proposer une nouvelle organisation de la réalité ecclésiale. Il serait sans doute éclairant d'examiner plus à fond la pratique du mouvement des femmes dans l'Église sous cet angle.

On a vu que pour certains auteurs la religion contribue à la **domestication des dominés**, à la production du conservatisme et cela notamment par le biais de la correspondance entre la hiérarchie cosmologique et la hiérarchie ecclésiastique. Le seul fait que les recommandations des femmes impliquaient l'idée que les évêques n'avaient pas le monopole de la vérité, que leurs pratiques et leurs discours devaient se «convertir» à la cause des femmes tend à démontrer que cette correspondance ne se fait pas parfaitement. Il existe à l'intérieur du champ religieux des forces capables de générer autre chose que la domestication des personnes; c'est là une autre voie qui mériterait une investigation sérieuse.

Il nous est apparu que les **revendications** formulées par les femmes dans l'Église, notamment celles du comité *ad hoc*, avaient des affinités profondes avec les revendications mises de l'avant depuis vingt ans par le mouvement des femmes dans la société. Les questions de travail, de prise de la parole, de pouvoir, etc, rejoignent autant les unes que les autres. Les prophètes profanes féministes ont interpellé les chrétiennes. Il serait intéressant de mieux cerner l'interaction entre ces deux groupes d'intervenantes.

Retenons enfin qu'avec les courants réformistes et féministes dans l'Église, il se dessine, chez les femmes, une tendance favorable au changement. Il reste à explorer les liens que peuvent développer ces deux groupes dans leur pratique de transformation du champ religieux.

Marie-Andrée Roy
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal
C.P. 8888, Succ. «A»
Montréal (Québec)
Canada H3C 3P8

RÉSUMÉ

Ce texte propose un éclairage sur la problématique du changement de la situation des femmes dans l'Église. Comment réfléchir le changement dans cette très ancienne institution patriarcale? Le point de départ de cette réflexion a été le débat qui a entouré le travail d'un comité *ad hoc* de la Conférence des évêques catholiques du Canada chargé d'analyser la situation des femmes dans l'Église. Lorsque ce comité, présidé par la théologienne Elisabeth J. Lacelle, a présenté son rapport aux évêques en 1984, il y eut un tollé de protestations. Les recommandations et un document d'animation ont été sauvés de justesse, mais au prix de transformations substantielles. À la suite de cet événement, nous avons essayé de répondre à une série de trois questions. Quel est le rapport de l'Église catholique au changement, en quels termes se pose la problématique de la transformation institutionnelle? Comment les femmes dans l'Église posent-elles la question du changement, quels sont leurs objectifs, quels moyens mettent-elles en œuvre? Enfin, quels types de changements doivent être apportés à la parole des femmes catholiques pour que celle-ci soit accueillie favorablement par l'épiscopat catholique?

SUMMARY

This paper proposes a clarification of the problem of research into change in the place of women in the Church. How can change be brought about in this very ancient patriarchal institution? This reflection began with the debate surrounding the work of an «ad hoc» committee of the Canadian Conference of Catholic Bishops, which was given the mandate to analyze the place of women in the Church. When this committee, presided over by the theologian Elisabeth J. Lacelle, presented its report to the bishops in 1984, there was a general outcry. The recommendations and an accompanying document were saved, but at the price of substantial modifications. Following this event, we attempted to respond to a series of three questions. What is the relationship of the Catholic Church to change, in what terms is the problem of analyzing institutional transformation posed? How do women in the Church articulate the question of change, what are their objectives, what means do they bring into play? Finally, what types of change must be made to the voice of Catholic women so that this voice will be favorably received by the Catholic Episcopate?

RESUMEN

Este texto propone ciertas luces sobre la problemática del cambio de situación de las mujeres en el seno de la Iglesia. Cómo reflexionar sobre el cambio de esta muy antigua institución patriarcal? El punto de partida de esta reflexión han sido las discusiones que han rodeado el trabajo de un comité «ad hoc» de la Conferencia de los obispos católicos de Canadá encargada de analizar la situación de las mujeres dentro de la Iglesia. Cuando ese comité, presidido por la teóloga Elisabeth J. Lacelle presentó su informe a los obispos en 1984, hubieron muchas protestas. Las recomendaciones y un documento de animación se salvaron a penas, pero a costa de transformaciones substanciales. Como consecuencia de este evento, hemos tratado de responder a tres preguntas. Cuál es la relación de la Iglesia católica con los cambios?, en qué terminos se plantea la problemática de la transformación institucional? Cómo exponen las mujeres al interior de la Iglesia la cuestión del cambio, cuáles son sus objetivos, qué medios utilizan? Al fin, qué tipos de cambio deben llevarse a cabo en la palabra de las mujeres católicas para que ésta sea acogida favorablemente por el episcopado católico?

BIBLIOGRAPHIE

- BÉLANGER, Sarah, *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988, 296 p.
- BOURDIEU, Pierre, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, 12/3, juill.-sept. 1971.
- BOURDIEU, Pierre, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1971, p. 3-21.
- BOURDIEU, Pierre, SAINT-MARTIN, M. De, «La Sainte Famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir», *Actes de la recherche en sciences sociales*, p. 44-45. nov. 1982.
- CAMPBELL, Michel-M., LAPOINTE, Guy, (sous la direction de), *Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise*, Cahiers d'études pastorales, Montréal, Fides, 1985, 350 p.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Les femmes dans l'Église. Dossier d'animation*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1985.
- DUMAIS, Monique, ROY, Marie-Andrée, *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Ed. Paulines, 1989, 239 p.
- DUMONT Fernand, GRAND'MAISON, Jacques, RACINE, Jacques, TREMBLAY, Paul, *Situation et avenir du catholicisme québécois. Tome 2. Entre le temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982, 236 p.
- DUMONT, Micheline, «Les féminismes contemporains», *Relations*, n° 520, mai 1986, p. 113-118.
- HAZEL, Rita, «Quand une trousse devient document», *L'autre Parole*, n° 28, nov. 1985, p. 12-18.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1986, 395 p.

- LACELLE, Élisabeth J., éditrice, *La femme et la religion au Canada français. Un fait socio-culturel.*, Montréal, Bellarmin, 1979, 232 p.
- LACELLE, Élisabeth, J., éditrice, *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983, 246 p.
- LACELLE, Élisabeth, J., «L'événement d'octobre 1984: 'Faux pas' et "contre pas"», *Communauté chrétienne* n° 141, mai-juin 1985, p. 225-235.
- LACELLE, Élisabeth, J., «La place des femmes dans l'Église catholique», *Le Devoir*, mardi 14 janvier 1986, p. 9.
- MELANÇON, Louise, «Mouvement de libération des femmes et avortement. Pour une réflexion éthico-théologique», *Cahiers de recherche éthique*, n° 8, 1981, p. 89-101.
- MOREUX, Colette, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne française*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1969, 485 p.
- MOREUX, Colette, «Féminisme et désacralisation», in Élisabeth J. Lacelle éditrice, *La femme et la religion au Canada français*, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 99-110.
- ROY, Marie-Andrée, «La femme laïque dans l'Église catholique», *Relations clercs-laïcs*, Cahiers d'études pastorales, Montréal, Fides, 1985, p. 85-112.
- ROY, Marie-Andrée, «La femme laïque dans l'Église catholique d'ici: où en sommes-nous», *Prêtres et pasteurs*, mars 1980, vol 93, n° 3, p. 169-179.
- SEGUY, Jean, «Max Weber et la sociologie historique des religions», *Archives de Sociologie des Religions*, 33, 1972, p. 71-104.
- WEBER, Max, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- XXX, *L'autre Parole*, n° 28, novembre 1985.