

Colette Moreux (1928-2003)

sociologue, Université de Montréal

(1979)

“Féminisme et Désacralisation”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Colette Moreux, "**Féminisme et Désacralisation**" (1979).

Un article publié dans l'ouvrage intitulé La femme et la religion au Canada français. Un fait socio-culturel. Perspectives et prospectives..., pp. 99-110. Textes édités par Élisabeth J. Lacelle. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1979, 232 pp. Collection "Femmes et religion", no 1. Textes du colloque du même nom tenu les 17 et 18 mars 1978 à l'Université d'Ottawa.

[Autorisation accordée, le 15 février 2004, par M. Pierre-Louis Lapointe, historien et archiviste, propriétaire des droits d'auteur de Mme Moreux]



Courriels : Pierre-Louis.Lapointe@mcc.gouv.qc.ca
bernard.moreux@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

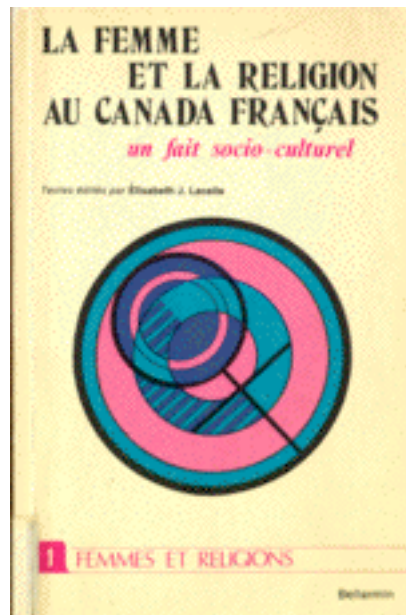
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 20 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Colette Moreux,

“Féminisme et Désacralisation” (1979).



Un article publié dans l'ouvrage intitulé La femme et la religion au Canada français. Un fait socio-culturel. Perspectives et prospectives..., pp. 99-110. Textes édités par Élisabeth J. Lacelle. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1979, 232 pp. Collection "Femmes et religion", no 1. Textes du colloque du même nom tenu les 17 et 18 mars 1978 à l'Université d'Ottawa.



COLETTE MOREUX, née à Dole, jura, France. Sociologue, professeur au Département d'anthropologie entre 1963 et 1967, puis au Département de Sociologie de l'Université de Montréal. Études supérieures à Besançon et Paris. Auteur de *Fin d'une religion ?*, aux Presses de l'Université de Montréal, en 1969. Domaines de recherches : sociologie des religions, sociologie de la connaissance, théorie sociologique.

[Cette photographie m'a été fournie par l'époux de Mme Moreux, en 2004. JMT.]

Il y a dix ans le Canada français, québécois ou non, était encore sous le coup de l'étonnement des mutations qu'il était en train de subir à tous les niveaux et qui n'étaient qu'une expression amplifiée et accélérée du changement dans lequel tout l'Occident était emporté. Actuellement le mouvement n'est sans doute pas arrêté, mais on peut commencer à faire le point et en particulier à évaluer les résultats actuels des immenses espoirs qui avaient traversé tout le groupe après la révolution tranquille. En portant notre réflexion à la fois sur le sacré et sur la femme, nous nous trouvons au point chaud du confluent des deux tendances peut-être les plus spectaculaires de ces transformations, la désacralisation d'une société et ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « libération » de ses femmes. Quelles sont les modalités de cette conjonction ? Qu'en sortira-t-il ? C'est à quoi nous allons essayer d'apporter quelques réflexions, étant bien entendu qu'un aussi vaste sujet ne saurait être non seulement épuisé mais convenablement cerné dans un texte aussi bref. Précisons aussi, au départ, que d'un point de vue strictement sociologique nous ne prendrons parti ni pour ni contre les formes anciennes ou nouvelles de religiosité ou l'absence de religion, pas plus que pour ou contre les anciens ou les nouveaux statuts féminins.

Les modernistes accusent en général le catholicisme traditionnel d'avoir été une religion faite par des hommes pour les hommes, parce qu'il leur conférait une autorité légitime à tous les échelons de la société, depuis les sphères politiques jusqu'à la cellule familiale, en passant par les structures proprement religieuses à peu près entièrement administrées, influencées par les hommes. L'expression de cette « phallocratie » se retrouvait, plus informelle, aux niveaux éthique et philosophique, qui reconnaissaient la supériorité du mâle au point de vue spirituel, intellectuel ou artistique et témoignaient d'une indulgence à peine dissimulée face à ses écarts aux normes sexuelles de son milieu. De plus, comme le catholicisme recommandait l'obéissance aux autorités établies et l'acceptation de son sort, il désamorçait dans l'œuf les tentatives féminines de contestation de cet ordre social et familial transmis de génération en génération. Mais si, au-delà de l'officiel, l'on observe les fonctions sociales et religieuses profondes de la chrétienne on s'aperçoit que parmi toutes les grandes religions classiques, le catholicisme est

celle qui a le plus fait pour l'expression d'un statut de la féminité ; sans aller trop ouvertement à l'encontre des cultures effectivement mâles où il s'exerçait, il a joué un rôle énorme dans le maintien et la résurgence du personnage de la déesse-mère primitive et a peut-être secrètement préparé les actuels mouvements de re-féminisation de nos cultures occidentales ; ce rôle est particulièrement net au Canada français. Voyons comment.

Lorsqu'on parle de l'alliance de la Famille et de l'Église dans le Canada français traditionnel, il faudrait plutôt dire alliance de la Femme et de l'Église ; n'est-ce pas sur la « Reine du Foyer », en effet, que l'Église a misé pour que lui soient renouvelées des générations de chrétiens dociles et satisfaits ? C'est par les femmes que s'est faite et maintenue la domination cléricale durant plus d'un siècle. Historiquement l'Homme, le Père canadien-français est absent : absence physique de ces coureurs de bois, hommes de chantiers qui, même devenus « habitants », s'enfuient encore l'hiver dans cette « maison des hommes » qu'est le chantier, laissant le soin et les responsabilités de plusieurs demi-douzaines d'enfants à la charge des femmes, des vieux, des prêtres ; absence symbolique aussi de ces soi-disant « chefs de famille » qui peuvent d'aventure être autoritaires, mais comme le sont ceux dont la domination n'est que théorique : dans le système matrilineaire non avoué que représente la parenté canadienne-française traditionnelle, le mari fera toujours figure de « rapporté », la parenté masculine sera toujours, comme on me l'a dit plusieurs fois à St-Hilaire ou à Louiseville, « la partie adverse ». Le vrai « boss » du foyer, c'est la femme : plus instruite souvent, au psychisme plus assuré, parfaitement préparée par une longue tradition à ses tâches de

ménagère et de mère, portée enfin à un statut presque sacré par le nombre même de ses enfants et l'importance que l'Église lui donne dans leur éducation. La Canadienne n'a peut-être qu'un royaume intérieur, modeste par rapport aux empires politiques ou économiques des hommes, mais elle y règne sans partage. Si, par comparaison, nous regardons le statut masculin, on s'aperçoit bien qu'il est perdant sur les deux tableaux : à la maison son pouvoir n'est que théorique ; à l'extérieur l'Église, entre autres, lui a appris la soumission inconditionnelle à elle-même, au patron, au curé, aux chefs politiques. Une infime minorité d'hommes, correspondant à l'élite économique et politique, d'ailleurs affaiblie par la domination anglo-saxonne, peut donc être dite dominante. Mais pour la masse de la population, on peut bien parler d'un matriarcat, matriarcat limité sans doute, mais attaché aux structures les plus signifiantes du groupe : la production d'enfants et la reproduction culturelle, telles que les a définies l'instance de domination ultime, l'Église. La domination qu'exerçait la femme traditionnelle prenait donc des formes spécifiques, étrangères aux connotations de la domination masculine, mais tout aussi décisives.

Société d'hommes mais culture de femme, telle pourrait être dichotomisée la réalité canadienne-française traditionnelle ; et si l'on songe que toutes les femmes sont le résultat d'un double conditionnement, celui qui vient de leur propre mère et celui qui vient des religieuses, on conçoit l'inextricable mélange des traits féminins et religieux dont sera composée la personnalité des petits, hommes ou femmes, de toutes ces mères ! Répété sur une dizaine de générations, ce processus aura débouché sur la formation et la fixation d'une « personnalité modale »¹ canadienne-française. Si nous définissons la personnalité modale comme un complexe de traits de personnalités commun à la plus grande partie des membres d'un groupe, nous pourrions caractériser la personnalité modale canadienne-française traditionnelle comme féminine² ; par là nous entendons l'existence de traits reliés non pas à une hypothétique nature féminine mais aux statuts et rôles normativement fixés par cette culture, comme d'ailleurs par l'Occident dans sa quasi-totalité. Cette personnalité modale est plus ou moins indépendante des variations individuelles, des variations minimales de la conjoncture, et elle détermine des régularités d'attitudes cognitives, verbales et comportementales. Situons-en rapidement la spécificité, précisément féminine, étant bien entendu que ces caractères imprègnent tous les membres du groupe, hommes ou femmes : au niveau relationnel, douceur, absence d'agressivité, passivité, acceptation et, d'une façon plus générale, répugnance à l'affirmation de l'ego à se mettre en avant et à aller de l'avant ; faiblesse de la créativité, souci constant de résorption dans le collectif ; au niveau éthique, centrage sur des normes et des valeurs intimistes, familiales et sexuelles surtout, tandis que les relations avec le monde extérieur sont beaucoup moins élaborées moralement et restent plus à l'abri du contrôle social. En particulier, l'obéissance aux autorités et aux normes de la vertu publique est requise, mais les dégagements individuels de style « féminin » sont pratiquement institutionnalisés : fuite, ambiguïté, équivoques, accommodements. Les pratiques de patronage et de clientèles, le système du « pushing » et des « connexions » sont les expressions généralisées de cette forme éthique. Enfin, sens aigu de l'Autre, comme facteur de conformité et de permanence, au détriment d'un ordre normatif ou axiologique abstrait ; culture « froide » par sa mesure, son introversion, sa prudence, culture « humide » par ses demi-teintes, ses à peu près, ses feuillements profonds.

¹ Nous n'ignorons rien des critiques, plus ou moins fondées, dont ce concept est la cible : aussi ne lui accordons-nous qu'une valeur méthodologique, le mode signifiant la présence statistiquement la plus forte de traits, ici traits culturels, sans préjudice des causes de ces données descriptives.

² Nous avons décrit de manière plus exhaustive la personnalité modale canadienne-française traditionnelle dans : « Douceville en Québec, la modernisation d'une tradition. » (À paraître). [Ce livre est disponible en texte intégral dans [Les Classiques des sciences sociales](#), avec l'autorisation de M. Lapointe, historien, ayant-droit des œuvres de Mme Moreux.. JMT.]

Or, à partir des années 60, voici que cette culture à dominantes féminine et sacrale se rebelle contre elle-même et, d'un commun mouvement, « conteste » et le statut féminin traditionnel et l'institution religieuse avec laquelle elle régnait en symbiose. Les promoteurs de cette révolution seraient-ils précisément les mâles, enfin conscients d'une « aliénation » qui leur avait été trop longtemps « occultée » par l'ordre social officiel ? Seraient-ce les laïcs lassés de devoir subir une théocratie anachronique ? « Pas en toute », dirait-on ici, ce sont bel et bien et les femmes, d'une part, et l'Église, d'autre part, qui sonnent le branle-bas de combat, la seconde en se lançant dans une autocritique sans précédent dans l'histoire des religions, les premières en brûlant avec délices les attributs de leur pouvoir ancestral : la possession sans partage de la maison, la procréation et l'éducation des enfants. Par cette démarche parallèle, les membres de l'Église se ravalent au rang de ces laïcs dont ils ont pris soin si longtemps de se démarquer, les femmes cherchent à s'aligner sur les idéaux masculins qu'au fond de leur cœur et de leur conscience elles avaient jusqu'ici considérés comme des modèles de seconde zone. Dans les deux cas enfin, les acteurs concernés éprouvent le sentiment d'une rencontre décisive avec la Vérité, d'un « retour » au sens profond de « leur vocation naturelle », d'une « libération », etc . . . Une question se pose alors, une question cruciale parce qu'elle implique toute la sociologie de la connaissance : pourquoi des sous-groupes sociaux, ici les femmes, l'Église, dont on peut considérer la situation comme privilégiée, décident-ils pratiquement, du jour au lendemain, non seulement d'abandonner mais de dénoncer les idéologies qui justement fondaient et légitimaient ce statut et se mettent avec enthousiasme à la remorque d'autres visions du monde dont ils ne savent à peu près rien des implications concrètes et qui risquent de ruiner leurs avantageux statuts antérieurs ? À la rigueur, on pourrait admettre que ce que l'on nomme « libération » de la femme est prometteur de rôles plus séduisants que ceux de la femme traditionnelle ; mais l'exemple de l'Église, qui procède de gaieté de cœur depuis une quinzaine d'années à un véritable suicide idéologique, montre bien qu'une représentation claire et distincte des finalités poursuivies par les idéologies auxquelles on adhère n'entre pas en ligne de compte dans les choix des acteurs. Alors quoi ?

Tout d'abord remarquons que les idéologies modernistes, qu'elles concernent la femme ou la religion, sont empruntées à l'extérieur, à l'Europe et aux États-Unis essentiellement ; à la différence des idéologies traditionnelles nées sur place et bien adaptées aux conditions matérielles et socio-culturelles de ses adeptes, celles-là n'ont donc été faites ni *par*, ni pour la femme canadienne-française. Contrairement à ce que la tradition marxiste, dominante en sociologie de la connaissance, a réussi à faire admettre, les groupes ne secrètent donc pas spontanément les idéologies qui leur correspondent, qui correspondent surtout à

l'insertion économique de leurs membres ; mais, pour des raisons encore en partie mystérieuses parce que l'impérialisme marxiste détourne de ce genre d'études, il s'avère que n'importe quel groupe peut se laisser convaincre à peu près par n'importe quelles idéologies *aussi étrangères à lui qu'elles puissent être*. Dans le cas qui nous intéresse nos femmes se sentent effectivement concernées, elles se reconnaissent dans des thèmes contestataires ou tout au moins libertaires qui émanent de milieux, de classes sociales où la situation de la femme est bien différente de la leur et qui, donc, ne s'appliquent qu'imparfaitement à leur situation. Ce n'est donc pas parce qu'elles sont *vraies* que les nouvelles idéologies provoquent la conviction, mais *c'est parce qu'elles entraînent d'abord la conviction* qu'elles seront inconditionnellement reconnues comme vraies.. Les idéologies « sexistes », le sacralisme de l'époque antérieure ne sont ni plus vrais ni plus faux que le féminisme ou le laïcisme actuels, il advient simplement que les anciennes visions du monde ne plaisent plus, les nouvelles attirent ; rien n'est plus aisé alors que de se trouver de bonnes raisons, des *rationalisations* pour démontrer la vérité de celles-là, l'erreur de celles-ci. Les partisans d'idéologies différentes ne peuvent jamais parvenir non pas à s'entendre mais à se comprendre, parce qu'ils parlent de l'intérieur de « leur vérité », non pas de « la Vérité ».

Si nous éliminons donc le problème, qui est un faux problème, de la valeur de telle idéologie par rapport à telle autre et que nous cherchions les causes de l'adhésion idéologique en dehors de ses propres discours, nous retombons tout naturellement sur cette personnalité modale telle que nous l'avons brièvement décrite plus haut. Nous poserons alors l'hypothèse suivante que nous nous sommes attachée à étayer dans un autre texte³ : la conviction idéologique est essentiellement déterminée par l'état du terrain récepteur, c'est-à-dire dans notre cas par la nature de la personnalité modale antérieure des individus confrontés à de nouveaux discours. Plus clairement : les caractéristiques « féminines » de la culture canadienne-française traditionnelle *en faisaient un excellent terrain récepteur pour le changement quel qu'il soit* et elles présentaient une sensibilité congénitale manifeste aux idéologies modernistes.

On se souvient que nous avons décrit la personnalité modale traditionnelle comme passive et fataliste, plus prête à recevoir les définitions du vrai, du beau, du bien de l'extérieur que de tenter de promouvoir et d'imposer les siennes propres. De tout temps le Canada français s'est alimenté idéologiquement à des sources étrangères, quitte à les reformuler inconsciemment pour les adapter localement ; c'est ainsi que le catholicisme, le marxisme, par exemple, ont subi ici une « dérive idéologique » qui en fausse le sens originel au profit d'une adaptation

³ *La conviction idéologique*. (À paraître aux Presses de l'Université du Québec à l'automne '78.)

locale fonctionnelle ; on réagit alors à ces vérités importées selon le style culturel familial, c'est-à-dire sans esprit critique, sans volonté de résistance, comme si une décision divine était toujours à l'arrière-plan d'un ordre transcendantal. De nouvelles autorités, la Science, les spécialistes des sciences humaines prennent tout simplement la place des définisseurs de naguère, les contenus de leurs injonctions changent mais le besoin de se protéger derrière des personnes et des certitudes absolues n'a pas disparu.

Nous avons parlé aussi de l'importance de l'Autre dans l'orientation des comportements et des attitudes, du besoin d'être comme tout le monde, propre à la plupart des sociétés traditionnelles ; cette quête ardente de la conformité se retrouve elle aussi et, pour ne pas risquer d'être différent des autres, pour ne pas porter le ridicule d'être à la traîne du mouvement collectif, chacun abandonne sans regret ses convictions passées et se hâte de faire mieux, plus vite que le voisin dans la course aux innovations. Et lorsque, de plus, comme c'est le cas actuellement, les autorités elles-mêmes donnent l'exemple du changement, on les suivra d'autant mieux que depuis toujours on a été habitué à leur emboîter le pas. Par suite de la puissance même du contrôle collectif tout orienté vers l'uniformisation, ceux qui se sentent différents se taisent ; s'ils parlent, ils ne sont pas, au sens propre du terme, « entendus ».

Enfin comme la plupart des sociétés où la socialisation est basée sur l'orientation à l'Autre et le contrôle par l'Autre, la tradition canadienne-française pouvait se passer d'une intériorisation de l'éthique ; on obéissait avec beaucoup de discipline aux normes en vigueur parce que Dieu, les parents, le curé l'avaient ordonné et que toute la communauté veillait à leur application. Une telle aide pouvait dispenser l'individu d'avoir à se forger une conscience personnelle, des obligations intérieures ; aussi lorsque les gendarmes de la tradition ne veulent ou ne peuvent plus remplir leurs fonctions ancestrales, l'absence d'éthique individuelle laisse la place pour les modèles nouveaux qui se présentent, *sans que l'acteur leur impose beaucoup de résistance*. Après tout, les nouveaux préceptes ne sont ni immoraux, ni irrégieux, ils ne vont pas à première vue à l'encontre de l'ordre ancien. Dieu est là, à l'arrière-plan, peut-être un peu moins présent que naguère, moins efficient, mais tellement plus « fraternel », « humain », qu'après tout il fera encore l'affaire. Quant aux rites, à cette pratique dont on avait pris l'habitude depuis tant de générations, il faut avouer qu'ils représentaient une belle contrainte ; toujours se « checker » quand on n'en avait pas envie, aller raconter au confesseur des histoires qu'on aurait préféré garder pour soi, se priver de manger quand on avait faim, tout cela paraît désormais bien puéril, bien inutile. À la place de ces « vieilleries », les mots magiques : le « dialogue », la « communication », l'« épanouissement », les « expériences enrichissantes » qui ne portent pas atteinte aux exigences profondes et de la foi et de la morale mais, au contraire, comme

tout le monde le dit autour de soi, vont accentuer l'amour que le catholicisme a toujours demandé à l'égard du prochain, vont rendre plus chaleureuses, plus détendues les relations entre époux et entre parents et enfants. Doublement satisfaites de se sentir devenir « modernes » au prix d'une adaptation minime et d'accéder à un monde de facilité et de tolérance sans avoir à renoncer aux points marquants de l'éthique familiale, nos femmes ne verraient vraiment pas pourquoi il faudrait rester seules à s'accrocher à une époque révolue alors que tout et tous appellent au modernisme.

Le succès actuel des nouvelles idéologies ne doit donc en aucun cas être relié à leur valeur de vérité, à peine moins à l'état « malheureux » de la femme traditionnelle et aux attentes de celle-ci. Mais l'aptitude aux changements s'articule d'abord à des constantes de la personnalité modale dont nous avons ici rapidement noté quelques-unes : le souci de conformité aux opinions dominantes, le besoin d'absolu et l'absence d'une intériorisation profonde de l'éthique antérieure.

Tel était l'état confortable dans lequel nous avons trouvé et laissé nos informatrices de Louiseville lors de nos séjours de 1970 à 1974 : leur vision du monde, leurs structures de crédibilités traditionnelles ne paraissaient pas atteintes, elles semblaient seulement avoir pris au modernisme ce qu'il présentait de plus engageant, de plus serein, sans aucune des ruptures, des déceptions que l'invasion du changement avait déjà provoquées dans des milieux plus urbanisés ; autour de ces femmes, le statut du sacré, celui de leur condition de mère, d'épouse avait basculé, mais pour elles tout était encore comme avant, modernisme équivalant seulement à une détente, à un allègement de l'ordre religieux et éthique antérieur. L'implicite matriarcat de la tradition n'était pas, à leurs yeux, menacé.

Or, cette lecture spécifique du modernisme n'est évidemment pas orthodoxe ; il signifie bien autre chose que cette anodine facilité avec laquelle, comme tant d'autres, nos informatrices ont voulu le confondre. Aussi cette dérive idéologique, qui est le lot habituel de tous les systèmes de pensée dès qu'ils sortent de la bouche ou de la plume de leurs définisseurs, risque-t-elle de déboucher sur des conséquences éloignées aussi bien des finalités de ses inventeurs que des objectifs de ceux qui l'ont adoptée : en voulant, avec quelle ardeur ! être modernes, nos femmes ne seront ni ce que les définisseurs du modernisme attendaient de ses adeptes ni ce qu'elles-mêmes auront cru et voulu être, faire.

Si nous faisons arbitrairement abstraction des différents facies locaux de modernisme, nous pouvons lui reconnaître au moins deux traits communs, qui précisément sont étrangers à l'éthos canadien-français traditionnel.

Premièrement, il est le fait de cultures qui, ayant dépassé depuis plusieurs siècles l'étape traditionnelle, ont expérimenté et épuisé une autre formule de socialisation qui correspond en gros à l'humanisme classique, athée ou chrétien, ou puritain, et que Riesman a bien décrit à travers le concept d'« inner-directivité ». Rappelons en deux mots ses traits essentiels : l'acteur se dégage de la dépendance divine ou sociale, ce qui est la même chose, pour orienter ses convictions et ses pratiques essentiellement vers sa propre conscience intellectuelle et morale. Cette décision détermine chez l'être humain des attributs absents des cultures traditionnelles avec, au premier plan, cette tension intérieure permanente exigeante et difficile, garante aussi bien de la créativité intellectuelle, de l'autonomie morale que de la permanence dans l'ensemble de la conduite, c'est-à-dire de ce que Weber a résumé à travers le concept de « rationalité ». Comprendre et pouvoir vivre de façon orthodoxe le modernisme suppose le passage inconditionnel par cette étape d'où émergent effectivement tous ses définisseurs. La réciproque n'est sans doute pas vraie : tous les « inner-directed » ne sont pas attirés par le modernisme et ceux qui le sont ne vivent pas tous selon les idéaux qu'ils représentent. Mais pouvoir se satisfaire d'une foi tout intériorisée, réussir à vivre une éthique sans subir aucun contrôle social et enfin voir dans ses partenaires sociaux uniquement des sujets et non plus des censeurs, suppose une densité de conscience intérieure à laquelle aucun traditionnel, à quelque ethnie qu'il appartienne, n'est préparé. Il n'est pas ici question de comparer ces deux éthiques, rappelons-le, chacune a sa fonctionnalité selon le type de société à laquelle elle correspond. Les risques commencent, pour les individus comme pour les groupes, lorsqu'il s'agit de passer de l'une à l'autre, sans préparation et en toute ignorance de ce que la seconde représente : les populations que nous avons étudiées, qui sautent en toute bonne foi de la tradition au modernisme, fascinées par son apparente facilité et par un certain air de famille avec ce qu'elles ont vécu jusqu'ici, sont évidemment dupes d'une illusion qui leur coûtera cher : la destructuration de leurs « structures de crédibilité », c'est-à-dire l'attribution d'un « sens » au « je », au monde naturel et social, et aux rapports de ces différentes entités entre elles ⁴.

Pour rester dans le domaine religieux et dans celui du statut féminin, nous avons été bouleversée par l'innocence et la bonne foi de ces femmes qui abandonnaient avec enthousiasme un monde culturel où tout sans doute n'était pas parfait mais où, nous l'avons vu, elles tiraient des avantages symboliques de grand prix, pour une aventure dont elles ne savaient rien. À St-Hilaire, comme à Louiseville dix ans plus tard, les mêmes réalités se formaient dans l'inconscience de leurs acteurs : désaffection religieuse en douceur sous, le couvert d'un renouveau tout verbal, atténuation du sens du statut familial et parental voilé par

⁴ Au sens de P. Berger, *La religion de la conscience contemporaine*, Paris, Le Centurion, 1971.

toutes sortes de rationalisations bien connues. Il faut préciser pourtant que les modèles de statut féminin sont encore beaucoup plus solides que les modèles religieux, car, pour toutes sortes de raisons que nous n'avons pas la place d'exposer ici, la femme sent obscurément que ses plus grands intérêts sont en cause à travers les premiers. Mais que les conditions économiques et professionnelles de l'actuelle féminité évoluent vers l'indépendance et la crise de la famille se précipitera comme elle l'a fait dans les milieux urbains depuis deux décennies.

Une seconde caractéristique des définisseurs des idéologues modernistes est, de manière apparemment paradoxale, une opposition à cette « inner-directivité » poussée jusqu'à de tels excès qu'elle en était devenue insupportable. Les doctrines néo-freudiennes et gauchistes sont, parmi d'autres, des expressions de cette réaction. Le modernisme doit donc aussi être perçu comme la contestation d'un ordre social, dit « bourgeois » par ceux-là même dont la propre classe est à l'origine et qui, jusqu'à nous, en ont tiré le maximum de profit matériel et symbolique. Or, une fois de plus toute cette problématique est bien étrangère à nos populations, à nos femmes surtout, qui n'ont jamais su ni voulu être des contestataires. Le traditionalisme canadien-français, nous l'avons vu, ne connaît pas l'opposition ouverte, la manifestation agressive du « je » contre le « je » d'autrui ou contre le « je » collectif ; ses armes sont la patience, la douceur, les moyens indirects, les accommodements. Qu'une culture « féminine » décide du jour au lendemain de s'approprier les armes de culture « masculines », agressivité, autonomie, intériorisation, ne va pas sans problèmes.

C'est donc un second contresens qui se développe à ce niveau parce qu'entre ce traditionalisme local et ce modernisme importé s'insère toute une évolution de la conception de la personne humaine : résorbée dans le groupe, soumise, atrophiée peut-être dans le premier cas, obsédée par son unicité, hypertrophiée, vindicative dans le second. S'installer du jour au lendemain dans une attitude antithétique à celle dans laquelle on a toujours réglé ses rapports à autrui, n'ira pas, là aussi, sans risques de contresens et des ruptures subséquentes.

Singulière situation que celle de la femme canadienne-française qui, pour avoir si bien coïncidé durant plusieurs siècles avec une culture faite à son image, est peut-être condamnée à se perdre avec elle : incapable, malgré son grand désir, de s'intégrer à des modèles nouveaux dont elle ne peut saisir le sens véritable, elle n'est pas davantage apte à s'en forger agressivement de nouveaux, toute murée dans ses réflexes culturels.

Pour elle le modernisme paraît devoir faire perdurer ce style de domination détournée que la tradition lui avait consentie sans jamais le lui dire et surtout sans

que les hommes ne s'en aperçoivent. Elle évalue ingénument que, sans perdre aucun de ses privilèges, non seulement elle aura moins d'efforts à faire pour les obtenir, mais qu'elle pourra grignoter en outre sur ceux qui depuis toujours étaient impartis aux mâles. Perspective fascinante qui lui dérobe pour l'instant une réalité moins brillante : cruellement dépossédée, et par sa propre décision, de ses prérogatives ancestrales, religion, famille, maison, elle ne possède pas les ressources nécessaires pour s'aligner sur les modèles masculins de sa « libération », trop étrangers à toute sa vision du monde. Grâce à l'actuelle confusion d'une situation de changement et du brouillage des statuts sexuels, elle vit encore dans l'enthousiasme de la nouveauté. Lorsqu'elle se réveillera de son sommeil dogmatique, elle ne pourra plus faire marche arrière : religion et féminité, deux attributs inséparables de la tradition, auront conjointement disparu. Nous ne saurions dire, si en soi, cette disparition est bonne ou mauvaise, mais une chose est certaine, c'est le préjudice qu'elle causera à celles qui vivront ce bouleversement.

COLETTE MOREUX, née à Dole, jura, France. Sociologue, professeur au Département d'anthropologie entre 1963 et 1967, puis au Département de Sociologie de l'Université de Montréal. Études supérieures à Besançon et Paris. Auteur de *Fin d'une religion ?*, aux Presses de l'Université de Montréal, en 1969. Domaines de recherches : sociologie des religions, sociologie de la connaissance, théorie sociologique.

Fin du texte