

Études d'histoire religieuse



Les couples aux marges du *permis-défendu*. Morale conjugale et compromis pastoral à Montréal dans les années 1960

Diane Gervais

Volume 70, 2004

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006671ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006671ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gervais, D. (2004). Les couples aux marges du *permis-défendu*. Morale conjugale et compromis pastoral à Montréal dans les années 1960. *Études d'histoire religieuse*, 70, 23–38. <https://doi.org/10.7202/1006671ar>

Article abstract

This paper analyses moral attitudes of catholic priests and laymen toward marital sexual practice, in Montréal, in the sixties essentially. It considers the diversity of priest behaviours as well as the ways some of them compromised with the rigidity the law, as strategies to reduce moral tensions among married couples and to keep up religious practice. It also discusses means used by the faithful to get round the moral law and to baffle their confessor. It shows that right and wrong in that kind of moral issues was not delimited by a clear cut division, and that room was left for negotiation between priests and faithful.

Les couples aux marges du *permis-défendu*. Morale conjugale et compromis pastoral à Montréal dans les années 1960

Diane Gervais¹

Résumé : Cet article analyse les attitudes des laïcs et des prêtres catholiques en regard de la morale conjugale, à Montréal, observées surtout dans les années 1960. Il considère la diversité des comportements des prêtres et la façon dont certains transigent avec la loi religieuse, en réalisant des compromis qui réduisent les tensions des couples et préservent leur pratique religieuse. Il analyse également les subterfuges des fidèles pour déjouer la loi et la vigilance des confesseurs, montrant que le permis et le défendu ne sont pas séparés par une division claire, mais qu'il y a place pour les compromis entre le clergé et les fidèles.

Abstract : This paper analyses moral attitudes of catholic priests and laymen toward marital sexual practice, in Montréal, in the sixties essentially. It considers the diversity of priest behaviours as well as the ways some of them compromised with the rigidity the law, as strategies to reduce moral tensions among married couples and to keep up religious practice. It also discusses means used by the faithful to get round the moral law and to baffle their confessor. It shows that right and wrong in that kind of moral issues was not delimited by a clear cut division, and that room was left for negotiation between priests and faithful.

Introduction

La question qui retient mon attention découle du constat de Danielle Gauvreau quant à la progression certaine, au XX^e siècle, d'une maîtrise de leur fécondité chez les couples catholiques francophones du Québec. Je

¹ Diane Gervais est chercheuse associée à l'Université Concordia, et au Centre interuniversitaire d'études québécoises (CIEQ). Anthropologue spécialiste de l'enquête orale, elle a collaboré à ce titre au projet sur le *Déclin de la fécondité au Québec, 1870 à 1970*, avec Danielle Gauvreau et Peter Gossage. Elle a publié principalement sur la *reproduction familiale* en France et au Québec et sur la recherche en cours qui l'a introduite à l'histoire religieuse de l'après-guerre.

cherche à comprendre si cette progression des pratiques contraceptives, qui s'accélère à partir des années vingt et se généralise dans les années soixante, est le résultat d'une transgression véritable, violente, ou culpabilisante des interdits religieux.

Je m'appuie sur divers écrits des années soixante – journaux, revues, enquête du Dr Potvin pour la Commission pontificale, archives de mouvements de planification familiale – ainsi que sur des enquêtes orales portant sur les pratiques et les discours reliés à la régulation des naissances. Ces enquêtes ont été menées à Montréal principalement et couvrant la période des années 1930 à 1970. La question de recherche interrogeant les modes de régulation dans le conflit entre la norme culturelle et les pratiques individuelles, mes assistants et moi-même avons interrogé aussi bien les acteurs sociaux vecteurs de la norme (les médecins et le clergé), que les couples eux-mêmes en tant que récepteurs. Près d'une centaine de témoins, soit vingt-et-un prêtres, autant de médecins, deux travailleurs sociaux et cinquante-sept personnes mariées de tous milieux sociaux, principalement des femmes, nous ont accordé un, deux ou trois entretiens². La technique utilisée fut celle dite de l'entretien semi-directif à partir de grilles d'enquêtes fondées sur des indicateurs aussi concrets que possible, laissant les représentations émerger des manières de dire.

En regard du problème traité, la période des années trente à soixante-dix que permettait de couvrir l'enquête orale apparaît particulièrement significative. Elle s'ouvre avec la publication de l'encyclique *Casti connubi*, dans laquelle Pie XI réaffirmait la doctrine traditionnelle, voulant étouffer un mouvement de pensée qui commençait à élaborer « une théologie morale moins obsédée par les moyens contraceptifs et plus attentive aux intentions des époux ». Elle se termine sur *Humane Vitae*, publiée en 1968, qui réitéra la dure loi du primat de la continence si bien qu'à l'exception de la courte période qui va des années conciliaires jusqu'à cette dernière, elle correspond à un réel durcissement de la position de l'Église³. À l'approche du concile,

² Caractéristiques des principaux témoins : A. Selon l'année d'ordination, les prêtres se partagent comme suit : années 1940 (8 prêtres), années 1950 (11), années 1960 (2). Selon la date du mariage, les 43 couples se partagent comme suit : années 1930 (9 couples), années 1940 (21), années 1950 (11), années 1960 (2). Selon la catégorie sociale, ces derniers se partagent comme suit : défavorisée (5), ouvrière et moyenne (28), haut niveau de scolarité, aisée comme moins aisée (10). Notre échantillonnage est trop réduit pour faire une analyse sérieuse de la différenciation sociale, mais il permet quelques hypothèses.

³ Pour approfondir voir : Martine SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 57-63 ainsi que Cardinal Pierre EYT, « La papauté et l'éthique de la vie », in É. BONNEFOUS, J.-B. D'ONORIO, J. FOYER (éd.) *La papauté au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1999, p. 177-8. Eyt comme Sevegrand rappellent que jusqu'en 1930,

ce courant resurgit au grand jour avec une force nouvelle, entraînant une angoisse pastorale sans précédent et une fuite en avant des pratiques transgressives. Inutile de rappeler qu'au Québec, les années 1930 à 1970 sont marquées par l'accélération de l'effritement de la « religion d'encadrement », selon les termes de Raymond Lemieux, tandis que le clergé s'efforce de préserver la tradition romaine, en cherchant à endiguer cette révolution sociale qu'il sent venir, ainsi que le rappelle Gilles Routhier dans un article récent⁴. Donc, réaffirmation de la doctrine, clergé ultramontain et sécularisation forment le cadre de ce théâtre assez dramatique où se joue la transgression grandissante de la morale conjugale.

L'approche privilégiée dans cet article m'amène à restreindre le champ d'observation. Sans parler des pratiques transgressives elles-mêmes, je me limiterai aux stratégies déployées par les acteurs dans le but d'élargir le champ du licite, ce qui montre qu'une société ne peut maintenir une ligne fixe et intangible entre transgression et conformité. Ce sont les années soixante, plus spécialement, qui virent fleurir ces formes particulières d'expression de la liberté des acteurs dans la manipulation de la règle.

La notion de transgression renvoie au rapport entre normes et pratiques ainsi qu'à la relation qui existe entre les acteurs sociaux et l'institution qui fonde les normes. Or, un courant historiographique nous enseigne que ces relations ne jouent pas à sens unique. Les acteurs sont régis certes par des règles qui délimitent le possible, le légitime et l'interdit, mais la norme ne s'impose pas seulement en raison de son poids ou de celui de l'institution normative. Elle ne règle pas l'usage qui sera fait d'elle. Face à la norme, les individus se constituent en sujets actifs, ils se l'approprient. Outre la règle en effet, toute une série de déterminants conditionnent la réalisation d'une conduite : les ressources psycho-sociales des individus, leurs stratégies de réalisation personnelle ou de relations interpersonnelles. C'est précisément

le sujet de la régulation des naissances n'avait fait l'objet que de décisions ponctuelles de la part de la Pénitencerie et du Saint-Office. C'est la première fois qu'un pape se penchait sur la question dans une encyclique.

⁴ Gilles ROUTHIER, « Famille, mariage et procréation. Le combat de deux cardinaux canadiens », Bologne, *Christianesimo nella storia*, 23, 2002, p. 369. Le discours clérical exhortant à la famille nombreuse, toutefois, ne date pas d'hier, selon Rodrigue et Gossage qui notent qu'il s'agissait, dans le passé, d'un devoir prescrit essentiellement pour la survivance de la race, un aspect qui ne transparait aucunement dans mes sources : Isabelle RODRIGUE, *Limiter les naissances. Entre le modèle véhiculé par l'École sociale populaire et la réalité des couples québécois, 1920-1940*, Québec, GREMF, U. Laval, Cahier 73, 1996 ainsi que Peter GOSSAGE et Danielle GAUVREAU, « Demography and Discourse in Transition : Quebec Fertility at the Turn of the Twentieth Century », *The History of the Family : An International Quarterly*, 4 (4), 1999, p. 375-395.

à ce niveau des « mécanismes de conservation » des acteurs que nous porterons attention⁵.

D'autre part, l'institution ecclésiale possède bien sûr une capacité à modeler une société. Mais, ce pouvoir qu'elle possède d'encadrer l'action des individus par son système de valeurs et par ses normes comporte nécessairement des stratégies de sa part et, en cas de conflit, des négociations. Selon Paul-André Turcotte, le refus de transiger de l'Église, au nom d'un message transhistorique et d'origine divine, s'accompagne de concessions qui visent à conserver les fidèles en son giron et à réduire l'inconfort psychologique et social qui peut résulter de la rigueur de la norme. Une déclaration publique et universelle refusant tout accommodement pourra être suivie d'une autre visant l'action pastorale, qui appelle à une certaine ouverture. C'est ce qu'ont tenté de faire, par exemple, avec une prudence infinie, les déclarations épiscopales qui ont suivi la publication d'*Humanae vitae*, en la situant dans la vision *personnaliste* du mariage que le concile avait proposée⁶. Dans l'Église s'entrecroisent en effet plusieurs niveaux de discours autorisés, mais leur manipulation demeure éminemment codifiée, selon le statut des personnes qui les produisent, et selon qu'ils se tiennent publiquement ou en privé. Ainsi, soutient Turcotte, par l'action des pasteurs qui travaillent au plus près des fidèles, il se crée une distance entre le « dire officiel » et le « faire accommodé », entraînant un rapport à l'orthodoxie « où la conformité peut admettre l'écart, à la condition expresse de rester privée⁷ ». N'est-ce pas ce que le célèbre dominicain Georges Méthot tenta de rappeler au clergé québécois, en 1963, dans la revue *Maintenant*, lorsqu'il proposa de laisser « la loi aux moralistes » et « la miséricorde à ceux qui ont contact avec les âmes⁸ ».

La même personne peut d'ailleurs jouer de l'un et l'autre niveau de discours selon les circonstances. J'en ai pour exemple le moraliste Jules Paquin, perçu comme un homme très conservateur. Dans son traité de morale médicale, longtemps en usage à la faculté de médecine de l'Université de Montréal, ce jésuite ne déroge pas d'un iota à la position traditionnelle de l'Église, ne s'appuyant que sur les textes pontificaux. Dans une conférence (présentée quelques années plus tard, il est vrai), il surprit fort un petit

⁵ Analyse inspirée d'Olivier SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 1990, p. 24-27, lequel s'appuie entre autres sur Siegfried NADEL, *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minuit, 1970/1957, chapitre 2.

⁶ Voir Philippe DELHAYE, Jan GROOTAERS et Gustave THILS, *Pour relire Humanae Vitae. Déclarations épiscopales du monde entier*, Belgique, Duculot, 1970.

⁷ Paul-André TURCOTTE, *Intransigence ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Boucherville, Fides, 1994, p. 18.

⁸ Georges MÉTHOT, o. p., « Morale conjugale et concile », *Maintenant*, 22 (octobre 1963), p. 307.

auditoire de militants laïcs et de membres du clergé, par une liberté de parole à laquelle nul ne s'était attendu⁹.

Le point de vue privilégié ici, qui insiste sur les mécanismes de préservation des relations entre le clergé, l'Église et les fidèles, pourrait laisser croire à une relative ouverture de la part du clergé québécois. Or il n'en est rien, même si l'on peut savoir que dans le secret de la confession et de la relation de proche à proche, il se trouva des religieux plus soucieux de garder les fidèles dans l'harmonie de la grâce sacramentelle que dans le strict respect de la loi. De façon générale, de l'avis de religieux eux-mêmes, le clergé québécois était plus conservateur qu'en certains pays d'Europe. En 1965, lors d'un séjour à Louvain, Gaston Gauthier, aumônier diocésain du Service de préparation au mariage de Montréal, écrivait en effet à ses confrères, « pour le bénéfice de leur réflexion », que là-bas la position du prêtre revenait à peu près à celle du ministre protestant, c'est-à-dire qu'il « laisse aux fidèles la responsabilité de choisir les moyens qui leur conviennent pour pratiquer la régulation des naissances¹⁰ ». Une position claire et très éloignée des prises de positions publiques ambiguës des membres du clergé québécois les plus progressistes, comme on le verra.

I- Le « dire officiel » de la morale conjugale

S'il est un domaine dans l'Église où le champ des interdits est bien circonscrit, c'est celui de la sexualité. Pour mesurer la distance prise par la pastorale à l'égard du texte de la loi, rappelons brièvement la formulation officielle de la règle morale toujours en vigueur dans les années 1960. Dans *Casti connubii*, Pie XI l'énonce comme suit : « Puisque l'acte du mariage est, par sa nature même, destiné à la génération des enfants, ceux qui, en l'accomplissant, s'appliquent délibérément à lui enlever sa force et son efficacité, agissent contre la nature [...] ; [ils] se sont souillés d'une faute grave ». S'adressant aux confesseurs, le Saint-Père les pressait d'abandonner le refuge liguriste en leur rappelant qu'ils ne doivent pas, « soit par une approbation, soit par un silence calculé », confirmer les fidèles en leurs

⁹ Jules PAQUIN, s.j., *Morale et médecine*, Montréal, L'Immaculée Conception, 1960 / 3^e éd., ainsi que le « Compte rendu de la conférence de Jules Paquin sur des questions de morale conjugale », Session de pastorale familiale tenue les 24 et 25 août 1967 au Séminaire Saint-Augustin du Cap Rouge, Archives du prêtre témoin no 20, ordonné en 1946 [P20 (1946) séculier], qui me fait part de son étonnement de la différence de ton entre les deux textes.

¹⁰ Lettre de Gaston GAUTHIER, prêtre, aux aumôniers et prédicateurs du SPM de Montréal, Louvain, mars 1965, Archives Seréna-Québec, Division des archives de l'Université de Montréal.

erreurs touchant cette loi et « ne point pactiser en aucune façon avec les fausses opinions qui circulent¹¹ ».

Depuis le début des années 1940 jusqu'au milieu des années 1960, que ce soit au Service d'Orientation des Foyers ou au Service de préparation au mariage, les textes publiés par l'Action catholique pour l'enseignement de la morale conjugale se présentent sous la forme de rappels de normes et d'interdits. En tête des leçons, toujours ce titre : « Ce qui est permis et défendu dans le mariage ». À titre d'exemple de l'esprit de ces enseignements, citons une leçon des cours de préparation au mariage par correspondance publiés par les Oblats en 1950 :

L'empêchement de famille, cette pratique, appelée aussi « onanisme », tend à empêcher l'acte du mariage d'atteindre sa fin, qui est la conception. [...] L'empêchement de famille se pratique de diverses manières : soit en employant des instruments chez l'homme ou chez la femme, pour que la semence ne circule pas, soit en enlevant à cette semence son pouvoir vital par des produits stérilisants ou autres, soit enfin, en interrompant l'acte lui-même pour répandre la semence en dehors du vagin. Ces pratiques sont gravement immorales, donc absolument défendues. Elles s'opposent directement à Dieu et à sa volonté sur le mariage. En plus elles développent un terrible égoïsme chez les époux et détruisent le bonheur conjugal. Elles atteignent la santé physique des époux et produisent un déséquilibre physiologique et plus encore psychologique, surtout chez la femme¹².

N'y a-t-il pas de loi plus dure que celle qui trouve sa punition aussi bien en ce bas monde que dans l'au-delà ? Ce texte s'inscrit dans ce que nous avons appelé le niveau du *dire officiel*, celui des documents cadres. C'est celui-là même que tonnaient du haut de la chaire les prédicateurs invités dans les paroisses au temps de Pâques afin de rappeler aux fidèles leurs obligations de conscience et l'obligation rituelle de la confession et de la communion pascalle. La loi ayant été proclamée comme il se doit, rien n'empêchait toutefois le curé ou le vicaire de paroisse de faire preuve de miséricorde, préférant

¹¹ Les enseignements pontificaux, *Le Mariage*, Tournai, Desclée, 1955, « *Casti connubii* » a. 315-317, p. 208-210.

¹² Cours de préparation au mariage par correspondance du Centre catholique de l'Université d'Ottawa, *Mariage et bonheur*, 1950, 10^e leçon, p. 21. Même rhétorique que le cours des Services d'orientation des foyers : *Orientation des Foyers*, 1947, L'entraide familiale ouvrière, Montréal, p. 43. On doit la formulation de la morale conjugale en termes de permis-défendu à l'abbé français Jean VIOLLET, *La loi chrétienne du mariage. Prescription et défenses*, Paris, 1936 (?). À partir du milieu des années 1960, ce type de formulation a disparu des cours de SPM, on insiste sur la générosité et la responsabilité : *Cours de préparation au mariage*, Ottawa, Centre catholique de l'Université d'Ottawa, 1964 (?), 1966 (?).

au strict respect de la loi le fait que le pénitent « revienne au sacrement et garde la paix du cœur¹³ ».

Dans les années 1930, en réaction contre le juridisme, se développait dans l'Église une nouvelle approche du problème moral. Le système doctrinal exprimé dans *Casti connubii* s'est vu alors confronté à un nouveau système philosophique, *le personnalisme*, qui s'est imposé progressivement jusqu'à marquer le débat conciliaire de son empreinte. Suivant cette théorie, l'amour des époux devenait une valeur fondamentale du mariage. Le moraliste Herbert Doms avait compris que « le rapport conjugal est essentiellement un acte ontologique, touchant l'être même des personnes [...] un abandon de soi véritable [...], un accomplissement de soi dans l'autre ». En conséquence, pour apprécier la valeur de l'acte conjugal, on ne pouvait plus se contenter de vérifier s'il s'accomplissait en conformité avec le droit naturel, mais se demander s'il s'insérait dans un contexte d'amour conjugal vraiment chrétien et dans la perspective d'une fécondité à la fois généreuse et prudente¹⁴ ».

Or l'on pourrait avancer que la transgression ne constitue une notion opératoire que dans la mesure où le système de représentation qu'elle vise reste fonctionnel, c'est-à-dire dans la mesure où il est accepté et partagé socialement. Si le consensus s'effondre quant à certaines valeurs et que s'introduit un nouveau système de représentation, celui-ci vient légitimer les nouvelles conduites et attitudes, qui ne peuvent alors être vues comme transgressives. La question qui se pose à l'égard de la théorie personnaliste est donc celle-ci : vient-elle annuler la transgression opérée en son nom ?

II- Le « faire accommodé »

Gilles Routhier montre que dans les consultations pré-conciliaires de 1959 à 1962, la philosophie personnaliste marquait déjà la réflexion des laïcs. En 1965, l'élite catholique consultée dans l'enquête pour la commission pontificale livra la même critique d'une morale trop centrée sur le rappel d'interdits et de normes d'où l'amour et la responsabilité des couples étaient exclus¹⁵. Quant à certains des témoignages que nous avons recueillis, ils montrent des époux qui, au nom de l'amour qu'ils se devaient l'un à l'autre, parvenaient à transgresser la morale sans trop de culpabilité. La propagation des idées personnalistes chez ces laïcs révélerait-elle en creux un travail de

¹³ Témoignage de P18 (1954) séculier.

¹⁴ Jean-Louis FLANDRIN, *L'Église et le contrôle des naissances*, Paris, Flammarion, 1970, p. 94 et Ambrogio VALSECCHI, *Régulation des naissances. Dix années de réflexions théologiques*, Belgique, Duculot, 1970, p.190.

¹⁵ Gilles ROUTHIER, *Famille, mariage...*, p. 372. Enquête pour la Commission pontificale, réalisée en 1965 auprès de 319 couples catholiques francophones et anglophones, Archives personnelles du Dr Potvin.

pastorale de proximité ? On sait que dans les années conciliaires, des prêtres comme le père Roma Bertrand, le père Émile Legault, le père Albert Lapointe des Foyers Notre-Dame, ainsi que le célèbre père Méthot et d'autres¹⁶ ont contribué à propager cette nouvelle philosophie de l'amour et du mariage et cela, pour certains, de façon pas toujours très discrète. Le cardinal Léger lui-même s'y compromet indirectement par la couverture médiatique que reçurent ses interventions dans le débat conciliaire¹⁷.

Ces prises de positions publiques ou plus discrètes allaient à l'encontre de la recommandation pontificale adressée au clergé vers le milieu du concile, alors que Paul VI avait décrété un *statu quo* sur l'ancienne doctrine, la déclarant toujours en vigueur. À partir de ce moment, les prêtres les plus conservateurs se sentirent justifiés de rester sur leur position et ne modifièrent pas leur pastorale, mais d'autres, encore rares, même s'ils se voyaient contraints au silence par la déclaration pontificale, ont tout de même pratiqué une pastorale plus ouverte en s'appuyant sur la nouvelle doctrine personnaliste. Le pape avait d'ailleurs déclaré, par la suite, qu'il doutait de la loi. Certains religieux se dirent en eux-mêmes, à l'instar de l'ex-archevêque de Bombay : « Si le pape doute, je puis douter aussi¹⁸ ». C'est donc dans la brèche ouverte par les doutes de l'Église sur la doctrine, amplement médiatisés pendant le Concile, et ceux plus secrets d'une partie du clergé, ainsi que par la voie ouverte par le personnalisme que s'engagea une pastorale de compromis qui poussa plus loin le dispositif traditionnel de l'indulgence en confession, fondé sur les circonstances de la faute, l'intention du pécheur, ainsi que sur la règle de saint Alphonse de Liguori encourageant le confesseur au silence en ce qui regarde le traitement des matières conjugales.

Examinons maintenant les témoignages féminins. Ceux-ci présentent de prime abord une saisissante image de conformité. La grande majorité d'entre les femmes témoins, quel que soit leur milieu social, ont utilisé une méthode de continence périodique : la méthode Ogino appelée aussi méthode du calendrier¹⁹. Il est intéressant de remarquer comment, lorsqu'il s'agissait de régulation des naissances, le sacré et le profane se confondaient dans leur

¹⁶ J'ai pu entendre le témoignage d'une femme qui avait été très près du père Legault. Il est intéressant de constater que les idées personnalistes ne l'avaient pas encouragée à la transgression, mais au contraire, lui avaient permis de valoriser la continence. La loi n'était plus seulement une série de prescriptions mais se trouvait intégrée dans un système de valeurs.

¹⁷ Voir entre autres : Réjean PLAMONDON, « Le cardinal Léger critique la signification du mariage dans le schéma sur l'Église », *Le Devoir*, 30 octobre 1964, p. 1, 14.

¹⁸ Dr Jacques BAILLARGEON et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, « Régulation des naissances », *Maintenant*, 49 (janvier 1966), p. 11.

¹⁹ 80 % des couples utilisaient Ogino selon les estimations de Danielle Gauvreau, proportion qui correspond aux données d'entrevues.

esprit. L'une d'elle, par exemple, a cette formule particulièrement significative : « L'empêchement de famille... c'était les jours permis, les jours défendus ». D'autres disent « C'était la seule méthode qu'on connaissait », tandis que plusieurs précisent qu'Ogino étant la seule méthode permise par l'Église, rien d'autre n'était envisageable, voire, n'existait²⁰. N'est-il pas en effet « plus confortable de croire comme on se conduit²¹ » ? En fin de compte, il ressort des témoignages féminins particulièrement, que ce qui est « permis » recouvre et occulte tout un pan de la réalité sensible, le « défendu », notamment le condom et le diaphragme, pourtant utilisés par les anglophones qui voyaient la contraception d'une manière plus pragmatique.

Mais Ogino constituait-il vraiment pour les catholiques francophones tout l'univers de la contraception ? « Le truc pour vivre avec la méthode Ogino, c'était le retrait » lance une informatrice [FM30 (1948) M]. La grande transgression de l'époque, c'était en effet le coït interrompu, pour tous les milieux sociaux, à l'exception d'une élite catholique proche des milieux cléricaux, où il était plus rare²². Près de la moitié des témoins interrogés dit avoir pratiqué à certains moments le retrait avant l'éjaculation. C'est beaucoup si l'on considère que près du tiers des couples ont éprouvé des difficultés à concevoir et n'ont guère pratiqué que sporadiquement une contraception préventive d'espacement. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'Ogino et le retrait formaient système, ce dernier constituant le remède à la continence en période dangereuse. On le pratiquait également comme contraception d'arrêt, lorsque le nombre d'enfants jugé moralement acceptable était atteint, c'est-à-dire quatre, cinq ou plus ; une décision d'ailleurs souvent culpabilisante pour les femmes. Comment et pourquoi s'est installée

²⁰ Quoiqu'en disent ces femmes, le clergé québécois, comme la doctrine morale de l'Église elle-même, se traîna les pieds pour affirmer la licéité de la continence périodique. Ce n'est que dans les années 1950 que la méthode fut clairement acceptée par Rome. J'ai cité les entretiens : FM7 (1945) O, CD1 (1942) M, CD3 (1942) O, FD4 (1945) O, FM7 (1945) M, FM10 (1943) HS, FM11 (1940) M, etc. Les codes de référence aux témoins signifient : 1) en première lettre, F correspond à femme, C à couple ; 2) la 2^e lettre correspond au prénom de l'interviewer : M = Maire-Odile Magnan, étudiante assistante de recherche, D = Diane Gervais ; 3) les dates entre parenthèse correspondent à l'année de mariage ; 4) la lettre de fin D signifie : milieu défavorisé, O = milieu ouvrier, M = classe moyenne, HS = haut niveau de scolarité.

²¹ Paul VEYNE, « *L'histoire conceptualiste* », in Jacques LE GOFF et Pierre NORA (dir.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 80.

²² D'après le Dr Jean-Paul OSTIGUY, le coït interrompu ait été très répandu avant la pilule : « Ces méthodes qu'on dit naturelles », *Échos vedettes*, 14 mai 1966. L'enquête de Denyse BAILLARGEON pour les années 1930, a révélé que 8 femmes ouvrières sur 28 affirment avoir tenté cette méthode : *Ménagères au temps de la crise*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 1991, p. 104. De son côté, l'enquête pour la commission pontificale, déjà citée, montre que peu de militants des mouvements d'Action catholique l'ont pratiqué.

ou a perduré cette pratique contraceptive, plutôt que l'usage du condom, par exemple ? D'une part, parce que c'est une pratique simple, naturelle, non coûteuse financièrement, qui n'exige aucune planification et, d'autre part, parce qu'elle a joui d'une tolérance ambiguë de la part de certains membres du clergé.

Au contraire des moyens mécaniques de contraception vis-à-vis desquels l'Église était particulièrement intransigeante, depuis le XIX^e siècle, des moralistes avançaient que l'on pouvait pardonner aux femmes dont le mari se retirait avant la jouissance. Dans un tel cas, les femmes, qui ne pouvaient se refuser à leur mari, se trouvaient en conflit de devoirs. Quelle que soit la décision prise, elles ne pouvaient éviter un mal. Ces moralistes jugeaient donc qu'elles étaient victimes et que leur coopération au péché de leur mari pouvait n'être que *matérielle* et non pas *formelle*. C'est ainsi que pour des motifs graves, après avoir tenté de dissuader leur mari de l'onanisme, il leur était pardonné, à la condition toutefois qu'elles s'offrent passivement. Pie XI lui-même, dans *Casti connubii*, confirme cette doctrine qui tendait une perche aux pasteurs davantage confrontés aux femmes, car ce sont elles surtout qui se confessaient²³ comme nos témoins prêtres s'accordent à le dire.

Les hommes fréquentaient peu le sacrement de pénitence et lorsqu'ils se confessaient, ils le faisaient de façon « plus légère », « moins honnête²⁴ ». Si bien que certains pouvaient dire à leur épouse rongée de scrupules qu'ils prenaient la faute sur leur propre conscience. Des prêtres eux-mêmes ont conseillé des femmes scrupuleuses en ce sens. Voici un témoignage éclairant à cet égard, celui de Madeleine Leclerc, de milieu aisé, femme de professionnel, mariée en 1935 et qui a donné naissance à 9 enfants :

Mon mari, c'est lui qui prenait toutes les décisions... il se retirait parce qu'il n'en voulait plus là [d'enfants] – *Étiez-vous d'accord ?* – Oui et

²³ Selon une décision prise en 1916 par la Pénitencerie : si un mari voulait utiliser la contraception mécanique, l'épouse devait se comporter comme une femme violée. Pour l'ensemble du dispositif de l'indulgence dans l'Église voir Martine SEVEGRAND : *Les enfants du Bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 22-23 ; 91-92 ; 397, notes 27 et 28 ; 398, note 45. Sevegrand estime également que cette tolérance explique le succès du coït interrompu par rapport à d'autres techniques en France.

²⁴ Serge Gagnon écrit que des prédicateurs dénoncèrent bien avant les années 1960 des hommes qui ne se confessaient pas : « Confession, courrier du cœur et révolution sexuelle », in Manon BRUNET et Serge GAGNON (dir.), *Discours et pratique de l'intime*, Québec, IQRC, 1993, p. 72 et 89, note 3. Lucia FERRETTI, quant à elle, reconnaît le refus de se confesser comme une pratique marginale avant les années 1930 : *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992, p. 180.

non... Oui parce que j'avais assez d'enfants, j'avais été trop malade... et non, parce que j'étais scrupuleuse. J'étais prise dans un dilemme, mais lui, non ! Après, j'avais discuté avec ce fameux curé qui était américain. Il m'avait dit : « T'inquiète pas, ce que ton mari fait, ça te regarde pas, [...] ton mari va s'en occuper ». Il voulait dire que c'était son problème... son problème de conscience... Il m'a libérée de ça. Pis je vais vous dire une chose, j'avais un directeur de conscience qui était un Jésuite et puis euh... c'est sûr qu'il le disait pas, mais on se faisait pas taper sur les doigts... il était pas question que j'aie 15 enfants... malade comme j'étais [FM 14 (1935) HS].

C'est ainsi que des femmes de tout milieu social se laissaient convaincre que ce n'étaient pas elles qui péchaient puisque c'était leur mari qui se retirait : « C'était pas moi qui *exemptait* la famille, c'était plutôt lui, il s'enlevait. C'était pas moi qui péchait là » soutient l'épouse d'un journalier²⁵.

Des prêtres confessent avoir été particulièrement portés à l'indulgence en direction de conscience, laquelle touchait surtout une élite fervente plutôt scolarisée d'ailleurs²⁶. Dans cette relation de proximité, de même qu'en confession ou devant de petits auditoires, pouvait être exploité l'éventail des principes d'accommodement qui ouvraient une brèche dans l'édifice rigide du *permis-défendu*. Or, certains prédicateurs n'hésitèrent pas à les proclamer en chaire, notamment le dominicain Georges Méthot, voire à la radio, comme Roma Bertrand, des Pères des Saints-Apôtres.

Georges Méthot s'est consacré à la prédication dès 1937. Très vite, il s'est occupé de questions conjugales. En 1950, alors que s'ouvraient les

²⁵ FM26 (1950) O. Également FD6 (1933) M, et FD5 (1931) HS, une grande bourgeoise très pieuse qui raconte également qu'un prêtre lui a conseillé de laisser la culpabilité reposer sur son mari. Comment expliquer que ces femmes acceptaient que ce soit l'homme qui porte la faute ? Peut-être doutaient-elles du bien-fondé de cette loi, sans oser la transgresser par respect de l'autorité religieuse, ou au cas où elle serait valable malgré tout. Ou encore peut-être consentaient-elles à l'amour, donc au péché, mais utilisaient ce subterfuge pour se déculpabiliser, d'autant plus que plusieurs d'entre elles ne prenaient aucun plaisir à l'amour (la moitié du corpus l'ont reconnu). Comment pouvaient-elles dans ce cas se sentir coupables ? Lucia Ferretti suggère que puisque c'était une conviction profondément ancrée dans la culture de l'époque que les hommes avaient davantage de besoins sexuels que les femmes, on pouvait penser que Dieu, qui les avait créés ainsi, serait plus clément envers les maris. Il est vrai que les confesseurs avaient tendance à être moins sévères envers les hommes. D'autres femmes au contraire ne supportaient pas de savoir leur mari en état de péché mortel à cause d'elles, comme on peut le lire dans une lettre au père Marcel-Marie DESMARAIS, *La clinique du cœur*, Montréal, Le Lévrier, 1959 : 103.

²⁶ P2 (1952) séculier : « On était très indulgents pour les couples en direction de conscience. J'avais une pastorale d'accompagnement pour les gens qui venaient me voir. On ne va pas enquiquiner les gens parce qu'ils empêchent la famille à l'occasion ». Également le P5 (1953) séculier.

premières retraites conjugales, il offrait des séries de retraites aux couples durant le carême, d'abord à l'auditorium du Collège Saint-Laurent, puis à celui du Plateau, qui pouvait contenir près de quatre cents personnes. En 1960, il agrandit son champ d'action à la Maison des retraites fermées des Dominicains de Saint-Hyacinthe, puis à celle de Saint-Albert, à Montréal. Il rejoignait, on le voit, une très large audience²⁷.

Au point de départ de sa compréhension des problèmes conjugaux, se trouvait une observation qui faisait consensus dans le clergé : sans la maîtrise sexuelle, les couples étaient acculés à ruser avec la loi. En 1963, il écrivait dans la revue *Maintenant* que le problème, lorsqu'on fait appel à la maîtrise sexuelle, n'était pas « celui des moyens mais celui de ce que l'esprit y met²⁸ ». Selon lui, l'usage des méthodes permises par l'Église ne devait pas enfermer les époux « dans une application scrupuleuse ou matérialiste d'une méthode toujours astreignante » : la maîtrise sexuelle « comportait surtout le pouvoir d'aimer sans méthode ». Il soutenait également que le coït interrompu, comme d'autres « intimités conjugales », pouvaient servir l'apprentissage de cette maîtrise. Toujours selon le père Méthot, ces pratiques sexuelles pouvaient devenir acceptables moralement si l'on saisissait bien toute la portée d'un vieux principe moral, celui du « volontaire indirect », qui permettait de poser une action à double effet, dont l'un était bon (l'entretien de l'amour mutuel) et l'autre mauvais (l'effet contraceptif). Or, il est moralement permis de poser une action à double effet lorsque les trois conditions suivantes sont remplies. Premièrement, l'action ne doit pas être intrinsèquement mauvaise. Deuxièmement, l'intention de l'homme ou de la femme doit être honnête. Ceux-ci ne doivent rechercher que le bon effet. Troisièmement, il doit exister une raison de poser l'acte qui soit proportionnée au mauvais effet. Dans le cas d'intimités assez fréquemment excitantes de l'émotion complète, ajoutait-il, il faut un motif grave, par exemple : « la nécessité de stimuler un amour qui languit », un doute fondé d'infidélité, ou, pour une juste raison, le désir de limiter le nombre d'enfants. Voilà l'essentiel de la conception de la morale conjugale que le père Méthot avait développée, dans la revue *Maintenant*, en s'appuyant sur des moralistes incontestés. Ce n'est pas exactement dans ces termes toutefois qu'il s'adressait aux couples.

Selon un dominicain qui l'a entendu maintes fois à Saint-Albert, ce causeur extraordinaire savait parler aux femmes et surtout aux hommes « dans leur propre sensibilité ». Dans les méandres de ses envolées oratoires,

²⁷ Anthonin LAMARCHE, o.p., *Revue dominicaine*, « Dix ans de retraites conjugales par le R. P. G.-R. Méthot », LXVI, 1 (janvier-février 1960), p. 102-103. *Notice nécrologique du Père Georges-Rosaire Méthot, 1900-1971* », Bruno BISSONNETTE, o.p., Archives de l'Ordre des Prêcheurs.

²⁸ Georges MÉTHOT, o.p., « Beaucoup de méthodes, peu de solutions », *Maintenant*, 24 (décembre 1963), p. 365-368.

« se côtoyaient le bien, le mal, la pornographie, l'évangile. Il racontait les histoires les plus douteuses en parlant de vertu. ». Il aimait jouer sur les mots, en particulier avec « le volontaire indirect » qui mystifiait les couples qui partaient avec ces mots-là sans les comprendre, ayant retenu qu'ils pouvaient aller communier. C'est ainsi, poursuit mon témoin, que Georges Méthot « introduisait un doute à l'intérieur de la faute morale grave traditionnelle ».

Or, en dépit du caractère osé de sa prédication, ce vieux dominicain n'a jamais été inquiété par ses supérieurs. Au contraire, il reçut, en 1960, les éloges de la *Revue dominicaine* pour son travail auprès des couples et, dans son éloge nécrologique, le père Bissonnette dit de lui qu'il « eut le bonheur de faire respirer bien des couples qu'une morale janséniste rendaient inquiets » et qu'il « orienta vers la vie chrétienne des centaines et des centaines de couples. Des femmes que nous avons interviewées en témoignent, parlant de lui avec chaleur, disant combien il les avait déculpabilisées. Préserver la pratique religieuse, c'était ça l'essentiel, même si le chemin pour y arriver n'était que « dialectique de moraliste immoral » selon les mots d'un théologien dominicain qui s'amusait beaucoup de la rhétorique du père Méthot²⁹.

Le père Roma Bertrand, de son côté, sur les ondes de CKLM à l'émission de Mimi d'Estée, proposa, en 1966, une théorie similaire : « Le péché est dans l'intention, non dans le geste extérieur. [...] Dans l'échange affectueux, il n'y a pas besoin d'éjaculation à l'intérieur de l'épouse. L'intention première est de rencontrer son épouse dans un acte d'amour. La communion des corps est nécessaire. Si on pense davantage à aimer, à communier, l'intention est honnête même si l'éjaculation a lieu à l'extérieur³⁰ ». Un autre prêtre, séculier celui-là, thérapeute spécialiste de pastorale familiale, enseignait de son côté l'art difficile de la maîtrise sexuelle par l'exercice des mêmes intimités conjugales, substituant la notion d'accident à celles de faute ou de péché, lorsqu'un orgasme survenait. Mais celui-là le faisait à sa manière infiniment plus discrète, dans la crainte d'un blâme de l'évêché, à un petit groupe de membres de l'Action catholique. Il aurait aimé voir son travail mieux accepté, utilisé par d'autres clercs thérapeutes devant lesquels il lui est arrivé de défendre sa théorie, mais tous étaient mal à l'aise vis-à-vis de

²⁹ Témoignage de P13 (1941) régulier. Une analyse moins détaillée du travail du père Méthot paraîtra dans D. GAUVREAU et D. GERVAIS, « Les chemins détournés vers une fécondité contrôlée : le cas du Québec, 1930-1970 », *Annales de démographie historique*, Paris.

³⁰ Jean CÔTÉ rapporte les propos du père Bertrand à une récente émission de Mimi d'Estée dans : « Il est permis par l'Église d'empêcher la famille », *Le Nouveau samedi*, 20 février 1965, p. 3, 42.

³¹ Témoignage de P20 (1946) séculier.

son travail et ne pouvaient que lui recommander la discrétion³¹. Comme quoi les interdits de parole, dans les années 1960 tout particulièrement, furent diversement transgressés. Certaines communautés jouissaient d'une liberté de parole que d'autres n'avaient manifestement pas, les séculiers notamment³². Les exemples de ces trois religieux montrent comment pouvait être élargi le champ du licite, partant de principes moraux fondamentaux présentant tous les signes de l'orthodoxie et les parant de la nouvelle conception personnaliste du mariage, dont la règle d'or était l'amour mutuel des époux, en dépit de ce que les assises doctrinales de cette doctrine étaient incertaines.

C'était toutefois en confession que les prêtres étaient le plus souvent confrontés au problème de la régulation des naissances. « Avec la régulation des naissances vue comme un péché mortel », ils étaient enfermés dans la logique suivante : « sans repentir, sans efforts, sans ferme propos, il n'y a pas d'absolution » [P5 (1953) séculier]. Or à l'exception d'une minorité, les hommes et les femmes interrogés ne se virent pas refuser l'absolution. Certains furent par contre sévèrement admonestés. Toute la question pour les prêtres consistait à s'assurer de l'intégrité de la confession. Par leur formation, ils étaient tenus d'interroger les pénitents sur le nombre de fois, l'intention et les circonstances de la faute. Certaines circonstances telles que le nombre d'enfants, la situation financière du ménage, la santé de la femme, le soupçon d'une infidélité masculine pouvaient en effet constituer une raison suffisante pour excuser toute faute. Toutes furent largement exploitées. Toute la difficulté du confesseur qui manifestait quelque compassion était de ne pas tomber dans le relativisme moral condamné par Rome en 1956³³. « Comment concilier la morale et la vie » ? C'était la grande interrogation des années 1960, à laquelle il était bien difficile de répondre. Où tracer la ligne, entre une morale qui ne niait pas qu'il y ait des principes universels de moralité tout en tenant compte des circonstances atténuant la faute, et une morale de situation, essentiellement changeante, qui tient uniquement compte des circonstances ? Cette question hanta les confesseurs qui, face aux difficultés des couples, ressentaient combien il était « difficile de manœuvrer, car la loi était ferme³⁴ ». Certains abdiquaient et renvoyaient le pénitent à un autre jugé plus compétent, un jésuite, un dominicain, ou le père Méthot ! Celui-là, comme certains autres devenus très populaires, en ont vu affluer des pénitents !

³² Curieusement, les Rédemptoristes, fondés par l'initiateur de la théorie de l'indulgence en confession, saint Alphonse de Liguori, étaient au Québec très conservateurs, contrairement aux Rédemptoristes français.

³³ En vertu d'un décret du Saint-Office du 2 février 1956 : J. PAQUIN, *Morale et médecine*, p. 43.

³⁴ Témoignages de couples ainsi que ceux des prêtres suivants : P3 (1943) séculier, P4 (1949) séculier, P5 (1953) séculier et P13 (1941) régulier.

Conclusion

Curieusement, toutes ces transactions et marchandages, qui visaient à préserver la pratique religieuse et à adoucir les effets d'une norme trop rigoriste et peu réaliste, contribuèrent dans une certaine mesure à entacher de discrédit la morale et ses défenseurs et produisirent l'effet inverse à celui souhaité. Dans les années 1960, de nombreux couples abandonnèrent la pratique religieuse, d'aucuns sans faire de bruit, d'autres à la suite d'une sortie fracassante du confessionnal, certains jusqu'à la ménopause, plusieurs définitivement³⁵. Une femme de la classe ouvrière, mariée en 1956, résume de la façon suivante un parcours assez répandu :

[L'amour] je le faisais pour l'homme, je l'aurais peut-être pas fait pour moi. C'était important de prendre soin de notre homme... Souvent, quand le papa [mon mari] disait qu'il était à la veille de venir, on se retirait, parce qu'il fallait pas oublier non plus qu'il y avait des hommes qui allaient chercher ailleurs, c'est ça aussi qu'on pouvait dire au prêtre. C'est peut-être pour ça que j'ai arrêté d'aller à confesse d'ailleurs. C'était toujours à recommencer finalement. Fallait promettre de pas faire ça, *pis* on le faisait ! On riait du prêtre en pleine face, *pis* on changeait de prêtre pour pas qu'il se souvienne de ce qu'on lui avait dit la dernière fois, *pis* on recevait l'absolution alors que l'autre prêtre nous l'aurait pas donnée. C'était pas honnête : on savait que le lendemain on recommencerait ; c'était pour aller à la messe, c'était pour communier ». [...]

À un moment donné les gens se sont révoltés, le mot est peut-être exagéré, mais le fait d'arrêter d'aller à confesse, c'est ça la révolte... Ils croyaient en Dieu, mais ils ne croyaient plus au prêtre qui confessait, ils disaient : « Le Bon Dieu m'aurait pardonné³⁶ ».

³⁵ Gérard DION écrit en 1966 que le problème de la régulation des naissances « est certainement une des grandes causes de l'éloignement des fidèles de la pratique religieuse » : *Perspectives sociales*, 21,1 (janvier-février 1966), p. 1. En France, le refus de la contraception par l'Église aurait provoqué une chute de la pratique religieuse, selon Denis PELLETIER, qui souligne que le problème que pose *Humanae Vitae* ne réside pas tant « dans les réactions hostiles qu'elle suscite, mais plutôt dans la rupture silencieuse qu'elle opère entre nombre de catholiques et l'autorité morale de Rome », *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002, p. 46. De son côté, Gérard Bouchard, dans un article passionnant où il discute entre autres du lien indéniable entre le régime de fécondité élevée des Saguenayens et la pression cléricale, fait le raisonnement inverse qui apparaît tout aussi juste, en signalant que la désaffection à l'endroit du catholicisme a supprimé un frein important à la généralisation des pratiques contraceptives : « La sexualité comme pratique et rapport social chez les couples paysans du Saguenay (1860-1930) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 54, 2 (automne 2000), p. 211.

³⁶ Témoignage de FM23 (1956) HS.

Dans ces toutes dernières phrases, cette femme nous enseigne que la conscience personnelle, en définitive, est le jardin secret d'où origine toute transgression. Hors de l'Église et de ses normes jugées désuètes, les femmes et les hommes désormais jugèrent seuls devant Dieu de la moralité de leurs actes. Les hommes d'ailleurs ont eu leur conscience pour eux bien avant les femmes à qui l'on avait inculqué des valeurs de soumission. Suivant bon nombre de témoignages de médecins et de religieux, les années 1960 furent celles qui virent l'évolution des catholiques francophones vers la formation de la conscience personnelle.

Les propos de cette femme nous rappellent enfin le caractère éminemment social de la transgression. Dieu, pense-t-elle, lui aurait pardonné ses manquements à la morale conjugale qu'elle juge mineurs aux côtés de la transgression que représente la brisure sociale provoquée par l'arrêt de toute pratique sacramentelle. C'est ça la véritable « révolte », souligne-t-elle : ne plus participer au rituel, quitter la communauté des fidèles. La transgression, en effet, signifie plus que le rapport d'un individu à une règle morale, elle engage le corps social tout entier, provoquant « une déchirure dans le voile pudique que la culture s'efforce de jeter sur les rapports du social et du mental », comme le suggère l'anthropologue Pierre Smith³⁷.

Terminons avec un mot pour les pasteurs. Qu'ils aient été fidèles à la loi ou progressistes, les membres du clergé, tout particulièrement dans les années 1960 se trouvèrent déchirés. Ceux qui demeuraient inconditionnellement fidèles à Rome assistaient impuissants à la baisse de la pratique religieuse. D'autres trouvaient refuge dans un silence qu'ils jugeaient coupable ou accordaient miséricorde aux pénitents les plus durement éprouvés par les rigueurs de la loi, tandis que les plus libres d'entre eux, à l'abri de la nouvelle doctrine personnaliste, tentèrent de déculpabiliser les couples. Ce compromis clérical a créé une marge de permissivité ambiguë, mais salvatrice, à la frontière du *permis* et du *défendu*.

³⁷ Pierre SMITH, « Interdit », in Pierre BONTE et Michel IZARD, *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie*, Paris, PUF, 1991, p. 382.