

Jacques MAITRE

Genre, pouvoir et catholicisme

Parcourant le champ des recherches historiques françaises récentes pour envisager la question des rapports entre genre et pouvoir sur le terrain du catholicisme, nous sommes obligés de délimiter notre propos. Je vous propose de focaliser l'objectif sur deux champs de pouvoir : l'ecclésiastique et le politique.

Le statut religieux de la féminité

L'histoire de la spiritualité s'est considérablement développée comme discipline au cours du XX^e siècle ; la virtuosité féminine dans l'expérience mystique et dans l'action sociale y prend de plus en plus du relief. Je ne remonterai pas à l'Antiquité Chrétienne, car cela nous entraînerait sur le terrain des études patristiques et des origines du monachisme (Paulette L'Hermite-Leclercq) et nous n'avons pas le temps de les aborder. Envisageons d'emblée les études médiévales, qui connaissent un essor spectaculaire à propos des femmes, via l'anthropologie historique et les éditions critiques des témoignages personnels. L'impact de ces recherches contribue à une promotion de la féminité dans la vie spirituelle, voire à une féminisation de Dieu comme instance maternante suprême. Quand il s'agit du Moyen Âge, nous rencontrons centralement le thème du statut religieux de la féminité, étroitement régulé par l'Église dans une perspective patriarcale, comme l'illustrent notamment les œuvres de Georges Duby et d'André Vauchez. À cette époque, le Magistère légitime et prescrit la place des femmes dans la société ; par exemple, jusqu'au XII^e siècle, les religieuses de chœur sont obligatoirement issues de la noblesse. Pour les périodes plus proches de nous, le desserrement de l'emprise ecclésiastique est allé de pair avec une certaine crispation de celle-ci sur des enjeux politiques où la sujétion des femmes est impliquée au premier rang, à commencer par ceux de la sexualité, de la famille ou du sacerdoce.

Le statut politique de la féminité

De son côté, l'histoire politique fait une place croissante aux femmes, dans la mesure où cette discipline se trouve conçue comme une histoire de la société et pas seulement des décideurs officiels. Dans un pays comme le nôtre, l'impact du catholicisme se trouve étroitement intriqué avec les dispositions juridiques, les statuts sociaux et les normes relatives à la féminité. Des visionnaires-prophétesses médiévales aux promotrices des dévotions politico-religieuses qui marquent le XIX^e siècle, la spiritualité féminine a souvent été très politisée. En particulier, les activités « sociales » des femmes catholiques — religieuses ou laïques — constituent aujourd'hui un objet d'études essentiel pour l'histoire politique du XIX^e. Au fil des régimes, le genre modalise d'une façon massive l'exercice du pouvoir ecclésiastique, y compris à travers des emprises féminines longtemps sous-estimées par les historiens. Les étapes de l'émancipation du pouvoir politique par rapport à l'Église marquent aussi une politisation du statut de la féminité précisément sur les points où la stratégie ecclésiastique avait longtemps fait loi pour l'ensemble de la société sur la base d'argumentations théologiques.

I. GENRE ET POUVOIR ECCLESIASTIQUE

Les visionnaires-prophétesses

André Vauchez retrace le choc provoqué par la mystique affective féminine sur l'appareil ecclésiastique. Dans la période où vacillait la légitimité des prétendants à la papauté et à la royauté, avec le Grand Schisme et la guerre de Cent ans, on voit surgir des visionnaires-prophétesses pontificales ou royales qui font autorité par le discernement du sacré dans la discrimination entre les rivaux. Tout au long de la filière mystique depuis le Moyen Âge, la multiplication des extases, visions et révélations privées reste surtout un phénomène féminin, ne manquant pas de poser les problèmes délicats à l'appareil ecclésiastique soucieux de maintenir le monopole de son Magistère. Le langage tenu par le corps des femmes ne se révèle pas toujours facile à codifier dans les catégories dogmatiques et les orthodoxies. Au surplus, dès la fin du XIII^e siècle, la hiérarchie s'inquiète du développement spectaculaire de la vie religieuse laïque non consacrée, principalement chez des femmes. L'autorité ecclésiastique craint de se voir minorée par l'expérience du contact direct avec Dieu ; l'Église porte à un degré sans précédent la valorisation du monopole clérical en matière de sacrements et de prêches. L'Inquisition frappe beaucoup de béguines, mais aussi des tertiaires rattachées aux ordres mendiants.

[Dans les procédures de canonisation] à la faveur des crises qui s'abattent sur l'Église après 1378, les prophétesses et visionnaires inspirées deviennent plus nombreuses. Mais seules des saintes comme Brigitte de Suède ou Catherine de Sienne, dont la glorification pouvait renforcer la position de l'une des obédiences rivales [...], ont réussi, non sans difficultés, une percée qui devait être sans lendemain. À la fin du Moyen Âge, la canonisation reste pour l'essentiel une prérogative masculine¹.

Le Grand Schisme (1378) va inciter chaque prétendant au trône pontifical à se faire légitimer par une voyante-prophétesse.

[...] Le discours mystique, sous sa forme visionnaire et prophétique, n'a pas trouvé sa place dans l'Église à la fin du Moyen Âge. Combattu par les uns qui y voient une usurpation et un abus, il n'est utilisé par les autres que pour redonner du lustre à la cause d'une obéissance ou à une monarchie pontificale alors très discutée. Une fois passés le schisme et la crise conciliaire, les simples fidèles qui s'étaient crus autorisés à parler de la part de Dieu seront invités à rentrer dans le rang et à laisser aux docteurs la place de choix que ceux-ci ne leur avaient cédé que provisoirement et de mauvais gré. Les causes de cette incompréhension sont variées. La première — inavouée mais évidente — tient au fait que la plupart de ces mystiques étaient des femmes. [...]. Le prophétisme féminin, dans la mesure où il semblait mettre en cause le rôle du clergé dans la transmission de la Parole, ne pouvaient manquer de provoquer l'hostilité de ceux qui se considéraient comme les intermédiaires obligés entre Dieu et les hommes².

Avec le Siècle d'Or et l'époque classique, la pensée théologique finit par accorder une portée expérimentale à des intuitions féminines mystiquement inspirées. Cette valorisation spectaculaire se met en place au prix d'une amputation : tout prophétisme visionnaire

¹ *La Sainteté en Occident au Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, édition revue et mise à jour, Rome, École française de Rome, 1988, p. 318.

² *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, coll. « Histoire », Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 274 Citation suivante, p. 275.

intervenant sur la stratégie ecclésiastique est désormais tenu en lisière ; l'intimité du rapport personnel avec Dieu doit se cantonner dans le spirituel.

Après 1789, les visionnaires-prophétesses retrouveront une conjoncture favorable avec l'espoir qui anime le catholicisme français : un rétablissement de l'Ancien Régime. La Restauration mettra d'ailleurs sur un piédestal d'héroïnes les femmes fortes de la famille royale : la reine Marie-Antoinette ; sa fille, la duchesse Marie-Thérèse d'Angoulême³ ; l'épouse de son neveu Charles de Bourbon, Marie-Caroline de Berry. Celle-ci donnera le jour au comte Henri de Chambord, seul héritier de la branche aînée des Bourbon, qui portera jusqu'à sa mort (1883) les espoirs politiques d'une grande partie des femmes catholiques. Ainsi, les visionnaires-prophétesses, le plus souvent originaires de la paysannerie pauvre, auront pour rôle de sacraliser la domination de l'aristocratie.

Sous la III^e République, il apparaît de plus en plus clairement que le retour du roi relèverait du miracle. Les visionnaires-prophétesses en annoncent la réalisation et elles en énoncent les conditions de réalisation, autour d'une spiritualité expiatrice et ritualiste. Trouvant de moins en moins d'écho chez les fidèles et de soutiens dans le clergé, elle se raréfieront jusqu'à la disparition. Parallèlement, la dévotion féminine sera mobilisée à grande échelle par ce qu'on nomme volontiers « mystique de l'action ». Cette expression me semble équivoque, car elle risque de masquer une mutation historique dans la spiritualité féminine : à partir de la condamnation du quiétisme et du jansénisme, la mystique proprement dite est tenue en suspicion par la hiérarchie et la stratégie ecclésiastique pousse les vocations féminines vers le travail de terrain auprès de la population, notamment autour de ce que le discours à la mode désigne aujourd'hui comme la « fracture sociale ».

L'expérience mystique affective féminine

Au XIII^e siècle, une mutation radicale se produit dans le statut religieux des dévotes, comme André Vauchez l'a montré très solidement dans ses recherches en histoire de la spiritualité catholique. J'ai moi-même mis en relief la place tenue par les changements économiques dans l'avènement de spiritualités nouvelles, essentiellement à partir des cités marchandes ouest-européennes. L'essor de l'économie marchande fait émerger une nouvelle classe sociale, amorce de la bourgeoisie, où fermente une religiosité moins ritualiste, mettant l'accent sur un vécu personnel et sur le rapport subjectif avec Jésus et Marie devenus vraiment des êtres humains. Dans ce milieu, le statut des femmes se transforme. La mystique affective féminine vient sur le devant de la scène. Une telle mutation n'a pas fermenté initialement à la faveur de ratiocinations théologiques ; le discours des clercs a plutôt engrangé et commenté la créativité de la dévotion populaire, essentiellement féminine et exprimée en langue maternelle.

Dans les recherches actuelles sur ces questions, nous pourrions dire schématiquement que l'inspiration des chercheurs est passée de la théologie à la sociohistoire (Jacques Le Brun, André Vauchez, et d'autres), de la philosophie psychologisante à la sémiologie (Michel de Certeau), de la psychiatrie à la psychanalyse (Maître). Si l'expressivité corporelle des femmes mystiques continue à fasciner (Jean-Noël Vuarnet, Jean-Pierre Albert), c'est leur discours qui vient aujourd'hui sur le devant de la scène.

³ À Montmartre, Marie-Antoinette et la duchesse d'Angoulême figureront sur la mosaïque qui orne le chœur de la basilique.

Les « grandes mystiques » ont capté l'attention du clergé et des chercheurs ; leur créativité symbolique a de quoi alimenter les éditions de textes, les commentaires et les interprétations. Il ne faudrait pas que la visibilité des vedettes nous cache le monde de la religiosité des femmes. Les mariophanies du XIX^e siècle — à partir de la Monarchie de Juillet — vont de pair avec les déferlements de la mariologie : innovations dogmatiques, érection de sanctuaires, pèlerinages, associations pieuses centrées sur la Vierge, « mois de Marie » pratiqué à la maison, accessoires de la dévotion individuelle (chapelet, scapulaire, images, médailles...) et tant d'autres signes d'une inflexion de la piété populaire. Marie-Françoise Lévy a montré comment ce thème sert de pivot à la transmission d'un modèle catholique de féminité entre mère et fille dans la bourgeoisie sous le Second Empire et au début de la III^e République. À l'image de Marie, l'innocence virginale est le lot des jeunes filles et l'amour maternel constitue le cœur de l'héroïcité proposée aux futures femmes.

Au XIX^e siècle, l'Église gère d'une façon féconde l'héritage de la mystique affective féminine. Francine Muel-Dreyfus a formulé d'une façon très évocatrice la portée de cette politique :

La seconde moitié du XIX^e siècle apparaît comme un âge d'or de la relation Église-femmes. On peut en voir les signes dans la forte progression des vocations religieuses féminines, dans la reviviscence du culte marial, dans la réinvention du miracle comme politique apostolique et dans la reconnaissance officielle de nouvelles formes de piété féminines qui trouve son achèvement avec la béatification de Thérèse Martin. [...] La figure de la Vierge et des femmes ou des enfants intercesseurs domine les formes de religiosité de cette époque, renforçant ou induisant un lien privilégié entre l'Église et les femmes dans une période où les historiens du catholicisme constatent par ailleurs un recul de la pratique et de la foi⁴.

L'image de Dieu s'est elle-même progressivement maternisée, dans une mutation qui aura marqué par étapes le siècle dernier. Au XIX^e, Jésus est le Christ-Roi régnant sur le monde et déclenchant des fléaux sur les nations coupables de laïcisation ; la Vierge se tient à ses côtés pour retenir le bras vengeur en obtenant un ultime sursis ; elle est dans le rôle de la mère qui protège ses enfants contre les colères paternelles. Jésus est aussi le Sacré-Cœur, qui mobilise les foules catholiques, à dominante féminine, pour la restauration de l'Ancien Régime, érigé en chrétienté idéale et théocratique. Avec Thérèse de Lisieux, la tonalité affective change d'orientation : il n'y a plus rien à craindre d'un Dieu incapable de nous faire du mal, même en punition de fautes gravissimes. Un siècle après l'aventure de Thérèse, l'épiscopat français ne saurait montrer dans le Sida une expression de la Justice divine, alors que les malheurs collectifs ont couramment été attribués à celle-ci jusqu'au milieu du XX^e siècle. Mais l'histoire de ce retournement reste à faire pour l'essentiel, bien qu'on en trouve des éléments, par exemple dans les travaux de Claude Langlois sur le destin posthume qui porte Thérèse au pinacle.

Les ministères féminins dans l'Église

Le butoir, encore en place de nos jours, sera constitué par l'inébranlable rigidité de l'appareil ecclésiastique devant l'éventualité d'un sacerdoce féminin. Un éclairage latéral est fourni par les études historiques sur le pastorat féminin.

⁴ *Vichy et l'éternel féminin. Contribution à une sociologie politique de l'ordre des corps*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 154-155.

C'est sans doute à propos de l'inaccessibilité du sacerdoce qu'on voit le mieux ressortir à quel point le concept même de « genre » reste totalement étranger au magistère romain. Michelle Perrot fait remarquer que la doctrine catholique de la sexualité, dans son noyau le plus rudement réaffirmé, repose sur une théologie de la « nature » ; aux yeux de la hiérarchie, les normes qui en découlent sont donc intangibles. Les conséquences de cette théorie bétonnent une infériorité radicale des femmes dans la division du travail religieux, au point que le pape déclare exclu à tout jamais un débat de fond à ce sujet. La question se révèle si cruciale qu'elle est devenue une pierre d'achoppement dans les échanges à visée œcuménique entre l'Église et le protestantisme.

Par essence inaptes au sacerdoce, les femmes sont toutefois appelées à engendrer des prêtres, puisque l'Église leur assigne comme un des rôles les plus essentiels de façonner des fils en qui elles contribueront à faire éclore « la vocation » par excellence, celle de la prêtrise.

II. GENRE ET POUVOIR POLITIQUE

Après la Révolution, le champ politique s'autonomise de plus en plus par rapport au champ religieux. Les femmes se trouvent marginalisées dans l'accès à la citoyenneté et leur cantonnement dans le cercle familial convient pour l'essentiel à la fois aux deux types de pouvoirs, l'un et l'autre monopolisés par les hommes. Mais le poids politique des convictions religieuses est d'autant moins négligeable que les mères contribuent à façonner les garçons. Le maternage social devient un terrain d'action et le site d'une compétition : le militantisme catholique féminin s'y déploie tandis que les collectivités publiques vont de plus en plus inclure dans leurs fonctions la plupart des tâches d'assistance.

Les promotrices de l'action sociale

Au XIX^e siècle, les femmes catholiques, religieuses ou laïques, se donnent vigoureusement à l'éducation des filles, entendue comme inculcation et religieuse et comme instruction de base. Il s'agit évidemment de préparer la succession des générations d'épouses et de mères fidèles à l'Église. Des institutions se mettent en place pour la scolarisation des enfants pauvres. Pour l'aristocratie et la grande bourgeoisie, on crée des congrégations spécialisées : le Sacré-Cœur, Sainte-Clotilde et l'Assomption, étudiées par Françoise Mayeur. L'ampleur de ce champ d'action a été mise en lumière notamment dans la thèse de Claude Langlois. On voit qu'un effectif considérable de femmes catholiques s'est consacré à l'instruction des filles, avant que n'intervienne la scolarisation obligatoire dans les années 1880. Ce marquage de la population générale féminine aura façonné profondément jusqu'aux premières générations féminines de la III^e République. Comme le souligne Françoise Mayeur :

Un homme politique républicain, peu après la naissance de la III^e République, pouvait parler de « couvent obligatoire » pour les filles. C'est aussi qu'à la demande croissante d'éducation pour les filles a répondu un grand accroissement du recrutement congréganiste féminin au cours du siècle. L'Église a donc à la fois rempli un service public et gardé sa mission traditionnelle qui consistait à faire de l'éducation féminine un moyen de conquête ou de reconquête des âmes.

Au fil du XIX^e siècle, les femmes catholiques prennent largement part à l'organisation de la lutte philanthropique de la société civile contre les fléaux sociaux : la misère, la maladie, l'alcoolisme, la prostitution... Elles ont ainsi l'occasion de circuler hors du cadre familial, de

prendre des responsabilités, de se faire des opinions, d'acquérir du prestige personnel, de valoriser leur existence de femmes.

Lorsqu'il s'agit de passer aux actes, d'inventer de nouveaux instruments d'assistance, les catholiques sociaux prennent l'initiative en instituant les résidences sociales. [...] Si les catholiques sociaux ont pu prendre les devants, c'est peut-être parce qu'ils ont trouvé l'appui du « féminisme chrétien ». Un grand vent d'émancipation féminine atteint les classes supérieures vers 1880 ; en milieu chrétien, la vocation sociale représente pour certaines filles pieuses le moyen d'échapper à la fois au mariage et au couvent, de conquérir une autonomie, une activité, à la mesure de leur intelligence et de leur inconsciente ambition, tout en gardant la certitude rassurante de servir Dieu, les pauvres et la patrie⁵.

Mais un clivage confessionnel va se dessiner avec l'essor du féminisme, qui place l'infériorisation des femmes au nombre des fléaux sociaux.

Les bataillons féminins à la reconquête des familles

Les femmes constituent au XIX^e siècle un levier décisif de la transmission religieuse à travers l'éducation des filles à la maison et à l'école (Delumeau, Langlois, Marie-Françoise Lévy). Claude Langlois a démontré que les femmes ont fourni à l'Église les gros bataillons de la reconquête après la Révolution, alors que les hommes s'étaient massivement éloignés de la religion.

L'Église [...] vise en fait, principalement par l'intermédiaire des congrégations, le contrôle progressif du secteur éducatif [pour la scolarisation des filles]. Et elle y parvient rapidement. [...] La mise en place d'un tel réseau a contribué, bien au-delà des régions fidèles ou des clientèles acquises, à étendre à un large public féminin les normes de la pratique religieuse proposées par le clergé⁶.

L'emprise massivement exercée par les femmes catholiques (religieuses ou laïques) à travers l'éducation comporte un volet scolaire et un volet familial, étroitement articulés. La bourgeoisie est l'aile marchante de cette stratégie, dans une pédagogie de transmission arrêtée en détail par l'encadrement ecclésiastique ; celui-ci guide le choix des lectures et un emploi du temps programmé selon des normes formalisées en règles de vie. Marie-Françoise Lévy a montré comment ce modèle culmine sous le Second Empire, mais reflue après 1880, sous la poussée de politiques publiques qui se veulent scientifico-techniques et modernes, notamment dans l'enseignement. Claude Langlois situe à la même date l'infléchissement de la courbe montante des congrégations féminines, dont les membres se consacraient pour la plupart à l'éducation des filles. La reproduction de la féminité catholique par l'intervention massive des congrégations féminines dans l'éducation des filles se trouve progressivement rétrécie avec la mise en place de formules pédagogiques laïques ; pour la première fois depuis le début du XIX^e siècle, le gouvernement n'est plus favorable aux congrégations. En même temps, s'élargit la conception d'une instruction publique menant les jeunes filles jusqu'au secondaire (1880) ; désormais, la formation professionnelle et l'accès à des métiers très divers vont

⁵ Yvonne Knibiehler, *Nous les assistantes sociales. Naissance d'une profession*, Paris, Aubier, 1980, p.19.

⁶ « Féminisation du catholicisme », dans Jacques Le Goff et René Rémond, dir., *Histoire de la France religieuse*, t. III, Paris, Seuil, 1991, pp. 292-330.

transformer le statut social des femmes et contribuer à lancer des générations de femmes catholiques d'un type très nouveau ; les filles étonneront leurs mères.

Finalement, l'idéologie ecclésiastique fondée sur la passivité naturelle des femmes va se trouver démentie par un échec historique à grande échelle. Le rigorisme sacerdotal devant la montée de la limitation des naissances ne sera pas un repoussoir seulement pour les hommes ; il saccagera finalement les bénéficiaires de la reconquête par les femmes, et l'expansion du travail féminin qualifié fera le lit des revendications féministes, alors que l'encyclique *Casti connubii* prescrira encore en 1931 l'assujettissement des femmes à l'autorité du mari et aux tâches domestiques. Les recherches de Martine Sévegrand mettent à jour la convergence entre le populationnisme des pouvoirs publics et l'anathème clérical qui frappe la contraception. Alors que les prêtres français se sont d'abord montrés indulgents pour les pratiques censées être imposées par les hommes (*coitus interruptus* et préservatif masculin), la position du magistère se radicalise au fil du XIX^e siècle ; l'épouse cesse d'être vue comme innocente et se voit sanctionnée pour insuffisance de fécondité (Flandrin).

De 1880 à la Libération, l'enseignement congréganiste semble en vitesse de croisière, sans décliner vraiment. Sous l'occupation, l'idéologie vichyssoise apparaîtra à beaucoup d'évêques comme redonnant une nouvelle chance à la restauration politico-religieuse d'un ordre social cantonnant les femmes dans l'éternel féminin (Francine Muel-Dreyfus). La façon dont l'appareil ecclésiastique a massivement emboîté le pas des mesures pétainistes visant dès octobre 1940 à renvoyer les femmes dans leurs foyers suffit pour nous faire comprendre où le bât blesse ; et c'était il a quelques décennies seulement, au milieu du XX^e siècle ! Malgré les bénédictions épiscopales, une telle embellie ne pouvait pas durer. Après la seconde guerre mondiale, la pratique culturelle s'effondre, tant chez les femmes que chez les hommes ; le recrutement des congrégations féminines commence à se tarir très rapidement, tout comme celui du clergé ; le personnel ecclésiastique se rétrécit maintenant à vue d'œil. La fréquentation de l'enseignement catholique se maintient, mais ses fonctions d'inculcation confessionnelle déperissent, y compris auprès des filles. Pour les normes de la vie sexuelle, notamment féminine, le deuxième millénaire se sera achevé sur des innovations — jugées scandaleuses par le Magistère — dans les techniques, les pratiques sociales et la législation ; les mouvements féministes contribuent à légitimer vigoureusement cette évolution qui touche en profondeur la population jusqu'alors traditionnellement pratiquante.

L'idéologie de l'Action Catholique a valorisé l'insertion dans le monde, au rebours de l'idéal traditionnel proposé par l'Église : la virginité consacrée. Puis, le militantisme religieux s'est affaibli chez les jeunes. La sécularisation de la société n'a pas seulement touché l'enseignement, les soins et le travail social ; elle affecte le catholicisme lui-même, y compris ce qu'il reste de militants et de prêtres. Les valeurs religieuses ont perdu une partie décisive de leur poids dans le statut social des femmes. Finalement, c'est autour des attitudes catholiques en face du féminisme que l'obsolescence de « l'éternel féminin » se fait sentir le plus vivement.

L'épouse catholique et la morale conjugale

Martine Sévegrand fait ressortir le potentiel de conflits qui se trouve généré au cours des deux derniers siècles à cause des interdits réaffirmés par l'Église devant la montée du contrôle des naissances :

À travers les statistiques, on entrevoit la grande préoccupation des familles françaises : limiter le nombre de leurs enfants. Cette préoccupation intime a tourmenté

leur vie sexuelle et n'a cessé de s'accroître, de génération en génération, depuis la fin du XVIII^e siècle⁷.

Les femmes sont évidemment impliquées directement dans cette problématique, et Claude Langlois analyse avec précision les jugements portés par les clercs, au cours des deux derniers siècles, sur la moralité conjugale des épouses catholiques. Au début du XIX^e, elles apparaissent souvent comme alliées de l'Église dans la reconquête de la société française. Leurs manquements aux interdits de la contraception peuvent eux-mêmes passer pour subis sous le joug des maris. La vogue des techniques contraceptives, à commencer par le retrait, finit par les rendre suspectes, sans parler de l'avortement. L'immoralité sexuelle féminine n'est pas pour rien dans la défaite de 1940. Le magistère redouble de rigueur, au rebours de l'évolution des valeurs admises dans notre société.

L'affirmation publique, collective et militante du droit de chaque femme à n'avoir des enfants que si elle l'a librement décidé va envenimer le conflit entre l'Église et les mouvements féministes. Le débat de société se politise avec les travaux parlementaires qui aboutiront en 1967 à la loi Neuwirth, autorisant la vente de contraceptifs. Le séisme de mai 1968 popularise et radicalise la mutation des valeurs « officielles » dans ce domaine. Assénée en juillet 1968, l'encyclique *Humanae Vitae* contribuera à consommer le divorce (Martine Sévegrand) ; les nouvelles générations de femmes voteront massivement avec leurs pieds en s'éloignant de la messe et des sacrements, comme en témoignent aujourd'hui les recensements de pratiquants, les relevés d'actes cultuels enregistrés et les sondages. *A contrario*, celles qui restent pratiquantes manifestent en général des attitudes encore partiellement influencées par la doctrine ecclésiastique.

La question du féminisme

On doit se demander ce qui a immunisé le militantisme féminin catholique contre le féminisme. Il me semble retrouver ici ce qui constitue le cœur de la spiritualité inculquée par l'Église comme répondant à la nature spécifique des femmes : l'axe de leur vie religieuse comme de leur être social doit être le statut d'épouses et mères. Même la virginité consacrée prend cette signification, puisqu'il s'agit de femmes qui seront épouses de Dieu, mères de Jésus et des âmes. Le maternage social s'inscrit dans la ligne des fonctions familiales féminines : nourrir, soigner, éduquer, consoler, prendre en charge ceux qui sont démunis, accompagner les mourants... En étudiant *Le corps et l'âme* dans la vie menée par les religieuses au XIX^e siècle, Odile Arnold expose le paradoxe de ces femmes qui traitent avec rudesse leur propre corps et montre une sollicitude extrême pour les autres corps souffrants. Un argument ecclésiastique majeur dans les débats autour du remplacement des religieuses par des laïques dans les services publics d'éducation, de soins et d'assistance consiste à opposer ces dispositions maternantes à la professionnalisation. Les témoignages d'assistantes sociales rapportés par Yvonne Knibiehler attestent la tonalité catholique de l'engagement féminin dans le travail social y compris au XX^e siècle. Nous sommes exactement sur l'arête qui sépare le versant catholique du versant féministe dans la période où l'État-Providence fait

⁷ *Les enfants du Bon Dieu. Les Catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 17. Les pratiques contraceptives déclarées abominables par le Magistère sont le coït interrompu (« onanisme » en parler ecclésiastique), le préservatif, les tampons vaginaux, les lavages utérins et vaginaux après l'achèvement de l'acte.

ses premiers pas hors des références religieuses tandis que les Françaises n'ont pas encore acquis leurs droits de citoyennes à part entière.

En 1901, quand les mouvements féministes français se fédèrent pour constituer un conseil affilié au Conseil International des Femmes, on voit se tenir à l'écart les deux mouvements féminins catholiques issus respectivement du Congrès des œuvres et institutions féminines et du Congrès catholique des œuvres de dames⁸. La loi de codifiant le droit au divorce (1884), la question de l'antisémitisme et le poids des nostalgies royalistes exacerbent à cette époque les clivages politiques entre la volonté émancipatrice des féministes et l'inféodation des militantes catholiques à la hiérarchie ecclésiastique, voire aux hiérarchies de classes sociales. Les travaux d'Anne Cova sont riches en analyses circonstanciées de cette conjoncture. L'Union féminine civique et sociale, fondée en 1925, soutient le vote familial à un moment où de nombreuses militantes féministes réclament le droit de vote pour les femmes elles-mêmes. Sur le plan parlementaire, le catholicisme social inspire avec détermination cette position conservatrice.

Bientôt, les débats sur l'accès des femmes au travail professionnel vont creuser le fossé, qui s'approfondit dans les années 1930 avec la création de la puissante Ligue féminine d'action catholique française, fortement hiérarchisée sous la prééminence de la noblesse et de la bourgeoisie. Au total, le militantisme féminin catholique s'organise le plus souvent comme un barrage devant l'essentiel des revendications féministes qui feront par la suite leur chemin dans la législation et dans les mœurs. En revanche, il intervient très activement sur le terrain philanthropique. À la veille de la seconde guerre mondiale, tout un pan de l'idéologie vichyssoise est ainsi préfabriqué. Cependant, si nous ne mesurons pas toute orientation novatrice à l'aune du féminisme actuel, nous pouvons aujourd'hui discerner les forces féminines catholiques qui déjà minaient un tel passéisme. Certes, elles agissaient sur le terrain du social en faveur des plus démunis plutôt que sur le terrain politique des droits revendiqués pour les femmes. La vie associative leur a toutefois ménagé un espace de créativité moins contrôlé par les appareils ecclésiastiques — voire par d'autres voies de la domination masculine — que celui des mouvements officialisés. Sylvie Fayet-Scribe et Évelyne Diebolt ont bien balisé ce secteur du catholicisme au féminin. Elles montrent comment l'action sociale féminine associative promeut une vision religieuse de la société idéale, d'obédience catholique, dont la construction progressive doit passer par des mesures législatives économiquement favorables aux couches sociales les plus défavorisées. L'État-Providence y a trouvé une part notable de son impulsion. Encore une telle perspective devait-elle échouer à se constituer en France comme force parlementaire confessionnelle.

Entre le milieu du XIX^e siècle et le milieu du XX^e, une promotion du travail féminin fait son chemin à travers la professionnalisation des infirmières, assistantes sociales et enseignantes, de sorte qu'il ne suffit plus d'apporter dans le « social » des savoir-faire domestiques et du dévouement. Puis les nouvelles conceptions du genre font peu à peu éclater le cadre des métiers spécifiquement féminins. Or, nous savons bien que l'accès au marché du travail a été le principal support de l'émancipation des femmes. La professionnalisation est passée notamment par des formations appropriées et par des combats syndicaux. Le syndicalisme chrétien et les mouvements d'action catholique spécialisée y ont tenu leur place.

⁸ « L'éducation des filles vues par l'Église catholique au début du XIX^e siècle », dans Guyonne Leduc, dir., *L'Éducation des femmes en Europe et en Amérique du Nord de la Renaissance à 1848 : réalités et représentations*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1997, p. 450.

De ce fait, beaucoup de femmes catholiques ont débouché à leur tour sur le terrain des luttes revendicatives, puis des campagnes politiques autres que sur des mesures favorables à l'emprise catholique sur la population (école libre, droits de la famille...).

CONCLUSION

L'objectif de cette communication n'est pas de dresser un catalogue, ni même un palmarès, mais plutôt de repérer dans les recherches historiques récentes les lignes de force d'une problématique. Je voudrais en conclusion faire ressortir une aporie qui se dégage de mes lectures. D'une part, la mère sacrificielle sacralisée hante fondamentalement l'idéologie du pouvoir ecclésiastique. D'autre part, nous découvrons que la plupart des travaux historiques français récents développent moins une victimation des femmes assujetties à l'autorité de l'Église qu'une prise en compte de leur créativité au sein de la société.

La sacralisation de la mère sacrificielle et l'assujettissement de la femme

La sacralisation de la mère sacrificielle induit dans la mystique affective féminine catholique une sorte de compétition entre la dévote et un Jésus maternisé, où chacun rivalise pour égaler l'autre sur le terrain d'une oblativité maternelle héroïque. Il n'est pas facile aujourd'hui de sentir la plausibilité d'un idéal féminin tellement aux antipodes des valeurs féministes actuelles. Nous devons pourtant y reconnaître l'exaltation extrême d'un statut de la féminité qui domine encore dans la laïcisation progressive de l'instruction des filles au XIX^e siècle et qui perdure tenacement au XX^e. En effet, même l'intervention de l'État en matière d'enseignement se fondera longtemps sur l'idée qu'il s'agit de former des épouses et mères qui devront se dévouer entièrement à leur tâche intrafamiliale, sans qu'il soit besoin de leur fournir les mêmes connaissances et savoir-faire qu'aux garçons (Françoise Mayeur).

L'exaltation de la mère idéale peut aller jusqu'à une dépréciation du mari. Ainsi, en 1910, Mgr Gibier, évêque de Versailles, omet le père dans sa trilogie des grandes figures éducatrices :

Il faut confier l'enfant aux trois forces autoritaires : le prêtre, le maître et la mère —, la mère est mon grand espoir parce que le maître souffle souvent le scepticisme et que le prêtre est souvent proscrit ; la mère, elle, est toute pleine de Dieu, que Dieu en soit béni !⁹

Dans les œuvres d'imagination proposées comme lecture aux jeunes filles de la bourgeoisie, les femmes sont en général des épouses malheureuses et soumises à leur sort, en même temps que des mères éperdues de dévouement, en face de pères qui n'assument pas leurs responsabilités d'éducateurs (Marie-Françoise Lévy).

La sacralisation de la mère sacrificielle constitue la trame de la mystique affective féminine du XII^e siècle au XIX^e, depuis Hadewijch d'Anvers jusqu'à Thérèse Martin. Dans la dernière phase du deuxième millénaire, elle perdure implicitement dans la réaffirmation de la doctrine sexuelle papale, mais elle culmine avec la maternisation de Dieu. Ce dernier thème atténue le style punitif d'un créateur justicier ; en particulier, depuis peu, les souffrances des femmes ont cessé d'expier le péché originel d'Ève. Les causes du mal dans le monde sont

⁹ Semaine religieuse de Versailles, avril 1910, p. 6, cité par Sylviane Grésillon, « Catéchiste volontaire, une vocation féminine », dans Jean Delumeau, éd., *La religion de ma mère*, Paris, Cerf, 1992, p. 328.

entièrement renvoyées aux conséquences de la liberté accordée aux êtres humains ; en même temps, les interdits sexuels ne sont que la formulation éthique des lois de la nature, immuables par essence. La mère totalement oblatrice jusqu'au sacrifice de tout désir personnel est la figure de la divinité parmi nous. Elle trouve son bonheur dans le sacrifice ; en tout cas, c'est un appareil strictement masculin qui lui assigne ce statut, au nom de Dieu.

L'expansion du culte marial et des dogmes correspondants est souvent invoquée comme preuve d'une valorisation de la femme par l'Église. En y regardant de plus près, on peut inventorier les perles de la couronne : la pureté sexuelle, l'humilité, la soumission à la volonté de celui qui l'a fécondée, les douleurs d'une mère, la secourabilité inaltérable... Tout fait de Marie le modèle absolu du statut familial de la femme acceptant sa dépendance totale à l'égard du père, n'ayant d'autre vie hors de son foyer que pour un maternage débordant.

La créativité des femmes catholiques

Qu'il s'agisse de l'expérience mystique ou de l'action sociale, les femmes catholiques se sont taillé leur propre domaine de virtuosité où elles ne se sont pas contentées de fonctionner comme courroies de transmission à la disposition d'une hiérarchie rudement masculine.

Sur le premier point, elles ont contribué d'une façon décisive à la naissance du « sujet », se disant en langue maternelle, élaborant le vécu de son histoire singulière et se frayant le chemin d'une jouissance qui laisse les clercs médusés. Sur le second, elles se placent en première ligne pour inaugurer sur le terrain les modalités de multiples prises en charge des exclus. Elles innoveront, organiseront et prendront des responsabilités en payant de leur personne, au service de valeurs qui sont aujourd'hui pour une part notable inscrites au patrimoine de l'humanité.

Même l'oppression des femmes dans le cadre de la doctrine catholique sur le terrain sexuel et familial a été battue en brèche par des pratiques sociales émancipatrices à leur façon, notamment à propos de la contraception en tant que relevant de la vie privée. Toutefois, le train du féminisme aura été largement manqué par les femmes catholiques, notamment sur le terrain professionnel et politique, comme si elles n'avaient pu y accéder qu'en s'éloignant de l'Église. Contrairement à l'expérience mystique et à l'action « sociale », ce domaine de l'innovation féminine a été verrouillé aussi longtemps que la position était tenable. Il reste pour l'essentiel zone interdite en matière de sexualité... Tout se passe comme si les positions du magistère étaient beaucoup plus flexibles dans le champ économique et politique que dans celui de l'érotique ; ce clivage est particulièrement net quand il s'agit du statut social de la féminité. Un récent colloque organisé par l'Association française de sciences sociales des religions l'a encore démontré à propos de la sexualité conjugale, de la procréation médicalement assistée et de la dimension religieuse dans les préférences de chaque association pour le choix des thèmes de lutte contre le sida. Il apparaît que les directives ecclésiastiques gardent encore ici une prégnance manifeste dans la population en fonction du degré d'intégration au catholicisme, y compris chez les jeunes. Ces directives sont largement unisexes au sens où elles ne traduisent pas un laxisme particulier en faveur des hommes, tel qu'on l'observe dans l'histoire de l'Ancien Régime ou du XIX^e siècle. Est-ce un pas vers l'égalité entre les deux genres ? Encore faudrait-il que la notion même de « genre » trouve droit de cité au Vatican !

Toutefois, entre la rigueur du Magistère et les pratiques sociales du tout-venant des femmes catholiques, la société française trouve la médiation de l'épiscopat, du clergé et des

militants, dans une dialectique qui nous est restituée par les travaux de Martine Sévegrand. Celle-ci fait ressortir également le processus de sécularisation qui affaiblit l'emprise de la religion sur les normes sociales de la vie sexuelle :

En vingt ans, de 1955 à 1975, avec le vote de la loi Veil sur l'avortement, les questions sexuelles ont été portées et débattues sur la place publique ; la contraception et l'avortement sont devenues des questions d'ordre public tandis que la religion perdait son poids politique et devenait une affaire privée. [...] Les condamnations romaines répétées ont contribué à renforcer la représentation d'une morale catholique fondée sur des interdits et à marginaliser la réflexion sur des questions morales autrement fondamentales, celles de la place de la fécondité et du plaisir sexuel dans la vie des couples chrétiens¹⁰.

La sécularisation croissante renvoie les connaissances sur le sexe vers la science et les dispositions légales vers les instances politiques. En régime démocratique, celles-ci sont entraînées dans un processus de changement incessant, tandis que l'appareil ecclésiastique tente de maintenir une ligne immuable quant à la sexualité et au droit de mourir. Cette rigidité contraste avec la participation papale au consensus international concernant les droits de l'homme et la liberté de conscience, jadis vilipendées.

La situation n'est peut-être pas aussi définitivement figée que ne le proclame le Vatican. Ainsi, sur les thèmes qui fâchent — libertés sexuelles et droit de mourir — l'institution des comités d'éthique balise les conflits et instaure un lieu de négociations. Sans doute quittons-nous alors le territoire des historiens pour atterrir dans le champ de la sociologie ; je pense par exemple aux travaux de Simone Bateman sur les dons de gamètes et la création des CECOS.

¹⁰ *Les enfants du Bon Dieu*, ouvrage cité, p. 369-370.