

" Nous on n'a pas d'enfants, on a juste nos ancêtres... " Les célibats laïcs et religieux dans le comté de Charlevoix au Québec (1900-1960)

Chantal Collard

Volume 18, Number 1, 1994

Localismes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015292ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015292ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Collard, C. (1994). " Nous on n'a pas d'enfants, on a juste nos ancêtres... " Les célibats laïcs et religieux dans le comté de Charlevoix au Québec (1900-1960). *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 9–27. <https://doi.org/10.7202/015292ar>

Article abstract

- VVV Don't Hâve an\ Children. \\ejnst Hâve our Ancestors... -

Law and Religions Celibacy in Charlevoix County. Québec < 1900-1960

This article deals with lay and religious celibacy from a family point of view. Besides exclusion, the economic and political networks opened by certain forms of celibacy are stressed. Forms of celibacy are also compared to forms of marriage. The time period covered is 1900-1960. Sources are constituted by oral genealogies, a village census, and open-ended interviews on the topic. Celibacy has been established (arbitrarily) at 35 years of age for women and 50 for men.

« NOUS ON N'A PAS D'ENFANTS, ON A JUSTE NOS ANCÊTRES... » Les célibats laïcs et religieux dans le comté de Charlevoix au Québec (1900-1960)*

Chantal Collard



Selon le modèle de Hajnal (1965), les pratiques matrimoniales occidentales des deux derniers siècles et jusqu'aux années 1960 présenteraient les caractéristiques suivantes : un âge au premier mariage relativement tardif (23 ans et plus pour les filles) et une proportion élevée de célibataires (10% et plus pour les filles) par comparaison aux sociétés traditionnelles où les mariages des filles s'effectuent avant 18 ans en moyenne et où il y a moins de 2% de célibataires. Le Québec se conforme assez bien à ce modèle occidental de nuptialité.

Ce double constat de Hajnal, lié d'après lui au phénomène d'urbanisation, a orienté toute une série de recherches en démographie. Comme le constate Brandes : « Typically, non-marriage has been viewed in the light of the age at

* Cette recherche a été subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Nos remerciements vont à Brigitte Garneau pour avoir passé en revue ses données sur les célibats au Saguenay afin d'en discuter avec nous, et à Hubert Guindon, Éric Schwimmer et Michel Verdon pour leurs commentaires précieux sur une première version de ce texte.

1. Les analyses de Dixon (1971) et de Cotts Watkins (1984) confirment dans une perspective comparative le modèle de Hajnal, Cotts Watkins mettant en évidence les variations des taux de célibat féminin à l'intérieur du monde occidental pendant deux siècles. Dixon démontrant à partir de recensements effectués dans les années 1960 que le modèle de Hajnal est plus exact pour les femmes que pour les hommes.
2. Dans Charlevoix, il y avait en 1891 16% de femmes célibataires pour le groupe d'âge 35-44 ans, et 11% pour le groupe d'âge 45-54 ans. Pour les hommes, les proportions étaient de 5% en 1891 pour le groupe d'âge 45-60 ans (chiffres cités par Lavoie et Pouyez 1983 : 266).

Au XX^e siècle, les recensements indiquent pour la Province de Québec une proportion de femmes célibataires de 15.9% en 1911, et de 15.3% en 1921 (groupe d'âge 35-39 ans). Les recensements pour le Québec *rural* indiquent une proportion de femmes célibataires de 13.1% en 1931, de 15.05% en 1941, de 11% en 1951 et de 10% en 1961 (groupe d'âge 35-44 ans).

Pour les hommes de plus de 50 ans, les proportions sont de 9% en 1911, de 8.9% en 1921 pour la Province de Québec, et pour le Québec *rural* seulement, de 11.7% en 1931, de 13.1% en 1941, de 10.6% en 1951 et de 10.4% en 1961. Données compilées par Heather Juby que nous remercions ici.

marriage, the two discussed as part of the same behavioral syndrome » (1976 : 205)³.

Les anthropologues ont plutôt cherché à voir comment le célibat s'inscrivait dans la logique de la reproduction sociale et matrimoniale des sociétés étudiées. Ainsi, dans des sociétés paysannes comme le Béarn, le célibat des cadets s'explique en référence à la « maison » :

Ensemble des biens mobiliers et immobiliers formant la base économique de la famille, patrimoine qui doit être maintenu indivis à travers les générations, entité collective à laquelle chaque membre de la famille doit subordonner ses intérêts et ses sentiments, « la maison » est la valeur des valeurs, par rapport à laquelle tout le système s'organise. Mariages tardifs contribuant à limiter la natalité, réduction du nombre d'enfants (deux par ménage en moyenne), règles régissant l'héritage des biens, célibat des cadets, tout concourt à assurer la permanence de la maison.

Bourdieu 1962 : 50

Mais il n'y a pas de relation mécanique, simple entre héritage inégalitaire et célibat. En Corse par exemple, où le système d'héritage promeut l'égalité la plus stricte, du moins entre les garçons, et où la dot des filles apporte peu, on constate dans chaque maison la présence de garçons célibataires, les aînés généralement (voir Lenclud 1991).

En dehors de toute considération d'héritage ou de dot, la seule dynamique de la parenté peut aussi encourager la rétention familiale et des célibats à répétition. En Normandie par exemple :

Il était impensable, il y a peu de temps encore, de laisser un père ou une mère vivre seul, de sorte que dans chaque fratrie, un enfant au moins restait célibataire pour s'occuper des vieux parents jusqu'à leur mort. S'il n'y avait qu'un seul enfant, tout naturellement il ne se mariait pas, car on préférait voir transmettre l'héritage à un cousin plutôt que de laisser vivre et mourir ses parents dans la solitude. Souvent deux germains, deux frères ou deux sœurs, ou un frère et une sœur, ne se mariaient pas et restaient toute leur vie ensemble auprès des parents.

Zonabend 1991 : 220

Les habitants de l'île de Tory en Irlande du Nord (voir Fox 1978) vont encore plus loin : ils considèrent que briser la cellule familiale pour se marier constitue une trahison, une attaque à l'intégrité de cet idéal qu'est la famille nucléaire. Une solution à ce paradoxe, certes incomplète car elle handicape l'avenir, est le célibat des enfants. L'autre solution, tout aussi incomplète et étonnante à nos yeux, est pour les conjoints de continuer à résider avec leurs frères et sœurs après le mariage (situation natolocale).

En Andalousie enfin, d'après Brandes (1976), la représentation des maladies héréditaires et la dynamique psychosociale particulière à certaines familles rendent compte du célibat de fratries entières, alors que d'autres facteurs comme le statut social, des fiançailles rompues, des particularités physiques, des responsabilités

3. Symptomatiques de telles recherches sont les qualificatifs qui accompagnent le parcours de carrière des célibataires : au début on parle de célibat temporaire ou provisoire, puis de célibat prolongé, et enfin de mariage tardif, dernier jalon avant l'imparable célibat définitif (fixé en général à environ 35 ans pour les femmes et 50 ans pour les hommes).

économiques ou religieuses expliquent le célibat de certains enfants de la fratrie seulement.

Ces études mettent en évidence différents visages du célibat, statutaire ici, indice d'anomie sociale et familiale ailleurs, le cas du Québec comme on le verra étant à la fois proche et différent de ceux présentés ici. Ces travaux sont néanmoins tous centrés sur les célibats *laïcs*.

Mais à côté de ces célibats laïcs, les célibats *religieux* sont aussi caractéristiques de ces mêmes sociétés occidentales des deux derniers siècles, même si statistiquement ils sont moins nombreux que les premiers. Ils semblent d'ailleurs s'être nourris à même ceux-là. Outre donc cette dynamique purement familiale se profile celle des rapports famille, Église, État, dont a essayé de rendre compte Goody (1985) pour l'Europe.

La France connaît un accroissement important et rapide de l'effectif religieux féminin pendant tout le XIX^e siècle : l'optimum de 7 religieuses pour 1 000 femmes est atteint vers 1880. Suit une période de stabilité relative, jusqu'en 1945 où se marque le début d'une chute, d'abord lente, accélérée ensuite. La situation belge évolue de manière semblable à la française jusqu'en 1880. Ensuite, l'accroissement de l'effectif ne se ralentit pas, du moins pas avant le début du XX^e siècle. Un taux optimum de 12 religieuses pour 1 000 femmes, plus élevé qu'en France, est alors atteint. Ce taux se maintient jusqu'à la fin des années quarante, pour décliner ensuite, surtout après 1960. Comme en France la baisse devient désormais très sensible. [...] Quant au Québec, il se démarque de l'évolution générale par sa croissance spectaculaire au cours du XX^e siècle. En effet, le mouvement naît, au XIX^e siècle, plus tard qu'en Belgique ou en France, mais la croissance ne se ralentit plus par la suite et dépasse largement celle des autres pays. Avec un taux de 18 religieuses pour 1 000 femmes, on bat tous les records en 1940 ! La chute se produit comme ailleurs vers 1950.

Laurin, Juteau et Duchesne 1991 : 171^e

En ce qui concerne les prêtres, la situation est la suivante :

En 1901, le Québec compte environ 2 102 prêtres (réguliers et séculiers), soit un pour 680 fidèles. Trente ans plus tard, ces effectifs peuvent se chiffrer à 4 274, soit un prêtre pour 576 fidèles. Tout au long de la période, le Québec est une des sociétés catholiques les mieux nanties sous ce rapport.

Hamelin et Gagnon 1984 : 122

À ces chiffres il faudrait ajouter tous les religieux réguliers qui ne sont pas prêtres⁴.

Pour comprendre le célibat au Québec pendant cette période d'étude, où l'Église catholique exerce un contrôle majeur sur les familles, il est évident qu'on ne peut laisser de côté le célibat religieux. Nous allons donc relever le défi de parler *des différentes formes de célibat du point de vue des familles*. Diverses formes de

4. D'après Lessard et Montmigny (1967), les meilleures années de recrutement se situent entre 1925 et 1939, la période optimale étant celle de 1930-1934, celle de la crise économique. Au Saguenay par contre tant du côté des hommes que des femmes, le recrutement décline à partir de la décennie 1932-1941 (Bouchard, Roy et Jacques 1988).
5. En 1901 il y aurait au Québec 1 religieux pour 166 catholiques, 1 pour 87 en 1941, et 1 pour 102 en 1961 (Denault et Levesque 1975 : 51). Ces chiffres incluent les religieux réguliers qui sont prêtres, mais excluent les prêtres séculiers.

classification des célibataires sont apparues au cours de cette recherche, certaines présentes dans le langage des informateurs, d'autres qui ne ressortent qu'à l'analyse des statuts et des professions ; toutes seront présentées ici. Outre l'exclusion, focalisation habituelle des études sur le célibat, on mettra en évidence les alliances économiques, politiques ou religieuses ouvertes par ces célibats, ou du moins par certains d'entre eux. On mettra également en parallèle formes de célibat et formes d'alliance.

Les enjeux de la reproduction sociale dans Charlevoix

De 1900 à 1960, Rivière-Frémiotte (pseudonyme) est un village composé de navigateurs, de cultivateurs-bûcherons (chaque catégorie étant divisée en propriétaires — de goélettes, de terres) et de journaliers ; il compte aussi quelques artisans et commerçants. Il n'y a ni médecin, ni notaire en résidence dans la paroisse. Bref, le curé mis à part, il n'y a pas d'élite professionnelle sur place, ce qui diffère quelque peu du modèle habituel québécois (voir Guindon 1988 : 15).

Depuis longtemps l'expansion locale est bloquée faute de bonnes terres cultivables, mais le Québec est un pays ouvert et, à chaque génération, on constate une émigration importante d'individus ou de familles un peu partout au Québec, ou un compromis entre émigration et stabilité, en ce sens que l'on va gagner sa vie ailleurs une partie de l'année et que l'on revient au village ensuite. Il y a donc un surplus de personnes dans le village dont les effectifs jusqu'en 1960 ne cessent de gonfler, comme il y a un surplus d'individus à l'intérieur de la cellule familiale. En effet, la grande variable non contrôlée dans la reproduction familiale est le nombre d'enfants.

Les propriétaires terriens essaient de transmettre à chacun de leurs fils une partie de leurs terres. Quand celles-ci sont trop petites on ne partage plus, car celui qui hérite du *vieux bien* reçoit en même temps la charge des vieux parents et éventuellement celle des enfants encore à établir. Aux autres fils, et dans les familles de journaliers, on essaie de donner une formation professionnelle, ou plus prosaïquement de leur trouver un emploi, et de leur faire apprendre sur le tas. Les fils travaillent après leur communion solennelle comme bûcherons, débardeurs dans les ports ou comme navigateurs. Si les besoins de la famille le permettent, leur salaire est mis de côté et sert à les établir au moment de leur mariage. En ce sens le mariage tardif permet de capitaliser davantage.

Quant aux filles, on les fait éduquer si l'on en a les moyens. L'éducation en effet « c'est leur dot ». Les filles n'héritent pas des terres, et les dots en espèces sonnantes sont quasi inexistantes. Quel que soit leur destin, c'est un bon investissement : les filles éduquées sont plus recherchées sur le marché matrimonial, les célibataires peuvent avoir accès à de petits emplois ou faire carrière dans les ordres religieux. Mais si les mères ont besoin d'aide à la maison, si la famille n'a pas d'argent, ou si les filles ne sont pas douées pour les études, celles-ci n'étudient pas et restent à la maison.

La famille consanguine est la valeur suprême. L'égalité de tous à l'intérieur de cette cellule est pensée en dépit des différences évidentes de destins entre germains. Cette cellule chaleureuse est sous la houlette ferme des parents. La dyna-

mique familiale encourage le dévouement, l'attachement et l'identification à cette famille d'origine qu'on ne quitte qu'à regret. Or, sauf pour un enfant qui, même marié, peut rester avec ses parents toute sa vie, les autres doivent sortir du nid pour se marier. On épouse de préférence au village pour rester en contact avec les siens et l'on pratique comme formule préférentielle le mariage des deux frères aux deux sœurs ou d'un frère et une sœur à un frère et une sœur, ce qui est en quelque sorte un compromis entre l'attachement à la famille consanguine et la nécessité de l'alliance. Ajoutons à cela qu'il n'y a bien sûr pas de stratégies familiales matrimoniales (on se contente de décourager certains mariages projetés), et que les lieux de sociabilité entre garçons et filles sont très peu nombreux (les veillées étant de plus étroitement contrôlées par les parents). Tout cela ne favorise pas un réseau étendu d'alliances qui passerait par les mariages.

Certaines stratégies familiales encouragent le célibat, même en dehors des situations de crise. Les parents considèrent en effet comme faisant partie de leur devoir de chrétiens d'essayer de susciter des vocations parmi leurs enfants et de fournir à l'Église un prêtre et une religieuse. Autrement dit, les stratégies familiales jouent sur les *deux* mondes (qui ne sont d'ailleurs pas forcément incompatibles comme on le verra plus loin).

Typologie locale des célibats

Une première catégorie de célibataires regroupe les handicapés ou les infirmes. Dans les entretiens de type généalogique, on dit plus souvent « C'est un handicapé » que « C'est un célibataire ». Il s'agit de la seule forme de célibat imposé (prévisible donc avant l'âge canonique de 35 ou 50 ans).

On n'utilise jamais non plus le terme de célibataire pour désigner ceux qui ont embrassé la vocation religieuse et ont fait vœu de célibat (et de chasteté). On parle, dans le cas des hommes, de prêtres (qu'ils soient séculiers ou réguliers) lorsqu'ils exercent un sacerdoce, ou de religieux : père ou frère, avec mention de la communauté, lorsqu'on la connaît. Dans le cas des femmes on parle de religieuses ou de sœurs avec, si possible aussi, mention de la communauté religieuse.

Un troisième ensemble conceptuel enfin lie mariage tardif et célibat, en ce sens que l'on parle de célibataires, ou de personnes non mariées, qui sont encore « garçon » ou encore « fille », mais aussi de « vieux garçon » et de « vieille fille ». Curieusement, comme l'a fait remarquer Garneau (1986), on emploie parfois ces expressions pour désigner une personne qui s'est mariée âgée, car ces termes indiquent autant un âge et un trait de caractère qui rendent le mariage peu probable qu'un statut matrimonial. Or, même après le mariage, les traits de caractère de « vieux garçon » ou de « vieille fille » persistent.

Le célibat imposé des handicapés

Dans le cas de handicap, le mariage est exclu, mais aussi semble-t-il la vocation religieuse (qui pourtant n'implique pas la reproduction). La première valeur d'un conjoint est en effet la santé physique et mentale. La plupart des infirmes restent au village à charge de leur famille : la communauté villageoise est

bienveillante à leur égard, les accepte et les protège, mais interdit le mariage avec l'un d'entre eux. Certains handicapés qui supportent leur sort avec courage et dignité sont décrits comme étant des saints. Des mariages ont été découragés pour cause de petite santé du futur ou de la future. Parmi les causes possibles du célibat de certains, on spéculait sur le rôle qu'avaient pu jouer les traits suivants : asthme, dépression, tuberculose dans la famille, surdité de germain⁶. Parmi les cas de vocation religieuse refusée, le motif plusieurs fois invoqué a aussi été celui de la sant ⁷. Rien d'étonnant donc à ce que les religieuses soient en meilleure santé que la moyenne, comme le constatent dans leur étude Laurin, Juteau et Duchesne (1991). Une famille a r uss  à faire éduquer deux filles sourdes et muettes et à les envoyer chez les s eurs de Sainte-Croix et des Sept-Douleurs, mais ceci est rare, et coûteux. Même son de cloche du côté des prêtres et des religieux. Bien que l'on pousse parfois vers les études des garçons intelligents, mais petits et maigrichons, ceux qui n'ont pas de bras pour faire de solides travailleurs manuels, ils doivent néanmoins être en bonne santé. Les représentants de l' glise y veillent. Une caution de 5 000 \$ a, dit-on, été demand e à une famille pour l'investiture d'un prêtre de faible constitution. Un autre cas de caution plus modeste a aussi été porté à notre attention. Même si ces gens ne sont pas destinés à la reproduction, pour pouvoir s'occuper de leur prochain adéquatement, et présenter une bonne image de l' glise, il leur faut ce capital de base : une bonne santé physique et mentale. La charité chrétienne demande à ce que l'on s'occupe des malades et handicapés, mais exclut aussi, sauf rares cas — et avec compensation financière — que ceux-ci puissent faire partie des communautés religieuses ou exercer un ministère.

Comme on le verra, le célibat des handicapés entraîne souvent le célibat ou le mariage tardif d'une fille pour prendre soin d'eux.

Le célibat choisi des religieux et des religieuses

  ce célibat du malheur, adouci tout de même par la chaleur des liens familiaux et villageois, s'oppose clairement le célibat prestigieux des prêtres, religieux et religieuses. Avoir un prêtre ou un religieux dans la famille est un honneur ; c'est aussi très coûteux.

Les parents acceptent de se saigner pour faire éduquer un de leurs fils pour qu'il devienne prêtre, mais ils n'ont pas la même générosité pour le pousser dans l'arène professionnelle, du moins pas au début du siècle. On peut obtenir des bourses ou de l'aide pour faire éduquer un fils afin qu'il devienne prêtre (surtout si l'on a déjà un oncle curé), alors que rien n'existe vraiment pour l'éducation des autres professionnels à cette époque. Ainsi vers le début du siècle, on ne se rappelle que d'un cas de villageois devenu médecin et il faut attendre une autre génération pour trouver des professeurs parmi les enfants des familles vivant dans la paroisse.

6. Cette idéologie de la santé n'empêche pas les mariages entre proches parents pour lesquels la communauté n'a pas de réticences particulières.

7. Denault remarque aussi que parmi les fondatrices de nouvelles communautés religieuses féminines au XIX^e siècle, plusieurs avaient une santé fragile et avaient déjà été refusées comme membres de communautés établies (Denault et Levesque 1975 : 104-105).

et c'est seulement après 1960 qu'on y trouve des avocats⁸. Selon Hamelin (1961), 55% des finissants des collèges classiques optent pour la prêtrise en 1925, 40% vers 1950 et 25% vers 1960.

Pour les villageois, donner de l'éducation à un de ses fils signifie qu'il faut le mettre au pensionnat dès l'âge de 12 ans et payer ses études (ou obtenir une bourse). Il faut en effet avoir complété un cours classique d'une durée de huit ans avant de se préparer en vue du travail sacerdotal. Pas étonnant donc que l'on trouve plus de vocations masculines parmi les familles les plus aisées du village, car la vocation se décide tôt. Pour les familles issues du village mais résidant en ville, les fils peuvent étudier sans être en pension, ce qui est déjà économiquement plus raisonnable. Dans la généalogie n° 1 ci-jointe, c'est ce qui s'est passé pour les deux familles émigrées à Sainte-Anne-de-Beaupré et pour celle qui s'est établie à Montréal (ce n'est cependant pas automatique, car dans les deux autres familles émigrées à Montréal de la généalogie n° 1, il n'y a pas eu de vocations). Dans la généalogie n° 2 ci-jointe, les parents ont réussi à faire instruire un de leurs fils, qui a eu accès à la prêtrise, le plus jeune est devenu frère missionnaire, n'ayant jamais eu accès aux études.

Les généalogies n° 1 et 2 montrent que les religieux d'une famille sont souvent des germains qui se suivent dans la fratrie. D'autres cas non présentés ici confirment cette observation.

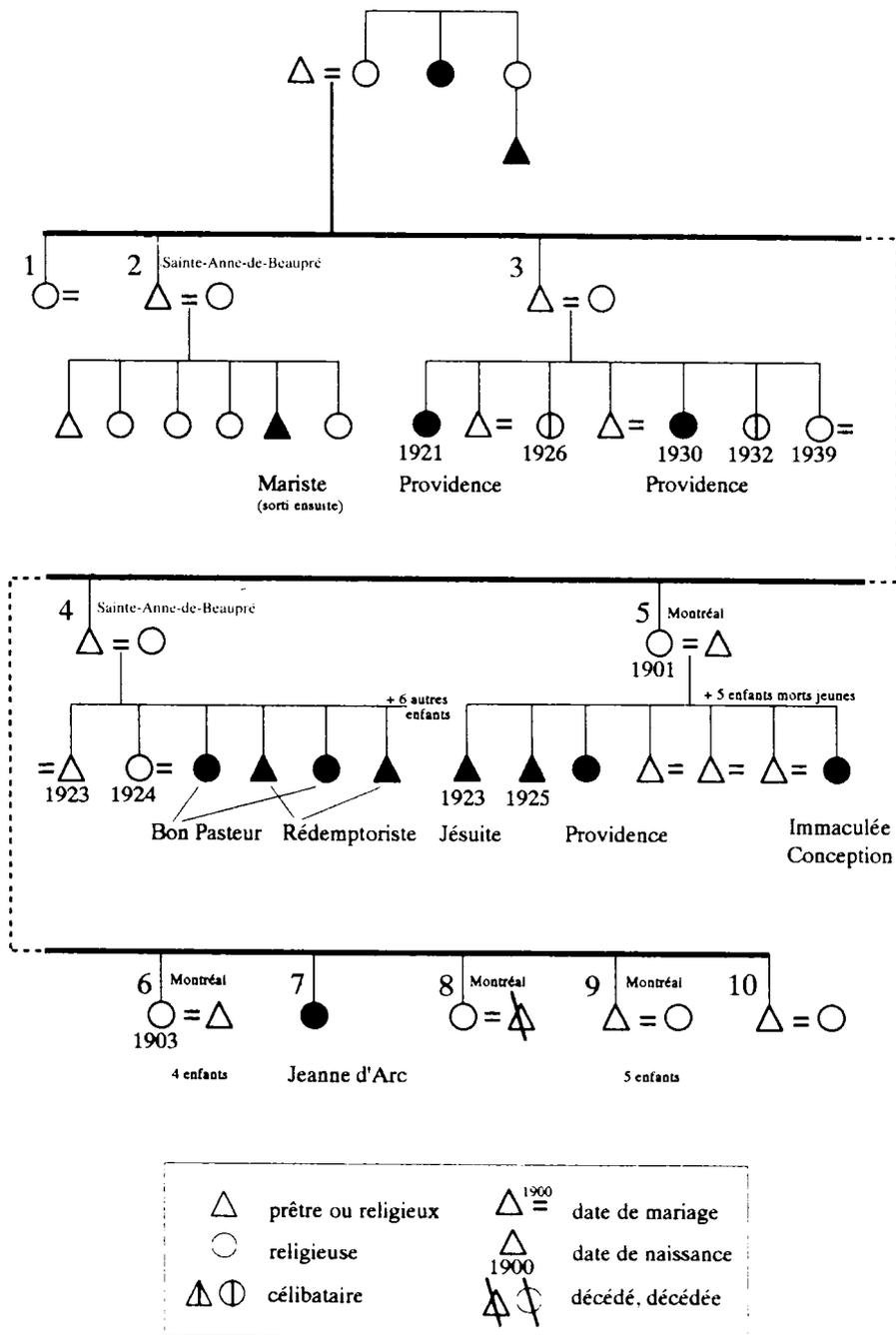
Selon la coutume, les prêtres sont envoyés exercer leur ministère hors de leur paroisse d'origine, mais ils restent néanmoins dans le monde et circulent librement. Les curés donnent facilement leur avis sur tout, et le font avec leurs proches également. Si les missionnaires qui résident au loin ont des contacts plus sporadiques avec leurs proches (ils envoient des lettres et des photos), prêtres et religieux exerçant au Québec gardent dans l'ensemble une grande influence sur leur famille d'origine. Ils essaient de susciter des vocations parmi leurs proches et de faire éduquer leurs neveux. Il y a ainsi des familles « à prêtres ». Une généalogie trouvée dans une de ces familles (n° 3 ci-jointe) retrace ainsi les liens de parenté de treize prêtres issus de la paroisse.

Séculiers et réguliers ne changent pas de nom quand ils entrent en religion et, avec la permission de l'évêque, peuvent être parrains d'un enfant : c'est ainsi que l'un d'eux l'a été quatre fois, et qu'il y a eu trois vocations parmi ses filleuls qui tous portaient le même prénom que lui. Les enseignants sont les grands généalogistes des familles : ce sont aussi eux qui sont les historiens du village et qui en ont conçu les armoiries. Rappelons que les communautés religieuses masculines œuvrent principalement dans le domaine de l'éducation (voir Denault 1975 : 60-61). Ce champ d'activité favorise bien sûr la mobilité sociale en même temps que les vocations (mais il y a un prix à payer pour ceux qui veulent s'en prévaloir — outre le prix des études — qui est l'émigration). Les généalogies montrent en effet que ce

8. Ce qui n'est pas le cas à Saint-Denis, communauté plus riche : « One child out of every family becomes a nun, priest, doctor, lawyer, or notary every other generation » (Miner 1939 : 83).

9. Dans leur étude sur le recrutement religieux au Saguenay pendant la période 1882 à 1947, Bouchard et Thibeault (1992) concluent aussi que la contribution de la bourgeoisie excède largement la part de ses effectifs dans la population.

Généalogie n° 1



sont souvent dans les mêmes familles que l'on trouve prêtres et professionnels (ceci est encore plus vrai dans les générations les plus proches).

Les prêtres qui exercent leur ministère au Québec ont souvent comme ménagère une parente : une mère veuve, une sœur, une cousine, une nièce. On place ainsi quelques célibataires, et on ouvre aussi la possibilité de mariages exogames. Dans un cas particulier, un prêtre, qui avait comme servante sa sœur, s'est retrouvé en Abitibi avec douze familles de sa paroisse d'origine, dont celles de deux de ses frères, mais ceci est assez inhabituel.

Comparée à la parenté affine, la parenté spirituelle de type consanguin (père, frère) ouverte par l'entrée en religion n'est pas moins grande que celle acquise par le mariage. Localement elle lie aussi les familles qui ont des enfants dans la même communauté.

Géographiquement, les ramifications des réseaux ouverts par ces prêtres et religieux débordent largement l'aire matrimoniale du choix du conjoint et s'étendent très loin : c'est par eux que le village s'ouvre au monde. Cette ouverture se fait cependant dans le sens de l'exode.

Contrairement aux prêtres séculiers et réguliers et aux pères, les religieuses viennent de toutes les couches sociales, même si elles sont particulièrement nombreuses dans certaines familles de cultivateurs¹⁰. Certains ordres, congrégations ou instituts demandent peu de formation (ceux qui procurent du personnel domestique pour les religieux par exemple) alors que d'autres exigent que l'on ait fait des études. Mais même dans ce cas le temps de formation est moins long que pour les prêtres. La question des dots des religieuses a reçu des réponses variables ; le maximum demandé a été de 1 000 \$ dans les années 1950 ; certaines femmes éduquées sont entrées avec ce qu'elles avaient épargné elles-mêmes, d'autres n'avaient rien¹¹. Chose certaine, vu la faiblesse des dots, il n'en coûte pas plus cher de marier une fille.

Les religieuses viennent majoritairement de familles nombreuses :

Dans la période de 1930 à 1961, alors que la majorité — entre 79,6% et 88,7% — des familles québécoises ont de un à cinq enfants, les religieuses elles, sont issues de familles de six enfants et plus, dans les proportions variant entre 78,3% et 82,1%.

Laurin, Juteau et Duchesne 1991 : 304

Nos généalogies confirment ceci. En effet pour entrer en religion, il faut ne pas être absolument nécessaire à sa famille d'origine, ou alors il faut être remplaçable

10. L'étude de Danylewycz (1987) couvre la période de 1840 à 1920, et montre que chez les sœurs de la Congrégation Notre-Dame, il y avait surreprésentation du milieu paysan ainsi que des couches moyennes et supérieures (cet ordre s'occupait beaucoup d'éducation). Chez les sœurs de la Miséricorde, cette surreprésentation paysanne était encore plus accentuée.

Cette étude est relayée dans le temps par celle de Laurin, Juteau et Duchesne (1991) dont les conclusions vont dans le même sens (surreprésentation du milieu des cultivateurs).

Bouchard et Thibeault (1992) affirment par contre qu'au Saguenay entre 1882 et 1947 les vocations féminines prennent appui sur toutes les couches de la population.

11. Les dossiers des institutions indiquent des montants variant de 250 \$ à 750 \$ selon Laurin, Juteau et Duchesne (1991).

dans cette position (dans la généalogie n° 4 par exemple, l'aînée a pu devenir religieuse car une sœur plus jeune a pris la relève)¹².

Dans plusieurs cas, les généalogies indiquent la présence de parentes dans les ordres : sœurs, tantes, cousines (mais dans la parenté de quelqu'un qui s'étend jusqu'aux petits-cousins, on trouve toujours au moins une vocation). Dans certains cas, comme ceux présentés ici, la concentration est tout de même étonnante. Elle révèle que, comme pour l'alliance, les redoublements de vocations portent le plus souvent sur des sœurs qui sont proches dans la fratrie¹³.

S'il y a plus de vocations féminines que masculines (trois ou quatre fois plus environ), c'est que pendant cette période : « L'entretien des hôpitaux, crèches, foyers pour personnes âgées, orphelinats était réservé aux femmes et ce champ d'action requérait une main-d'œuvre nombreuse au Québec » (Denault et Levesque 1975 : 55)¹⁴. Les religieuses œuvrent dans ces domaines ainsi que dans celui de l'éducation.

Ce qui facilite l'appel de la vocation, outre les études au couvent, c'est que contrairement au mariage, on peut essayer la vie religieuse et décider ensuite si l'on veut persévérer ou non dans cette voie.

La plupart des ordres choisis sont présents dans la région. Mais la solidarité familiale et les filières migratoires jouent aussi. Ainsi un cas de moisson religieuse particulièrement réussi chez les sœurs de la Providence à Montréal (voir les généalogies n° 1 et 5 ci-jointes) s'explique par le fait que les religieuses, ou du moins certaines d'entre elles, sortent du couvent pour aller faire du recrutement dans les paroisses. Une sœur originaire du village venait y chercher des filles pour travailler à l'hôpital Saint-Jean-de-Dieu. Parallèlement à leur travail, ces filles pouvaient faire des études. Certaines sont devenues religieuses, d'autres sont restées professionnelles célibataires, ou se sont mariées ensuite.

Les femmes qui entrent en religion quittent le monde ou plus justement quittent *leur* monde, bien plus que les prêtres ou religieux. Avoir une fille religieuse, c'est un honneur bien sûr, mais aussi un déchirement. Les filles changent de nom à leur entrée en religion (et prennent parfois le prénom d'un parent masculin). Dans deux cas, on a aussitôt donné aux nièces le prénom baptismal perdu de la tante religieuse, c'est dire l'intensité de la rupture avec les familles (mais aussi le souhait de vocations futures). Si on peut leur rendre visite au parloir, la correspondance est censurée. Les religieuses ne revenaient dans leurs familles autrefois que pour un décès, puis tous les sept ans pour une période de cinq jours, accompagnées d'une

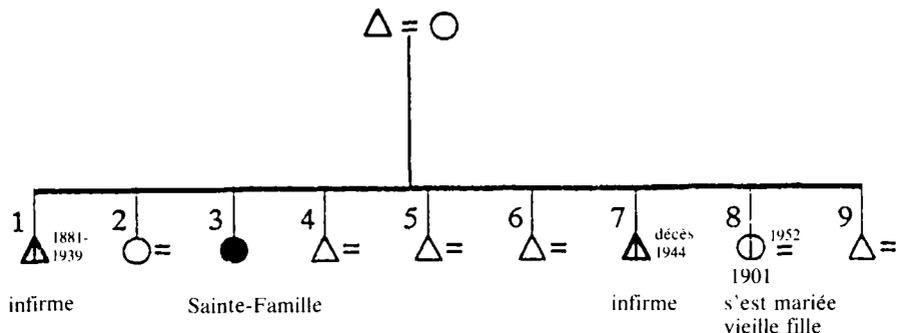
12. En ce sens, Dieu n'est pas premier servi, comme l'affirment Laurin, Juteau et Duchesne (1991), mais second.

13. Selon Danylewycz (1987 : 141, 143), 13% des femmes qui joignent la Congrégation Notre-Dame entre 1840 et 1920 ont au moins une sœur dans la communauté : une autre tranche de 9% ont un frère ou une sœur poursuivant ailleurs une carrière religieuse.

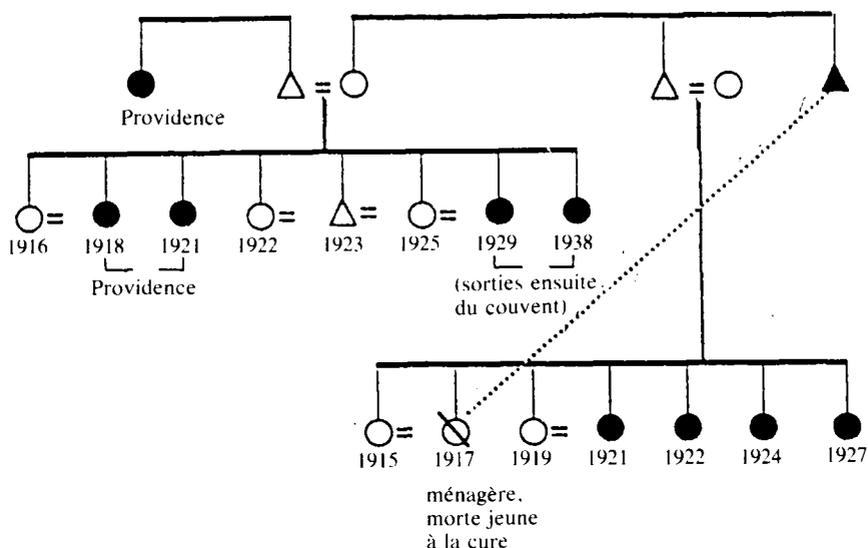
Pendant la même période, 21% des sœurs de la Miséricorde ont des sœurs dans la même communauté, et 9% sont liées à d'autres ordres, toujours par des frères et des sœurs également entrés en religion.

14. Au Saguenay, entre 1882 et 1947, les religieuses représentaient 72% de l'ensemble des gens d'Église, et étaient selon les périodes de quatre à six fois plus nombreuses que les prêtres (voir Bouchard, Roy et Jacques 1988).

Généalogie n° 4



Généalogie n° 5



autre sœur, puis tous les cinq ans ; elles sont ainsi devenues progressivement plus accessibles au monde, au fur et à mesure que l'attrait de la vocation religieuse déclinait. Bref, même si leurs sorties sont plus nombreuses, les sœurs ne peuvent sortir à la demande de leurs parents pour leur rendre service.

Elles peuvent par contre recevoir au couvent leurs sœurs et nièces, favoriser l'éducation de ces dernières ou leur insertion dans les ordres ou congrégations¹⁵.

15. « La Congrégation de Notre-Dame affiche ouvertement son intention de favoriser les enfants des parents des sœurs en leur donnant de l'éducation. De sorte que si la famille n'est pas apte à payer la pension, on passe outre. Il est admis par ailleurs qu'on fait entrer les élèves dans le couvent d'une tante, et que les membres jouissant d'un crédit prennent en charge les dépenses d'une jeune parente entrant au noviciat » (Danylewycz 1987 : 142).

Elles peuvent aussi faciliter, selon leur champ d'action et leur place dans la hiérarchie, la demande d'un parent ou d'une personne de leur village (pour placer un malade, adopter un enfant, etc.). Dans de nombreux cas cependant, le seul bénéfice pour les parents ici-bas est de caser une fille¹⁶. Une vocation aide aussi ces derniers à s'assurer une place dans l'au-delà.

Là encore, surtout si l'on prend en considération les missionnaires, les religieuses ont des réseaux qui dépassent de loin en nombre, par la parenté spirituelle, et en étendue géographique ceux formés par l'alliance matrimoniale. Comme pour les religieux, si ces réseaux ouvrent le village au monde, ils organisent aussi l'exode.

Les « vieux garçons » et « vieilles filles »

Cette catégorie est la plus mal définie et la plus instable. Le statut des célibataires laïcs peut être élevé ou bas : les professionnels ou ceux qui se dévouent pour leur parenté ont un haut statut ; les « mauvais » célibataires sont décrits comme étant des gens qui vivent dans le passé, et ou comme des radins et des égoïstes.

Les informateurs interprètent le célibat laïc en fonction de valeurs culturelles telle la santé (de l'individu lui-même ou de la famille), de parents qui gardent et ne laissent pas partir leurs enfants, ou par une obligation familiale, charge de vieux parents ou de frères et sœurs orphelins ou handicapés qui faisait qu'on n'était pas libre ou que l'un des deux conjoints potentiels n'était pas libre. Les célibataires parlent aussi de choix, y compris d'ailleurs du choix qu'ils ont fait de se dévouer le cas échéant. Comme le fait remarquer Brandes (1976 : 230), même s'ils affectent des individus particuliers, les facteurs précipitant le célibat sont fondés sur des perceptions culturelles d'expériences de vie que partage toute la communauté.

Le recensement du village effectué en 1985, c'est-à-dire postérieurement à la période d'étude retenue, indique la présence de 57 célibataires confirmés (les religieux et religieuses issus de la paroisse résidant ailleurs, majoritairement en ville, à part 3 retraités). Il y a par contre 4 religieuses et 1 prêtre en exercice venus d'ailleurs.

Ce recensement semble indiquer une autre classification des célibats, reliée au statut social ou à la profession. Cas particulier ou non, on note un grand nombre de frères et sœurs célibataires dans les familles de cultivateurs-bûcherons, ce qui est peut-être l'indice du déclin de l'agriculture dans les années 1950. Les célibats féminins semblent parfois relever de l'absence locale de conjoints disponibles pour des filles venant de familles éduquées ou riches. Enfin, le célibat masculin est peut-être plus répandu chez les navigateurs au long cours. Parmi les 27 hommes non mariés de plus de 50 ans, 7 se déclaraient cultivateurs, 2 cultivateurs-bûcherons, 7 journaliers, 3 navigateurs (dont 2 au long cours), 3 étaient prêtres et 1 col blanc. Les 6 célibataires handicapés (dont certains avaient moins de 50 ans) n'avaient pas d'emploi. Au travers des généalogies orales on constate aussi intuitivement plus de

16. Le plus grand nombre de vocations féminines est localement contrebalancé par l'émigration plus importante de garçons non mariés.

célibat chez des filles professionnelles. Pour être validées, ces hypothèses demanderaient cependant un échantillon plus vaste.

Un regard sur le mode de résidence des célibataires de la paroisse (données de 1985) confirme l'attraction de la famille consanguine, en dehors de situations de crise ou de maladie. Certaines familles tout simplement « gardent » leurs enfants. Dans 6 cas, une mère réside avec ses enfants célibataires : 1 fois avec 4 enfants, 1 fois avec 3, 1 fois avec 2, et 3 fois avec 1, contre seulement 3 cas de père résidant avec un enfant (dont 2 fois avec une fille) ; 15 célibataires habitent donc avec leurs vieux parents veufs ou veuves, avec dans plus de la moitié des cas des germains également¹⁷. On constate la présence de célibataires dans 7 familles nucléaires (soit 11 célibataires). Dans 7 cas, des germains non mariés résident ensemble : 1 fois 4, 2 fois 3, et 4 fois 2 (soit 18 célibataires)¹⁸. Deux filles restent avec la famille de leur frère marié et 5 hommes résident seuls (dont 1 prêtre et 2 religieux à la retraite). Une femme âgée habite seule une partie de l'année, et 5 religieuses cohabitent. Le trait marquant est que sur 57 célibataires, 5 résident seuls à longueur d'année ; tous les autres sont « emparentés ». Ce regard sur la résidence montre aussi que contrairement à la Normandie (Zonabend 1991) ou la Corse (Lenclud 1991) le célibat laïc n'est pas réparti également dans toutes les familles du village.

Un autre trait distingue le célibat québécois du célibat béarnais : jamais les frères célibataires ne restent avec l'héritier-successeur marié et leurs vieux parents dans la même maison plus longtemps qu'il ne faut. Il en va de leur honneur de s'installer indépendamment, si possible avec une sœur. Ce trait relevé par Miner (1939) n'a pas reçu toute l'attention méritée, et pourtant c'est un mécanisme idéologique fondamental qui protège la famille souche (voir Verdon 1987) en excluant les frères célibataires comme les frères mariés du *vieux bien*¹⁹. La subordination des frères célibataires au frère héritier et successeur marié est donc impensable dans un tel système. Qui plus est, certains célibataires sont héritiers-successeurs. Les services et l'aide financière des hommes célibataires vont en premier à leurs sœurs célibataires avec qui ils résident et ensuite seulement aux trop grosses familles de leurs frères et sœurs.

En ce qui concerne les filles célibataires, l'absence de dot et d'héritage substantiels est tempérée par l'assurance d'être prises en charge en cas de besoin par l'héritier-successeur ou, lorsqu'il y en a un, par un frère célibataire. À leur décès, les parents essaient aussi de leur laisser quelques biens. Lorsque les frères célibataires meurent, les sœurs célibataires avec qui ils ont vécu héritent (sauf bien

17. À notre avis, il faut prendre en considération la création des fonds de pension (1937) pour expliquer ceci. Le recensement de 1891 montre clairement les vieux parents en résidence avec des enfants *mariés*.

18. Ceci semble aussi avoir été commun à Saint-Denis : « The other cases are made up, for the most part, of households of unmarried people : sisters living together, brothers together, brother(s) and sister(s) together, men alone, or women alone » (Miner 1939 : 89).

19. « All the siblings of the inheriting son are expected to leave the paternal home. A young man would not consider it honorable to live with his brother. The father is responsible for the establishing of his children. If there are any of his sons or daughters still in the house at the father's death, he will leave them small amounts of money to enable them to establish separate households with the help of what they can earn individually » (Miner 1939 : 80).

entendu des terres) ou sont à charge des héritiers. Les filles transmettent généralement le peu qu'elles ont à leurs filleuls.

Au village en 1985, parmi les 18 femmes célibataires laïques non handicapées, seules 5 ont un emploi, ou ont travaillé à l'extérieur de la maison et sont à la retraite. Les 13 autres déclarent comme profession « ménagère », c'est-à-dire qu'avant l'existence de prestations sociales elles étaient à charge et ou au service de la famille (s'occupant de vieux parents, de handicapés, d'orphelins, de leurs neveux, de leur frère ou tout simplement — mais rarement — d'elles-mêmes). Comme les célibataires vivent peu souvent seuls, le modèle de répartition sexuelle des tâches a été très peu affecté par le célibat.

L'articulation des différentes formes de célibat

Comme les mariages, les célibats s'enchainent, celui des uns entraînant en quelque sorte celui des autres, surtout au sein de la même fratrie. Ces répétitions peuvent porter sur une forme de célibat seulement laïc ou religieux (voir par exemple les généalogies n° 5 et 6) ou combiner plusieurs formes de célibat.

Ainsi dans des familles où il y a des religieux, il y a aussi souvent du célibat laïc, de professionnels ou de filles qui sont servantes de prêtres. Regardons le cas n° 2 : un prêtre prend l'une de ses sœurs avec lui comme servante : un frère est missionnaire : une autre sœur célibataire passe sa vie avec l'un de ses frères veuf et élève ses neveux : leur dernière sœur célibataire enseignante meurt jeune : 5 célibataires. Cas n° 1 : deux religieuses, deux filles professionnelles non mariées².

Les charges familiales entraînant des situations de célibat laïc ou de mariage tardif retombent majoritairement sur les filles. Dans la généalogie n° 4 par exemple, on constate la présence de deux infirmes, d'une religieuse, et d'une célibataire qui s'occupe de ses vieux parents et de ses frères jusqu'à leur mort et se marie ensuite vieille fille avec un veuf (voir aussi le cas n° 2).

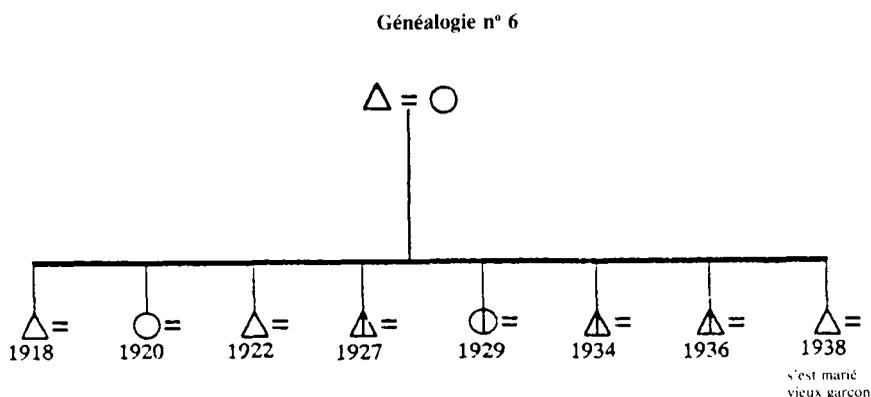
On remarque enfin qu'il y a plus de célibat dans les familles aisées, car au sein d'une même fratrie on peut y retrouver, combinées, toutes les formes de célibat, du plus prestigieux au plus modeste : certains de ces célibataires sont au loin, d'autres au proche. Sinon, comme on l'a signalé déjà, on trouve aussi au village nombre de célibataires laïcs dans certaines familles de cultivateurs-bûcherons, ce qui s'explique peut-être par le déclin de cette activité.

Conclusion

Au terme de cette étude, une frustration s'impose au lecteur qui cherche à comprendre les mécanismes de reproduction sociale à l'œuvre ici. Le sens commun démographique ou anthropologique semble mis à rude épreuve. Les conclusions négatives étant les plus faciles, commençons par elles.

Le célibat québécois ne semble pas lié au phénomène d'urbanisation comme le supposait Hajnal (1965). Tout au plus peut-on dire qu'il y a au Québec, pendant

20. Dans *Saint-Denis* (1939), Miner donne l'exemple d'une famille de cultivateurs : parmi les 10 enfants du couple, 2 sont religieuses et une célibataire laïque est maîtresse d'école.



cette période où l'influence de l'Église catholique est si forte, des institutions qui sont des *institutions de célibataires*, celles qui contrôlent l'éducation, les œuvres sociales, les hôpitaux et hospices de tout genre. Exception notoire, ces institutions ne détiennent pas les rennes de l'économie. Il y a donc des professions de célibataires, qui impliquent un choix de carrière, une vocation laïque ou religieuse. Ces formes de célibat participent d'un processus de reproduction qui est à la fois familial et institutionnel.

Pour ce qui est de la reproduction familiale, le célibat ne semble pas répondre à une nécessité socio-économique qui exclurait de l'héritage et du système des dots un certain nombre d'enfants. Les fils célibataires héritent comme les autres, les frères célibataires ne travaillent pas au service de leurs frères mariés. Qu'elles soient épouses ou célibataires, les filles n'héritent jamais des terres (sauf par défaut) et le montant des dots est tellement faible qu'on ne peut pas dire que l'on place des filles au couvent pour éviter la dot. La seule exclusion au mariage, le seul célibat imposé concerne les handicapés. Sinon, dans le cas de charges familiales résultant de crises, il peut s'agir de mariage retardé tout autant que de célibat définitif. Notons que contrairement à la Normandie (Zonabend 1991), les vieux parents restent en général avec un de leurs enfants marié à qui ils se donnent. Certains célibats enfin sont indicatifs d'anomie sociale ou matrimoniale.

Comment donc rendre compte du célibat ? Peut-être faudrait-il cesser de considérer le célibat uniquement du point de vue de l'exclusion que ce soit à l'héritage ou au mariage, ou comme résultant d'une situation de crise, et le dédramatiser quelque peu. Beaucoup d'auteurs ont noté que dans les sociétés catholiques où le salut individuel ne passe pas par la reproduction, le célibat et la chasteté sont valorisés. Comme le fait remarquer Héritier (1985), le souci de continuité de la lignée peut ne pas être totalement absent, mais il suffit qu'un des enfants se marie et procrée ; le mariage des autres est superflu. Vu le nombre d'enfants qu'ont les couples mariés en moyenne, certains peuvent très bien choisir de rester célibataires ; ils ne seront pas seuls pour autant. Ceci est évident dans le cas des célibataires qui sont en communauté, mais est vrai pour les autres aussi qui seront avec des consanguins. Il y aura remodelage des rôles familiaux dans beaucoup de cas : la distinction entre consanguins et alliés et entre générations risque en par-

ticulier d'être bousculée. Le fils ou la fille célibataire par exemple restera l'enfant de ses parents ou sera le parent de ses vieux parents, de ses frères et sœurs ou de ses neveux et nièces orphelins. Dans d'autres cas, des germains rempliront des rôles dévolus habituellement à des conjoints.

Au regard de l'alliance, le célibat de certains présente des avantages en ce qui concerne le mariage des autres : il conforte l'endogamie locale en ne fermant pas de mariages à la génération suivante. Mais la relation entre célibat et mariage ne s'arrête pas là : au Québec, comme nous l'a fait remarquer Michel Verdon, « on est célibataire comme on se marie »²¹. Lorsque des germains de sexe différent cohabitent, on peut considérer qu'il s'agit en quelque sorte d'une variation — dans le registre du célibat — du thème du mariage entre germains de deux fratries — dans le registre de l'alliance. Lorsque ces célibataires laïcs restent au proche, la formule s'apparente aux mariages endogames. Lorsque la sœur célibataire suit son frère comme servante de prêtre, lorsque plusieurs germains embrassent la profession religieuse dans les mêmes ordres ou congrégations, on peut considérer qu'il s'agit là aussi de redoublements de célibats qui s'apparentent aux redoublements d'alliances dans le cas de mariages exogames. Comme les mariages, les célibats se réenchangent aussi à la génération suivante : un neveu ou une nièce qui entre dans les ordres répète ainsi une première alliance à l'Église.

Cette dernière perspective engage à considérer les célibats non seulement du point de vue de l'héritage, des dots, de l'exclusion au mariage ou encore de la consanguinité, mais aussi du point de vue de l'alliance, alliance des autres, de ceux qui se marient, alliance aussi des célibataires entre eux.

Références

- ARENSBERG C. et S.T. Kimball
1968 *Family and Community in Ireland*. Cambridge : Harvard University Press.
(1940)
- BOUCHARD G., R. Roy et P. Jacques
1988 « La composition des communautés religieuses au Saguenay (1882-1947) », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* : 87-117.
- BOUCHARD G. et R. Thibeault
1992 *Origines géographiques et sociales du personnel ecclésiastique dans la région du Saguenay (1882-1947)*. Manuscrit SOREP, Université du Québec à Chicoutimi.
- BOURDIEU P.
1962 « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6 : 32-136.
- BRANDES S.
1976 « La Soltería, or Why People Remain Single in Rural Spain », *Journal of Anthropological Research*, XXII, 3 : 205-232.

21. Fox (1978) indique la même direction de recherche lorsqu'il montre comment les mariages natolocaux et les célibats relèvent de la même dynamique sur l'île de Tory.

- COTTS WATKINS S.
1984 « Spinsters », *Journal of Family History* : 310-325.
- DANYLEWYCZ M.
1987 *Taking the Veil : An Alternative to Marriage, Motherhood, and Spinsterhood in Quebec, 1840-1920*. Toronto : McClelland and Stewart.
- DENAULT B. et B. Levesque
1975 *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*. Montréal/Sherbrooke : Les Presses de l'Université de Montréal/Université de Sherbrooke.
- DIXON R.
1971 « Explaining Cross-Cultural Variations in Age at Marriage and Proportions Never Marrying », *Populations Studies*, 25 : 215-233.
- FOX R.
1978 *The Tory Islanders*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GARNEAU B.
1986 *Mariage et remariage dans une structure complexe de l'alliance de mariage. Bois-Vert, Saguenay (Québec) 1900-1970*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval.
- GOODY J.
1985 *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris : Armand Colin.
- GUINDON H.
1988 « The Social Evolution of Quebec Reconsidered » : 3-26, in *Quebec Society : Tradition, Modernity and Nationhood*. Toronto : University of Toronto Press.
- HAJNAL J.
1965 « European Marriage Patterns in Perspective » : 101-143, in D. Glass et D. Eversley (dir.), *Population in History*. Londres : Edward Arnold.
- HAMELIN L.E.
1961 « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, II, 2 : 189-241.
- HAMELIN J. et N. Gagnon
1984 *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle*. Tome 1 : 1898-1940. Montréal : Boréal Express.
- HÉRITIER F.
1985 « La cuisse de Jupiter », *L'Homme*, XXV, 2 : 5-22.
- LAURIN N., D. Juteau et L. Duchesne
1991 *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Le Jour.
- LAVOIE Y. et C. Pouyez
1983 *Les Saguenayens*. Québec : Les Presses de l'Université du Québec.
- LENCLUD G.
1991 « Mariage, transmissions de biens et reproduction sociale dans la Corse traditionnelle » : 147-176, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *Les complexités de l'alliance*. Tome 2 : *Les Systèmes complexes d'alliance matrimoniale*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.

LESSARD M.A. et J.P. Montmigny

1967 « Les religieuses au Canada : âge, recrutement et persévérance ». *Recherches sociographiques*, VIII, 1 : 15-47.

MINER H.

1939 *Saint-Denis. A French-Canadian Parish*. Chicago : University of Chicago Press.

VERDON M.

1987 « Autour de la famille souche. Essai d'anthropologie conjecturale ». *Anthropologie et Sociétés*, 11, 1 : 137-160.

ZONABEND F.

1991 « Mes frères, mes époux. Fonctionnement de la parenté et figures d'alliance en Basse-Normandie » : 207-226. in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *Les complexités de l'alliance*. Tome 2 : *Les Systèmes complexes d'alliance matrimoniale*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

« *Nous on n'a pas d'enfants, on a juste nos ancêtres...* »

Les célibats laïcs et religieux dans le comté de Charlevoix au Québec (1900-1960)

Cet article traite des différents types de célibat, laïc et religieux, du point de vue de la dynamique familiale. Outre l'exclusion, il met en évidence les réseaux économiques et politiques ouverts par certaines formes de célibat, et suggère de mettre en parallèle formes d'alliance et de célibat. L'étude couvre une période qui s'échelonne du début du siècle jusqu'aux années 1960. Les sources sont constituées de généalogies orales, d'un recensement et d'entretiens libres sur le sujet. Le célibat définitif a été établi (arbitrairement) à 35 ans pour les femmes et à 50 ans pour les hommes.

« *We Don't Have any Children, We just Have our Ancestors...* »

Lay and Religious Celibacy in Charlevoix County, Quebec (1900-1960)

This article deals with lay and religious celibacy from a family point of view. Besides exclusion, the economic and political networks opened by certain forms of celibacy are stressed. Forms of celibacy are also compared to forms of marriage. The time period covered is 1900-1960. Sources are constituted by oral genealogies, a village census, and open-ended interviews on the topic. Celibacy has been established (arbitrarily) at 35 years of age for women and 50 for men.

Chantal Collard
Département de sociologie et d'anthropologie
Université Concordia
1455, boul. de Maisonneuve Ouest
Montréal (Québec)
Canada H3G 1M8