



Une mission féministe ou une mission de femmes? Les Soeurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Pérou et au Brésil (1960-1985)

Dominique Laperle

Volume 83, Number 1-2, 2017

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1040856ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1040856ar>

[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

Laperle, D. (2017). Une mission féministe ou une mission de femmes? Les Soeurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Pérou et au Brésil (1960-1985). *Études d'histoire religieuse*, 83(1-2), 19–41. <https://doi.org/10.7202/1040856ar>

Article abstract

This text wishes to measure the role of feminism in the missionary experience of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary in Peru and Brazil between 1960 and 1985. For several nuns, the idea of traditional or new apostolic works in the South American Field allowed them to expand the meaning of their vocation. The issue of women will take, with the Conciliar aggiornamento, a new impetus. Through a patient groundwork, SNJM are inculturated in their different backgrounds of insertion by integrating a vision of the future of women. This study makes it possible to review the nature of the missionary religious functions and hustles the vision of gender of the apostolate and empowerment of religious women.

Une mission féministe ou une mission de femmes ? Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Pérou et au Brésil (1960-1985)¹

Dominique Laperle²

Résumé : Ce texte désire mesurer la place du féminisme dans l'expérience missionnaire des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Pérou et au Brésil entre 1960 et 1985. Pour plusieurs religieuses, l'idée de ministères traditionnels ou inédits dans de nouveaux champs apostoliques leur a permis d'élargir le sens de leur vocation. La question des femmes prendra, avec l'*aggiornamento* conciliaire, un nouvel élan. À travers un patient travail de fond, les SNJM se sont inculturées dans leurs différents milieux d'insertion en intégrant une vision d'avenir des femmes. Cette étude permet donc de revoir la nature même des fonctions missionnaires des religieuses et bouscule la vision genrée de l'apostolat.

Abstract: This text wishes to measure the role of feminism in the missionary experience of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary in Peru and Brazil between 1960 and 1985. For several nuns, the idea of traditional or new apostolic works in the South American Field allowed them to expand the meaning of their vocation. The issue of women will take, with the Conciliar *aggiornamento*, a new impetus. Through a patient groundwork, SNJM are inculturated in their different backgrounds of insertion by integrating a vision of the future of women. This study

1. Ce texte est une version largement remaniée d'une communication intitulée « La militance féministe des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, au Québec, aux États-Unis et en Amérique latine (1960-1985) » et présentée lors du colloque *Femmes dans les Amériques* tenu à l'Université Aix-Marseille, du 4 au 6 décembre 2013.

2. Dominique Laperle est historien (Ph.D., Université du Québec à Montréal, 2013). Il est chercheur associé à la Chaire J.-M. R. Tillard sur la vie religieuse et professeur invité à l'Institut de pastorale du Collège universitaire dominicain à Montréal. Il est aussi chargé de cours au Département de didactique de l'Université de Montréal et enseignant au Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie.

makes it possible to review the nature of the missionary religious functions and hustles the vision of gender of the apostolate and empowerment of religious women.

Dans la dernière décennie, la mission catholique féminine a reçu davantage l'attention des historiens et des spécialistes du fait religieux. Cet intérêt était nécessaire, car comme le rappelait l'historienne Micheline Dumont, «poser les femmes comme sujets de l'histoire religieuse revient à déconstruire [leur] oubli dans l'histoire écrite et transmise, à constituer de nouveaux savoirs et contribuer à redéfinir le religieux par un questionnement³». Dans l'aire universitaire francophone, depuis la parution de l'œuvre novatrice d'Élisabeth Dufourcq⁴ et les publications du Groupe de recherches interdisciplinaires sur les écritures missionnaires (GRIEM) sous la houlette de Chantal Paisant⁵, de nombreux travaux sont venus ajouter à nos connaissances. Les religieuses ne sont plus vues comme les auxiliaires mineures d'un clergé masculin en mission, mais bien comme des agentes autonomes et incontournables d'un processus global de christianisation. Dans cette foulée, ce texte désire donc s'inscrire dans l'historiographie socioreligieuse récente qui pose les congrégations catholiques comme vecteur du féminisme.

En effet, la lecture renouvelée de la contribution des femmes consacrées au féminisme découle, entre autres choses, de l'introduction de nouvelles catégories d'analyse comme le genre. Le genre s'impose plutôt lentement chez les historiens du religieux et de la mission. Outre les appels fréquents de Micheline Dumont à le considérer, notons, au Québec, les travaux à propos de la masculinité par Christine Hudon, Louise Bienvenue et Ollivier Hubert sur des institutions scolaires contrôlées par le clergé catholique⁶.

3. Micheline DUMONT, «L'histoire religieuse sans les femmes», *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, 2001, p. 198.

4. Élisabeth DUFOURCQ, *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours. Histoire naturelle d'une diaspora*, 4 volumes, Paris, Librairie de l'Inde, 1993. Une version plus courte a été publiée sous le titre *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*, Paris, J.-C. Lattès, 1993, 539 p.

5. Chantal PAISANT (dir.), *La mission au féminin. Anthologie des textes missionnaires. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIX^e - début XX^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2009, 791 p.

6. Ollivier HUBERT, «Féminin / masculin : l'histoire du genre», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 4 (printemps 2004), p. 473-479; Louise BIENVENUE et Christine HUDON, «Une affaire d'hommes. Adolescence masculine et projections sociales dans quelques romans d'apprentissage de l'entre-deux-guerres», dans Isabelle Boisclair (dir.), *Nouvelles masculinités dans la littérature québécoise*, Montréal, Nota bene, 2008, p. 23-47; Louise BIENVENUE et Christine HUDON, «Les prêtres, les parents et la sexualité des collégiens dans les années 1940», dans Véronique Blanchard, Régis Revenin et Jean-Jacques Yvoret (dir.), *Les jeunes et la sexualité*, Paris, Éditions Autrement, 2010, p. 99-107. Voir aussi la troisième partie du livre de Louise BIENVENUE, Ollivier

Un numéro spécial de la revue *Histoire et missions chrétiennes* est venu apporter sa contribution sur le sujet⁷. Néanmoins, il faut rappeler que le terme n'est pas compris de la même manière par tous. Pour certains, son usage ne vise à indiquer que l'érudition et le sérieux d'un travail, car ce vocable a une connotation plus objective et neutre que celui de femme⁸. Le genre est surtout utilisé pour désigner les rapports sociaux entre les sexes ou leur construction sociale. Il est fondé sur l'analyse des différences perçues entre les sexes et une façon de signifier des rapports de pouvoir. Les changements dans l'organisation des rapports sociaux correspondent toujours à des modifications dans les représentations du pouvoir, mais les mutations ne suivent pas nécessairement un sens unique. Comme le rappelle l'historienne féministe Joan W. Scott en parlant des concepts normatifs :

Ces concepts sont exprimés dans des doctrines religieuses, éducatives, scientifiques, politiques ou juridiques et prennent la forme typique d'une opposition binaire, qui affirme de manière catégorique et sans équivoque le sens du masculin et du féminin. En fait, ces affirmations normatives dépendent du rejet ou de la répression d'autres possibilités alternatives et parfois, il y a des confrontations ouvertes à leur sujet. La position qui émerge comme position dominante est, néanmoins, déclarée l'unique possible. L'histoire ultérieure est écrite comme si ces positions normatives étaient le produit d'un consensus social plutôt que d'un conflit⁹.

De son côté, Micheline Dumont croit que le genre est, « avec la loi, la philosophie et la science, l'un des piliers intellectuels qui ont assuré l'invisibilité historique des femmes¹⁰ ». Cette approche s'est rapidement taillée une place enviable dans la nouvelle histoire sociale, mais s'est répandue plus lentement en histoire religieuse¹¹. Au Québec, l'approche genrée brille particulièrement par son absence en histoire socioreligieuse. Cela n'est pas sans incidence sur toutes les recherches qui tentent de lier les concepts de « femme » et « Église ». Micheline Dumont écrivait d'ailleurs cette mise en garde :

HUBERT et Christine HUDON, *Le collègue classique pour garçon. Études historiques sur une institution québécoise disparue*, Montréal, Fides, 2014, 416 p.

7. Voir le numéro spécial intitulé « Des femmes missionnaires par des femmes historiennes », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 4, n° 16, 2010. Ce numéro est dirigé et introduit par l'historienne américaine Sarah A. CURTIS qui est aussi l'auteure du livre : *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*, New York, Oxford University, 2010, 384 p.

8. Joan W. SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Cahiers du GRIF*, printemps 1988, p. 41-67.

9. *Ibid.*, 56-57.

10. DUMONT, « L'histoire religieuse sans les femmes », p. 200.

11. Voir le bilan dressé du point de vue américain dans l'ouvrage collectif de Catherine A. BREKUS (dir.), *The Religious History of American Women. Reimagining the Past*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, 340 p.

Toute recherche en histoire religieuse qui place au centre de l'analyse, la puissance discursive des symboles (Ève et Marie, Dieu représenté sous les traits d'un homme); le double standard des normes (la médiation exclusivement masculine du sacré, la clôture, les dots des religieuses, l'exclusion des lieux, les prescriptions vestimentaires et morales); le sexisme des institutions rigoureusement masculines (hiérarchie, séminaires) et de l'organisation politique centralisée se résigne à adopter un point de vue partiel et partiel¹².

Du côté anglo-américain, les liens entre le genre et la religion, quoique plus fréquents, restent fragmentaires et superficiels. Ursula King, religiologue et théologienne, attribue le problème à la longue domination du domaine par les chercheurs mâles et aux intérêts des premières spécialistes du courant féministe, de l'histoire des femmes et du genre pour expliquer la négligence du facteur religieux dans les études¹³. Elle pose aussi avec acuité le problème de la définition même du concept de religion, de la place des femmes en regard du religieux et s'interroge aussi sur la présence véritable du genre dans cette dimension¹⁴. Bien qu'elle affirme, tout comme Micheline Dumont, que le genre est profondément inscrit dans le religieux, dans ses structures et son histoire¹⁵, elle considère que très peu d'études l'ont utilisé adéquatement, sauf pour les questions de pouvoir, de contrôle du corps et de la sexualité des femmes. Elizabeth Clark, de son côté, pense que les piètres résultats en recherche religieuse genrée découlent du refus de plusieurs spécialistes d'adhérer explicitement au courant poststructuraliste qui d'après eux, oblitère l'objet d'étude au profit d'un intellectualisme nombriliste et théorique¹⁶. Enfin, pour King et Clark, le concept «d'expérience des femmes», l'un des plus prometteurs selon les tenants de l'histoire des femmes, n'a pas répondu aux attentes¹⁷.

12. DUMONT, «L'histoire religieuse sans les femmes», p. 200.

13. Ursula KING, «Introduction : Gender and the Study of Religion», dans Ursula King, (dir.), *Religion & Gender*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 1-38; Ursula KING, «Religion and Gender : Embedded Patterns, Interwoven Frameworks», dans Teresa Meade et Merry E. Wisner-Hamks (dir.), *A companion to Gender History*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 70-85.

14. Elle expose trois visions : une tradition cumulative, une structure institutionnelle ou une spiritualité intégrée et personnalisée.

15. KING, «Religion and Gender», p. 71.

16. Plusieurs refusent l'approche littéraire implicite au tournant linguistique. Ils préfèrent qualifier leurs sources de «documents» plutôt que de «texte». Voir Elizabeth A. CLARK, «Women, gender and the Christian history», *Church History*, vol. 70, n° 3, septembre 2001, p. 397. L'auteure complète sa réflexion épistémologique dans un autre article : «Women, Gender and Church History», *Church History*, vol. 71, n° 3, septembre 2002, p. 600-620.

17. *Ibid.*, p. 407. En France, l'une des œuvres majeures est celle d'Odile ARNOLD, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1984, 373 p. ; Au

Cette notion d'expérience, remise en question par les études poststructuralistes, est ici entendue comme une conceptualisation intellectuelle. Il s'agit d'un processus de structuration et d'intégration physique et mental des apprentissages sociaux vécus par les femmes, sur le plan individuel ou collectif, à travers le temps. Bien entendu, il existe autant d'expériences qu'il y a de femmes, de groupes sociaux, ethniques, générationnels, etc. Les historiennes du travail ont abondamment recouru à ce concept inspiré par l'œuvre du Britannique E. P. Thompson¹⁸. Joan W. Scott lui reprochait néanmoins une dimension trop androcentrique, sa prétention universaliste, la sélection des acteurs et des expériences¹⁹. Cette vision est partagée, mais nuancée par Catherine A. Brekus. D'emblée, elle note aussi la tendance des historiennes du religieux à ne pas recourir à des cadres théoriques complexes, mais affirme, du même souffle, que la situation n'est pas irréversible. Elle suggère d'allier l'étude de l'expérience des femmes sur le plan religieux avec le discours qui a structuré cet apprentissage²⁰. On peut clairement sentir la pertinence de ce concept si on l'applique à la mission.

Il ne faut pas oublier aussi que ce concept d'expérience existe aussi dans une perspective théologique, ce qui peut nuancer celui utilisé en histoire du travail ou des femmes²¹. Outre le fait qu'il partage ce souci d'identifier les effets de l'oppression vécue par les femmes ainsi que l'expérience dans le domaine pratique, il se distingue des autres visions par l'inclusion d'une

Québec, une des toutes premières études fondatrices sur ce thème est celle d'Élisabeth J. LACELLE (dir.), *La femme, son corps, la religion*, Montréal, Bellarmin, 1983, 246 p.

18. «The class experience is largely determined by the productive relations into which men are born- or enter involuntarily. Class-consciousness is the way in which these experiences are handled in cultural terms: embodied in traditions, value-systems, ideas, and institutional forms. If the experience appears as determined, class-consciousness does not», dans E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin, 1991[1963], p. 10.

19. Joan W. SCOTT, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, vol. 17, n° 4, été 1991, p. 781.

20. Catherine A. BREKUS, «Introduction: Searching for Women in Narratives of American Religious History», dans BREKUS, *The Religious History of American Women*, p. 12.

21. Monique DUMAIS, «Diversité des utilisations féministes du concept *Expériences des femmes* en sciences religieuses», *The CRIAW Papers / Les documents de l'ICREF*, Ottawa, Canadian Research Institute for the Advancement of Women / Institut canadien de recherches sur les femmes, n° 32, juin 1993, 54 p. ; Il faut aussi lire en particulier les travaux de Rosemary Ruether RADFORD, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983, 312 p. ; Anne E. CARR, *Les femmes dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993, en particulier le chapitre IV : «La recherche sur le genre, Études sur les femmes et études religieuses», p. 85-126 ; Élisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1983, 482 p.

dimension d'espérance religieuse eschatologique²². C'est ce qui faisait dire à Chantal Paisant que l'expérience de l'engagement missionnaire prenait, pour les religieuses, « les accents d'un combat eschatologique du Bien contre le Mal, il [était] aussi un engagement contre les maux de la société²³ ». Comme sujet autonome, la jeune femme qui décidait de grossir les rangs d'une congrégation religieuse puisait à ces deux sources la motivation nécessaire afin de franchir l'entrée du noviciat. Les femmes désireuses d'accéder à des professions inédites ou des rôles de pouvoir percevaient clairement que les communautés religieuses leur offraient une alternative à la nuptialité et la maternité²⁴. Anthony Favier écrivait plus récemment comment il était difficile d'isoler l'histoire religieuse d'une histoire plus sociale et que, compte tenu des résultats obtenus, « le temps [était peut-être] venu de réévaluer cette action féministe²⁵ ».

Ces éléments et certaines de leurs réponses sont en partie à l'origine de notre travail doctoral sur une communauté religieuse éducative du Québec et du présent essai²⁶. La prise en mains, par les religieuses, de leur devenir à titre d'agentes libres et autonomes leur a fait prendre conscience des défis à surmonter au sein de l'Église catholique et de la société comme femmes et comme personnes consacrées²⁷. Marquées par cette prise de conscience et les débats qui y sont associés, les religieuses ont apporté ces questions avec elles en terre de missions. Comme le rappelle Catherine Foisy, « ce pan de l'histoire sociale et religieuse du Québec est demeuré, pour ainsi dire, sous le

22. Voir la discussion autour de ce concept par la théologienne canadienne Rebecca S. CHOPP, « Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of women's Experience », *The Journal of Religion*, vol. 67, 1987, p. 239-256.

23. PAISANT (dir.), *La mission au féminin*, p. 17.

24. Marta DANYLEWYCZ, *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises, 1840-1920*, Montréal, Boréal, 1988, 246 p.

25. Anthony FAVIER, « Des religieuses féministes dans les années 68 », *Clio, femmes, genre, histoire*, n° 29, 2009, p. 59-77.

26. Dominique LAPERLE, « “Enflammer le monde et libérer la vie”. L'évolution et l'adaptation de la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie en contexte conciliaire, (1954-1985) », thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013, 535 p. ; Dominique LAPERLE, *Entre Concile et Révolution tranquille. Les communautés religieuses au Québec, une fidélité créatrice*, Montréal, Médiaspaul, 2015, 294 p.

27. SISTERS, SERVANT OF THE IMMACULATE HEART OF MARY, *Building Sisterhood. A Feminist History of the Sisters, Servants of the Immaculate Heart of Mary*, Syracuse, Syracuse University Press, 1997, 392 p. ; Rosa BRUNO-JOFRÉ, *The Missionary Oblate Sisters. Vision and Mission*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2005, 220 p. ; Amy L. KOELINGHER, *The New Nuns. Racial Justice and Religious Reform in the 1960s*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, 304 p. ; Elizabeth M. SMYTH (dir.), *Changing Habits. Women's Religious Orders in Canada*, Ottawa, Novalis, 2007, 309 p. ; Deidre RAFTERY et Elizabeth M. SMYTH, *Education, Identity and Women Religious, 1800-1950*, New York, Routledge, 2016, 222 p.

boisseau» et «la contribution de l'effort missionnaire à notre compréhension des grandes transformations vécues par la société et l'Église québécoises» mérite d'être connu²⁸. Aussi, ce texte cherche-t-il à démontrer que le milieu missionnaire est un théâtre privilégié de l'agentivité des religieuses et d'une conscientisation féministe. Ce texte s'inscrit dans une série de publications récentes du Québec²⁹ et d'ailleurs³⁰ qui redonnent une voix et une visibilité aux religieuses missionnaires catholiques. Dans ce texte, nous chercherons d'abord à identifier le sujet «femme» dans les documents officiels de la congrégation. Nous croyons que la valorisation d'un vocabulaire genré illustre une prise de conscience officielle de l'organisation de la nature de ses membres. Ces textes officiels, partagés et réfléchis individuellement et collectivement, s'ancrent durablement chez les religieuses. Cette prise de conscience collective de la réalité vécue par les femmes les amènera, comme nous le verrons, à prendre certaines initiatives ou actions militantes de nature féministe en mission. Enfin, nous compléterons ce survol en tâchant de

28. Catherine FOISY, «Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)», thèse doctorat (*Humanities*), Montréal, Université Concordia, 2012, p. 4.

29. Chantal GAUTHIER, *Femmes sans frontières. L'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, 2008, 498 p.; Denise GOULET, *Quand l'Amour tisse une vie. Mère Marie du Sacré-Cœur (Frédérica Giroux), Fondatrice des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi*, Outremont, Éditions Carte Blanche, 2009, 377 p.; Catherine LEGRAND, «L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66; Chantal GAUTHIER et France LORD, *Engagées et solidaires. Les Sœurs du Bon-Conseil à Cuba 1948-1998*, Carte blanche, Outremont, 2013, 183 p.; Catherine FOISY, «Héritières d'un projet, porteuses d'un charisme : regards de missionnaires québécoises sur la rénovation de leur institution», *Histoire, Mondes et Culture religieuse*, vol. 3, n° 27, 2013, p. 127-141; Catherine FOISY, «La décennie 1960 des missionnaires québécoises : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, 2014, p. 24-41; Catherine FOISY, «De l'Afrique au Québec : les réseaux missionnaires comme vecteurs d'intégration socio-ecclésiale», *Études d'histoire religieuse*, vol. 81, n°s 1-2, 2015, p. 165-176.

30. Quelques exemples de cette production à la confluence de l'histoire des missions et du féminisme : Edouard T. BRETT, *The New Orleans Sisters of the Holy Family. African American Missionaries to the Garifuna of Belize*, Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 2012, 227 p.; Katharina STORNIG, «'Sister Agnes was to go to Ghana in Africa!' Catholic Nuns and Migration», dans Glenda Tibe Bonifacio (dir.), *Feminism and Migration : Cross-Cultural Engagements*, Neu-Isenburg, Springer, 2012, p. 265-282; Katharina STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897-1960*, Kornwestein, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 417 p.; Rosa BRUNO-JOFRÉ (dir.), «Catholic teaching congregations and synthetic configurations : building identity through pedagogy and spirituality across national boundaries and cultures», *Paedagogica Historica International Journal of the History of Education*, vol. 49, n° 4, 2013.

comprendre si les décisions prises dans les missions du Brésil et du Pérou découlent de ce marquage féministe.

La congrégation à l'étude

Il existait à Marseille, en 1829, la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie dont le but était l'éducation des «jeunes personnes de leur sexe et surtout des pauvres filles des bourgs, des villages et de la campagne³¹». La communauté provençale fut invitée par M^{gr} Eugène de Mazenod de Marseille à envoyer des sujets au Canada, mais faute de candidates, déclina l'offre. On lui emprunta ses Constitutions et le modèle de son costume et on créa une entité du même nom au Canada. Ainsi, un institut homonyme des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (SNJM) fut fondé à Longueuil par Eulalie Durocher en 1843, sous les auspices de M^{gr} Ignace Bourget, évêque de Montréal. Cette fondation est, comme sa congrégation sœur française, une réponse aux besoins en éducation, mais pour la partie rurale au sud et sur l'île de Montréal. Cette congrégation connaît une croissance importante durant les XIX^e et XX^e siècles, au Québec, mais aussi sur la côte Ouest des États-Unis, particulièrement en Oregon et en Californie. Au Québec, au tournant des années 1960, elle appartient, en termes démographiques, à la catégorie des grandes communautés religieuses, avec plus de 4 000 sujets répartis en treize provinces canoniques et dans les terres de mission³². Elle exerce son apostolat éducatif à tous les niveaux du système d'enseignement et elle possède des maisons en milieu rural, suburbain et urbain³³.

31. Pierre Duchaussois, o.m.i., *Rose du Canada*, Montréal, Granger, 1942, p. 117 et *supra*. Pour l'histoire de la congrégation française, voir : Dom M.-J. COUTURIER, *Vie de la mère Saint-Augustin de Jésus, fondatrice de l'Institut des Saint-Noms de Jésus et de Marie*, Paris, Retaux, 1899, 381 p.

32. Cette étude s'inscrit dans un projet précis touchant les Amériques. Nous sommes conscients que le principal champ missionnaire des SNJM est, depuis le milieu du XIX^e siècle, le Lesotho, mais l'espace qui nous est imparti ne nous permettait pas d'élargir notre sujet. Voir *Nos missions : La Congrégation des sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie* (Outremont, maison mère, 1936), *Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Japon et au Basutoland* (Outremont, Montréal, maison mère, 1940), *Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie : au Basutoland*. (Outremont, maison mère, 1944) ; Julienne LEFÈBVRE, s.n.j.m. et Elma FIZTGÉRALD, s.n.j.m., *Quitte ton pays. Le récit d'un demi-siècle de vie missionnaire des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Lesotho*, Longueuil, Équipe de leadership provincial, 2004, 412 p.

33. Voir Germaine DUVAL, *Par le chemin du roi, une femme est venue*, Montréal, Bellarmin, 1982, 398 p. ; LAPERLE, *Entre Concile et Révolution tranquille*.

Les sources

Le Service central des archives des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (SCA SNJM) conserve la plupart des documents congréganistes à Longueuil. La série G01 regroupe les circulaires des supérieures générales. Le groupe de femmes concernées expose un panorama diversifié de croyances, de convictions, mais aussi de formes ambivalentes de leadership, à la fois ouvertes, mais aussi fermées, dans le contexte de la seconde moitié du XX^e siècle. Tirillées entre leurs devoirs officiels et leurs visions, elles devaient incarner la continuité ou le changement. Leur influence individuelle et leurs convictions de femmes croyantes offrent des clés de lecture intéressantes. Ces fonds comptent aussi les documents des chapitres généraux de la congrégation (G02). Moment fort de la vie communautaire, le chapitre général comprend un volet électoral, mais aussi des thématiques de discussion liées au droit canon, à la théologie et aux différents axes de l'apostolat dont les missions internationales. Enfin, les fonds G03 concernent l'ensemble des décisions du Conseil général dont plusieurs touchent les missions.

Nous avons aussi consulté les Archives américaines de la congrégation conservées au *Holy Names Center* à Lake Oswego, en Oregon. Les SNJM ont récemment réuni les archives provinciales du Canada anglais et de l'ouest des États-Unis à un seul endroit. Regroupés sous le nom de *US-Ontario Provinces Archives*, ces fonds contiennent les archives des provinces ecclésiastiques de la Californie, de l'Oregon, de Washington, de New York et de l'Ontario. En nous concentrant surtout sur les fonds des provinces ecclésiastiques qui bordent le Pacifique, nous pouvons suivre la participation des religieuses anglophones aux chapitres généraux et provinciaux, mais aussi aux missions, particulièrement au Pérou. Ils donnent aussi l'occasion d'entrer en contact avec des formes d'adaptations différentes des sœurs du Québec. L'éloignement géographique permet aux religieuses américaines d'expérimenter des œuvres apostoliques différentes de leurs consœurs québécoises, en dehors de l'influence directe du généralat, ce qui donne l'occasion de saisir des initiatives différentes. Enfin, la réalité socioculturelle propre à l'ouest des États-Unis colore, pour ainsi dire, les orientations données à l'apostolat de même que l'expérience de la période sous l'angle du féminisme.

Enfin, les archives des SNJM possèdent aussi d'importantes séries d'imprimés réservés à l'usage exclusif des membres. Les principales séries s'intitulent la *Petite Chronique* et *Nos Missions*. Ces recueils proposent un survol annuel de la vie de chacune des provinces. Outre une prépondérance notable des nécrologies, la *Petite Chronique* permet de saisir une vision officielle de la vie congréganiste. Elles colligent la mémoire officielle de la Congrégation et sont conservées à la maison mère. Ce récit officiel

témoigne d'une information sélectionnée et organisée et permet de saisir le décalage entre les pièces d'archives et la vision proposée par les autorités communautaires. Ces spicilèges étaient disponibles dans chacune des maisons des SNJM.

Une congrégation en changement

Nous avons constaté très tôt que la congrégation des SNJM possédait une identité collective féminine construite, dès sa fondation, selon un modèle genré imposé par la structure ecclésiale. Ce que les religieuses réalisaient ne remettait pas en question, à court terme du moins, le modèle patriarcal de la société. Toutefois, cette contribution a ouvert des voies d'avenir pour les femmes. Loin d'ignorer les débats au sein de la cité, les SNJM, comme plusieurs autres congrégations religieuses se sont alliées aux mouvements de lutte pour les droits des femmes au Québec comme la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste afin d'obtenir des changements sociaux³⁴. Les instituts religieux ont donc largement soutenu le modèle du féminisme maternaliste en place au Québec jusqu'au milieu des années 1960.

À partir des années 1960, les changements de valeurs dans la société, la valorisation de la personne humaine et la reconnaissance de la dignité de la femme dans les documents conciliaires élargissent soudainement les possibilités d'expériences sociales et religieuses des femmes en dehors de la nuptialité et de la maternité. Le personnelisme et le féminisme de la seconde vague influenceront la pensée et les actions des femmes laïques et des religieuses. Cette situation est d'autant plus vraie que le concile Vatican II appelle à saisir les signes du temps et à s'y adapter. Il n'en faut donc pas plus pour voir les religieuses réfléchir sur la nouvelle place des femmes au sein de l'Église dans le contexte des chapitres généraux d'*aggiornamento*. La question des femmes chez les SNJM s'inscrira dans une dynamique transnationale sous l'influence des sœurs actives aux États-Unis³⁵.

En effet, les débats et les interventions des religieuses américaines sur les questions de justice sociale, plus spécifiquement sur l'abolition de la ségrégation raciale, les prédisposent à œuvrer aussi sur d'autres questions de ce type³⁶. Les religieuses désirent prendre leur vie en main, assumer leurs responsabilités dans un dialogue et un partage avec les autorités. Elles

34. Marta DANYLEWYCZ, « Une nouvelle complicité : féministes et religieuses à Montréal, 1890-1925 », dans Marie Lavigne et Yolande Pinard (dir.), *Travailleuses et féministes*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 254-255.

35. La congrégation possède un important contingent de sœurs au Lesotho, mais leur parole émerge à peine et une conscience féminine africaine ne prendra son essor qu'après les années 1990.

36. KOEHLINGER, *The New Nuns*, p. 3.

veulent être libres de donner leur opinion et voir la possibilité d'agir selon leurs convictions profondes sans être jugées. La remise en question de certains contrôles masculins et la difficulté de plusieurs sœurs américaines d'obéir à ce qui vient de Rome coloreront leurs lectures des textes du concile Vatican II ainsi que leurs demandes³⁷. Cela dit, cette affirmation des sœurs américaines ne se fait pas dès les lendemains de l'événement conciliaire, mais suivra un crescendo qui ira en s'accélégrant.

Le sujet « femme » dans les documents officiels des SNJM

À l'occasion du 21^e chapitre général des SNJM de 1951, la supérieure générale rappelle aux capitulantes qu'elles sont assemblées non pour défendre les intérêts d'une maison, d'une province, d'un pays, ni même de la communauté, mais bien au nom de l'Église. On invite les membres de la communauté à donner à leurs vues l'ampleur de l'Église elle-même. Les sœurs doivent se mettre en face des conditions actuelles du monde et surtout de la jeunesse qu'elles ont pour mission d'éduquer. À propos des directives données récemment par le pape lors d'un congrès de religieuses vouées à l'enseignement, elle ajoute que le devoir de chaque sœur est de « connaître son époque, de comprendre la jeunesse actuelle, particulièrement les jeunes femmes, et d'adapter leurs moyens d'éducation aux exigences apostoliques modernes et au milieu dans lequel vous œuvrerez, que cela soit ici ou en terre de mission ». Elle termine en disant que « la jeunesse féminine actuelle est méfiante et récalcitrante. Auprès d'elle, l'argument d'autorité a perdu sa valeur et il faut être en mesure de satisfaire ses exigences³⁸ ». Les échanges qui suivent questionnent le type d'encadrement et les réformes à apporter. On se questionnera un peu sur les « lumières de la civilisation » véhiculées auprès des élèves du Basutoland (Lesotho), mais on termine en se disant que ce « milieu qui diffère » mériterait une attention distincte et surtout, un rapport direct plus concret en provenance des sœurs actives auprès des Basuthos³⁹.

Bien que sommaire, cette allusion à un processus d'adaptation est intéressante à un double titre. Elle insinue que les besoins des élèves changent et que les éducatrices doivent y répondre en tenant compte de leur nature (féminine) et du milieu. Mis à part le rapport concernant le nombre d'écoles et d'élèves, les communiantes et les conversions, le texte de 1951 est le premier à questionner la nature de l'acte missionnaire et ses effets. Il reste de surface et ne va pas plus loin que de demander une information plus

37. Il faut toutefois se garder de généraliser un comportement féministe chez toutes les religieuses américaines dès la fin du concile. Le cheminement sera toutefois plus rapide qu'au Québec, avec, il faut bien le dire, des flots de résistance conservateurs.

38. SCA SNJM, G2.21/2.8, Actes du 21^e chapitre général des SNJM (1951).

39. *Ibid.*

exacte, de préférence donnée par un témoin local, car les SNJM font encore, à cette époque, l'objet d'un contrôle particulièrement intense de la part des Missionnaires oblats de Marie-Immaculée au Basutoland, les administrateurs de ce territoire apostolique. C'est ce qui expliquerait un rapport genré plutôt traditionnel au début des années 1950, mais qui évoluera différemment au début des années 1960⁴⁰.

Cinq ans plus tard, lors du chapitre général, Mère Marie-du-Saint-Sacrement, la supérieure générale, avoue que les problèmes administratifs, les projets immobiliers et le recrutement accaparent souvent l'attention d'un conseil et cachent le champ apostolique dans certains secteurs. Elle constate qu'il est difficile de répondre aux exigences spéciales de l'éducation chrétienne et que des appels se font entendre de la base. En effet, « [i]l ne s'agit pas de camoufler la voix de nos sœurs, voix multiples qui s'élèvent de la communauté. Ces voix réclament de nouveaux niveaux d'études qu'il faudra donner sans diminuer la part de Dieu dans nos vies d'activités trépidantes⁴¹ ». Un des actes les plus saillants du 22^e chapitre général semble bien celui qui a trait à la formation des sœurs de vœux temporaires. La décision formulée demande la création d'un juniorat. La supérieure générale admet que dans son organisation et sa réalisation, ce projet exigera des sacrifices immédiats au personnel déjà restreint de la plupart des maisons des SNJM, mais elle ajoute que certains membres du clergé ne croient pas la chose réalisable à si brève échéance : « Ce n'est pas ce que nous pensons et du reste, mes sœurs, nous saurons faire ce que Mère Marie-Rose nous a appris : persévérer⁴² ».

Le chapitre général de 1956 laisse poindre les premiers appels à une meilleure écoute des besoins. Dans une structure aussi hiérarchisée et routinière qu'est une congrégation apostolique, la simple reconnaissance des demandes dans un document aussi officiel qu'un rapport de chapitre général laisse poindre une transformation de fond au sein de la congrégation, car on confesse l'existence de débats et d'échanges entre les membres. Du même souffle, la reconnaissance des besoins permet de bien saisir que les religieuses sont capables de négocier collectivement les changements à apporter. Enfin, on sent chez les SNJM un désir d'en montrer au clergé masculin⁴³. La force de la congrégation est bien de mettre en branle une agentivité collective

40. Voir LEFÈBVRE et FITZGÉRALD, *Quitte ton pays*, plus particulièrement les chapitres 2 à 4. Ce rapport au féminisme des religieuses africaines mérite vraiment un regard, mais les sources les plus significatives sont rédigées en sotho, la langue locale, et sont conservées au Lesotho.

41. SCA SNJM, G2.22/1.1, 26 avril 1956.

42. SCA SNJM, G2.22/1.2, novembre 1956.

43. SCA SNJM, G2.22/2.15, Recommandations du 22^e chapitre général, 1^{er} novembre 1956.

dont les bénéfiques rejailliront sur ces femmes consacrées et inspirées par une fondatrice qui leur disait d'avancer.

Le 23^e chapitre général s'amorce en 1961 dans le contexte des consultations préparatoires lancées par le cardinal Léger dans l'archidiocèse de Montréal⁴⁴. Une certaine effervescence est palpable dans les écrits et les rapports en provenance des différentes provinces canoniques et des missions. Il faut dire, comme nous le verrons plus loin, que de nouveaux champs missionnaires sont en développement depuis l'appel du Saint-Siège à une action rapide vers l'Amérique latine. Une visite effectuée par la supérieure provinciale de la Californie au Guatemala et au Pérou en 1960 pose d'ailleurs les jalons d'un départ prochain des SNJM. La seule allusion aux femmes se trouve dans la mention de la provinciale de New York qui rappelle l'importance des Écritures dans l'éducation de la foi⁴⁵. Elle ajoute que les religieuses sont particulièrement mieux préparées à cette tâche auprès des jeunes filles auxquelles elles enseignent, mais elle se permet aussi de mentionner que les sœurs missionnaires sont souvent meilleures à convaincre les femmes des missions, car « les sœurs peuvent [les] approcher dans la quiétude de leur foyer pendant qu'elles vaquent à leurs tâches quotidiennes. « Marthe et Marie » se comprennent bien et elles n'ont pas besoin de « Pierre » qui du reste, n'ose même pas franchir le pas de la porte !⁴⁶ »

Cette dernière boutade aux inflexions néotestamentaires reprend deux figures féminines propres à l'Évangile lucanien⁴⁷ qui tireraient mieux leur épingle du jeu ensemble que l'apôtre Pierre, figure symbolique du prêtre missionnaire. L'allusion de la religieuse rejoint ici l'interprétation de Sarah A. Curtis qui indiquait que sans les religieuses, les prêtres ne pouvaient pas facilement accéder aux familles⁴⁸. À travers ce genre de commentaires, les SNJM prennent conscience que la communauté offre un espace d'autonomie et d'action et que l'émancipation qui en découle marque aussi les autres

44. LAPERLE, « “Ne laissez pas passer cette occasion unique...” ». La consultation des congrégations religieuses féminines dans l'archidiocèse de Montréal en 1961 : le cas des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie », Actes du colloque *Les religieux et le concile Vatican II*, Rome, 2014 (à paraître).

45. USOP-ASNJM, *Révisions constitutionnelles et commentaires à propos des Constitutions des SS de SS NN de Jésus et de Marie*, Sœur Rita Mary, Supérieure Provinciale, New York Province, Août 1960, s.p.

46. *Ibid.*

47. Pour une lecture pastorale des rôles respectifs des deux femmes, l'analyse de Gaston Raymond mérite un détour. Voir : http://www.ipastorale.ca/ressources/catecheses_g-raymond/44_Marthe-ou-Marie_Luc10,38-42.pdf

48. S. A. CURTIS, « À la découverte de la femme missionnaire », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 4, n^o 16, 2010, p. 8.

femmes, à l'école ou dans les missions et permet de dépasser le cadre patriarcal de l'Église⁴⁹.

Les religieuses abordent timidement différents sujets féminins lors du 24^e chapitre général en 1965-1966⁵⁰. À la lecture des procès-verbaux, on ne peut pas parler de féminisme, mais bien d'une identification progressive des SNJM à leur condition de femmes⁵¹. Les archives des SNJM donnent raison ici à la lecture de Micheline Dumont, mais il faut toutefois se garder d'accélérer ce processus ou de généraliser certaines attitudes individuelles à toute la congrégation. Les interventions au 24^e chapitre général montrent qu'il n'y a pas encore de discours féministe sur la réappropriation du corps chez les SNJM ou de revendications précises sur la place des femmes au sein de l'institution catholique. Les capitulantes expriment une réalité : au milieu des années 1960, elles sont d'abord des religieuses avec une identité forgée sur leur nature et leur vocation. Le discours de l'exploitation et des inégalités n'est pas présent, du moins, officiellement. Certaines aspirations féministes peuvent bien se retrouver en filigrane des réflexions constitutionnelles, mais elles sont minoritaires. En ce sens, les SNJM ont profondément intériorisé le discours moral patriarcal sur la nature des femmes et il leur est difficile d'exprimer différemment la valeur propre de leur consécration dans un langage neutre. Toutefois, la présence de représentantes missionnaires fait entendre des voix qui vivent *in situ*, la réalité des femmes de l'Amérique latine et de l'Afrique. On appelle à une présence de sœurs « autochtones » au prochain chapitre⁵².

Le document de réflexion intercapitulaire de 1968, *À l'Écoute de l'esprit*, ouvre ses pages au concept de femme, mais le traite de manière ambiguë. Le texte mélange les ouvertures au changement et les formules traditionnelles. Du côté des changements, l'opuscule proclame l'urgence « d'édifier de nouvelles modalités d'être et d'agir⁵³ » suivi d'une déclaration qui dynamise l'image de la femme en qualifiant les SNJM de « Prophètes et de Signes, en prise avec le vrai de la vie⁵⁴ ». Cette désignation plus masculine fait fi des images féminisantes et affirme avec force les attentes exprimées par l'Église de Vatican II sur la nouvelle place des « ouvrières

49. Sur l'autonomie en mission voir Katrin LANGEWIESCHE, « Missionnaires et religieuses dans un monde globalisé », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 2, n° 30, 2014, p. 19-21.

50. Cette section reprend des idées développées dans LAPERLE, *Entre Concile et Révolution tranquille*, p. 183 et *supra*.

51. Micheline DUMONT, *Les religieuses sont-elles féministes ?*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 174.

52. SCA SNJM, G02/24.1, 2, *Recommandations des capitulantes au 24^e Chapitre général*, s.d., s.l., s.p.

53. *À l'écoute de l'Esprit*, p. 4.

54. *Ibid.*, p. 11.

dans le vaste champ de ses activités pastorales⁵⁵». Le document ouvre sur une action concrète missionnaire. Toutefois, c'est peu et cela reste, on peut le dire, des vœux pieux.

Il y a donc, à partir des chapitres d'*aggiornamento*, une prise de conscience de la question des femmes. On pense à leur autonomie et leur liberté, leur responsabilisation, au travail, à leur créativité et à leur sexualité. Les interventions sont entendues dans les assemblées et les capitulantes les partagent dans leurs provinces respectives à leur retour. C'est en 1975 que la supérieure générale colore pour la première fois son message d'une touche féministe. Marthe Lacroix invite les SNJM à une réflexion et à une action marquées du signe de l'universel. Comme femmes consacrées, présentes et actives dans trois continents, elles œuvrent pour le progrès de l'humanité en contribuant à l'avènement d'une société plus juste par le truchement du ministère spécifique des religieuses. Elle termine en affirmant que «la rénovation effective de la vie religieuse féminine est intimement liée à l'évolution des religieuses elles-mêmes en tant que femmes. Ce n'est que dans la mesure où la femme religieuse demeure fidèle à sa conscience qu'elle assure le succès de sa mission dans le monde⁵⁶».

Elle termine en disant que la contribution d'auxiliaires des femmes consacrées a toujours été reconnue dans la mission salvatrice de l'Église, mais que :

Le souffle de l'Esprit dans l'Église se fait sentir aussi dans la communauté en faisant comprendre aux religieuses que leur rôle comme femmes change. Nos efforts de participation à tous les niveaux des ministères de l'Église doivent être motivés par l'amour de l'Église, amour inséparable de celui que nous portons au Seigneur, l'Esprit nous invite à chercher de nouvelles formes de ministère ecclésial qui feront de notre coresponsabilité une réalité apostolique, adaptée à notre temps. [...] Par conséquent, elles ont le droit et le devoir d'assumer leurs responsabilités, non seulement dans les questions qui les touchent personnellement, mais encore dans tous les domaines de la vie de l'Église⁵⁷.

Premier document officiel de la congrégation ancré dans une pensée féministe, il témoigne d'une articulation réfléchie des défis qui touchent la congrégation et d'une compréhension claire des enjeux de la situation des femmes dans le contexte d'une ecclésiologie et d'une anthropologie renouvelées. Le ton devient plus direct aussi dans les documents capitulaires. Ainsi, la province de l'Est américain demande d'introduire, en s'inspirant de la *Charter of Priests for Equality* et du rapport du comité des études

55. *Ibid.*, p. 12.

56. SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, mai-juin 1975.

57. *Ibid.*

théologiques féministes de la *Leadership Conference of Women Religious*, des programmes d'étude et de réflexion sur le sujet de la femme dans l'Église et dans la société pour toutes les religieuses. La province de Washington souhaite la fin du langage discriminatoire à l'endroit de l'un ou l'autre sexe dans les *Constitutions* et les célébrations liturgiques. Enfin, les provinces de Californie et d'Oregon demandent comment augmenter le rendement des femmes au service de l'Église. Le rapport californien précise que le nombre de prêtres est insuffisant pour répondre aux besoins des baptisés et que plusieurs femmes sont bien préparées pour servir dans différents ministères et aider à la libération de tous⁵⁸.

Un tel appel crée des frictions au sein de la congrégation. Cela est particulièrement visible entre les deux groupes ethniques majoritaires de la communauté, les franco-canadiennes et les anglo-américaines. Les capitulantes américaines ont reproché à certaines sœurs francophones leur difficulté à intégrer toute la profondeur du concept de féminisme. Pour plusieurs sœurs des États-Unis, il ne s'agissait pas simplement de quitter l'habit pour s'adapter, mais bien de comprendre les enjeux de contrôle et de libération. D'autres religieuses plus âgées semblent effrayées par le mouvement des femmes au sein de l'Église qui demande une révision du sens des ministères et de la prêtrise⁵⁹. Dans l'évaluation du chapitre général de quelques sœurs, une insatisfaction s'exprime sur l'adaptation de la mission aux besoins des années 1970 et elles déplorent que certains sujets comme le rôle des femmes dans les médias de masse ne reflètent pas l'ensemble des propositions portant sur leur rôle ecclésial⁶⁰.

En réalité, la congrégation se trouve prise entre l'arbre et l'écorce. D'un côté, on retrouve des religieuses conservatrices qui accusent un retard dans la compréhension d'un féminisme sain et affichent même une prise de position systématique contre toute démarche en ce sens. De l'autre, des sœurs avant-gardistes, parfois radicales, qui militent pour la généralisation du sacerdoce pour les femmes⁶¹. Entre les deux, un groupe plus neutre qui cherche à continuer une œuvre apostolique à la lumière de l'impulsion d'origine, mais conscient aussi des transformations sociales. À travers les différentes manifestations féministes, les religieuses ont, selon sœur Hermance Baril, la supérieure générale en fonction au début des années 1980, un rôle important à jouer. Dans une de ses lettres circulaires, elle mentionne qu'entre l'indifférence totale et le militantisme outré, il existe toute une gamme d'attitudes et d'actions. Les SNJM doivent manifester leur

58. *Ibid.*, Proposition de la province de Californie, s.d.

59. SCA SNJM, G02.26/G4, 14, *Le rôle ecclésial de la femme*.

60. SCA SNJM, G02.26/G4, 14, Bilan du chapitre général de 1976.

61. Rachel BRASSARD, s.n.j.m., « Les religieuses, des féministes avant l'heure et avant le mot », *Journal de l'Église de Saint-Jean-Longueuil*, vol. 17, n° 3, 2 mars 1986, s.p.

indignation devant l'exploitation avilissante de la femme et les injustices sociales dans leurs conditions de vie et de travail⁶². Cela dit, tout ce qui précède témoigne que la condition féminine est devenue une préoccupation des SNJM. Bien sûr, les degrés de conviction et d'engagement à cette cause varient depuis les simples sympathisantes jusqu'aux militantes féministes, mais elle affirme « que le sort fait à la femme dans notre monde ne laisse aucune de nous indifférente⁶³ ».

Les actes du 28^e chapitre général s'appuient sur les observations et sur les demandes faites par les SNJM entre 1982 et 1985. La question des femmes s'y trouve fermement présentée. La condition féminine occupe une place importante dans les actes officiels. Le sujet se situe à la suite de la question de la justice et tout juste avant celui de la communauté apostolique. Le préambule de la section traduit l'intégration d'un féminisme inclusif : « Fidèles à notre tradition d'éducatrices et engagées dans la promotion de la justice, nous voulons travailler dans la réciprocité, avec toutes les femmes et tous les hommes à engendrer une humanité nouvelle où les droits de toutes et de tous soient respectés⁶⁴ ». Les SNJM s'engagent donc à « conscientiser davantage les personnes aux questions relatives à la condition féminine⁶⁵ ». Elles s'imposent l'utilisation d'un langage inclusif, ce qui démontre une sensibilité plus fine à éliminer les traces d'un langage trop patriarcal ou genré dans leur vie spirituelle et professionnelle. Les SNJM énoncent aussi le principe d'apprécier leurs identités de femmes qui sont toutes uniques ; de favoriser leurs dons particuliers et de « transmettre cette réalité dans l'éducation des jeunes et des adultes⁶⁶ ». En dehors des écoles en Amérique du Nord, c'est dans la réalité missionnaire propre aux pays en voie de développement qu'une conscience féministe se forgera.

Les missions au Brésil et au Pérou

La mission des SNJM au Pérou et au Brésil découle d'un appel par le Saint-Siège à partir de 1958 d'envoyer davantage de missionnaires en Amérique latine⁶⁷. La structure d'encadrement semble donc ici encore

62. SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Hermance Baril, novembre 1983.

63. Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Signes de vie-Ambiguïtés : Rapport de l'administration générale, 1986-1991*, Longueuil, 1991, p. 2.

64. *Communauté de disciples dans le monde de demain*. Actes du XXVIII^e chapitre général, 1986, p. 11.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

67. L'intérêt des SNJM s'inscrit aussi dans celui plus large des Québécois. Voir Catherine FOISY, « La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n^o 1, 2014, p. 26.

imposer sa vision. Pourtant, l'analyse des archives nous permet de découvrir des jeux de pouvoir et l'influence de certains groupes. Si le Conseil général réfléchissait depuis cette date à différentes options, l'initiative de la province canonique de Californie prend de vitesse le Généralat situé au Québec. En ce sens, la volonté de provoquer les choses illustre l'agentivité des autorités provinciales californiennes. En effet, les sœurs californiennes côtoyaient depuis longtemps des populations latino-américaines dans leurs différentes écoles de la côte Ouest et possédaient des sujets déjà familiarisés avec la langue espagnole, l'une des plus répandues dans le pays. Des contacts répétés avec des jésuites ou des missionnaires de Maryknoll actifs dans le sud du continent alimentaient aussi leur vision. La provinciale s'est donc décidée à explorer différentes possibilités d'implantation au Guatemala et au Pérou⁶⁸. L'acceptation, en 1961, d'une mission à Arequipa au Pérou ouvre un nouveau champ apostolique qui apparaît traditionnel avec la prise en charge d'une école paroissiale (primaire et secondaire) et d'un dispensaire. Toutefois, au contact de la population, l'œuvre allait en partie se muter⁶⁹.

Un peu plus d'un an plus tard, en mars 1962, la Congrégation participait à une seconde fondation. Initiative de M^{gr} Maurice Baudoux, archevêque de Saint-Boniface, il s'agissait d'une forme novatrice de mission, puisqu'elle consistait en l'envoi d'une équipe intercommunautaire⁷⁰. Ces religieuses habiteraient ensemble et mèneraient une vie commune. Cette approche innove dans la mesure où les congrégations religieuses œuvraient rarement en commun. On voit aussi une mission francophone qui part d'un diocèse de l'ouest du Canada, ce qui élargit notre vision de l'histoire religieuse missionnaire catholique francophone.

L'œuvre à laquelle devront se consacrer les religieuses équipières de Saint-Boniface est l'enseignement du catéchisme aux enfants, l'enseignement de la religion et de la pédagogie religieuse auprès des institutrices du même niveau et la formation de catéchistes laïcs, en vue d'atteindre le plus de personnes possible. Il n'y a pas de prise en charge d'écoles au Brésil. Ainsi, la mission brésilienne élargit la définition de l'éducation et la question des femmes colorera aussi très rapidement plusieurs dimensions de l'œuvre.

68. USOP-SNJM, 3/52, 2.8.2.16, Lettre de sœur Mary Xavierita, snjm, 7 décembre 1960; «Lettre du curé d'Arequipa à notre mère générale», *La Petite chronique*, vol. 26 (1959-1961), 15 février 1961, p. 317-318.

69. «Cérémonie de départ de trois missionnaires pour Arequipa, Pérou», *La Petite chronique*, vol. 27 (1961-1963), 27 décembre 1961, p. 6-7.

70. «La Province du Manitoba envoie deux missionnaires au Brésil», *La Petite chronique*, vol. 63 (1961-1963), 23 mars 1962, p. 11-17. Le groupe comprenait des Missionnaires Oblates du Sacré-Cœur et de Marie-Immaculée, des Filles de la Croix, dites Sœurs de Saint-André, des Chanoinesses Régulières des Cinq plaies du Sauveur (Sœurs du Sauveur après 1967), des Sœurs grises de Montréal et des SNJM.

Au Pérou, très vite, les SNJM constatent les écarts de richesse marqués au sein de la société. Elles identifient une catégorie de jeunes femmes, des servantes si mal payées que l'une des religieuses mentionne dans une lettre « qu'elles ne sont pas trop éloignées du sort des anciens esclaves du pays⁷¹ ». À une époque où les questions de races, d'égalité des sexes et de justice sociale deviennent incontournables aux États-Unis, il ne faut pas se surprendre de voir, malgré leurs occupations quotidiennes et la fatigue, trois religieuses enseigner à temps partiel, le soir, à ces servantes. Les SNJM y voient un moyen de les libérer des chaînes de leur exploitation et de leur offrir de nouvelles possibilités d'avenir⁷².

L'enseignement religieux offert au Brésil passe aussi par une adaptation du modèle traditionnel. L'église n'est plus le seul endroit où se donne l'enseignement du catéchisme. Les SNJM se tournent vers le système du catéchisme *de quarterao*, soit l'enseignement dans les quartiers populaires et dans les maisons des gens. Les sœurs constatent que le type d'implantation missionnaire traditionnelle comme l'installation d'un couvent à proximité d'une église paroissiale, la mise en place d'un noviciat et l'encadrement d'une population fixe ne permet pas, dans la réalité brésilienne, d'arriver à des résultats tangibles, surtout dans le sens du renouveau catéchétique et l'appel de plus en plus pressant fait au sein même de l'Église à une valorisation du rôle du laïc.

En 1964, les SNJM quittent la mission intercommunautaire et se lancent dans une autre qu'elles contrôlent totalement. Quatre nouvelles missionnaires, toutes québécoises, se joignent aux deux premières et l'équipe s'installe dans une nouvelle paroisse de la ville de Rio de Janeiro. Elles s'insèrent totalement dans l'Église locale en suivant le plan d'urgence de la conférence nationale des évêques du pays et leur attention se porte au développement humain, social et religieux des jeunes. Les besoins sont tels que très rapidement, les SNJM traversent les frontières genrées de l'institution catholique et occupent des fonctions traditionnellement dévolues au clergé, car il manque de prêtres dans ces zones. La gestion catéchétique et les initiatives qu'elles prennent les placent dans un processus d'affranchissement des rôles traditionnels dévolus aux femmes et de la vision coutumière des croyants.

En mai 1964, sœur Marie-Philéas prend le pouls de la population qu'elle encadrera. Au cours d'une rencontre qui porte sur l'organisation de la catéchèse populaire, les catéchistes tombent d'accord sur le point qu'il

71. SCA SNJM, G02.25/A,4, Report on the Mission Activity in Arequipa, Peru, July, 1969, Prepared by the Sisters of the Community of Nuestra Señora del Pilar, organized by Sister Marian Wright, Submitted by Sister Miriam Christine (1971); Mission Report, Prepared by the Sisters in Arequipa, Peru, for the General Chapter, July 1971.

72. *Ibid.*

serait mieux qu'elle ne se rende pas au culte dominical, car les gens ne sont pas encore prêts à accepter les religieuses. Loin d'en prendre ombrage, elle accepte la situation, laisse aller les choses et en profite pour visiter des familles et se familiariser avec le milieu. À peu près six semaines plus tard, les catéchistes féminines reviennent la voir et la supplient de se rendre à la paroisse, car elles ne savaient plus comment résoudre certains problèmes. Elle entreprend alors, en collaboration avec les catéchistes, un travail de fond salué rapidement pour « sa rigueur, son humanité et son humilité⁷³ ». Loin d'imposer un rapport hiérarchique, sœur Marie-Philéas instaure un rapport d'égalité qui s'éloigne de toute forme de colonialisme ou de domination, mais s'inscrit dans une solidarité d'Église « d'une femme manitobaine avec ses sœurs brésiliennes⁷⁴ ».

Cette préoccupation des misères morales et physiques des habitantes de Rio se double aussi d'un désir d'émancipation sociale et politique. Outre la mise en place de sections d'action catholique ouvrière, les religieuses cherchent à diminuer le machisme social présent même dans les cours de catéchèse. En effet, les SNJM constatent que la plupart des filles demeurent silencieuses en présence des garçons. La culture machiste brésilienne étouffe la parole des femmes et la formation de groupes homosociaux ségrégués permet une prise de parole plus spontanée et une prise de conscience de leur infériorité. Les SNJM les poussent donc à croire en leurs possibilités comme femmes. Une fois les groupes mixés, elles ne changèrent plus et se considèrent aussi « Membres du Corps du Christ⁷⁵ ». La formation donnée aux jeunes filles devient donc plus féministe.

Les missionnaires au Pérou constatent le même essor du féminisme, car les défis sur le terrain provoquent des solidarités et des rapports de sororité inédits. Sœur Mary Bernardus se réjouit de l'esprit qui unit les diverses communautés religieuses actives à Arequipa. C'est quelque chose qu'elle dit n'avoir jamais expérimenté aux États-Unis. Les partages réguliers et l'entraide missionnaire lui font remarquer que les religieuses provenant de quatre communautés différentes semblent toutes appartenir à la même famille religieuse⁷⁶. Une partie de cette militance trouve aussi son épanouissement dans l'attitude d'ouverture de certains prélats brésiliens comme l'évêque auxiliaire de Rio, M^{gr} Don Evaristo, o.f.m., dont le « plan de travail est centré sur une grande union et compréhension. Il considère [les SNJM] comme ses

73. « Lettre de la mission du Brésil », *La Petite Chronique*, vol. 68, (1963-1965), 27 mai 1964, p. 16.

74. *Ibid.*

75. « Programme de catéchèse de Salvador do Bahia », *La Petite Chronique*, vol. 68, (1963-1965), 31 août 1965, p. 125.

76. « Des femmes unies au Pérou », *La Petite Chronique*, vol. 69, (1965-1967), 6 décembre 1966, p. 10.

collaboratrices et se demande même si la supérieure générale permettrait qu'une des sœurs accepte la charge de curé de paroisse⁷⁷ ». Si cette dernière idée ne se concrétise pas, les SNJM se verront tout de même accorder le droit de distribuer la communion lors des messes et elles se permettront même de développer l'art de l'homilétique dans les paroisses⁷⁸.

Dans leur rapport soumis au 26^e chapitre général, les missionnaires se montrent au diapason de l'épiscopat et des avancées de la théologie de la libération. Elles expliquent que plusieurs évêques dénoncent les iniquités au nom de ce courant théologique et des propositions conciliaires. Les SNJM considèrent essentiel de conscientiser le peuple⁷⁹. Elles font la promotion des communautés ecclésiales de base qui, selon leur rapport, témoignent d'un amour mutuel et d'une œuvre d'évangélisation libératrice⁸⁰. Cet « appel prophétique à la justice ne peut se faire, comme elles l'écrivent, sans la reconnaissance du rôle prophétique de la femme consacrée⁸¹ ».

Cette représentation du rôle des missionnaires dans le contexte propre au Brésil illustre à quel point ces religieuses s'inculturent sous l'influence de la théologie de la libération, mais aussi s'inspirent de la vision du féminisme. La militance féministe se traduit d'ailleurs par l'acceptation de la charge de la gestion de paroisses dès 1966, et le renouvellement du ministère extraordinaire de l'eucharistie après 1971 et de son prolongement par l'addition de la célébration du baptême et du mariage. Loin de s'engourdir dans la routine, les SNJM refusent « le rapport paternel que des curés exercent sur les habitants de certaines paroisses ». Agentes actives et autonomes, elles n'hésitent pas à quitter des lieux et pousser plus loin leur mission : « Nous jugeons qu'après 8 ans au Parque San Domingos, notre travail pastoral est terminé et que les couples peuvent assumer la barque avec le curé de la paroisse. Nous allons ailleurs, là où les besoins sont plus grands⁸² ». C'est la même chose du côté péruvien. Les œuvres développées à Arequipa prenant un élan définitif, les SNJM se tournent vers La Curva, un village situé dans une région rurale et reculée du sud, afin de poursuivre une action de « libération et d'éducation de la foi des femmes autochtones⁸³ ».

77. « Lettre de sœur M. Arthur-Fernand », *La Petite Chronique*, vol. 69, (1965-1967), 21 août 1966, s.p.

78. SCA SNJM, *Chroniques, Brésil, Résidences*, 1969-1986, Marthe D'Aoust, Ministre extraordinaire de l'eucharistie, 13 juin 1971.

79. SCA SNJM, G02,26/A,8, Rapport de la mission du Brésil, Chapitre général, 1976, p 7.

80. *Ibid.*, p. 4.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*

83. SCA SNJM, L233, Pérou, 1971-1982, ouverture d'une nouvelle mission, 1981.

Conclusion

Au final, les missions furent-elles un terreau fertile pour le féminisme ? La reconnaissance de la dignité des femmes au sein de l'Église s'est lentement mise en place dans le contexte des gains sociaux, économiques et politiques au sein de la société civile. Dans les années préconciliaires, de nouvelles possibilités d'implications au sein de l'institution sont reconnues. Pour plusieurs femmes, particulièrement les religieuses, l'idée de ministères traditionnels ou inédits dans de nouveaux champs apostoliques leur a permis d'élargir le sens de leur vocation. Lorsque l'on mesure l'impact des expériences vécues par les missionnaires au Brésil et ailleurs en Amérique latine, on peut clairement identifier la prise en mains de fonctions qui étaient traditionnellement réservées au clergé masculin. Les besoins des milieux et du moment ont certainement dicté certaines décisions chez l'épiscopat, mais il faut y voir aussi l'agentivité des religieuses et reconnaître que les choix qu'elles ont faits leur ont permis de s'affirmer et de démontrer leur importance dans l'œuvre de la propagation de la foi. Ce faisant, une prise de conscience féministe s'est faite chez plusieurs d'entre elles à des échelles variées et dans des temporalités inégales. C'est au contact des femmes qu'elles évangélisèrent d'abord et avec lesquelles elles coopérèrent ensuite que les SNJM saisirent, comme femmes et comme groupe, les multiples possibilités d'une émancipation religieuse et sociopolitique.

Chez les SNJM, la question des femmes occupe d'abord une place mineure durant la période préconciliaire, mais à l'occasion de l'*aggiornamento*, la prise de conscience va en s'accéléralant. Les questions d'autorité, de communauté et la refonte des *Constitutions* monopolisent l'attention. La seconde vague féministe marque profondément la société civile, mais elle ne laisse que peu d'empreintes sur la congrégation, si ce n'est sur certains membres. La question des droits civils et de l'implication des *New Nuns* américaines dans les milieux défavorisés ou auprès des groupes ethniques ségrégués provoque une conscientisation plus aiguë des injustices pour les femmes et les chapitres généraux vont lentement s'ouvrir à cette réalité. Comme congrégation transnationale, les SNJM partageront leurs visions et en viendront à une vision consensuelle à propos des actions à tenir.

Les missions péruviennes et brésiliennes laissent voir des cheminements semblables, mais aussi des particularités. À Arequipa, la prise en charge des SNJM colle à un modèle plus traditionnel, mais qui ouvre certaines portes nouvelles, comme celle de l'éducation des petites servantes ou des solidarités intercommunautaires. Au Brésil, l'approche fut beaucoup plus éclatée et des expériences plus individualisées, mais elle laisse voir des solidarités et des liens de sororité qui bousculent les rapports de domination traditionnels que bien d'autres expériences coloniales ont laissé apparaître. Ainsi, une

réforme n'est pas toujours un acte révolutionnaire et rapide. Par un patient travail de fond, les SNJM se sont inculturées dans leurs différents milieux d'insertion en «enchâssant leur vision d'avenir des femmes et leur féminisme dans des réseaux transnationaux de collaboration⁸⁴».

La nature même des fonctions missionnaires des religieuses bouscule la vision genrée de l'apostolat et élargit le sens du féminisme en terre de mission. Comme le rappelait Sarah E. Curtis :

s'affranchi[r] de l'autorité masculine [tout en cherchant], dans le même temps à se soumettre à la volonté de Dieu [...] n'était pas contradictoire. L'histoire des femmes doit admettre qu'il y a plusieurs façons d'exercer le pouvoir si elle veut comprendre et reconnaître les femmes religieuses et missionnaires⁸⁵.

Une autre voie que ce texte ne permettait pas de mesurer est l'influence de la théologie féministe au sein de la congrégation. Comme sœur Susan Marie Maloney le faisait remarquer, le nombre de religieuses réellement actives en théologie féministe importe peu. Ce qui compte, c'est la nouvelle place qu'elles réclament et l'avancement que leurs travaux théologiques apportent au domaine. Grâce à cela, elles construisent une nouvelle identité collective à partir de leur expérience de femmes théologiennes et de leur réflexion sur les femmes⁸⁶. De nouveaux travaux comparatifs et analytiques doivent absolument se pencher sur les contributions de la Québécoise Madeleine Sauvé, des Américaines Anne E. Patrick et Mary C. Boys, ainsi que de la Coréenne Sophia Park, afin de poser un regard transnational sur les contributions de ces théologiennes issues de la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie en Amérique du Nord... ou en terre de mission.

84. Katrin LANGEWIESCHE, «Hors du cloître et dans le monde : Des Sœurs catholiques comme actrices transnationales», *Social Sciences and Missions*, vol. 25, 2012, p. 220.

85. CURTIS, «À la découverte de la femme missionnaire», p. 13.

86. Susan Marie MALONEY, s.n.j.m., «Historical Perspectives on Women Religious : Implications for Creating a Feminist Theology of Religious Life», dans Mary Ann Hinsdale et Phyllis H. Kaminski (dir.), *Women and Theology*, New York, Orbis, 1994, p. 136-155.