

Recherches sociographiques



Les communautés religieuses et la condition féminine

Micheline Dumont-Johnson

Volume 19, Number 1, 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/055774ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/055774ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dumont-Johnson, M. (1978). Les communautés religieuses et la condition féminine. *Recherches sociographiques*, 19(1), 79–102.
<https://doi.org/10.7202/055774ar>

Article abstract

Cet article propose, à partir de quelques monographies récentes, un ensemble d'hypothèses pour comprendre l'histoire des communautés religieuses féminines au Québec. Une première section examine le rôle original et positif joué par les femmes sous l'Ancien Régime (1640-1840), notamment par la création de communautés séculières. Un tel phénomène ne s'est pas produit dans la société coloniale anglo-saxonne. Une seconde section propose l'hypothèse que, dans le siècle suivant (1840-1950), le cadre des communautés religieuses féminines a constitué la première manifestation d'un féminisme québécois : les fondations multiples, le recrutement intense et l'ambiguïté de la vocation sont examinés comme autant de signes que la vie religieuse représentait, pour les femmes, une forme acceptée de contestation féminine. La dernière section analyse les phénomènes qui caractérisent aujourd'hui les communautés religieuses: baisse du recrutement, désertion, vieillissement et propose, comme explication, les nouvelles données de la condition féminine, entre autres, le droit à l'instruction, au travail professionnel et à la contraception. En conclusion, l'auteur met en relief que la période 1910-1920, contemporaine du premier mouvement féministe québécois, la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, semble marquer un ralentissement dans le taux de progression des vocations et des fondations féminines au Québec. Les religieuses seraient-elles des féministes sans le savoir?

LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES ET LA CONDITION FÉMININE

Cet article propose, à partir de quelques monographies récentes, un ensemble d'hypothèses pour comprendre l'histoire des communautés religieuses féminines au Québec. Une première section examine le rôle original et positif joué par les femmes sous l'Ancien Régime (1640-1840), notamment par la création de communautés séculières. Un tel phénomène ne s'est pas produit dans la société coloniale anglo-saxonne. Une seconde section propose l'hypothèse que, dans le siècle suivant (1840-1950), le cadre des communautés religieuses féminines a constitué la première manifestation d'un féminisme québécois : les fondations multiples, le recrutement intense et l'ambiguïté de la vocation sont examinés comme autant de signes que la vie religieuse représentait, pour les femmes, une forme acceptée de contestation féminine. La dernière section analyse les phénomènes qui caractérisent aujourd'hui les communautés religieuses : baisse du recrutement, désertion, vieillissement et propose, comme explication, les nouvelles données de la condition féminine, entre autres, le droit à l'instruction, au travail professionnel et à la contraception. En conclusion, l'auteur met en relief que la période 1910-1920, contemporaine du premier mouvement féministe québécois, la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, semble marquer un ralentissement dans le taux de progression des vocations et des fondations féminines au Québec. Les religieuses seraient-elles des féministes sans le savoir ?

Il n'y a pas si longtemps, il était de mise de caricaturer une scène québécoise, n'importe laquelle, en y faisant figurer un personnage religieux, curé aux jupes flottantes ou religieuse à la coiffe compliquée. Les *sœurs* du Québec étaient une marque si caractéristique qu'elles authentifiaient le pays d'origine. Depuis dix ans, la scène a bien changé. Les religieux et les religieuses n'ont pas disparu, mais manifestement, ils n'ont plus, dans la société québécoise, la même présence. Depuis dix ans, également, de nombreuses monographies sont venues éclairer sous un jour nouveau le phénomène des communautés religieuses en général et, plus particulièrement, celui

des communautés de femmes. L'ensemble de ces monographies permet de réinterpréter ce volet important de l'histoire des femmes au Québec. Cet article a pour objet de situer à larges traits les données de cette réinterprétation afin de proposer de nouvelles hypothèses sur le féminisme québécois.

I. L'ANCIEN RÉGIME (1640-1840)

L'historiographie traditionnelle a fait une large place aux femmes qui ont joué un rôle dans l'histoire de la Nouvelle-France. En effet, l'imagerie patriotique et historique a multiplié à souhait les récits pieux des héroïnes canadiennes. Marie de l'Incarnation, Jeanne Mance, Marguerite Bourgeoys, Marguerite d'Youville, pour ne nommer que les plus célèbres, figurent comme des *vedettes* dans tous les manuels d'histoire de la Nouvelle-France à côté des Champlain, des Maisonneuve, des Frontenac et des Montcalm. Commentant à l'envi l'expression de Georges Goyau que notre histoire est « une épopée mystique »,¹ notre historiographie traditionnelle nous a surtout enseigné que « dans cette aube authentiquement pure, sont apparus dans leur suprême beauté, la force, la générosité et le sacrifice ».²

Replaçons tout d'abord ce courant de zèle religieux dans son contexte historique. Religieuse et fervente, notre histoire l'a été indéniablement, tout au moins durant les premières générations. Mais ce courant n'est pas spécifique à la Nouvelle-France ; on le retrouve dans presque toutes les expériences de colonisation du XVII^e siècle : les *Pélerins du Mayflower* qui abordèrent en Amérique en 1627³ appartiennent à ce courant de colonisation religieuse, tout comme les colons quakers de William Penn en Pennsylvanie en 1681.⁴ Au XVII^e siècle, l'Amérique représente, pour l'Européen abreuvé de guerres de religions, moins la terre de la liberté religieuse que le champ par excellence de la perfection chrétienne. « La tolérance, en effet, n'est pas un concept que les colons du XVII^e siècle reconnaissaient ou approuvaient. »⁵ Mais par contre, un grand nombre d'entre eux désiraient vivre une expérience de vie pure et parfaite dans l'environnement virginal du Nouveau-Monde. Au demeurant, c'est tout le XVII^e siècle lui-même qui est dominé par l'importance du sentiment religieux.

1. Georges GOYAU, *Les origines religieuses du Canada, une époque mystique*, Paris, Spes, 1939. Voir notamment, pp. 256-263.

2. Laure Conan, citée sans référence par Lionel GROULX dans : « Les femmes dans notre histoire », *Notre maître le passé*, première série, 4^e éd., 1937, p. 269.

3. Voir : « Piety and Commerce in the New England Commonwealth », dans : L.B. WRIGHT, *The Atlantic Frontier, Colonial American Civilization, 1607-1763*, New York, Cornell University Press, 1966, pp. 98-160.

4. Voir : « The Holy Experiment in Pennsylvania », *Id.*, pp. 212-257.

5. L.B. WRIGHT, *The Cultural Life of the American Colonies*, New York, Harper and Row, 1966, p. 73. (« The New American Nation Series ».)

« Il peut paraître difficile, pour un lecteur du XX^e siècle, de comprendre l'omniprésence de la religion et son influence universelle sur les hommes, les femmes, les enfants des premiers temps des colonies. Les croyances religieuses étaient tout aussi variées que maintenant : mais quelle que fut leur croyance, les hommes croyaient avec plus de dévotion que n'en témoignent leurs descendants aujourd'hui. Cela ne signifie pas que nos ancêtres étaient plus vertueux que nous le sommes, mais qu'ils craignaient Dieu davantage. »⁶

Les fondations féminines canadiennes se situent dans ce vaste courant, et l'on aurait certes mauvaise grâce de les amputer d'un de leurs plus authentiques aspects, celui de la foi chrétienne.

Néanmoins, ce qui est spécifique à l'histoire de la Nouvelle-France, c'est le nombre remarquable de femmes qui ont joué un rôle de premier plan dans la fondation spirituelle et matérielle de la colonie. On chercherait en vain des faits similaires dans les annales de l'histoire américaine. Comme l'écrit James Douglas :

« Dans le système ecclésiastique puritain, de toutes manières, il n'y avait aucun domaine réservé aux femmes comme dans l'Église catholique romaine. Dans cette dernière, [...] comme membres d'ordres monastiques voués à l'éducation et au soin des malades, les femmes pouvaient exercer quelques-unes des plus nobles prérogatives de leur sexe. C'est en accomplissant ces fonctions de bienfaisance que, dans les premières années de la Nouvelle-France, elles se sont trouvées à jouer un rôle de premier plan particulièrement important. »⁷

De plus, non seulement ces fondations sont originales en soi, par rapport au contexte colonial, mais elles ont joué, dans l'établissement de la colonie française, un rôle social d'une importance indiscutable, plaçant la Nouvelle-France à l'avant-garde des colonies américaines sur le plan de la sécurité sociale. Dès la fin du XVII^e siècle, ce sont des communautés de femmes qui ont assumé, en Nouvelle-France, tout ce qui concernait la charité publique : pauvres, vieillards, invalides, malades, fous, filles, orphelins.⁸ Pourtant bien plus peuplées, les colonies anglaises n'ont pas connu pareil mouvement.

« On ne trouve aucun Hôpital-Général sur le sol des États-Unis avant le 18^e siècle. Le Philadelphia General Hospital, mieux connu sous le nom de *old Blakely*, qui fut ouvert en 1732 comme asile, serait le premier hôpital des États-Unis »

nous dit le *Dictionary of American History*.⁹

Plusieurs travaux récents sont venus apporter des données nouvelles dans notre connaissance des communautés religieuses féminines de l'Ancien Régime. Hélène Bernier a quelque peu rajeuni l'image de Marguerite Bourgeoys, mettant en évidence les aspects modernes, voire révolutionnaires de

6. *Id.*, p. 72. (Notre traduction.)

7. James DOUGLAS, « The Status of Women in New England and New France », *Queen's Quarterly*, 1912, pp. 359-374. (Notre traduction.)

8. Marcel TRUDEL, *Initiation à la Nouvelle-France*, Montréal et Toronto, Holt, Rinehart et Winston, 1968, p. 243.

9. *Dictionary of American History*, III. Voir l'entrée « Hospitals ». On retrouve les mêmes renseignements dans *Encyclopaedia Americana*. (Notre traduction.)

son œuvre: enseignement gratuit et offert de préférence aux enfants des familles pauvres; formation des institutrices; absence de clôture pour les sœurs (elles sont séculières); costume laïc (pour l'époque, cela s'entend).¹⁰ Marie-Emmanuel Chabot a su également, mais avec moins d'efficacité, mettre en évidence le rôle de Marie de l'Incarnation, chef d'entreprise.¹¹ Micheline D'Allaire, de son côté, a rajeuni l'image de Jeanne Mance en mettant en relief son sens de l'initiative et de l'organisation.¹² Les œuvres de Marguerite d'Youville nous sont davantage connues depuis les travaux d'Albertine Angers-Ferland.¹³ Son adresse administrative et sa compétence paraissent d'autant plus exceptionnelles quand on les compare à l'échec et à la faillite de l'Hôpital des Frères Charron,¹⁴ œuvre prise en charge par la fondatrice des Sœurs Grises en 1747.

Toutefois, ces réussites individuelles de fondatrices ne doivent pas leur-rer. Il est certes significatif que la société coloniale les ait suscitées et permises, mais ce qui est intéressant, en regard de la situation des femmes aux XVII^e et XVIII^e siècles, c'est d'examiner leur autonomie financière face à l'État et ce, longtemps après la disparition des fondatrices; c'est d'analyser leur rôle, comme pôle d'attraction, pour l'ensemble de la population féminine; c'est d'évaluer leurs fonctions en regard des besoins sociaux de leur époque.

On peut d'ores et déjà affirmer que les communautés religieuses féminines ont manifesté une grande autonomie financière tout au long de leur histoire primitive. Toutes les analyses n'ont pas été faites mais l'une d'elles, sur les Hospitalières de Montréal,¹⁵ permet d'avancer que cette communauté tire en moyenne 82.3% de sa recette annuelle de ses propres ressources. On peut faire l'hypothèse que ce modèle a été repris, avec des variantes, par les autres communautés. Marcel Trudel, analysant la situation de l'Église canadienne sous le régime militaire, diagnostique des graves problèmes financiers

10. Hélène BERNIER, *Marguerite Bourgeoys*, Montréal, Fides, 1958. («Classiques canadiens».) Voir également son article dans le *Dictionnaire biographique du Canada*, Tome I, Québec, P.U.L., 1966.

11. Marie-Emmanuel CHABOT, «Marie de l'Incarnation, chef d'entreprise», *Les Cahiers de la Nouvelle-France*, 20, 1962. Voir également son article dans le *Dictionnaire biographique du Canada*, Tome I, Québec, P.U.L., 1966.

12. Micheline D'ALLAIRE, «Jeanne Mance», *Forces*, 1974, pp. 39-46.

13. Albertine FERLAND-ANGERS, *Mère d'Youville*, Montréal, Beauchemin, 1945, 385p.

14. Voir la thèse de maîtrise de Jacques GRIMARD, *La faillite financière des Frères Charron*, Université de Sherbrooke, 1971.

15. Jacques DUCHARME, «Les revenus des Hospitalières de Montréal au XVIII^e siècle», dans: *L'Hôtel-Dieu de Montréal, 1642-1973*, Montréal, HMH, 1973, pp. 209-244. Cet article corrige en partie les affirmations de Guy FRÉGAULT dans: «Les finances de l'Église sous le régime français», *Le XVIII^e siècle canadien*, Montréal, HMH, 1968, pp. 134-149.

pour chaque communauté.¹⁶ Mais il est symptomatique que les œuvres féminines aient toutes surmonté la période critique causée par la guerre et le désarroi économique des dernières années du régime français. (On ne peut en dire autant des communautés d'hommes moins bien tolérées par les autorités britanniques, il est juste de le mentionner.) Les administratrices anonymes qui ont maintenu en état de fonctionner les œuvres sociales des communautés de femmes témoignent de beaucoup d'efficacité et d'esprit d'entreprise. Le système des dots des religieuses, tel qu'analysé par Micheline D'Allaire, semble avoir été un des pivots de cette efficacité.¹⁷

Cela nous amène à aborder un deuxième point sur les communautés de femmes, celui du recrutement. Micheline D'Allaire a analysé longuement cette question pour trois communautés de la ville de Québec entre 1692 et 1764.¹⁸ Il est maintenant admis que les communautés ont recruté leurs membres dans toutes les couches de la société et qu'on ne peut croire les contemporains narquois qui, à l'instar de Pierre Kalm, laissent entendre « qu'aucune jeune fille ne se décide à entrer au couvent qu'après avoir atteint un âge qui ne lui laisse plus d'espoir de jamais trouver un mari ». ¹⁹ La majorité des jeunes filles qui deviennent religieuses entrent au couvent à l'âge où leurs consœurs se marient. Les vocations sont nombreuses. Il n'est pas possible de dresser un tableau complet, mais certaines données partielles permettent d'avoir une bonne idée de l'ensemble.

1. L'Hôtel-Dieu de Montréal a attiré cent quatre-vingt-dix jeunes filles entre 1642 et 1800.²⁰
2. La Congrégation Notre-Dame a attiré cent quatre-vingt-treize jeunes filles entre 1653 et 1763.²¹
3. L'Hôtel-Dieu de Québec a attiré cent neuf jeunes filles entre 1692 et 1764.²²
4. L'Hôpital-Général de Québec a attiré cent sept jeunes filles entre 1692 et 1764.²²
5. Les Ursulines ont recruté cent trois jeunes filles entre 1692 et 1764.²²

16. Marcel TRUDEL, *L'Église canadienne sous le régime militaire*, 2 vols, Québec, P.U.L., 1957.

17. Micheline D'ALLAIRE, « Conditions matérielles requises pour devenir religieuse au XVIII^e siècle », dans : *L'Hôtel-Dieu de Montréal, 1642-1973*, op. cit., pp. 183-208.

18. Micheline D'ALLAIRE, *L'Hôpital-Général de Québec, 1692-1764*, Montréal, Fides, 1971.

19. Peter KALM, *Travels in North America. The English version of 1770, revised from the original Swedish by A.B. Benson*, New York, Dover, 1966, Tome II, pp. 445ss.

20. Voir : Micheline D'ALLAIRE, « Conditions matérielles... », op. cit., passim.

21. Sœur MARIE-HENRIETTE, c.n.d., et Thérèse LAMBERT, c.n.d., *Histoire de la Congrégation Notre-Dame*, Montréal, Maison-Mère de la Congrégation, 1910-1970, 10 vols, passim.

22. Micheline D'ALLAIRE, *L'Hôpital-Général de Québec*, op. cit., passim.

6. On comptait quinze Sœurs Grises à l'Hôpital-Général de Montréal en 1764.²³

On nous permettra d'additionner tous ces chiffres, assurément non comparables, pour donner approximativement un ordre de grandeur. Il permet d'avancer le chiffre de sept cent dix-sept vocations pour une période de près de soixante-quinze ans. On peut penser que c'est peu : près de dix vocations par année. Ce chiffre devient plus grand, toutefois, quand on considère la population totale de la colonie au XVIII^e siècle, qui est celle d'une ville de grosseur moyenne.

On peut également tenter d'évaluer le nombre de religieuses, à une date précise, pour établir une moyenne. Il y avait, en 1760, deux cent quatre religieuses en Nouvelle-France, soit une femme sur cent soixante-quinze qui était religieuse.²⁴ Cette proportion manifestement élevée est toutefois comparable à celle des religieux : un homme sur cent soixante-quinze également est prêtre ou religieux. (Mais il faut ajouter qu'une bonne proportion des religieux est française : ces vocations ne sont pas canadiennes. De fait, vingt-deux prêtres retourneront en France entre 1760 et 1764, ce qui n'est pas le cas des religieuses.)

Bref, on peut conclure que la vocation religieuse a été perçue par les femmes, aux XVII^e et XVIII^e siècles, comme une voie normale, choisie par un grand nombre de jeunes filles.

Il est malheureusement plus malaisé de connaître les motivations réelles des jeunes filles qui ont pris le voile. Aux motifs religieux indéniables ont pu s'ajouter des motifs plus prosaïques : sécurité matérielle, reconnaissance sociale, pressions familiales ou cléricales. Mais il n'est pas possible, dans l'état actuel des recherches, d'épiloguer longtemps sur cette question. Le montant élevé des dots exigées (mais pas toujours versées)²⁵ et le grand nombre de vocations issues des familles aisées²⁶ doivent nous rendre prudent dans ces affirmations. Phénomène marginal aujourd'hui, la vocation religieuse reste un trait caractéristique des sociétés de l'Ancien Régime.

Ce qui rend le phénomène intéressant, pour mieux saisir cet aspect de l'histoire des femmes aux XVII^e et XVIII^e siècles, c'est d'examiner le rôle social qu'elles ont joué sous le couvert de la vocation religieuse.

Dans le domaine de l'éducation, si le rôle traditionnel concernant l'instruction des filles de familles est assuré par les Ursulines, un rôle nouveau

23. Marcel TRUDEL, *L'Église canadienne sous le régime militaire*, *op. cit.*

24. Cette proportion est calculée d'après le chiffre fourni par Trudel (*L'Église canadienne, op. cit.*) en le comparant au nombre estimé de la population féminine totale à la même époque, soit 50% de 70 000. *Idem* pour la proportion du nombre de religieux.

25. Voir : Micheline D'ALLAIRE, « Conditions matérielles... », *op. cit.*

26. Voir : Micheline D'ALLAIRE, *L'Hôpital-Général de Québec*, *op. cit.*, *passim*.

et exceptionnel pour l'époque est inauguré par les Dames de la Congrégation qui mettent sur pied un réseau d'écoles de villages destinées à l'ensemble de la population. Une douzaine d'écoles sont ainsi fondées au XVII^e siècle et la plupart seront maintenues tout au long du XVIII^e siècle. Ce rôle des femmes dans l'éducation n'est pas spécifique à la Nouvelle-France,²⁷ mais il a pris ici des structures bien particulières sur le plan de l'organisation et de l'efficacité. L'instruction primaire des filles, en effet, n'a pas été laissée, en Nouvelle-France, à l'initiative individuelle comme dans les colonies anglaises, elle a été planifiée dans un panorama d'ensemble. D'autre part, l'éducation prodiguée par les femmes pouvait rivaliser avantageusement avec celle qui était assurée par les hommes, si l'on excepte toutefois l'éducation supérieure conférée à une petite minorité de jeunes gens. À cet égard, tous les témoignages concordent : « Le nombre de femmes instruites excède celui des hommes. »²⁸ À ce jour, toutefois, aucune recherche n'a étudié à fond cette question.

Quant aux fonctions liées à l'assistance sociale, elles sont innombrables. Elles sont accomplies vraisemblablement selon les normes en vigueur durant l'Ancien Régime mais, ici encore, cette question n'a pas été étudiée de manière exhaustive. Certes, les religieuses ont joué, en Amérique française, un rôle typique de l'esprit de la Contre-Réforme en France. Mais elles l'ont joué ici dans un climat d'autonomie remarquable, relativement à l'autorité ecclésiastique ou royale. C'est ce que nous démontront, notamment, la fondation des Dames de la Congrégation et celle des Sœurs de la Charité de Montréal (Sœurs Grises), fondations entreprises contre la volonté des autorités religieuses et civiles et en dehors des cadres prescrits par la loi canonique de 1566.²⁹ C'est ce que nous indique, également, l'attitude des communautés face aux ordonnances qui prétendent réglementer les dots.³⁰ Cela nous est enfin démontré par la reconnaissance sociale qui leur est accordée, soit en termes de richesses matérielles, soit en termes de responsabilités sociales. Un voyageur comme Pierre Kalm a été très justement frappé par l'importance de ces congrégations de femmes dans la petite société de la Nouvelle-France. Il décrit longuement leurs maisons, leur style de vie et leurs occupations.³¹ Certes, le phénomène avait de quoi frapper un protestant, mais c'est justement parce que c'est là le point de vue d'un étranger que ses jugements sont

27. L.B. WRIGHT, *The Cultural Life...*, op. cit., p. 103.

28. *Mandements, Lettres pastorales et Circulaires des Évêques de Québec*, II, p. 390. De nombreux autres témoignages sont cités dans : R.L. SÉGUIN, « La canadienne au XVII^e et au XVIII^e siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XIII, 4, mars 1960, pp. 492-508.

29. Marguerite JEAN, dans : *Évolution des communautés religieuses de femmes au Canada de 1639 à nos jours* (Montréal, Fides, 1977, deuxième partie, ch. XII et XIII, pp. 185-208), confirme cette affirmation.

30. Micheline D'ALLAIRE, « Conditions matérielles... » op. cit., pp. 183-208. Voir également : *L'Hôpital-Général de Québec*, du même auteur.

31. Peter KALM, op. cit., II, p. 443-446, 454-455, 470-471, 538.

intéressants. D'ailleurs, le même étonnement se retrouve dans les écrits de quelques femmes de lettres anglaises dès le début du régime anglais.

En définitive, ce qu'il faut retenir surtout, c'est l'intensité de ce mouvement durant les XVII^e et XVIII^e siècles ; c'est le caractère original de ce phénomène social par rapport aux sociétés coloniales nord-américaines ; c'est la possibilité de réalisation personnelle et collective qu'il a permis aux femmes quant aux responsabilités exclusives face à l'assistance sociale et à l'enseignement des enfants, ainsi qu'à l'infrastructure financière qui rendait possible toutes ces activités.

Cet ensemble de caractéristiques ne prend cependant tout son sens que si on examine de quelle manière ce mouvement s'est maintenu durant la première moitié du XIX^e siècle. En effet, la période de 1760 à 1840 en fut une de stabilisation et ce, à plus d'un égard. Le nombre des communautés est resté inchangé ; les vocations, tout en étant continuelles, ont diminué en intensité puisqu'en 1850 on établit la proportion de religieuses à une sur quatre cent quatre-vingt-quinze femmes environ ; les œuvres assumées par les communautés religieuses ne se sont pas diversifiées ou modifiées ; enfin, le nombre de maisons est resté stable également, si on excepte la congrégation Notre-Dame. Cette communauté, en effet, a essaimé en de multiples couvents : vingt fondations entre 1800 et 1850,³² suivant en cela le modèle déjà dessiné sous le régime français. Dans l'histoire des communautés religieuses féminines, la césure se produit vers 1840 et non pas en 1760.

II. L'ÂGE D'OR DES COMMUNAUTÉS DE FEMMES (1840-1960)

Après 1840, toutefois, s'amorce un mouvement impressionnant de fondations religieuses féminines. À ce mouvement il faut ajouter un grand nombre d'implantations de communautés françaises. De plus, les œuvres féminines s'engagent dans des fonctions de plus en plus spécialisées et nombreuses, la plupart adaptées aux transformations de l'urbanisation et de l'industrialisation. Il s'amorce également un mouvement d'exportation hors du Québec, de l'Ouest canadien aux missions les plus éloignées. Enfin, le nombre de vocations atteint des sommets extrêmement élevés. Cet ensemble de phénomènes, inauguré en 1837 par la fondation de la communauté des Sœurs Grises de Saint-Hyacinthe, va se maintenir, *grosso modo*, jusqu'à la décennie 1950-1960.

De fait, on peut observer dans la société québécoise l'émergence d'un modèle particulier d'organisation de l'assistance sociale et de l'éducation, par comparaison aux autres modèles qui s'instaurent, à la même époque, dans les

32. Sœur MARIE-HENRIETTE, c.n.d., et Thérèse LAMBERT, c.n.d., *op. cit.*, *passim*.

pays industrialisés.³³ L'explication de ce phénomène déborde les cadres de la présente analyse. Mais, pour les besoins de notre propos, il est important de faire ressortir que ce modèle particulier aura des conséquences certaines sur l'apparition du mouvement féministe au Québec. En effet, alors qu'en Angleterre, aux États-Unis et en France on discerne le rôle prépondérant joué par la philanthropie et les œuvres sociales laïques féminines dans l'apparition du féminisme,³⁴ on doit constater que le même phénomène ne se produit pas au Québec; on peut même avancer l'hypothèse que la présence, dans notre société, d'une structure religieuse exclusivement féminine d'assistance sociale et d'éducation a canalisé les aspirations qui, ailleurs, ont provoqué les premiers mouvements féministes. Dans cette perspective, le retard du féminisme québécois, si souvent diagnostiqué, n'en est plus un.³⁵ Au contraire, la Québécoise aurait eu accès, dès la seconde moitié du XIX^e siècle, à des voies de promotion personnelle et sociale (et ceci est vérifié par les fondatrices, les administratrices, les supérieures, les économes des centaines de communautés de femmes au Québec); à des voies de promotion intellectuelle (et ceci est démontré par la possibilité, pour les religieuses, d'avoir accès à plusieurs professions et aux nombreuses possibilités d'expression artistique: arts, musique, poésie); à des voies de contestation de la fonction féminine, contestation contre la tare du célibat et la perspective des maternités nombreuses. La contestation féminine étant ainsi canalisée dans une option qui offrait, au demeurant, des possibilités d'expression, le mouvement féministe n'a pas trouvé au Québec un terrain favorable, et cela d'autant plus que la vocation religieuse y a été perçue comme une *maternité spirituelle*. Dans cette hypothèse, les communautés religieuses féminines, au Québec, représenteraient le premier modèle du féminisme québécois. Or, justement, il est possible d'étayer en partie cette hypothèse.

33. Voir: Marguerite JEAN, *op. cit.*, ch. XIV, pp. 211-220. La question des relations entre les institutions parlementaires primitives (1791-1837) et les communautés de femmes, notamment en ce qui concerne l'éducation et l'assistance sociale, n'a été qu'effleurée. Cette question mériterait une étude approfondie car elle a conditionné plus d'un siècle de législation sociale au Québec. Le seul ouvrage sur la question, *Évolution de l'assistance au Québec*, par Serge MONGEAU (Montreal, Jour, 1967), est très superficiel.

34. Voir, entre autres: Kathleen E. MCCRONE, «Feminism and Philanthropy in Victorian England: The Case of Louisa Twining», communication au congrès annuel de la Société historique du Canada, Edmonton, 1976.

35. À titre d'exemples: Droits civils de l'épouse,	Canada: 1872
	Québec: 1964
Droit de vote,	Canada: 1918
	Québec: 1940
Accès aux études supérieures,	Canada: 1850
	Québec: 1910
Premiers mouvements féministes,	Canada: 1880
	Québec: 1907

La récente monographie de Bernard Denault des communautés religieuses au Québec est l'ouvrage qui permet enfin de mieux saisir l'originalité et l'ampleur de ce phénomène social.³⁶ Pour les besoins de notre propos, on reprendra ici quelques-unes des conclusions de cet ouvrage.

La première observation concerne le nombre de communautés de femmes qui ont été fondées ou implantées au Québec entre 1840 et 1960 : pas moins de cent trente-trois. Le tableau que présente Bernard Denault, en page 72 de son ouvrage, permet des constatations intéressantes : seules deux communautés d'hommes ont été fondées au Québec ; les Québécoises, elles, en ont fondé trente-quatre.³⁷ On constate également que les communautés féminines sont deux fois plus nombreuses que les communautés masculines. On note enfin que le mouvement est continu et ce, jusqu'aux belles années de la révolution tranquille : quarante-sept communautés de femmes ont fait leur apparition au Québec entre 1943 et 1965. Denault a également démontré que les communautés de femmes étaient plus colossales que les communautés d'hommes (pp. 55-59) et que leurs fonctions étaient beaucoup plus variées (pp. 59-64). Entre autres, les communautés de femmes assument presque à elles seules toutes les charges de la sécurité sociale. On les voit, dès 1860, ouvrir des salles d'asile pour recueillir les enfants de la classe ouvrière dont les parents peinent dans les usines de Montréal.³⁸ Ce sont les sœurs qui assument, à mesure qu'ils sont suscités par la conjoncture économique-sociale, les différents problèmes sociaux nés de l'urbanisation : les prostituées, les criminels, les pauvres, les délinquants, les orphelins, les ouvriers, les chômeurs, les vieillards sont secourus par des religieuses. Certaines religieuses prennent des initiatives : Albine Gadbois inaugure, dès 1851, la réhabilitation des sourds-muets et va chercher, à New York et en Allemagne, la formation nécessaire.³⁹ Les Dames de la Congrégation ouvrent, en 1910, le premier collège classique pour jeunes filles et plusieurs communautés assument seules, entre 1910 et 1960, sans subventions gouvernementales, ce domaine de l'éducation féminine.⁴⁰ Les premières maîtrises et les premiers doctorats décernés à des femmes au Québec sont presque tous attribués à des religieuses.⁴¹ Ces quelques exemples

36. Bernard DENAULT, « Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970) », dans : *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Montréal, P.U.M., 1975, pp. 15-117.

37. Il est difficile de s'entendre sur un nombre précis de fondations, selon que l'on considère les scissions de communautés comme des fondations distinctes ou non. Marguerite Jean mentionne trente-trois fondations et cinq sécessions au Québec.

38. Voir : Susan CROSS, « La majorité oubliée : le rôle des femmes à Montréal au 19^e siècle », dans : M. LAVIGNE et Y. PINARD, *Les femmes dans la société québécoise*, Québec, Boréal Express, 1977, pp. 47-51. (« Études d'histoire du Québec ».)

39. Andrée DÉSILETS, « Albine Gadbois », dans : *Dictionnaire biographique du Canada*, Tome X, 1972.

40. Voir : *La signification et les besoins de l'enseignement classique pour jeunes filles*, Montréal, Fides, 1954, pp. 9-15.

41. *Id.*, pp. 89-93.

devraient suffire à illustrer le grand dynamisme qu'ont représenté, dans la société québécoise, les communautés religieuses féminines.

Ce dynamisme a toutefois eu son revers. En effet, la présence exclusive des sœurs dans l'assistance sociale, les soins aux malades et l'éducation des filles a eu pour conséquence de relier le rôle des femmes aux concepts de la charité et du dévouement⁴² et de retarder l'éclosion, dans notre société, du concept de justice sociale. Sans s'étendre sur la contamination idéologique qui sous-tend cette observation, on doit cependant mettre en relief que cette situation a eu des conséquences sur la perception du rôle de la femme en général. En effet, alors que les fonctions accomplies par les religieux (sacerdoce, enseignement, animation, etc.) exigeaient presque toutes une formation poussée, il est arrivé que les fonctions accomplies par dévouement ont été dévalorisées. Au surplus, les exigences académiques pour devenir religieuse ont longtemps été très basses. Aussi doit-on nuancer quelque peu l'hypothèse émise plus haut : si la vocation religieuse a représenté pour la Québécoise une voie de promotion et de contestation, cette voie ne lui a pas assuré, par le fait même, une égalité face aux fonctions dites masculines. Mieux, le modèle féminin religieux vécu au Québec a dû ancrer davantage, dans l'opinion générale, l'idée que la femme ne peut être considérée sur le même pied que l'homme. Il y a là une ambiguïté que l'importance du phénomène a sans doute considérablement amplifiée. Le malaise actuel du féminisme québécois y trouve peut-être une partie de son explication.

Le meilleur type de cette soumission nous est donné par les communautés vouées au service du clergé. Marguerite Jean a bien illustré ce fait,⁴³ rapportant de nombreux exemples d'ecclésiastiques incitant des jeunes filles à fonder une communauté au service exclusif des prêtres d'un diocèse, alléguant même « qu'il y a suffisamment de communautés pour le service des pauvres » (p. 135)!

Quoiqu'il en soit, ces considérations sur le nombre des communautés religieuses féminines, sur leur dynamisme et sur les fonctions qu'elles ont remplies dans notre société, sur les conséquences que ces fonctions ont eues sur l'image de la femme ne suffisent pas pour décrire le phénomène. Il faut décrire également le recrutement de ces communautés. Le tableau I nous en donne une bonne idée.

42. J.C. PAQUET, « La charité, une mystification capitaliste », *Cité libre*, XV, 65, mars 1964.

43. Marguerite JEAN, *op. cit.*, pp. 104ss, 124-129, 156-160, 177-181.

TABLEAU 1

Effectifs des communautés de femmes, 1850-1969.

ANNÉE	NOMBRE DE COMMUNAUTÉS	EFFECTIFS		
		Québec	Hors Québec	TOTAL
1850.....	15	650	23	673
1901.....	36	6 628	2 973	9 601
1911.....	49	9 964	4 335	14 299
1921.....	58	13 579	5 760	19 339
1931.....	73	19 616	7 671	27 287
1941.....	80	25 488	9 687	35 175
1951.....	105	30 383	10 171	40 554
1961.....	128	35 073	11 860	46 933
1965.....	132	43 274	12 490	46 764
1969.....	132	33 565	12 082	45 647

SOURCE: B. DENAULT, *op. cit.*, p. 43.

Les données de ce tableau permettent de nombreuses observations. Le nombre de religieuses a décuplé entre 1850 et 1900, ce qui semble un taux de croissance exceptionnel. À partir de 1900, le nombre de religieuses est en augmentation constante jusqu'en 1961. Mieux, le pourcentage d'augmentation est lui-même en progression jusqu'en 1941, si on excepte un bref ralentissement entre 1911 et 1921. La proportion de catholiques pour une religieuse est exceptionnellement basse, beaucoup plus, à tout le moins, que la proportion des religieux;⁴⁴ entre 1940 et 1950, cette proportion a été établie à une religieuse pour cent onze catholiques. Bernard Denault fait d'ailleurs l'hypothèse que cette proportion soit la plus élevée de tout le monde catholique. Manifestement, on est en face d'un phénomène social unique en son genre.

Jusqu'ici ces chiffres ne font que préciser l'ampleur d'une réalité que chacun connaissait d'une manière impressionniste. Il reste que pareille abondance de vocations mérite une explication. Il serait certes exagéré d'affirmer que la vie religieuse a représenté une perspective d'expression et d'affirmation personnelle pour les 46 933 religieuses dénombrées au Québec en 1961. Un petit nombre d'entre elles a pu trouver, dans une communauté, un milieu d'épanouissement ou, à tout le moins, l'occasion de se réaliser comme personne. Pour l'immense majorité toutefois, la vie en communauté a dû représenter autre chose. Durant les années 40, Albert Tessier se faisait fort de démontrer que les familles nombreuses fournissaient une bonne partie du contingent des vocations religieuses féminines au Québec. Une de ses « enquêtes » proposait que le nombre d'enfants, dans les familles d'un groupe de religieuses qui suivaient un cours de perfectionnement à l'université, se situait

44. B. DENAULT, *op. cit.*, p. 50.

autour de douze.⁴⁵ De fait, la vie religieuse représentait une alternative intéressante au placement en service domestique,⁴⁶ à l'émigration dans les régions de colonisation, à l'exil aux États-Unis,⁴⁷ et même au mariage. Elle était l'assurance d'un lit individuel, voire d'une cellule et d'une chambre, à une époque où les enfants s'entassaient dans les maisons québécoises, à la ville comme à la campagne. Elle était l'assurance de la sécurité matérielle d'être nourrie, logée, vêtue et blanchie à une époque où la pauvreté chronique frappait tous les milieux québécois.⁴⁸

De plus, les communautés elles-mêmes favorisaient le recrutement intensif par l'établissement de juvénats qui accueillaient les fillettes pour des pensions souvent dérisoires, ou même en échange de services domestiques, dès l'âge de douze ans. (Précisons ici que les juvénats existaient également pour les communautés de frères.) Les services assurés par les communautés de femmes exigeaient une main-d'œuvre abondante et cette situation satisfaisait finalement tous les intéressés. Il va de soi que les aspects religieux et spirituels de chaque vocation ne doivent pas être négligés dans cette analyse, mais on peut faire l'hypothèse qu'ils n'ont pu jouer si fortement que parce qu'ils étaient jumelés à d'authentiques avantages matériels.

Dans une enquête non scientifique auprès de cent quarante jeunes religieuses, enquête menée en 1965, donc bien après que le flot des vocations eût commencé à se tarir, Benoît Lacroix soulignait les ambiguïtés de la vocation religieuse féminine. Près du tiers des répondantes évoquent très ouvertement des motifs d'ordre humain pour expliquer leur vocation : « besoin d'absolu » ; « déception dans le monde » ; « besoin d'un amour exigeant et total » ; « comme la vie religieuse était un état supérieur aux autres, y entrer était le meilleur moyen de me valoriser » ; « je suis entrée pour m'épanouir pleinement » ; « pour y développer toutes mes potentialités ».⁴⁹ Il ne s'agit pas de compter ici pour rien l'appel religieux de la *vocation* mais bien d'en saisir toutes les composantes. En fait, il est difficile de dégager l'ensemble des

45. Albert TESSIER, « Onze enfants, mais c'est immoral ! », *Relations*, 35, novembre 1943, pp. 296ss.

46. Cette question n'a pas encore été étudiée à fond. Voir : Susan CROSS, *op. cit.*, pp. 40-42. Voir également : J.S. TODDART et V. STRONG-BOAG, « ... And Things Were Going Wrong at Home », *Atlantis, A Women's Studies Journal*, 1, 1, 1975, pp. 38-44.

47. Il est intéressant de noter ici la fondation à Worcester (Mass.) de la communauté des Petites Franciscaines de Marie en 1889, par onze Canadiennes françaises. Dès 1891, la communauté était revenue au Québec, à Baie-Saint-Paul. Doit-on y voir un moyen d'échapper à l'exil ? Voir : B. DENAULT, *op. cit.*, p. 70.

48. Une recherche récente soutient cette hypothèse. Martha DANYLEWYCZ, « Taking the veil in Montreal, 1850-1920: An Alternative to Migration, Motherhood and Spinsterhood », communication présentée à la réunion annuelle de la Société historique du Canada, London, juin 1978, 22p.

49. Benoît LACROIX, « Les ambiguïtés de la vocation religieuse féminine », *Communauté chrétienne*, IV, 22, août 1965, pp. 309-316.

motifs qui expliquent une vocation de leur enveloppe spirituelle et religieuse. Toute la littérature existante à ce sujet en est tellement imprégnée qu'il faut recourir à d'autres textes pour tenter d'y voir plus clair.

Après 1960, pour parer à la baisse du recrutement, les diverses communautés explorent les possibilités du *marketing*. Elles placent dans les maisons de retraites fermées et dans les couvents, des feuillets publicitaires. Analysant cette publicité, un prêtre y discerne un « style triomphaliste et sentimental ». On y présente la vie religieuse comme « un état supérieur aux autres ». On y dénonce « le monde trompeur ou trompé ». On les illustre de photographies de religieuses qui prennent l'avion, jouent au ping-pong, etc. On vante l'élégance du costume. Autrement dit, ces pages de prospectus « se prononcent à bon compte sur la vocation religieuse » et édulcorent « l'appel exigeant à suivre le Christ et à le servir dans l'Église ». ⁵⁰

Toute cette ambiguïté ne reflète au fond qu'un aspect parmi d'autres de l'intense imprégnation du profane par le religieux au Québec, dans le contexte global de la société. Les théories de la *folk society* ont été avancées pour expliquer cet amalgame du profane et du religieux et l'importance de la structure cléricale dans la société québécoise. ⁵¹ Sur cette toile de fond, l'ensemble des communautés religieuses féminines a pu offrir aux femmes de notre société, comme l'a souligné Denault, une voie de contestation qui a été cependant récupérée par la société globale. ⁵²

D'un autre côté, il est difficile de considérer l'abondance des vocations religieuses comme un phénomène exclusivement religieux. Dans son enquête sur la vie religieuse d'une paroisse québécoise, ⁵³ Colette Moreux a bien mis en relief le caractère épidermique des attitudes religieuses des femmes qu'elle a interrogées. L'auteur affirme même : « Les réalités sociales ou religieuses en dehors du groupe familial sont perçues avec indifférence. [...] La morale est ramenée à la morale familiale et principalement aux trois points qui forment le tryptique de base de la vertu : la virginité pré-nuptiale, la fidélité conjugale et la fécondité. » ⁵⁴

Au fond, c'est peut-être par l'analyse du concept de *maternité spirituelle*, tel qu'il a été proposé aux religieuses et aux jeunes filles dans les couvents, que l'on pourrait le mieux discerner la véritable attraction qu'a présentée la vocation religieuse, pour les milliers de jeunes filles qui l'ont choisie. Entre

50. P.M. LEMAIRE, « En feuilletant la publicité des Sœurs », *Id.*, pp. 376-380.

51. Fernand DUMONT, « Quelques réflexions d'ensemble », *Recherches sociographiques*, X, 2-3, mai-décembre 1969, pp. 145-156. Voir également, du même auteur, l'introduction à *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Québec, P.U.L., 1971.

52. B. DENAULT, *op. cit.*, pp. 102-108.

53. Colette MOREUX, *Fin d'une religion?*, Montréal, P.U.M., 1969, 485p.

54. Colette MOREUX, « Le Dieu de la Québécoise », *Maintenant*, 62, 1967, pp. 66-68.

une morale familiale contraignante et sévère et la perspective d'une maternité spirituelle libérée de toutes les contraintes de la maternité physique,⁵⁵ il était sans doute facile de choisir la vie religieuse. Une religieuse elle-même a souligné cette nouvelle ambiguïté de la vocation religieuse.

« D'une part, l'engagement religieux et l'apostolat sont présentés sous des figures féminisées : épouse du Christ, mère des âmes. D'autre part, les réalités humaines et biologiques qui les sous-tendent sont systématiquement ignorées, bannies de la réflexion et de la vie. »⁵⁶

Par ailleurs, une autre religieuse, dans un ouvrage où abondent les stéréotypes les plus éculés sur la vie féminine, ne propose pas une seule ligne sur la maternité. Son objectif est pourtant de démontrer que la vie religieuse permet l'épanouissement de la femme.⁵⁷ Manifestement, cette question n'est pas limpide.

Possibilité de réalisation personnelle pour quelques-unes; permission d'exercer une fonction dans la société sous la protection du voile, fonction virtuellement interdite dans la vie civile (et ce, de plus en plus à mesure qu'on avance dans la première moitié du vingtième siècle); occasion plus ou moins consciente de contester la fonction de la maternité physique tout en jouissant des avantages moraux de la maternité spirituelle; possibilité d'échapper à la pauvreté: telle a pu être la vie religieuse pour les milliers de femmes qui l'ont choisie. Si ces hypothèses s'avéraient fondées, il nous faudrait conclure que la vie religieuse a représenté, dans notre société, une avenue privilégiée pour la réalisation des aspirations féminines, puisque cet état de vie a été le choix d'un nombre exceptionnellement grand de jeunes filles.

III. MAIS OÙ SONT LES COUVENTS D'ANTAN? (1960-1975)

Les événements récents ne font que confirmer le caractère plausible de ces hypothèses. Il y avait au Québec, au début de 1975, 29 130 religieuses.⁵⁸

55. Il n'y a évidemment pas d'études sur la perception de la maternité physique (grossesse, accouchement, etc.) qu'avaient les jeunes Québécoises d'avant 1950. Le folklore, lui, est éloquent : les « sauvages », les cris, etc.

56. Ghislaine ROQUET, « La promotion des valeurs féminines et la religieuse », *Vie des communautés religieuses*, XXVII, 6, juin 1967, p. 165. Cette ambiguïté a été relevée également par Raymond HOSTIE, s.j. : « En effet, tout ce qui touchait au domaine affectif, et plus encore, au domaine sexuel, était fortement déconsidéré. On pouvait donc s'en donner à cœur joie dans les exhortations et les heures de piété : la maternité spirituelle n'ayant rien de naturel, rien de charnel, rien de sexuel, était donc surnaturelle, pure et angélique. » (*L'épanouissement affectif de la femme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, pp. 203ss.)

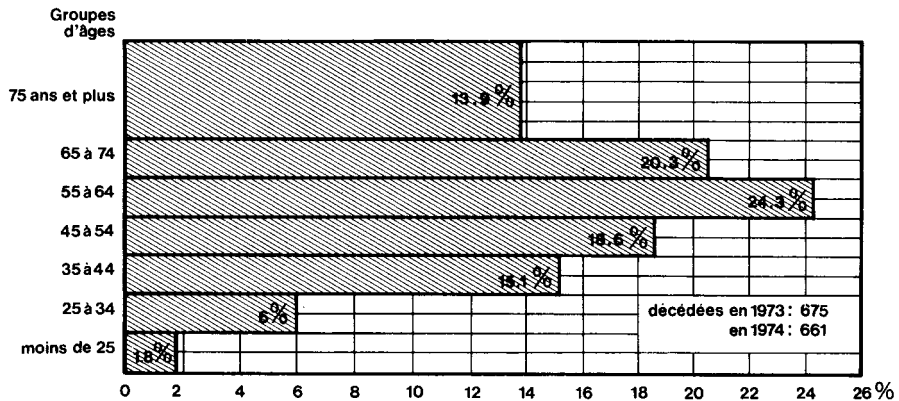
57. Pauline PRÉVOST, *Psychologie féminine et vie religieuse*, Sherbrooke, Éditions Paulines, 1964. (« Bibliothèque d'études psycho-religieuses ».)

58. S. BERTRAND et J. CLOUTIER, *Statistiques 1975 des congrégations religieuses du Canada*, Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1975, p. 34. (Désormais, *Statistiques 1975...*).

Ce chiffre, assurément élevé, doit cependant être éclairé par quelques commentaires. De ce nombre, environ 11% étaient à la retraite complète; 13% étaient à la retraite tout en exerçant une fonction à temps partiel, à l'intérieur de la communauté; 28% étaient au service interne d'une communauté.⁵⁹ C'est dire que la moitié seulement des effectifs des religieuses exerçaient une fonction dans la société, soit un peu moins de 15 000.

Par ailleurs, on compte un très grand nombre de religieuses âgées. La pyramide d'âge des religieuses canadiennes nous donne une bonne idée du vieillissement actuel des communautés: comme les religieuses du Québec forment 68% des effectifs des religieuses canadiennes, ces chiffres demeurent passablement significatifs.

GRAPHIQUE 1

Pyramide des âges des religieuses canadiennes, 1975.¹

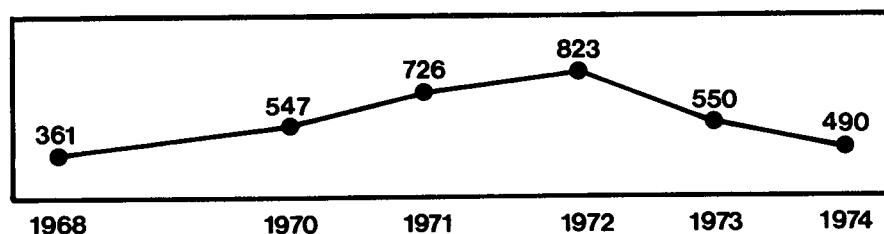
SOURCE : *Statistiques 1975, op. cit.*, p. 31.

¹ La catégorie « moins de 25 ans » comprend les professes temporaires.

Le grand nombre des plus de cinquante-cinq ans (58.5%) et le nombre infime des moins de vingt-cinq ans (1.8%) sont à eux seuls bien significatifs. Or, à ce graphique, on doit ajouter celui qui décrit le nombre de départs de religieuses à vœux temporaires et perpétuels ainsi que celui qui décrit le nombre des entrées.

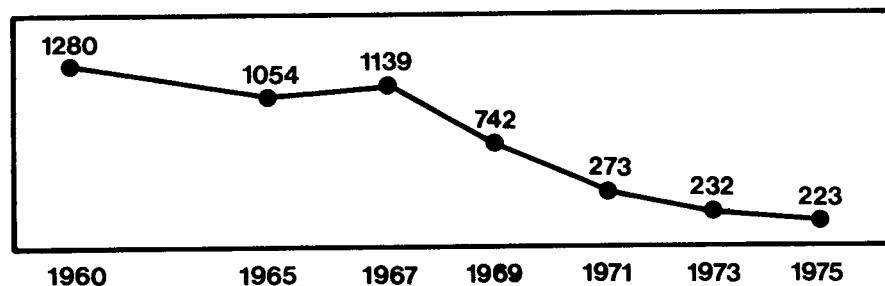
59. *Id.*, p. 32.

GRAPHIQUE 2
Départs chez les religieuses à vœux perpétuels.



SOURCE: *Statistiques 1975...*, op. cit., p. 35.

GRAPHIQUE 3
Postulantes et novices.



SOURCE: Voir graphique 2.

Cette conjoncture: vieillissement prononcé, recrutement minime et départ de religieuses qui avaient prononcé leurs vœux, laisse bien voir que l'ère des couvents est terminée au Québec.

En 1969, une étude démographique avait proposé un modèle prospectif pour prévoir le nombre de religieuses canadiennes en 1975 et en 1980.⁶⁰ Cette étude proposait trois hypothèses qui avançaient les chiffres suivants pour l'année 1975:

- Hypothèse faible: 58 893
- Hypothèse moyenne: 61 834
- Hypothèse forte: 63 607

Or le nombre effectif des religieuses canadiennes, en 1975, était bien en-deçà de l'hypothèse la plus faible, soit 44 127. D'autre part, les évaluations prospectives de la Conférence religieuse canadienne, en 1975, prévoient qu'il y

60. Jacques LÉGARE, « Les religieuses du Canada: leur évolution numérique entre 1965 et 1980 », *Recherches sociographiques*, X, 1, janvier-avril 1969, pp. 7-21.

aura au Canada, en 1985, 32 384 religieuses.⁶¹ On peut estimer que 22 000 d'entre elles seront des religieuses québécoises et que, sur ce nombre, moins de 12 000 seront engagées dans un travail précis hors de leur communauté.

Une autre étude avait déjà démontré que le recrutement et la persévérance des religieuses étaient à la baisse et qu'ils étaient d'autant plus réduits qu'on avait affaire à de grandes communautés, lesquelles sont le plus souvent des communautés fondées avant le XX^e siècle.⁶² Perceptible dès la fin des années 50, le phénomène prenait déjà un visage inquiétant à l'heure de Vatican II. Déjà en 1965, *Maintenant* organisait un colloque intitulé: *Les sœurs sont-elles démodées?*⁶³ Les religieuses québécoises elles-mêmes organisaient une gigantesque manifestation en 1968: Le Congrès des Religieuses.⁶⁴

Il faut préciser dès maintenant que les phénomènes précités sont bien différents selon que l'on a affaire aux communautés de pères, de frères ou de religieuses.

TABLEAU 2

Quelques facteurs démographiques affectant les communautés religieuses au Canada.

TYPE DE COMMUNAUTÉ	DIMINUTION DES ENTRÉES DEPUIS 1962 %	PERTE D'EFFECTIFS ¹ N	MOYENNE D'ÂGE	NOVICES ET POSTULANTS ² %
Pères85	4	52	.019
Frères.....	.79	14	53	.024
Frères éducateurs	.90	37	51	.015
Religieuses.....	.83	267	57	.005

SOURCE: D'après les chiffres fournis par *Statistiques 1975*, pp. 5 et 9 (pères); pp. 11 et 15 (frères); pp. 22 et 26 (frères éducateurs); pp. 31 et 35 (religieuses).

¹ Différence brute entre le nombre de départs et le nombre d'entrées en 1974.

² Pourcentage de novices et postulants par rapport à l'ensemble de la communauté.

61. S. BERTRAND et J. CLOUTIER, *Statistiques 1975... op. cit.*, p. 36.

62. M.-A. LESSARD et Jean-Paul MONTMINY, « Les religieuses du Canada: âge, recrutement et persévérance », *Recherches sociographiques*, VIII, 1, janvier-avril 1967, pp. 15-47.

63. Voir: *Maintenant*, 40, avril 1965, pp. 128-135.

64. *Les religieuses dans la cité*, Congrès des religieuses de Montréal, Montréal, Fides, 1968, 320p.

Le tableau précédent permet de mettre en relief que les phénomènes démographiques qui affectent les communautés religieuses jouent plus fortement à l'intérieur des communautés de femmes. Si le pourcentage de diminution des entrées est comparable, tel n'est pas le cas des trois autres facteurs observés : le nombre de départs de religieuses est sans commune mesure avec celui des communautés d'hommes ; la moyenne d'âge y est plus élevée ; le pourcentage des novices et postulantes y est beaucoup plus faible.

Encore une fois, cet ensemble de phénomènes est partie intégrante du processus de transformation économique-sociale qui s'est opéré au Québec depuis 1960. Il n'y a pas lieu, dans le cadre de cet article, d'en analyser toutes les composantes,⁶⁵ mais on nous permettra de mettre en relief un certain nombre de constatations qui concernent la situation de la femme.

La possibilité, pour les femmes, de faire carrière dans la société sans pour cela prendre le voile n'est-elle pas la cause du grand nombre de départs qui affligent toutes les communautés à vocation éducative ou sociale ? Il existe une étude scientifique sur cette question. Jacqueline Bouchard a conduit une enquête auprès de deux cent cinquante ex-religieuses et deux cent cinquante religieuses pour tenter d'établir quels sont les facteurs de sortie des communautés religieuses féminines.⁶⁶ Après avoir déterminé seize critères susceptibles d'expliquer les défections, elle a cherché à identifier ceux qui ont exercé une influence certaine et ceux qui n'avaient joué aucun rôle. Ces critères ont été déterminés par le moyen d'une pré-enquête qui présentait des centaines de perceptions diverses concernant les communautés religieuses et la vie des religieuses.

Selon l'auteur de cette étude, « les facteurs qui semblent être les principaux responsables des sorties de communautés seraient, dans l'ordre décroissant d'importance :

1. le manque de considération des valeurs humaines dans les communautés religieuses ;
2. un désir insatisfait de liberté et d'autonomie dans les instituts religieux ;
3. le statut social diminué des religieuses d'aujourd'hui ;
4. les lenteurs et les lacunes des renouvellements communautaires ;
5. la déception devant l'idéal religieux qu'on avait ambitionné de réaliser ;
6. une formation inadéquate et négative à la vie religieuse ;
7. un défaut d'orientation et de sélection des candidates ;
8. les lacunes dans l'exercice de l'autorité religieuse. » (P. 285.)

Par contre, les facteurs qui n'ont, pour ainsi dire, joué aucun rôle sont :

65. On trouvera dans la revue *Vie des communautés religieuses* de nombreux articles sur cette question, lesquels examinent le problème surtout dans une perspective spirituelle et religieuse.

66. Jacqueline BOUCHARD, *Facteurs de sortie des communautés religieuses du Québec*, thèse de doctorat, Institut de psychologie, Université de Montréal, 1970.

- 14. le célibat religieux ;
- 15. le grand nombre des exercices de piété ;
- 16. le besoin d'émancipation. (P. 208.)

L'étude de Jacqueline Bouchard a également démontré que le niveau de scolarité des ex-religieuses est plus élevé que celui des religieuses persévérantes et que les communautés à œuvre unique, notamment l'enseignement, perdaient plus de sujets que les autres communautés.

Cet ensemble de considérations, sans être entièrement démonstratif, souligne nettement le caractère vraisemblable des hypothèses suggérées dans la seconde partie. Il est certes significatif qu'en établissant *l'inventaire des perceptions* qui a servi à déterminer la liste des facteurs à la base de l'analyse, l'auteur de cette étude n'ait pu en retenir aucune qui concernait la maternité, pourtant considérée comme *naturelle* pour la majorité des femmes. Tout comme il est intéressant d'apprendre que les religieuses quittent leurs couvents depuis que le statut social des religieuses a diminué dans la société québécoise. Autrement dit, la vocation religieuse n'étant plus une avenue privilégiée de réalisation personnelle, elle aurait été abandonnée par un grand nombre de femmes qui l'avaient choisie. Par ailleurs, elle ne serait plus choisie par les jeunes filles depuis que la société laïque a été en mesure d'offrir aux femmes autre chose que le mariage et la perspective de maternités nombreuses.

N'est-il pas significatif que les seules communautés qui n'aient pas été touchées par la baisse du recrutement soient des communautés à voie contemplative, ainsi que l'illustre le tableau suivant :

TABLEAU 3

Taux de diminution de diverses communautés de femmes au Québec entre 1969 et 1975.

COMMUNAUTÉ	EFFECTIFS		DIMINUTION
	1969	1975	%
Sœurs de Sainte-Anne	2021	1383	.31
Dames de la Congrégation	3551	2613	.28
Sœurs des Saints Noms de Jésus-Marie	4011	1938	.51
Sœurs de la Providence	3101	2096	.32
Sœurs de la Sainte-Famille	1037	877	.15
Sœurs de la Charité de Québec	1846	1544	.16
Cisterciennes	73	103	—
Bénédictines	70	73	—
Carmélites	91	88	.03
Clarisses	90	86	.04
Rédemptoristes	26	34	—

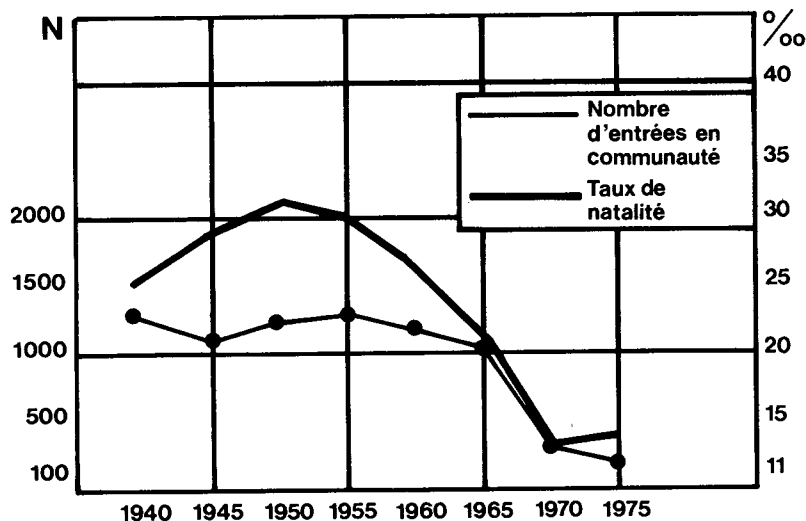
SOURCES: Tableau établi à partir des chiffres de 1969 indiqués dans l'ouvrage de Bernard DENAULT et des chiffres de 1975 fournis par la Conférence religieuse canadienne.

Un article récent d'Hélène Pelletier-Baillargeon,⁶⁷ sur le phénomène de la vie contemplative, soulignait ce que la vocation religieuse était devenue maintenant que le rôle de la religieuse est changé dans la société. La vocation contemplative serait la seule à être admise actuellement.⁶⁸

Dans un autre ordre d'idées, ne pourrait-on pas établir un rapport entre la diffusion et l'acceptation des moyens contraceptifs et le ralentissement des vocations religieuses féminines, ainsi que l'illustrent étonnamment les deux courbes (celle des entrées en communauté et celle du taux de natalité), arbitrairement réunies dans le même graphique?

GRAPHIQUE 4

*Entrées dans les communautés de femmes et taux de natalité,
Québec, 1940-1975.*



SOURCES: Graphique établi d'après les chiffres trouvés dans: M.-A. LESSARD et Jean-Paul MONTMINY, *op. cit.*, p. 33; *Statistiques 1975...*, *op. cit.*, p. 35; *Statistiques de l'État civil*.

Certes, il peut ne s'agir là que d'une simple coïncidence provoquée par la conjoncture de la révolution tranquille, mais pourquoi ne pourrait-on pas souligner cette extraordinaire coïncidence?

*

*

*

67. H. PELLETIER-BAILLARGEON, « Les Carmélites », *Châtelaine*, décembre 1975, pp. 33ss.

68. Une recherche de Paul RENY et Jean-Paul ROULEAU, *Le frère et la religieuse vus par des étudiants de niveau collégial*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, Université Laval, 1975 (enquête faite en 1969) n'a malheureusement pas retenu la variable « sexe »; ses conclusions ne peuvent être utilisées.

TABLEAU 4

Chronologies comparées des fondations de communautés religieuses féminines et des mouvements féministes québécois.

PÉRIODE	FONDACTIONS DE COMMUNAUTÉS	MOUVEMENTS FÉMINISTES
1840 1905	21	Aucune association féministe
1905 1920	1	Action de la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste
1920 1960	12	Mise en veilleuse de la F.N.S.J.B. et action marginale de la L.D.F.
1960 1975	Aucune	1957: Ligue des femmes 1966: F.F.Q. 1969: F.L.F. 1971: Centre de la femme 1972: R.A.I.F. 1973: C.S.F.

SOURCES: Tableau établi d'après l'ouvrage de Bernard Denault et les recherches de l'auteur. Le grand nombre de communautés religieuses féminines n'est pas un phénomène québécois. À titre d'exemple, mentionnons qu'il y avait en France, en 1959, 480 instituts de religieuses. (*Annuaire des Instituts de religieuses de France*, Centre de documentation sacerdotale, Paris, 1959.)

Finalement, l'entreprise d'examiner l'histoire des communautés religieuses féminines sous l'angle d'hypothèses suggérées par le féminisme est très féconde. Un dernier coup d'œil saura nous en convaincre.

Si on observe attentivement les deux chronologies précédentes, il nous faut observer que le mouvement de fondation de communautés religieuses féminines, qui a duré un siècle, ne s'est interrompu que durant une brève période, soit celle où se situe le premier mouvement féministe québécois, la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste qui a œuvré au début du XX^e siècle. Fait surprenant, le mouvement de fondation s'arrête juste au moment où « la constitution apostolique *Conditæ a Christo*, promulguée le 8 décembre 1900, consacre officiellement l'entité juridique des congrégations à vœux simples » et lève l'ambiguïté qui caractérisait un grand nombre de communautés fondées au XIX^e siècle ; elle se produit également au moment où « les évêques, aux prises avec de multiples problèmes sociaux, désirent voir se multiplier les communautés féminines ». ⁶⁹ En fait, même le mouvement d'immigration de communautés françaises se ralentit durant la décade 1910-1920, ainsi qu'on l'observe dans le tableau suivant :

69. Marguerite JEAN, *op. cit.*, pp. 149 et 165.

TABLEAU 5

Nombre de communautés religieuses de femmes
implantées au Québec entre 1891 et 1960.

1891-1900	1901-1910	1911-1920	1921-1930	1931-1940	1941-1950	1951-1960
4	15	7	11	8	16	24

SOURCE: D'après Bernard DENAULT, *op. cit.*, pp. 198-201. On peut certes invoquer le contexte de la première guerre mondiale pour expliquer ce ralentissement. Mais alors, il faudrait expliquer également pourquoi les implantations de communautés ont connu une expansion considérable durant la décade 1941-1950.

Dans cette perspective, il est intéressant de noter l'action de deux femmes. En 1907, Marie Gérin-Lajoie, mère, fonde la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, authentique mouvement féministe. Après quinze années d'action,⁷⁰ elle se retire du mouvement, dans l'impossibilité où elle se trouve de poursuivre les buts qu'elle s'est fixés, notamment le droit de vote pour les femmes, lesquels sont jugés pernicieux par les élites québécoises.⁷¹ En 1923, Marie Gérin-Lajoie, fille, première bachelière du Québec, fonde la communauté des Sœurs du Bon-Conseil à Montréal pour promouvoir l'apostolat social féminin. Elle obtient aisément la protection de Mgr Bruchési et les autorisations nécessaires à partir du moment où elle consent à faire de son œuvre une communauté religieuse.⁷² Il est facile d'avancer, à partir de cet exemple, qu'une femme pouvait oser beaucoup de choses quand elle les entreprenait sous le couvert d'une communauté religieuse.

Manifestement, la situation féminine a stimulé, chez un certain nombre de femmes charismatiques,⁷³ le besoin de s'affranchir des normes que leur propose la société, surtout celle qui naît lentement de l'industrialisation. Pendant un siècle, cette impulsion a été récupérée par la société globale sous le couvert de la structure religieuse ambiante.⁷⁴ Les voies expérimentées en dehors de cette domination ont été habilement mises en veilleuse. Par contre, après 1960, alors que craque la structure d'autorité religieuse, les voies de

70. M. LAVIGNE, Y. PINARD et J. STODDART, « La fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du 20^e siècle », dans : *Les femmes dans la société québécoise*, *op. cit.*, pp. 89-108.

71. Luigi TRIFFO, *La crise de 1922 dans la lutte pour le suffrage féminin au Québec*, thèse de maîtrise, Université de Sherbrooke, 1976.

72. Marguerite JEAN, *op. cit.*, pp. 170-172.

73. Ce concept est utilisé systématiquement en théologie pour définir la personnalité des fondateurs(trices) de communauté. Voir: Ghislain LAFONT, « L'Esprit Saint et le droit dans l'institution religieuse », *Supplément de la vie spirituelle*, XX, 1967, pp. 473-502, 594-639. Rappelons que Max WEBER lui-même l'a emprunté dans *Économie et société*.

74. Voir les hypothèses de Bernard DENAULT, *op. cit.*, pp. 102-108.

contestation de la situation féminine et d'affirmation de ses ressources personnelles, jusqu'alors incarnées dans les communautés religieuses, peuvent s'exprimer en dehors de ces cadres. Cette conjoncture expliquerait à la fois les malaises des communautés religieuses féminines et l'émergence de toute la gamme de mouvements féministes québécois depuis 1960.

Il me semble significatif de noter que c'est une ursuline qui dirige les troupes féministes, actuellement, face à l'institution religieuse. Monique Dumais est l'auteur d'un dossier: «La femme dans l'Église du Québec»⁷⁵ et l'éditrice d'une revue pour théologiennes, *L'Autre Parole*. Il semble intéressant d'observer également qu'il n'est question ni de Dieu, ni des communautés féminines dans le dossier qu'elle vient de publier. Au fond, la vocation religieuse féminine a peut-être été cela: un cadre pour freiner les contestations féminines; et la crise des communautés religieuses n'est peut-être qu'une manifestation, parmi d'autres, du combat des femmes pour transformer la société. À première vue, les religieuses semblent peu concernées par le mouvement féministe. Monique Dumais écrit:

«Le mouvement féministe semble avoir peu d'impact sur les religieuses qui se considèrent comme des personnes autonomes, qui ne vivent pas en fonction d'un mari et des enfants. Leur dépendance vis-à-vis d'une communauté ne les empêche pas d'être disponibles pour divers services. [...] À la différence de la plupart de leurs consœurs mariées, elles se maintiennent de façon permanente dans leur engagement au niveau du travail.»⁷⁶

Mais les religieuses sont peut-être des féministes sans le savoir.

Micheline DUMONT-JOHNSON

*Département d'histoire,
Université de Sherbrooke.*

75. Monique DUMAIS, «La femme dans l'Église du Québec», *Relations*, septembre 1977, pp. 244-250. Le texte complet du dossier paraîtra sous peu dans l'ouvrage en préparation: *Religion et culture au Canada/Religion and Culture in Canada*, Ottawa, Wilfrid Laurier Press. Monique Dumais a également exposé ses idées au Colloque d'Ottawa, consacré à *La femme et la religion au Canada français: un fait socio-culturel*, en mars 1978.

76. Monique DUMAIS, «Les religieuses, des femmes spéciales», *Communauté chrétienne*, 25: *Place aux femmes dans l'Église*, septembre-octobre 1977, pp. 485-490.