
Les religieuses québécoises en reconversion dans la mouvance de la Révolution tranquille

Quebec Sisters in reconversion in the movement of the Quiet Revolution

Jacques Palard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/eccs/3487>

DOI : 10.4000/eccs.3487

ISSN : 2429-4667

Éditeur

Association française des études canadiennes (AFEC)

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2020

Pagination : 129-153

ISSN : 0153-1700

Référence électronique

Jacques Palard, « Les religieuses québécoises en reconversion dans la mouvance de la Révolution tranquille », *Études canadiennes / Canadian Studies* [En ligne], 88 | 2020, mis en ligne le 01 juin 2021, consulté le 11 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/eccs/3487> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eccs.3487>

Les religieuses québécoises en reconversion dans la mouvance de la Révolution tranquille¹

Jacques PALARD, CNRS (Institut d'études politiques de Bordeaux)

Le nombre des religieuses québécoises est passé de 6 700 en 1901 à 32 400 en 1961 avant de revenir, en 2018, à son niveau de... 1901. L'amorce de cette inversion est contemporaine de la victoire du Parti libéral de Jean Lesage en 1960 et, par là même, de l'ancrage de la « Révolution tranquille ». Cette crise est synonyme de bouleversements dans l'itinéraire personnel de milliers de femmes, dans l'organisation de leurs communautés de vie ainsi que dans le fonctionnement des services publics où la présence des religieuses était traditionnellement forte.

The number of Quebec religious sisters increased from 6,700 in 1901 to 32,400 in 1961 and returned to its 1901 level in... 2018. This reversal began with the victory of the Liberal Party of Jean Lesage in 1960 and the development of the "Quiet Revolution". This crisis is synonymous with upheavals in the itinerary of thousands of women, in the organization of their communities of life and in the functioning of public services where the presence of religious sisters was traditionally strong.

S'il est un oxymore qui nécessite un toujours attentif et circonspect examen, c'est assurément celui de « Révolution tranquille ». Comparés à ceux que la France a connus à la fin du XVIII^e siècle, les événements qui ont transformé le Québec des années 1960 ne furent certes pas marqués par des affrontements armés et meurtriers, à l'instar notamment de ceux de la Terreur, ni par une prise du pouvoir par la force. On ne saurait toutefois en conclure que tout s'est passé de façon parfaitement sereine, sans bouleversements profonds et en toute « quiétude ». On pourrait même avancer que l'intensité de certaines mutations à la fois institutionnelles et personnelles s'est trouvée « simplement » occultée par un faux-semblant de « tranquillité ». En d'autres termes, l'apparente faiblesse des vagues aurait ainsi dissimulé la puissance de la houle...

Le 14 mai 2019, à l'occasion des auditions publiques organisées par l'Assemblée nationale dans le cadre du débat relatif au projet de loi 21 sur « la laïcité de l'État », Guy Rocher, alors âgé de 95 ans et... « 24 jours » – ainsi qu'il a alors tenu à le préciser – fut appelé à témoigner. Le célèbre sociologue québécois a ainsi donné une nouvelle actualité au contexte de la Révolution tranquille et à ce qui fut sans doute la réforme emblématique du gouvernement de Jean Lesage, celle du système éducatif, placée sous la conduite du ministre Paul Gérin-Lajoie. Cette équipe gouvernementale était issue de la victoire historique remportée le 22 juin 1960 par le Parti libéral du Québec sur l'Union nationale d'Antonio Barrette, successeur malheureux de Paul Sauvé, devenu Premier

¹ Cette contribution s'inscrit dans un projet de recherche qui a bénéficié de deux subventions, attribuées par Bibliothèque et Archives nationales du Québec et le Fonds Gérard-Dion de l'Université Laval (Québec).

JACQUES PALARD

ministre en septembre 1959 à la mort de Maurice Duplessis, et qui décéda lui-même en janvier 1960. G. Rocher, qui fut alors membre de la Commission Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province du Québec), formée dès le 21 avril 1961, est resté fidèle, près de soixante ans plus tard, à ses convictions du moment. Lors de son audition, désireux de mettre à l'abri l'école publique québécoise d'un risque de « reconfessionnalisation » tranquille, il a en effet invité les parlementaires à adopter le très controversé projet de loi déposé par le gouvernement « caquiste » (formé par la Coalition avenir Québec) de François Legault :

On craint une dictature de la majorité sur les religions minoritaires. Moi, mon inquiétude, c'est plutôt que, si on n'adoptait pas ce projet de loi, on reste dans une dynamique très inquiétante pour l'avenir, c'est-à-dire qu'on reconfessionnalise l'école publique ou les institutions publiques. [...] Si on permet que des signes ostentatoires soient portés par des personnes, on pourrait aussi bien permettre que des crucifix s'installent (cité par BÉLAIR-CIRINO 2019, 1).

Ce projet législatif ne lui paraît pas porteur d'« anti-islamisme » : sans doute se doit-on de reconnaître que la religion qui est aujourd'hui visible c'est l'islam, mais, « il y a 40 ans, la religion qui était visible, c'était le catholicisme, [...] par les soutanes, par les cornettes, par les crucifix, par tout ! » (cité par BÉLAIR-CIRINO 2019, 1). L'allusion aux « *cornettes* » n'est ni mineure ni anecdotique : elle fait ici fonction non seulement de métaphore, mais aussi d'une ineffaçable souvenance historique. Par-delà une image que l'on pourrait tenir pour surannée mais qui demeure évocatrice, elle se veut un rappel de la place fondamentale occupée par les communautés religieuses féminines – ainsi que par celles des hommes – dans le secteur de l'éducation, comme aussi d'ailleurs dans ceux de la santé et des services sociaux. Ce fut là l'effet d'une division du travail social longtemps tenue pour légitime entre une Église catholique convaincue de sa pleine responsabilité dans l'exercice de ces fonctions, dont elle fut l'initiatrice (LAURIN, JUTEAU et DUCHESNE 1991 ; JUTEAU et LAURIN 1997), et un État conçu dès lors comme jouant un rôle supplétif, notamment par sa contribution financière.

Le sociologue et chroniqueur Mathieu Bock-Côté rassemble en une poignée de mots ce que fut la radicale évolution du Québec sur le plan religieux : « Hier, nous étions un peuple missionnaire, aujourd'hui, nous sommes une terre de mission » (BOCK-CÔTÉ 2014). Ce « peuple missionnaire » était doté d'un réseau impressionnant et « tricoté serré » d'institutions qui entendaient réguler l'ensemble des pratiques sociales, familiales et individuelles des Québécoises et des Québécois. Parmi ces institutions, les congrégations religieuses féminines,

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

qui représentaient l'un des rouages essentiels du système religieux, subirent de plein fouet le contrecoup de la conjonction d'un double processus : d'une part, le développement du courant de *sécularisation* que connaît alors la majeure partie des démocraties occidentales, par voie de perte d'emprise des organisations religieuses sur leur environnement socio-politique ; d'autre part, un mouvement de *déconfessionnalisation* propre au Québec, étroitement lié à la mise en œuvre par l'équipe gouvernementale qui s'installe en 1960 d'une nouvelle conception du rôle de l'État dans chacun des secteurs d'intervention de ces congrégations (JUTEAU et LAURIN 1989). À cela s'ajoutent, comme pour l'ensemble du monde catholique, les effets du Concile Vatican II (1962-1965), qui représente un facteur de « désarmement intellectuel » et de délégitimation à l'encontre de ceux qui entendaient s'opposer à tout processus de déconfessionnalisation afin de maintenir le modèle jusqu'alors en vigueur dans l'organisation des relations Église-société. L'importante constitution pastorale *Gaudium et spes*, promulguée le 8 décembre 1965, dernier jour du concile, est portée par une perspective théologique et doctrinale favorable à la reconnaissance de la « juste autonomie des réalités terrestres » (titre du paragraphe 36 du texte) et en particulier du rôle de l'État.

Les dix-huit entretiens que j'ai conduits en 2012-2013 avec des ex-religieuses, alors âgées entre 75 et 87 ans, qui, dans la mouvance de la Révolution tranquille, ont quitté leur communauté² se sont inscrits dans un projet plus vaste qui a porté sur la reconversion d'une large fraction de l'ensemble du personnel religieux catholique. Cette reconversion, clairement entendue ici en termes d'abandon du statut religieux³, a en effet concerné également un nombre important d'hommes, membres du clergé diocésain ou de congrégations religieuses. Ces ruptures s'inscrivent dans la perspective proposée par Daniel Bertaux, qui invite à situer les trajectoires individuelles au sein des structures

² Ces religieuses appartenaient à l'une des dix communautés suivantes : la Congrégation de Notre-Dame, les Filles de la Croix, les Sœurs du Sacré-Cœur, la Charité de Montréal (Sœurs grises), les Sœurs de Charité de la Providence, la Sainte-Famille de Bordeaux, les Ursulines, les Sœurs hospitalières de Saint-Joseph, les Petites Sœurs de l'Assomption et les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie. En 1961, on comptait au Québec 128 communautés religieuses de femmes. Les entretiens, de type semi-directif, ont eu lieu presque en totalité au domicile des personnes.

³ Le terme « reconversion » est évidemment susceptible de recevoir une seconde acception, dont je ne traiterai pas : la transformation du mode de vie des religieuses, le plus souvent en dehors de leur cadre immobilier traditionnel, en vue d'exercer des activités nouvelles éventuellement à caractère profane (œuvres sociales, médiation familiale, pastorale paroissiale...), tout en restant membre de leur communauté (VAN LIER 2015).

JACQUES PALARD

institutionnelles qui les incorporent et, en termes d'histoires de vie, leur donnent sens :

Comment est-on devenu ce que l'on est, comment devient-on ce que l'on sera ? Peu de gens soutiennent encore aujourd'hui que le destin des êtres est entièrement déterminé de l'extérieur, soit par Dieu, l'hérité biologique, ou un quelconque destin inscrit dans les astres, soit par la Société ; mais à l'inverse on n'en trouve guère qui oseraient affirmer que chacun tient entièrement son destin entre ses mains. [...] Nous chercherons à mettre en lumière les structures de rapports sociaux organisant les trajectoires sociales qui, quant à elles, sont vécues comme destinées par les êtres humains qui les suivent (BERTAUX 1977, 9).

C'est dire que les *enjeux institutionnels* et *personnels* sont indissociables et s'entrecroisent... En raison de l'importance sociale et organisationnelle que représentent les communautés religieuses féminines dans le Québec d'avant 1960, on ne saurait être étonné d'observer que ces enjeux tels que les porte la Révolution tranquille ont eu un impact particulièrement fort sur cette composante du milieu catholique et de la société québécoise. On peut dès lors avancer l'hypothèse selon laquelle le processus conjoint de décléricalisation et d'étatisation, induit par l'engagement de nouvelles politiques publiques à visée modernisatrice, a pris la forme d'un mouvement de substitution d'élites « traditionnelles » par des élites « novatrices ». Par voie de conséquence, ce mouvement est allé de pair avec une relative disqualification du clergé dans son ensemble, à commencer par celle des communautés religieuses féminines, parce que le niveau de formation des membres de ces organisations a souvent été plus faible que celui des prêtres et des religieux. Or, si on prend appui sur la perspective ouverte par les travaux que Pierre Muller a consacrés à l'analyse cognitive des politiques publiques (MULLER 2000), on peut estimer que ce qui a été en jeu au moment de la Révolution tranquille, c'est l'instauration d'un nouveau cadre interprétatif du vivre ensemble. Ce cadre a conduit la puissance publique à s'investir dans la construction d'institutions sociales en concordance avec les intérêts sociaux, idéologiques et professionnels d'une nouvelle classe moyenne dotée d'un fort capital culturel et, *de facto*, largement masculine (PALARD 2018).

Les enjeux institutionnels

De la conjonction du courant de sécularisation et du mouvement de déconfectionnalisation, il est logiquement résulté une diminution à la fois rapide et très forte du nombre des religieuses québécoises ; ce mouvement ne va pas sans affecter également les prêtres et les religieux, mais, en ce qui concerne les

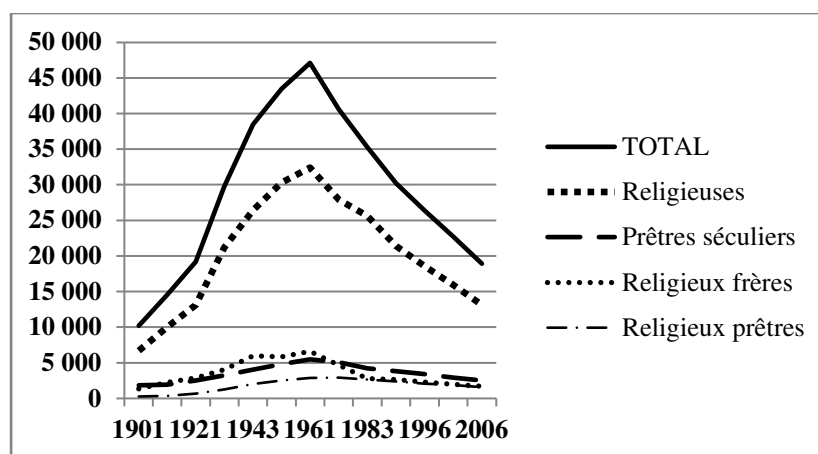
LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE

religieuses, le phénomène est statistiquement plus massif et donc socialement plus prégnant. En 1961, les religieuses comptaient en effet 32 418 membres au sein d'un personnel religieux de l'Église catholique qui en totalisait 47 128 ; elles représentaient donc plus des deux tiers de ce que l'on pourrait qualifier de « forces cléricales professionnelles catholiques ». Si l'on tient compte de la population québécoise féminine âgée de 20 ans et plus lors du recensement de 1961 (HENRIPIN et MARTIN 1964, 90), et qui compte alors 1,477 million de personnes, force est de conclure qu'une Québécoise adulte sur 45 est membre d'une congrégation religieuse. Rapporté à l'échelle de la population féminine française âgée, en 1962, de plus de 20 ans (INSEE 1968, 121), ce ratio aurait porté à 364 000 le nombre de religieuses dans l'Hexagone. Or, lors du recensement de 1962, on dénombre 103 000 femmes membres du clergé (INSEE 1964, 70).

Par-delà la crise des communautés religieuses...

Établies sur un siècle, les courbes qui retracent le nombre des membres du clergé – prêtres, religieuses et religieux – de l'Église catholique donnent à voir le saisissant changement de tendance : une forte croissance, qui atteint son pic en 1961, suivie d'une diminution presque aussi rapide et d'une ampleur à peine moins marquée.

Effectifs du personnel religieux catholique au Québec de 1901 à 2006



JACQUES PALARD

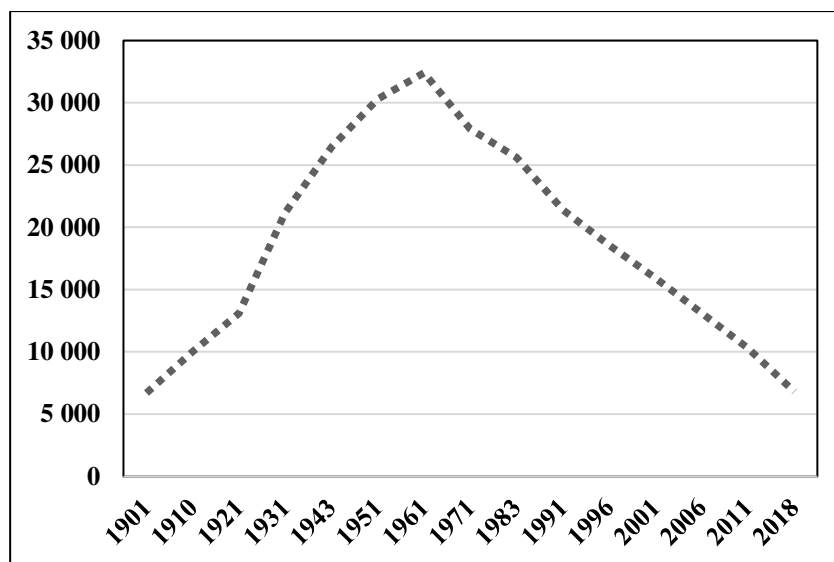
Source des données statistiques : Gilles Gagné, Simon Langlois, Sami Jalbert et Catherine Poulin, *Effectifs du clergé catholique au Québec, 1901-2006*, Université Laval, Département de sociologie, 2007.

En ce qui concerne les religieuses, dont l'analyse statistique a pu être prolongée jusqu'en 2018, leur nombre, qui s'établit à 6 700 en 1901, connaît, en l'espace de soixante ans, une augmentation de 380 %, avant de subir, au cours de la période suivante de durée équivalente, une diminution de 79 % et un retour au chiffre de 1901. On observe toutefois, dès les années 1930, un sensible infléchissement des courbes : entre 1921 et 1931, l'augmentation du nombre des religieuses atteint 61 % ; au cours des décennies suivantes, ce taux ne cesse de diminuer pour s'établir à 7 % entre 1951 et 1961.

Effectifs des religieuses au Québec de 1901 à 2018

Année	Nombre de religieuses	Évolution (en %)
1901	6 701	
1910	10 003	+ 49
1921	13 105	+ 31
1931	21 163	+ 61
1943	26 430	+ 25
1951	30 285	+ 16
1961	32 418	+ 7
1971	27 905	- 14
1983	25 603	- 8
1996	18 580	- 27
2006	13 114	- 29
2011	10 300	- 21
2018	6 800	- 34

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE



Sources :

1 – De 1906 à 2006 : Gilles Gagné, Simon Langlois, Sami Jalbert et Catherine Poulin, *Effectifs du clergé catholique au Québec, 1901-2006*, Université Laval, Département de sociologie, 2007.

2 – De 2011 à 2018 : Conférence religieuse canadienne, *Statistiques*.

Ces courbes rendent compte en filigrane, et sur un mode on ne peut plus synthétique, de longues pages du processus de structuration et de recomposition de la société québécoise : son système dominant de croyances, son mode d'organisation institutionnel, ses dynamiques sociales successives et ses ruptures, le lien entre le sacré et le profane, la place respective du civil et du religieux, les rapports hommes-femmes... Elles portent aussi en elles, *ipso facto*, des histoires de vies puisque les congrégations sont, d'un certain point de vue, des formes d'agrégation organisée de parcours personnels. À cet égard, l'historienne Micheline d'Allaire estime que les religieuses et ex-religieuses qu'elle a interviewées ont confirmé son hypothèse de base : dans le contexte d'une Église désormais en position de repli, une crise a si fortement secoué les communautés religieuses qu'une fraction importante de leurs membres a perdu la raison d'être de l'engagement initial (D'ALLAIRE 1984, 31).

JACQUES PALARD

... *la remise en cause de la matrice catholique*

La compréhension de la place qu'occupe l'Église catholique dans la société québécoise au tout début des années 1960 doit prendre en compte l'analyse que nous en proposent les observateurs contemporains du phénomène, notamment les deux premiers directeurs du Département de sociologie de l'Université Laval, Jean-Charles Falardeau et Fernand Dumont. Dans le cadre du panorama des recherches de sociologie religieuse au Canada français qu'il dresse en 1962, Jean-Charles Falardeau relève « une indissolubilité historique de la culture canadienne-française et de la religion catholique » (FALARDEAU 1962, 218). C'est en effet par l'Église catholique que le Canadien français a été socialisé et qu'il a reçu sa vision du monde. Le « nous » canadien-français et le « nous » catholique se confondent. Cette singularité conduit le sociologue à proposer une distinction entre les sociétés occidentales et le Canada français : là, l'Église catholique est *dans* la société tandis qu'ici elle est *de* la société ; là, la pratique de la religion représente pour les acteurs sociaux *un secteur distinct* des autres lieux d'inscription de leurs comportements, tandis qu'ici les démarches religieuses imprègnent *l'ensemble de la vie sociale et individuelle* : « La psychologie du Canadien français est, sous plus d'un rapport, théologique, et j'ai déjà ajouté que c'est une psychologie de confessionnal » (FALARDEAU 1962, 219).

Toutefois, ce tableau ne se veut pas immuable : J. -C. Falardeau, qui fut le disciple, à l'Université de Chicago, des maîtres à penser également connaisseurs du Québec Robert Redfield et Everett C. Hughes, relève les marques d'une transformation en devenir des structures sociales, sous l'effet de l'industrialisation, d'une différenciation des groupes d'appartenance ainsi que de la pluralisation des courants intellectuels et des pratiques. Dès 1952, lors d'un symposium consacré aux « répercussions sociales de l'industrialisation dans la province de Québec », il estime qu'on est généralement trop porté à parler des conséquences sociales des changements technologiques. Il invite dès lors à inverser les termes de la causalité : ce sont les changements technologiques qui sont une conséquence sociale et une variable partiellement dépendante. En effet, l'introduction dans une société de nouveautés techniques ou d'industries nouvelles présuppose des modifications fondamentales dans les structures juridiques, économiques et politiques de cette société (FALARDEAU 1953, 240). La prise en compte du nouveau contexte de la société québécoise conduit J.-C. Falardeau à faire sienne l'interprétation de Fernand Dumont selon laquelle l'affaiblissement du catholicisme québécois s'apparente à « la liquidation de la chrétienté médiévale » (DUMONT 1960, 162). Pour F. Dumont, cette chrétienté, synonyme d'une forte parenté entre communauté profane et communauté surnaturelle, s'était *ipso facto* dotée d'une importante armature institutionnelle. À l'évidence, celle-ci ne pouvait qu'aller de pair avec le recrutement de nombreux

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

agents dont l'engagement religieux comportait aussi une dimension professionnelle. Louis Rousseau souligne la fonction d'encadrement, de socialisation et d'interprétation assumée par des « acteurs sociaux » ainsi engagés :

Il y a eu une construction religieuse de la nation canadienne-française grâce à un travail de mythologisation et de ritualisation qui a donné sens et puissance à une destinée collective. [...] Le fait de disposer d'un langage disponible pour construire une différence nationale à fondement religieux n'engendre pas nécessairement un tel programme. Il faut que des acteurs sociaux utilisent une conjoncture ouverte pour donner une nouvelle forme à une représentation collective (ROUSSEAU 2005, 439 et 443).

Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, un lien étroit et structurel s'est établi entre la croissance numérique du personnel religieux et l'occupation stratégiquement organisée par l'Église catholique d'une très forte position institutionnelle au sein de la société québécoise (PALARD 1977). Au moment où s'enclenche la Révolution tranquille, l'institution catholique est encore largement dominante dans les services sociaux et le système hospitalier, et elle contrôle la quasi-totalité de l'enseignement, du primaire à l'université. L'image d'une « *priest ridden Province* », comme de nombreux Canadiens anglais avaient pris l'habitude de qualifier le Québec (ROY 2001, 17), exprime bien la prégnance d'un tel rapport de forces et d'une telle position de contrôle social. Quelques données chiffrées donnent la mesure de cette emprise. En 1960, lorsque le Parti libéral accède au pouvoir, 58 % des 206 hôpitaux publics que compte alors le Québec sont la propriété de communautés religieuses de femmes ; en outre, l'Église fournit 50 % du personnel des institutions d'enseignement primaire et secondaire, et plus de 90 % du personnel des collèges classiques (qui couvrent le cours secondaire, d'une durée de cinq ans, et le cours collégial, de deux ans). Ces chiffres traduisent le très fort maillage opéré par les organisations religieuses qui œuvrent sur le territoire québécois : en 1961, on compte 63 congrégations d'hommes (contre 41 en 1941) et 128 congrégations de femmes (contre 80 en 1941) (DENAULT 1975, 42-43). Les plus importantes, telles que la Congrégation de Notre-Dame, les Sœurs de Charité de la Providence et les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, comptent chacune plus de 2 000 membres.

Le maintien plus que séculaire des fonctions assumées par l'institution religieuse est indissociable de la stabilité de la configuration même du système sociopolitique qui en fonde et en autorise l'exercice (PALARD 2010). De ce fait même, la crise que subit cette configuration prend la forme d'une perte de légitimité par « déliaison » du lien traditionnel qui s'était établi entre la sphère

JACQUES PALARD

religieuse et la sphère socio-politique. Elle conduit en effet les congrégations religieuses à passer du « statut de force structurante ou déterminante dans la société globale à celui de force dépendante ou déterminée » (TURCOTTE 1981, 16).

Sur la scène occidentale des années 1960 et 1970, le Québec n'a assurément pas le monopole de la déclergification, mais ce phénomène y revêt au moins trois caractères singuliers et interdépendants : l'importance capitale prise par le personnel religieux catholique dans l'occupation et la maîtrise du champ social, et qui est d'ailleurs aussi sans équivalent dans les autres provinces canadiennes (les religieuses du Québec représentent 70 % des religieuses du Canada) ; la rapidité avec lesquelles ce processus de grande ampleur s'est opéré ; enfin et surtout, la concomitance de ce mouvement d'inversion avec la construction d'un appareil étatique mieux armé. L'État, qui entre en effet objectivement en concurrence avec l'Église catholique pour la reconnaissance du statut d'instance sociale centrale, sort grand gagnant de cette confrontation inédite et longtemps improbable, d'autant que la « modernisation » des politiques publiques dans les secteurs de l'éducation, de la santé et des services sociaux offre un débouché professionnel facile et immédiat à de nombreux ex-clerics, hommes et femmes.

Les symptômes de la crise vécue par les congrégations religieuses, féminines mais également masculines, ont été très tôt appréhendés et pris en compte par les responsables de la Conférence religieuse canadienne⁴. À compter de 1959 et selon un rythme annuel ou bisannuel, la Conférence a édité dans le cadre de la collection *Donum Dei* un « cahier » sous la forme d'un ouvrage comprenant des contributions de représentants de communautés ou de théologiens. Le « cahier » n° 12, paru en 1967, est ainsi consacré à l'analyse des *Orientations nouvelles dans le gouvernement des religieux*, et le n° 14, publié en 1969, aux *Nouvelles tendances dans la vie religieuse*. Ce volume rend compte d'une importante enquête conduite dans les diverses régions du Canada ; dans le commentaire que les résultats de cette investigation lui inspirent, le jésuite québécois Julien Harvey ne fait pas preuve d'un excès d'optimisme. Au moment de ce qui n'est que le début des sorties massives des communautés, il pronostique en effet que

l'intégration des attitudes nouvelles est tellement exigeante que beaucoup de religieux ne pourront la faire. Nous devons accepter d'être peu

⁴ La Conférence religieuse canadienne est une association qui regroupe les leaders des congrégations de religieuses et de religieux présentes au Canada. Elle a été créée en 1954 par un décret de la Congrégation [romaine] des Religieux.

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

nombreux au terme du processus [...]. Nous avons eu jusqu'ici beaucoup de vocations religieuses qui étaient en fait des vocations de 'Peace Corps', des vocations à l'altruisme ; il y en aura de moins en moins à mesure qu'augmentera l'ouverture de possibilités réelles pour les laïcs (HARVEY 1969, 101).

C'est sans doute semblable disposition d'esprit qui a conduit une forte minorité des personnes que j'ai interviewées à dire qu'elles avaient « quitté » pour les mêmes raisons que celles qui les avaient amenées à « entrer » dans les communautés religieuses. On peut voir là non seulement l'évocation d'une orientation d'ordre strictement professionnel, jusqu'alors difficile à entrevoir en dehors d'une organisation religieuse, mais aussi le désir de demeurer fidèle à l'engagement personnel initial, auquel s'offraient désormais de nouvelles voies, hors du seul corps clérical. Le déclin démographique des communautés est ainsi indissociable à la fois de leur déprise socio-politique et d'un réexamen par une partie de leurs membres de leur propre « vocation », sur la base d'une forme d'individuation ainsi que d'une évaluation de leur parcours et des motivations de leur « entrée en religion ». En d'autres termes, pour ces acteurs religieux, l'Église catholique a perdu, en termes de légitimité, sa position dominante et sa fonction englobante, voire totalisante. En 1990, vingt ans après l'analyse prospective du père Harvey, l'historienne Micheline Dumont observe que, dans le secteur de l'éducation, les religieuses enseignantes n'ont plus la responsabilité que d'une cinquantaine d'établissements, bien loin des quelque 2 000 institutions qu'elles dirigeaient à l'aube de la Révolution tranquille. Dans le domaine hospitalier, alors qu'en 1961, on l'a vu, les congrégations occupaient une place importante au Québec, elles en sont, trente ans plus tard, presque totalement exclues (DUMONT 1990, 83). Par voie de délégitimation voire de stigmatisation, du fait d'un recours à des modes de gestion jugés trop traditionnels et socialement inadaptés, les anciennes élites religieuses doivent faire place à de nouveaux groupes dirigeants laïques. Mais il y a plus : M. Dumont souligne en effet que le processus d'étatisation est allé de pair avec une masculinisation de la gestion des institutions laïcisées ; elle estime que « l'élimination de la gestion des religieuses peut être envisagée comme un ressac dirigé contre la gestion des femmes » (DUMONT 1990, 84).

Lorsque, six mois seulement après son arrivée au pouvoir, le gouvernement de Jean Lesage établit l'assurance-hospitalisation, le Québec est la dernière des dix provinces du Canada à s'inscrire dans la voie impulsée par le gouvernement fédéral trois ans plus tôt. Le 9 novembre 1966, le gouvernement d'Union nationale de Daniel Johnson qui lui succède poursuit dans cette voie réformatrice : il crée la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social

JACQUES PALARD

(CESBES, dite Commission Castonguay-Nepveu, du nom de ses deux présidents successifs). Le mandat de la CESBES est délibérément large : faire enquête sur tout le domaine de la santé et du bien-être social, en particulier sur les questions relatives à la propriété, à la gestion ainsi qu'à l'organisation médicale des institutions hospitalières et des institutions dites de bien-être social. Du fait de l'universalité d'accès aux services de santé et aux services sociaux, la Commission considère que « l'État devient ainsi l'État-providence réclamé au nom de la justice par le consommateur à revenu modeste » (COMMISSION D'ENQUÊTE SUR LES SERVICES DE SANTÉ ET LES SERVICES SOCIAUX 1971, 201).

La position conciliatrice qu'adopte l'épiscopat à l'égard de l'étatisation des services de santé et des services sociaux, dans lesquels les religieuses sont majoritaires, tranche notablement avec l'énergie qu'il déploie pour défendre les attributs confessionnels du système scolaire public. (PALARD 2018). Aux yeux de Nicole Laurin, « l'Église s'efface devant l'État. Dans le secteur hospitalier, elle ne livre aucun combat » (LAURIN 1996, 100). Le choix de l'épiscopat a ainsi pu être interprété comme la conjugaison des efforts des *hommes* d'Église et des *hommes* d'État pour arracher le pouvoir à des instances dirigées par des *femmes*, soupçonnées de freiner ou d'empêcher les réformes (LAURIN 1996, 100). Une telle stigmatisation aurait opéré par voie d'amalgame, dans l'esprit des responsables de la CESBES, entre valeurs traditionnelles et autorité religieuse (COMMISSION D'ENQUÊTE SUR LES SERVICES DE SANTÉ ET LES SERVICES SOCIAUX 1967, 11). L'interprétation de Nicole Laurin peut être tenue non seulement pour plausible, mais aussi comme parfaitement fondée : en fusionnant, avec l'appui du Vatican, les six associations hospitalières en une seule, l'épiscopat a délibérément ôté aux supérieures d'hôpital et à leurs congrégations toute capacité de négociation directe avec le gouvernement.

Questionnements collectifs et parcours personnels

Le congrès des religieuses de Montréal : 1^{er}-3 mars 1968

Dès le début des années 1960, les effets du double processus de sécularisation et de déclergification contribuent à alerter les congrégations religieuses féminines. La déconfessionnalisation et la déclergification constituent deux processus parallèles et, surtout, conjoints : la perte du pouvoir de l'Église au sein des institutions sociales contribue à une crise de recrutement des communautés religieuses et au départ d'une assez large fraction de leurs membres (déclergification), et cet affaiblissement numérique du clergé entraîne à son tour une moindre capacité d'emprise institutionnelle de l'Église catholique au sein de la société québécoise (déconfessionnalisation). C'est dans ce contexte que les

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

communautés religieuses féminines de Montréal lancent une initiative inédite, celle d'un vaste congrès dont la visée est à la fois réflexive et mobilisatrice. Du 1^{er} au 3 mars 1968, ce sont 6 000 religieuses, dont 5 000 sur les 14 000 que compte la ville de Montréal, qui se réunissent dans l'aréna Maurice-Richard, construite six ans plus tôt et qui porte le nom du plus célèbre joueur de hockey professionnel québécois. Devant pareille affluence et une telle manifestation de force, nul ne saurait alors pronostiquer l'amplification de l'hémorragie qui s'annonce, du fait des départs, des décès et du quasi-tarissement du recrutement. *A posteriori*, on peut voir dans l'indiscutable succès médiatique de cette rencontre une forme de chant du cygne...

Dans son allocution d'ouverture, la présidente du congrès, sœur Colette Cousineau, religieuse de la Congrégation des Sœurs de Sainte-Croix, fixe comme objectif de ces assises

le renouvellement de notre service dans l'Église de Montréal. Notre présence si nombreuse indique combien nous désirons répondre aux besoins pastoraux des gens avec qui nous vivons. Pour être réalistes, les responsables du Congrès ont fait appel à des sociologues, à des maîtres de vie spirituelle, à des théologiens, à des religieuses expérimentées dans différents secteurs. [...] Notre Congrès veut être une bouffée d'espérance. L'image de la religieuse d'aujourd'hui est située en avant. Peu importe si elle suppose une contestation, un déchirement du passé ; c'est par fidélité à nos fondateurs, tellement tournés vers l'avenir, que notre projet pastoral sera de « recréer de l'espérance » (COUSINEAU 1968, 17-19).

Devant cette foule de femmes, ce sont des hommes qui occupent la plus large part du temps de parole. Le Père René Voillaume, prêtre français fondateur de la Fraternité des Petits Frères de Jésus et principal conférencier, adopte une position radicale : si la vie religieuse représente un poids trop lourd à porter et que les tâches extérieures passent dès lors au premier plan, le choix lui paraît clair : « Alors, honnêtement, je ne vois pas ce qui pourrait vous retenir de penser que vous feriez aussi bien ce que vous avez à faire – et peut-être même mieux – en quittant la vie religieuse » (VOILLAUME 1968, 40). Le Père Jean-Paul Rouleau, sociologue jésuite de l'Université Laval, commence par rappeler quelques données chiffrées afin de prendre la pleine mesure de la transformation en cours ; ainsi, parmi les enseignantes, la proportion des religieuses, qui s'élevait à 44,5 % en 1945, était tombée à 18,4 % vingt ans plus tard. Il propose, parmi d'autres solutions possibles mais estimées moins pertinentes, de « chercher activement à se situer dans la planification d'ensemble des systèmes d'éducation, de santé et d'aide sociale [grâce à] un vaste effort d'imagination, d'invention et de création »

JACQUES PALARD

(ROULEAU 1968, 98). Selon l'archevêque de Montréal, Mgr Paul Grégoire, qui n'oublie pas la division hiérarchique et genrée des fonctions ecclésiastiques..., « les œuvres d'apostolat doivent s'accomplir dans chaque diocèse ou Église particulière de plein accord avec le pasteur, premier responsable de l'apostolat et de la pastorale » (GRÉGOIRE 1968, 243).

Lors d'une table ronde organisée au cours du congrès, sœur Ghislaine Roquet, qui fut, quelques années plus tôt, la seule religieuse membre de la Commission Parent – chargée, on l'a vu, de la réforme du système éducatif au début des années 1960 –, met l'accent sur le nécessaire partage par les religieuses de la condition sociale des « travailleurs » :

Il importe que les sœurs réalisent qu'elles entrent dans le monde du travail tel qu'il est maintenant organisé ; elles partagent les mêmes conditions d'emploi, les mêmes risques de renvoi et de chômage que les autres travailleurs. C'est peut-être surtout sur cette qualité de travailleurs qu'il faudrait insister. C'est la forme nouvelle que va prendre notre pauvreté aux yeux des gens. Nous sommes obligées de gagner notre pain ; si nous ne le gagnons pas nous allons mourir de faim (ROQUET 1968, 231-232).

La ligne qui est ici implicitement défendue concerne la syndicalisation des enseignant.e.s.. Les communautés ont en effet éprouvé beaucoup de difficulté à compter du moment où les enseignant.e.s (et donc les religieux-ses) devaient suivre les directives et les normes syndicales plutôt que celles de leurs supérieur.e.s...

Au cours du congrès, Claude Ryan, directeur du quotidien montréalais *Le Devoir*, futur chef du Parti libéral du Québec et futur ministre de l'Éducation, figure parmi les intervenants. Il [s']interroge dans son journal dès le lendemain du congrès sous le titre : « Où vont les religieuses ? » Celui qui avait été à 20 ans, en 1945, secrétaire national de l'Action catholique canadienne au Québec, estime que,

de tous les groupes humains qui forment notre société, aucun n'a peut-être été aussi atteint en profondeur par les transformations sociales de la dernière décennie que le groupe des religieuses. Après avoir joué dans notre vie collective un rôle de premier plan pendant des générations, les religieuses ont vu, depuis 1960, leur situation se modifier radicalement. Extérieurement, les choses ont paru continuer comme auparavant. En réalité, il s'est produit un déplacement des influences qui a fait converger vers les laïcs, et conséquemment vers le pouvoir civil, des foyers de

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE

décision naguère détenus en priorité par les religieux et les ecclésiastiques (RYAN 1968).

En 1990, deux décennies seulement plus tard, l'historienne Micheline Dumont estime à environ 6 000 le nombre de religieuses professes qui ont quitté leurs communautés entre 1968, date du congrès de Montréal, et 1988, et à deux fois ce chiffre le nombre des décès, qui s'est accentué au cours des années 1980 (DUMONT 1990, 83). Ce qui, à ses yeux, caractérise les congrégations féminines canadiennes (parmi lesquelles les religieuses québécoises, on l'a vu, sont très largement majoritaires) par rapport à d'autres groupes du clergé (pères et frères), ce sont deux phénomènes qu'elle tient pour les plus problématiques : l'augmentation du nombre de religieuses âgées et, surtout, la diminution spectaculaire du nombre de jeunes religieuses. Le nombre de religieuses de moins de 35 ans est passé de 5 050 en 1973 à seulement 234 en 1989, soit une baisse de 94 % ; elles ne représentent plus alors que 0,7 % de l'ensemble des religieuses canadiennes (dans la population québécoise, la part du groupe d'âge des 20-34 ans parmi les femmes adultes est de 38 %). En 2014, le directeur de la Conférence religieuse canadienne, le frère dominicain Yvon Pomerleau, trace un tableau démographique qui fait apparaître un net vieillissement des religieuses et des religieux, considérés globalement : 50 % ont plus de 80 ans, 44 % entre 60 et 80 ans, 5 % entre 40 et 60 ans et seulement 1 % ont moins de 40 ans (POMERLEAU 2014).

Trois témoignages

La crise des communautés religieuses, singulièrement féminines, est vécue avec d'autant plus de gravité et de circonspection par leurs membres que l'entrée dans le personnel religieux de l'Église catholique avait souvent représenté l'aboutissement d'un projet à la fois religieux, social et professionnel à forte connotation promotionnelle. L'approche que propose Claude Langlois dans les travaux qu'il a consacrés aux congrégations féminines dans la France postrévolutionnaire du XIX^e siècle est ici très éclairante :

Les voies de l'émancipation par l'accès à une vie professionnelle sont encore fort étroites. Sauf justement dans le cadre de la vie congréganiste. Les congrégations, en effet, pour se développer, doivent faire appel à des femmes d'action. Elles leur offrent des postes de responsabilité où elles pourront faire preuve d'initiative et d'esprit d'entreprise même si elles sont contrôlées par le clergé (LANGLOIS 1984, 642).

JACQUES PALARD

En ce sens, l'entrée dans la vie religieuse peut être synonyme de développement personnel et de promotion. Le regard distancié que porte l'historienne d'origine ukrainienne Marta Danylewycz, née dans un camp de réfugiés en Allemagne en 1947 et qui arrive au Québec en 1973 pour y suivre ses études de maîtrise, souligne les enjeux féministes que représentent la création et l'engagement de certaines congrégations religieuses, à l'instar de l'Institut de Notre-Dame-du-Bon-Conseil, fondé en 1923 à Montréal par Marie Gérin-Lajoie. Cet Institut, en effet, « assume la fonction fort utile d'instruire des femmes laïques de leurs responsabilités sociales et politiques autant que religieuses, entreprise qui va inéluctablement faire avancer la cause du féminisme social » (DANYLEWYCZ 1988, 199-200 ; voir aussi DUMONT 1995).

Parmi les trois témoignages que j'ai retenus, seul le troisième figure parmi les entretiens que j'ai moi-même conduits en 2012 : il est énoncé au soir d'une vie dont il retrace les étapes, sans nul doute en les réinterprétant. Au contraire, les deux premiers ont en propre d'avoir été publiés en 1968, à *chaud*, dans un contexte qui invite les communautés religieuses à commencer à prendre véritablement conscience du séisme qui risque de porter atteinte, d'un même mouvement, à leur position sociale et à leur organisation interne. Ces témoignages, pris globalement, donnent à entendre et à comprendre en quels termes se vivent et s'expriment différents fragments d'un parcours fait à la fois de convictions et de doutes, d'engagement et d'interrogations. Le premier est porteur d'interrogations qui semblent annoncer un départ proche. Le deuxième défend ardemment l'absolue identité féminine de la religieuse. Le troisième restitue un long parcours non dénué de calcul et fait de négociations où demeure centrale la quête de la liberté. Dans le cadre restreint de cette contribution, ce choix restreint ne saurait offrir une vue globale de ce que fut le destin de dizaines de milliers de religieuses québécoises au cours du dernier demi-siècle ; il permet toutefois de donner à voir et à entendre, en quelques touches, la diversité des portraits et des cheminements personnels.

La remise en cause des « vieux cadres » est au cœur du *premier témoignage*. Celui-ci figure, avec trois autres, dans les actes mêmes du congrès de Montréal de 1968. Les responsables de l'ouvrage ont ainsi donné la parole à une religieuse qui, au dernier soir de la rencontre, exprime l'écart qu'elle ressent entre son idéal personnel et les conditions concrètes de son existence, entre, pourrait-on dire, une forme de conquête de l'*ipse* et la conformation à l'*idem*. Doit-on en déduire que la porte s'entrouvre vers la sortie ?...

C'était grand et beau notre congrès. [...] Mais c'est fini déjà et, ce soir, je me sens le cœur d'un enfant déçu d'une fête terminée. [...] Voyez-vous, je trouve qu'il est bien dur de vivre avec un esprit neuf dans une vie

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

quotidienne pleine de vieux cadres. Il est bien dur d'avoir dans sa tête et dans son cœur plein d'idées et de désirs face à sa vie religieuse et de la vivre dans une réalité quotidienne si étrangère. Faudra-t-il attendre encore dix ans, vingt ans pour que tout ce qui se pense et se dit en trois jours passe dans la vie réelle des mois et des années ? Oh ! je ne sais pas si j'aurai le courage d'attendre d'être vieille pour vivre la vie religieuse que je considère comme authentique. Et l'amour humain, et la réalité humaine du monde laïc je ne dis pas « ordinaire » sont trop beaux pour qu'on y ait renoncé, sans vivre, sans être dans la possibilité actuelle de vivre son parallèle complémentaire dans toute sa vérité. Je ne sais pas si vous me comprenez, cette phrase étant un peu compliquée. Ce soir, cette peur qui me vient souvent me remonte à la gorge : je ne veux pas vivre à moitié cette vie, cette seule vie terrestre que j'ai à vivre. Pourquoi faut-il toujours attendre ? Pourquoi le grand, le beau, le vrai ne semble-t-il toujours que du domaine de la pensée, de la parole ou... de l'espérance ? Je ne voudrais pas, je ne devrais pas être pessimiste ce soir, surtout ce soir. Mais, voyez-vous, ce genre de rencontres, d'échanges me font revivre quelques instants pour me laisser retomber plus désemparée dans le monde réel quotidien, plus inquiète de la sincérité de ma vie, de l'authenticité de mon engagement. L'homélie me faisait réfléchir en terminant, ce soir. Suis-je dans la tentation de réaliser rapidement, brillamment et dans le succès apparent le royaume de Jésus en moi et autour de moi ? Peut-être. Je ne sais pas... Merci ! (CONGRÈS DES RELIGIEUSES DE MONTRÉAL 1968, 303-304)

Le deuxième témoignage a bénéficié d'une large diffusion publique, quatre semaines après le congrès de Montréal : sœur Claire Dumouchel, religieuse du Bon Pasteur d'Angers et psychotérapeute, répond en effet, le 31 mars 1968, au journaliste Pierre Paquette dans le cadre de l'émission télévisée de Radio-Canada « Au bout de mon âge »⁵. En réaction à une forme de « désignation par autrui », la religieuse revendique ce que Nathalie Heinich qualifie d'« auto-perception » de son identité (HEINICH 2018) :

Pierre Paquette : Moi, j'ai l'impression que le sommet de la vie religieuse, c'est pour la religieuse d'oublier qu'elle est femme !

Sr Claire : Écoutez, Monsieur Paquette. Lorsqu'on entre en religion, et qu'on fait vœu de chasteté, on ne renonce pas à sa sexualité. Quand on fait le vœu de chasteté, on renonce à l'exercice physique, amoureux de sa

⁵ L'interview, dont a été sauvegardé le style oral, a été publiée dans *La vie des communautés religieuses* (DUMOUCHEL 1968).

JACQUES PALARD

génitalité, mais on demeure vraiment sexualisé. Je suis vraiment une femme sexualisée ; toute ma vie, pour m'exprimer un peu brutalement, est sexuelle, en ce sens que, dans toute ma vie, il y a une partie affective ; tout ce que je fais est affectif. Dans mon travail, il y a de l'affection ; même l'art est rempli de sexuel.

P. Paquette : C'est-à-dire, ce que vous voyez, ce que vous écoutez, ce que vous entendez, ce que vous comprenez, votre façon de réagir, tout est conditionné par le fait d'être femme. C'est ce que vous dites.

Sr Claire : Une femme sexualisée, totalement femme.

P. Paquette : Totalement ?

Sr Claire : Totalement femme. Je suis sûre qu'une religieuse, j'entends celle qui a assumé fondamentalement son célibat, est parfaitement femme. Donc, en elle, elle n'a pas tué le désir. Elle a accepté une insatisfaction de désirs temporaires, mais elle n'a pas tué le désir. En elle, il y a des forces vitales qui s'exercent dans la ligne d'une optique que nous avons soulignée tout à l'heure, l'optique d'être vraiment « signe », d'être signifiante dans la vie par le service des humains. N'est-ce pas ce que fait la religieuse ? Elle est vraiment femme. Quand on parle de sexualité pour une femme, j'y verrais deux aspects. La sexualité a d'abord une fonction physique, et elle a aussi ce que j'appellerai une fonction de création, de relation (DUMOUCHEL 1968, 145-146).

Le choix du *troisième témoignage*, fruit d'un entretien que j'ai réalisé à Québec (PALARD 2012), tient à la diversité des facettes qu'il recèle tout à la fois au plan des conditions (territoriales, familiales, religieuses, intimes...) qui ont présidé à la construction de l'orientation vocationnelle et à celui des activités exercées au sein de la communauté. Ce témoignage présente non seulement la sortie de la vie religieuse mais aussi l'entrée dans une communauté comme deux formes, distinctes mais vécues comme également authentiques, de libération et d'accomplissement. Il se fonde, lui aussi, sur la dimension « condition féminine » de la vie de religieuse. Il s'accorde avec la notion de « maternité spirituelle » à laquelle recourt Micheline Dumont-Johnson, et qui fut largement proposée aux jeunes filles dans les couvents : « Entre une morale familiale contraignante et sévère et la perspective d'une maternité spirituelle libérée de toutes les contraintes de la maternité physique, il était sans doute facile de choisir la vie religieuse » (DUMONT-JOHNSON 1978, 92). Cette posture est clairement exprimée par une ancienne religieuse, quatrième d'une famille de six enfants, qui est entrée en 1957, à 22 ans, dans sa congrégation après avoir enseigné pendant quatre ans, et qui en est sortie en 1986 au terme de trois premières années de psychothérapie. Au cours de l'entretien qu'elle m'a accordé et qu'elle a au préalable soigneusement préparé par écrit, elle emploie 43 fois le mot « moi » et insiste sur

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

l'esprit critique qui l'a habitée tout au long de son engagement religieux. Elle fut supérieure de sa communauté locale à trente ans et conseillère provinciale à trente-cinq. Au travers du refus des diverses formes, durement ressenties, de l'« enfermement », terme qu'elle martèle et qui lui sert à justifier son choix délibéré en faveur de la vie religieuse, elle exprime, en l'illustrant, en quoi les congrégations féminines représentent alors une forme plausible, crédible et légitime d'engagement. On comprendra au passage que le célibat est *hic et nunc* vécu comme une planche de salut, seul moyen d'échapper tout à la fois au mariage et au statut de « vieille fille » :

J'ai mis tout de suite un mot comme l'enfermement dans ma vie. Il y avait un enfermement *familial* : je sentais toute la question du patriarcat. Les modèles que j'avais ? Les femmes se mariaient, puis l'autre modèle c'était vieille fille. C'était la pire chose qui pouvait arriver : d'être une vieille fille. Il y avait un enfermement *géographique* : on habitait sur une ferme vers le fond du lac Saint-Jean ; il y avait des élèves qui laissaient l'école en quatrième ou en cinquième année pour travailler sur la ferme. Enfermement *religieux* aussi, avec la dictature des curés dans la vie des familles : ce sont eux qui ont géré les maternités multiples. J'ai également vécu un enfermement *politique* : la première fois que j'ai voté, j'ai été vue comme une prostituée parce que mon choix ne s'était pas porté sur le candidat de ma famille : je venais de transgresser une tradition ; je me distinguais... J'avais tout ça comme « bagage ». J'aimais me retrouver en présence des hommes, j'avais des amis, mais assez tôt je me suis dit : « Moi, je ne vais jamais me marier ; moi, je ne vais jamais avoir d'enfants ». Quelle porte de sortie de ce milieu, puisque je refusais le mariage et le statut de vieille fille ? Quand j'ai fait ma thérapie de quatre ans, je me souviens d'avoir dit au thérapeute : la seule expérience que je pouvais me payer, c'était d'entrer au couvent ; j'ai dit ça au thérapeute alors que j'avais plus de 50 ans. (PALARD 2012)

Cette ancienne religieuse associe le fait d'avoir quitté sa congrégation plus tard et plus âgée que bien d'autres de ses collègues parce que, professionnellement, son statut religieux était vécu comme non stigmatisant : « J'ai eu une façon de vivre la vie religieuse très proche du monde séculier. C'était bon pour moi parce que j'avais connu ça avant d'entrer en communauté ». Pourquoi est-elle sortie ?

En 1983, je n'étais pas sortie, mais j'ai pris un petit appartement : une sorte de « permis de séjour ». C'est là que j'ai fait le discernement : la première vocation qu'on a, c'est d'être vivants ; mais ma vie était menacée : j'étais

JACQUES PALARD

malade, j'étais dépressive, j'avais été touchée dans ma santé physique et psychologique. L'enseignement à plein temps, les études universitaires à temps partiel, les engagements communautaires... : j'ai un peu brûlé ma santé. C'était trop. Quand j'ai écrit à la générale de ma congrégation, j'ai dit que ma première vocation était de vivre ; or, le projet de vie communautaire est au-dessus de mes moyens. (PALARD 2012)

Conclusion

On perçoit là, à l'échelle individuelle, la rupture que représentent une désaffiliation et une reconversion dont les effets dépassent de toutes parts la simple professionnalité, lorsque l'éthique d'accomplissement l'emporte sur l'éthique ascétique, et, à l'échelle d'une société, une révolution culturelle qui prend la forme d'un processus de désagrégation de la structure de plausibilité et de crédibilité, au sens que Peter Berger donne à ce concept (BERGER 1973, 85). Dans le Québec des années 1960 et 1970, Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy observent que cette « crise de crédibilité » touche en tout premier lieu les acteurs les plus engagés de l'institution catholique, « ceux-là mêmes qui par leurs fonctions sont les plus réticents à faire étalage de leurs doutes et incertitudes » (LEMIEUX ET MONTMINY 2000, 71). On peut également lire cette crise à la lumière des réflexions du philosophe canadien Charles Taylor, qui pense l'entrée dans la modernité en termes de désocialisation ou de désaffiliation au nom d'un idéal d'authenticité personnelle, d'une fidélité à soi-même et d'une identité individualisée et non plus assignée (TAYLOR 1992). Cette exigence éthique n'est pas étrangère aux options novatrices promues sur ce point par le concile Vatican II, singulièrement dans « la déclaration sur la liberté religieuse » *Dignitatis humanae*, votée le 7 décembre 1965. Selon une ligne que l'on pourrait estimer marquée au coin du personnalisme, le texte énonce que « la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit » (§ 2). Plus précisément encore, le décret sur « la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse » *Perfectae caritate* (28 octobre 1965) demande que soit « [soumis] aussi à l'examen le système de gouvernement des instituts. Il faut donc réviser de façon appropriée les constitutions, les 'directoires', les coutumiers, les livres de prières, de cérémonies et autres recueils du même genre, supprimant ce qui est désuet » (§ 3).

Dans la trilogie que propose Albert O. Hirschman pour rendre compte de l'attitude des acteurs sociaux à l'égard de leurs propres organisations : « *exit* », « *voice* », et « *loyalty* » (HIRSCHMAN 1970), c'est assurément la première de ces trois réactions qui l'emporte globalement au sein du catholicisme québécois

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE

des années 1960 et 1970, fidèles compris. L'affaiblissement radical et irréversible des communautés religieuses, tant féminines que masculines, dans leurs effectifs comme dans leur poids social, est l'une des traductions majeures de cette mutation politico-religieuse de la société québécoise. À n'en pas douter, il s'est produit une véritable « révolution », et qui ne fut pas vraiment « tranquille », en particulier en ce qui concerne les religieuses.

À cet égard, il convient de porter attention à un apparent paradoxe, qui prend corps dans la concomitance de deux processus : le développement, chez les religieuses, de leur conscience féminine *et* la réduction de leurs fonctions sociales. L'analyse de l'évolution historique de la condition féminine au sein des communautés religieuses que propose Micheline Dumont-Johnson permet de dénouer ce semblant de discordance. Après 1960, alors que s'affaiblit fortement la structure d'autorité religieuse, « les voies de la 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. [...] 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. [...] Les religieuses sont peut-être des féministes sans le savoir » (DUMONT-JOHNSON 1978, 101-102).

Bibliographie

BÉLAIR-CIRINO, Marco. 2019. « Compléter l'œuvre de la Révolution tranquille ». *Le Devoir*, 14 mai.

BERGER, Peter L. 1973. *La religion dans la conscience moderne*. Paris : Éd. du Centurion.

BERTAUX, Daniel. 1977. *Destins personnels et structure de classe*. Paris : Presses universitaires de France.

BOCK-CÔTÉ, Mathieu. 2014. « Nous étions un peuple chrétien ». *Le Journal de Montréal*, 30 juin.

COMMISSION D'ENQUÊTE SUR LA SANTÉ ET LE BIEN-ÊTRE SOCIAL. 1967. *L'assurance maladie*. Gouvernement du Québec, Publications du Québec : vol. 1 du rapport de la Commission.

JACQUES PALARD

COMMISSION D'ENQUÊTE SUR LES SERVICES DE SANTÉ ET LES SERVICES SOCIAUX. 1971. *Le développement*. Gouvernement du Québec, Publications du Québec : vol. 3, t. 1. du rapport de la Commission.

CONGRÈS DES RELIGIEUSES DE MONTRÉAL. 1968. *La religieuse dans la cité : 1^{er}, 2 et 3 mars 1968*. Montréal-Paris : Fides.

COUSINEAU, Sœur Colette. 1968. « Simplement l'essentiel de la foi ». In *La religieuse dans la cité : 1^{er}, 2 et 3 mars 1968*, dirigé par le Congrès des religieuses de Montréal, 17-19. Montréal-Paris : Fides.

D'ALLAIRE, Micheline. 1984. *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*. Montréal : Éd. Bergeron.

DANYLEWYCZ, Marta. 1988. *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises (1840-1920)*. Montréal : Boréal.

DENAULT, Bernard. 1975. « Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970) ». In *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, dirigé par Bernard Denault et Benoît Lévesque. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

DUMONT, Fernand. 1960. « Structure d'une idéologie religieuse ». *Recherches sociographiques* 1 (2) : 161-187.

DUMONT, Micheline. 1990. « Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000 ». *Recherches féministes* 3 (2) : 73-111.

DUMONT, Micheline. 1995. *Les religieuses sont-elles féministes ?* Montréal : Bellarmin.

DUMONT-JOHNSON, Micheline. 1978. « Les communautés religieuses et la condition féminine ». *Recherches sociographiques* 19 (1) : 79-102.

DUMOUCHEL, sœur Claire. 1968. « Au bout de mon âge ». *La vie des communautés religieuses* mai : 145-153.

FALARDEAU, Jean-Charles. 1953. « Perspectives ». In *Essais sur le Québec contemporain. Essays on contemporary Quebec*, dirigé par Jean-Charles Falardeau, 239-257. Québec : Presses de l'Université Laval.

FALARDEAU, Jean-Charles. 1962. « Les recherches religieuses au Canada français. » In *Situation de la recherche sur le Canada français*, dirigé par Fernand Dumont et Yves Martin, 209-228. Québec : Presses de l'Université Laval.

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

GRÉGOIRE, Mgr Paul. 1968. « Les religieuses dans la pastorale diocésaine ». In *La religieuse dans la cité : 1^{er}, 2 et 3 mars 1968*, dirigé par le Congrès des religieuses de Montréal, 241-250. Montréal-Paris, Fides.

HARVEY, Julien. 1969. « Jugement global sur les tendances nouvelles de la vie religieuse ». In *Nouvelles tendances dans la vie religieuse*, 93-102. Ottawa : Conférence religieuse canadienne.

HEINICH, Nathalie. 2018. *Ce que n'est pas l'identité*. Paris : Gallimard.

HENRIPIN, Jacques et MARTIN, Yves. 1964. *La population du Québec et de ses régions - 1961-1981*. Québec : Presses de l'Université Laval.

HIRSCHMAN, Albert. 1970. *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and State*. Cambridge: Harvard University Press.

INSEE (INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES). 1964. *Recensement général de la population de 1962. Résultats du sondage au 1/20 pour la France entière. Population active*. Paris : Direction des Journaux officiels.

INSEE (INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES). 1968. *Population par sexe, âge et état matrimonial de 1851 à 1962*. Paris : Imprimerie nationale.

JUTEAU, Danielle et LAURIN Nicole. 1997. *Un métier et une vocation : le travail des religieuses au Québec, de 1901 à 1971*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

JUTEAU, Danielle et LAURIN, Nicole. 1989. « La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec, de 1960 à 1966 ». In *Jean Lesage et l'éveil d'une nation*, dirigé par Robert Comeau, 155-167. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

LANGLOIS, Claude. 1984. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*. Paris : Cerf.

LAURIN, Nicole. 1996. « Le projet nationaliste gestionnaire. De l'hôpital des religieuses au système hospitalier de l'État ». In *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, dirigé par Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, 95-104. Sainte-Foy, Paris : Presses de l'Université Laval & L'Harmattan.

JACQUES PALARD

LAURIN, Nicole, JUTEAU Danielle et DUCHESNE Lorraine. 1991. *À la recherche d'un monde oublié : les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Le Jour.

LEMIEUX, Raymond et MONTMINY, Jean-Paul. 2000. *Le catholicisme québécois*. Sainte-Foy : Les Éditions de l'IQRC.

MULLER, Pierre. 2000. « L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique ». *Revue française de science politique*, 50 (2) : 189-208.

PALARD, Jacques. 1977. « L'Église catholique québécoise entre l'unité et le 'pluralisme' ». *Études canadiennes/Canadian Studies* 3 : 73-100.

PALARD, Jacques. 2010. *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*. Québec : Presses de l'Université Laval.

PALARD, Jacques. 2012. Entretien avec une ancienne religieuse, Québec, 1^{er} octobre.

PALARD, Jacques. 2018. « Les acteurs catholiques et le processus d'émergence des politiques publiques sanitaires et sociales dans le Québec de la Révolution tranquille ». In *Les catholiques québécois et la laïcité*, dirigé par David Koussens et Catherine Foisy, 139-164. Québec : Presses de l'Université Laval.

POMERLEAU, Yvon. 2014. « Des chiffres qui parlent ! ». *Bulletin Conférence religieuse canadienne* 11 (2) : 4.

ROQUET, sœur Ghislaine. 1968. « À la table ronde ». In *La religieuse dans la cité : 1^{er}, 2 et 3 mars 1968*, dirigé par le Congrès des religieuses de Montréal, 229-240. Montréal-Paris : Fides.

ROULEAU, Jean-Paul. 1968. « Les religieuses et la socialisation ». In *La religieuse dans la cité : 1^{er}, 2 et 3 mars 1968*, dirigé par le Congrès des religieuses de Montréal, 79-99. Montréal-Paris : Fides.

ROUSSEAU, Louis. 2005. « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, 46 (3) : 437-452.

ROY, Paul-Émile. 2001. « Les Québécois et leur héritage religieux », *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, 2 (1) : 17-33.

RYAN, Claude. 1968. « Où vont les religieuses ? *Le Devoir*, 4 mars.

LES RELIGIEUSES QUÉBÉCOISES EN RECONVERSION DANS LA MOUVANCE DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE

TAYLOR, Charles. 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Aubier.

TURCOTTE, Paul-André. 1981. *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*. Montréal : Bellarmin.

VAN LIER, Rick. 2015. « Entre tradition et innovation : nouveaux instituts, communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée au Canada ». In *Understanding the Consecrated Life in Canada: Critical Essays on Contemporary Trends*, dirigé par Jason Zuidema, 219-233. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

VOILLAUME, Père René. 1968. « La vie de foi et l'engagement ». In *La religieuse dans la cité : 1^{er}, 2 et 3 mars 1968*, dirigé par le Congrès des religieuses de Montréal, 20-42. Montréal-Paris : Fides.