

SUZANNE MARCHAND

**NAÎTRE, AIMER ET MOURIR :
LE CORPS DANS LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE**

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en arts et traditions populaires
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (PH. D.)

DÉPARTEMENT D'HISTOIRE
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

Résumé

Basée principalement sur les témoignages de ceux et celles qui y ont vécu, aimé et souffert, cette recherche porte sur le corps dans la société québécoise francophone de la première moitié du 20^e siècle. Elle dresse un bilan des pratiques et croyances relatives au corps prévalant dans cette société, en abordant des thèmes tels que l'importance accordée à la fécondité, les craintes et les espoirs des futurs parents pendant la grossesse, les soins prodigués aux jeunes enfants, la manière dont se déroulaient les fréquentations amoureuses, les normes régissant le choix d'un conjoint ou d'une conjointe, la vie des couples mariés, et la façon dont étaient perçues la vieillesse, la maladie et la mort. En insistant tout particulièrement sur les conditionnements sociaux auxquels étaient soumis les deux sexes à cette époque, cette étude souligne par ailleurs le fait que, de l'enfance à la vieillesse, le rapport que les hommes et les femmes entretenaient avec leur corps était très différent. Cette thèse jette également un nouvel éclairage sur les croyances et pratiques recueillies au Québec, en les reliant à un espace culturel beaucoup plus vaste et en faisant la synthèse des interprétations qu'en ont proposées les divers chercheurs et chercheuses qui les ont étudiées. Il y est, entre autres, démontré que les préoccupations, les sentiments et les rêves des Québécois et Québécoises n'étaient pas très différents de ceux des hommes et des femmes qui vivaient dans certains pays européens ou américains à la même époque, et que, parfois même, ils étaient universellement partagés. Enfin, en s'appuyant sur des données concernant la société québécoise contemporaine et en inscrivant les pratiques et croyances recueillies au Québec dans la longue durée, cette recherche fait ressortir le fait que les hommes et les femmes qui ont vécu avant nous avaient sensiblement les mêmes préoccupations et appréhensions que celles qui sont les nôtres actuellement et qui, très souvent, remontent à un passé lointain.

Avant-propos

Mon père était un ouvrier d'usine, ma mère, une femme au foyer, comme tant d'autres dans le quartier où j'habitais lorsque j'étais jeune. En entreprenant cette recherche, j'ai voulu redonner la parole à ceux et celles qui, tout comme eux, faisaient partie de cette partie de la population qu'on appelle parfois avec mépris le « peuple » et dont l'Histoire nous a jusqu'à maintenant si peu parlé, parce qu'ils n'ont pas laissé de traces écrites. C'est avec le plus grand des respects que j'ai essayé de rendre compte de leurs vies, de leurs joies et de leurs peines en me basant sur les témoignages qu'ils nous ont légués. J'espère ne pas avoir déformé leurs propos ou leurs pensées; si ce fut le cas, ce fut bien involontairement et j'en porte toute la responsabilité.

Pendant les nombreuses années que j'ai consacrées à cette thèse, j'ai eu la chance de bénéficier du soutien de plusieurs personnes que j'aimerais ici remercier.

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de recherche, Jocelyne Mathieu, qui a su m'encourager et surtout me laisser une grande liberté d'agir et de penser. En m'accordant sa confiance, elle m'a incitée à poursuivre sans relâche le but que je m'étais fixée.

Ma reconnaissance va également à Françoise Loux qui, malgré ses nombreuses occupations et malgré la distance qui nous sépare, a si gentiment et si généreusement accepté de lire les nombreuses versions des différents chapitres formant cette thèse. Ses conseils et critiques m'ont aidée à me dépasser.

Mes remerciements s'adressent aussi à Martine Roberge qui s'est chargée de la prélecture et m'a fait de judicieux commentaires, au Fonds pour la formation des chercheurs qui a apporté un soutien financier à ce projet de recherche, ainsi qu'au personnel des Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval qui m'a accueillie avec beaucoup de chaleur et donné accès à cette extraordinaire documentation.

Je voudrais également remercier toutes les personnes qui m'ont aidée à mener ce projet de recherche à terme. Je pense ici tout particulièrement à Jacques Mathieu qui a su répondre à certaines de mes interrogations lors de la rédaction, à Monique Duchesneau et Lisette Dubois qui m'ont donnée un sérieux coup de main lors de la mise en page, et à

Sylvain Dubé qui s'est chargé de garder en lieu sûr une copie de mon travail au cas où mon ordinateur ferait des siennes. Je m'en voudrais aussi de passer sous silence l'apport des membres de ma famille et de mes amis qui m'ont aidée à passer à travers les moments difficiles.

Enfin, un merci tout spécial à ma fille Sarah, qui aurait sans doute été plus choyée si je n'avais pas été aussi longtemps doctorante, et surtout à Jacques, mon conjoint, qui n'a jamais cessé de croire que j'y arriverais. Sans son soutien moral et financier, cette thèse serait sans doute restée inachevée.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	IX
Le corps comme objet d'étude	x
Le corps comme objet d'étude au Québec	xiii
Démarche et méthodologie	xv
Les témoignages provenant des Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval xv	
Les témoignages provenant d'autres sources.....	xxi
Les études portant sur la société québécoise de la première moitié du 20 ^e siècle.....	xxiv
Les études portant sur d'autres cultures ou d'autres époques	xxvii
Les données concernant la société québécoise contemporaine	xxviii
CHAPITRE 1 : UNE FÉCONDITÉ PLUS OU MOINS CONTRÔLÉE	1
1.1 La stérilité : une triste réalité pour certains couples.....	2
1.1.1 La capacité de procréer : preuve de plénitude physique	6
1.1.2 Les rituels entourant le mariage et la fécondité du nouveau couple	8
1.1.3 Remédier à la stérilité féminine	11
1.1.4 « Donner de la vigueur à l'époux »	13
1.1.5 L'adoption : une solution pour les couples inféconds	15
1.2 « Empêcher la famille »	16
1.2.1 Des naissances non désirées.....	16
1.2.2 Limiter les naissances : une pratique de plus en plus populaire	19
1.2.3 Les pratiques contraceptives utilisées	22
1.3 Se délivrer d'une grossesse non désirée	29
1.3.1 L'avortement : une pratique plus répandue qu'on pourrait le croire	29
1.3.2 Les pratiques abortives utilisées	31
1.3.3 « Faire exprès de perdre son bébé »	34
CONCLUSION.....	35
CHAPITRE 2 : « PARTIR POUR LA FAMILLE »	39
2.1 Les règles à respecter pour ne pas nuire au développement du fœtus	40
2.1.1 Préserver la vie de l'enfant à naître	40
2.1.2 La crainte de donner naissance à un enfant anormal.....	44
2.1.3 La honte associée à la naissance d'un enfant handicapé	52
2.2 L'importance accordée à la beauté physique de l'enfant.....	55
2.2.1 La beauté : une qualité appréciée dès le berceau	55
2.2.2 Les règles à suivre pour donner naissance à un bel enfant	57
2.2.3 Les caractéristiques physiques du bel enfant	59
2.3 L'importance accordée au sexe de l'enfant à naître.....	60
2.3.1 Le corps de la future mère : révélateur du sexe de l'enfant à naître.....	60
2.3.2 La préférence accordée aux garçons	65
2.3.3 Les règles à suivre pour concevoir un garçon.....	69

2.4 La naissance : une expérience dangereuse pour la mère et l'enfant.....	70
2.4.1 Donner la vie et mourir.....	71
2.4.2 Naître : une difficile épreuve pour le nouveau-né.....	75
CONCLUSION.....	81
CHAPITRE 3 : L'ENFANT : UN ÊTRE FRAGILE ET INACHEVÉ	85
3.1 Le petit enfant : un être fragile.....	86
3.1.1 La mortalité infantile : une importante réalité	86
3.1.2 Les garçons plus fragiles que les filles ?.....	89
3.2 Le petit enfant : un être inachevé	90
3.2.1 L'emballotement.....	90
3.2.2 Les règles à suivre pour ne pas nuire au développement de l'enfant.....	91
3.2.3 L'apparition des dents de lait.....	94
3.2.4 L'allaitement maternel et l'alimentation du jeune enfant.....	95
3.3 La première enfance et ses étapes cruciales.....	100
3.3.1 L'acquisition de la motricité.....	101
3.3.2 La dextérité.....	103
3.3.3 La chute des dents de lait.....	105
3.3.4 Le développement intellectuel.....	106
3.4 Discipliner le jeune enfant	107
3.4.1 Les menaces prenant le corps pour appui.....	107
3.4.2 « Si tu contes des menteries, le nez va t'allonger »	109
3.4.3 Les châtiments corporels.....	112
3.5 L'apprentissage des normes corporelles spécifiques à chaque sexe.....	114
3.5.1 Le code vestimentaire.....	114
3.5.2 Les jeux.....	116
3.5.3 Les tâches exigées des filles et des garçons.....	118
3.5.4 L'éducation.....	120
CONCLUSION.....	124
CHAPITRE 4 : FAIRE SA VIE DE JEUNESSE	128
4.1 Une culture du corps de plus en plus différenciée selon les sexes	129
4.1.1 Les attributs du jeune homme idéal	129
4.1.2 Les attributs de la jeune fille idéale.....	134
4.1.3 L'enterrement de vie de jeunesse.....	139
4.1.4 Le mélange des genres : travestis et transsexuels	141
4.2 Les menstruations : un secret bien gardé	143
4.2.1 Un phénomène naturel vécu dans le plus grand secret	143
4.2.2 Le sang menstruel : un sang impur et dangereux	147
4.2.3 Les dangereux pouvoirs de la femme enceinte et de la femme en couches....	152
4.3 Rencontrer un « bon parti ».....	154
4.3.1 Les premiers pas : une prérogative masculine.....	154
4.3.2 La beauté physique : un atout précieux mais dangereux	157

4.3.3 Les règles à respecter lors du choix d'un conjoint	161
4.4 Des fréquentations amoureuses chastes et réservées ?	170
4.4.1 La surveillance exercée lors des fréquentations	170
4.4.2 La virginité : une condition essentielle pour se marier.....	172
4.4.3 Les rapports sexuels prémaritaux.....	176
4.4.4 Les naissances illégitimes.....	179
CONCLUSION.....	184
CHAPITRE 5 : L'ÂGE ADULTE ET LA VIEILLESSE	190
5.1 Le mariage : un rite de passage important.....	191
5.1.1 Le mariage et la destinée du nouveau couple	191
5.1.2 Le mariage : un grand risque pour les femmes.....	194
5.2 La vie de couple	199
5.2.1 La sobriété vestimentaire et esthétique imposée aux femmes mariées	199
5.2.2 La stricte délimitation des univers masculins et féminins	200
5.2.3 Le partage de l'autorité au sein du couple.....	202
5.3 La sexualité des couples mariés	204
5.3.1 La sexualité : un sujet tabou.....	204
5.3.2 Le secret entourant la grossesse et l'accouchement	209
5.3.3 Les relations extraconjugales : deux poids, deux mesures	210
5.4 Vieilles filles et vieux garçons.....	215
5.4.1 Le célibat : un statut peu valorisé	215
5.4.2 Échapper au célibat : une préoccupation féminine surtout	218
5.4.3 Le célibat : un choix pour certains et certaines	226
5.5 La vieillesse.....	228
5.5.1 La vieillesse : un âge d'or?.....	229
5.5.2 La déchéance physique et intellectuelle liée au vieillissement.....	232
5.5.3 Une période de vie plus difficile pour les femmes?	237
CONCLUSION.....	244
CHAPITRE 6 : PRÉVENIR ET COMBATTRE LA MALADIE	248
6.1 La maladie : une réalité très présente et redoutée	249
6.1.1 La tuberculose.....	249
6.1.2 La poliomyélite.....	252
6.1.3 La grippe espagnole	253
6.1.4 Les maladies transmises sexuellement	255
6.1.5 Les maladies cardiaques	257
6.1.6 Le cancer	258
6.1.7 Les maladies liées au travail	259
6.2 « Mieux vaut prévenir que guérir »	261
6.2.1 Renforcer le corps.....	261
6.2.2 Purifier le corps.....	265
6.2.3 Immuniser le corps	266

6.2.4	Se protéger de la maladie grâce à la magie et à la religion	269
6.3	Les « remèdes de bonne femme »	275
6.3.1	Les principaux ingrédients utilisés	275
6.3.2	Les pratiques thérapeutiques utilisées	280
6.3.3	Les remèdes commerciaux	285
6.4	Les « spécialistes » consultés en cas de maladie grave	287
6.4.1	Les guérisseurs	287
6.4.2	Le pouvoir religieux	291
6.4.3	Les médecins	297
	CONCLUSION	305
CHAPITRE 7 : AFFRONTER LA MORT		311
7.1	La mort : une présence familière et redoutable	312
7.1.1	L'omniprésence de la mort	312
7.1.2	La mort subite : une catastrophe	314
7.1.3	Les présages de mort	317
7.1.4	La mort : une présence contagieuse	321
7.2	Le rituel funéraire	325
7.2.1	L'agonie	325
7.2.2	La toilette du mort	331
7.2.3	La veillée funèbre	334
7.2.4	La cérémonie funèbre	338
7.2.5	L'inhumation	340
7.3	Les relations entre les morts et les vivants	342
7.3.1	Le culte des morts	342
7.3.2	La peur des revenants	344
7.3.3	Sauver les âmes du purgatoire	351
	CONCLUSION	355
CONCLUSION		359
BIBLIOGRAPHIE		366
ANNEXE		417

INTRODUCTION

[...] si le folklore, à son point de départ, est une étude régionaliste, il peut s'élever, par la valeur humaine des faits individuels et sociaux qu'il recueille et relie, jusqu'à une véritable science de la grande fraternité humaine.

(Luc Lacourcière, 1945 : 9)

Longtemps considéré comme un sujet peu digne d'intérêt, le corps est, depuis une trentaine d'années, l'objet de recherches menées principalement en Europe et aux États-Unis. Au Québec, par contre, peu de chercheurs se sont, jusqu'à ce jour, penchés spécialement sur ce sujet¹. De sorte que les désirs, les craintes et les souffrances des hommes et des femmes qui ont vécu avant nous demeurent encore en grande partie entourés de mystère. Rêvaient-ils de contrôler leur fécondité ou souhaitaient-ils vraiment avoir de nombreux enfants? Espéraient-ils avoir des filles ou des garçons? A quelles normes corporelles devaient-ils se conformer pour être acceptés? Quelle importance accordaient-ils à la beauté physique? Étaient-ils libres de choisir leur amoureux ou amoureuse? Les fréquentations étaient-elles aussi chastes et réservées qu'on a voulu nous le faire croire? Comment vivaient-ils leur première relation sexuelle? Les couples mariés osaient-ils se démontrer ouvertement leur affection ou étaient-ils très pudiques? Avaient-ils une vie sexuelle épanouie? Avaient-ils peur de vieillir et de mourir ou envisageaient-ils avec sérénité cette inévitable fatalité? Après avoir étudié les modèles

¹ Il n'existe pas, à ma connaissance, d'étude portant spécifiquement sur le corps dans la société québécoise. Au cours des dernières années, quatre ouvrages portant sur le corps ont été publiés au Québec, mais aucune de ces études ne portait spécifiquement sur la société québécoise passée ou actuelle. Il s'agit de : *Les corps investis*, de Michel Dostie (1988); *Le corps rassemblé : pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporéité*, sous la direction de Catherine Garnier (1991); *Entre le corps et le soi : une sociologie de la « subjectivation »*, sous la direction d'Elspeth Probyn (1992); et *Sagesses du corps*, sous la direction de Gabor Csepregi (2001).

esthétiques proposés aux femmes du Québec et les pratiques qu'elles ont adopté pendant les années 1920 et 1930 dans le cadre de ma maîtrise², j'ai entrepris cette recherche basée principalement sur des témoignages recueillis auprès de Québécois et Québécoises qui ont vécu au cours de la première moitié du 20^e siècle³, dans le but de découvrir ce qu'ils ont pu penser et ressentir face à la vie, à l'amour et à la mort.

Le corps comme objet d'étude

Au cours des trente dernières années, le corps a été au cœur des préoccupations de divers spécialistes oeuvrant dans des disciplines aussi variées que l'histoire, la sociologie, l'anthropologie ou l'ethnologie.

En histoire, les recherches ont surtout porté sur la manière dont était perçu le corps à diverses époques ainsi que sur les pratiques corporelles (hygiéniques, diététiques, cosmétiques, disciplinaires, etc.) utilisées. La sexualité et les relations amoureuses (Flandrin, 1975, 1981; Duby, 1981; Gouesse, 1981), les pratiques médicales (Goubert, 1977; Darmon, 1981; Vigarello, 1999), les attitudes face à la maladie et à la mort (Lebrun, 1971, 1995; Ariès, 1975, 1977; Delumeau, 1978; Vovelle, 1983), la beauté (Perrot, 1984; Vigarello, 2004) et l'hygiène corporelle (Corbin, 1982; Vigarello, 1987) figurent parmi les principaux thèmes traités à ce jour. Grâce aux études portant sur l'histoire de l'enfance (Ariès, 1973; Crubellier, 1979), de l'adolescence (Kett, 1977; Gillis, 1981; Mitterauer, 1992), du célibat (Abbott, 2001; Bologne, 2004) et de la vieillesse (Haber, 1983; Minois, 1987; Gutton, 1988), nous sont aussi parvenues un certain nombre d'informations concernant le corps et son histoire.

Les sociologues se sont surtout penchés sur le statut du corps dans la société actuelle en abordant des thèmes tels que les limites et ambiguïtés de la « libération du corps » dans la société capitaliste (Baudrillard, 1981, 1986), les tentatives de régulation des conduites

² Présenté à l'Université Laval en 1989, mon mémoire de maîtrise intitulé *Le culte du corps ou le culte de l'âme : mode féminine et société québécoise au cours de la période 1920-1939* a été publié en 1997, sous le titre *Rouge à lèvres et pantalon : des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1920-1939*.

³ En fait, il faudrait plutôt dire les Canadiens français et les Canadiennes françaises vivant au Québec puisque ce n'est qu'au milieu des années 1960 qu'est apparue l'appellation « Québécois » ou « Québécoise » pour désigner les personnes vivant dans cette province. Même s'il s'agit d'un anachronisme, puisque cette appellation ne faisait pas encore partie du discours officiel ou populaire à l'époque étudiée, j'ai tout de même choisi de l'utiliser pour alléger la présentation.

et des mentalités prenant le corps pour appui (Foucault, 1976, 1984a, 1984b), la montée de l'individualisme et du narcissisme dans les sociétés démocratiques modernes (Lipovetsky, 1989, 1992) ou le devenir du corps dans une société de plus en plus technicisée (Le Breton, 1991). Le rapport au corps différencié selon les classes sociales (Boltanski, 1971; Bourdieu, 1977, 1979), l'inégalité sociale face à la santé et à la maladie (Herzlich, 1969; Herzlich et Pierret, 1984), la mise en jeu du corps dans les rites d'interactions sociales (Goffman, 1973), de même que l'impact de la beauté physique sur la vie individuelle et sociale (Maisonneuve et Bruchon-Schweitzer, 1981; Hatfield et Sprecher, 1986; Langlois *et al.*, 2000; Amadiou, 2002) ont aussi fait l'objet de quelques recherches.

Quant aux anthropologues et ethnologues, ils ont surtout étudié les coutumes, pratiques et croyances entourant ces grands moments de l'existence humaine que sont les rites de passage tels que définis par Arnold van Gennep au début du 20^e siècle, certains s'intéressant plus particulièrement à la naissance (Belmont, 1971; Sarg, 1974; Gélis, 1984), d'autres au mariage (Segalen, 1975a, 1980, 1981a, 1981b; Baker, 1977; Belmont, 1978) d'autres encore à la mort (Thomas, 1985). Les pratiques thérapeutiques populaires et les motivations d'ordre culturel ou symbolique régissant ces usages (Loux, 1978, 1979, 1990, 1993a, 1993b, 1997; Loux et Saillant, 1995; Bouteiller, 1987), de même que les croyances entourant certaines parties ou productions du corps, comme les dents (Loux, 1981), le sang (Loux et Richard, 1988) ou le sang menstruel (Verdier, 1979; Buckley et Gottlieb, 1988; Golub, 1992) ont aussi donné lieu à quelques études.

Au cours des années 1970, l'ethnologue française Françoise Loux, assistée de Philippe Richard, un spécialiste du traitement informatique et statistique des données en anthropologie, a par ailleurs entrepris une recherche très originale en analysant un important corpus de proverbes recueillis lors d'enquêtes de type ethnographique réalisées à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle dans la plupart des régions de France (Loux et Richard, 1978). Elle a pu tirer de ces analyses des conclusions très intéressantes et pertinentes concernant le statut du corps dans la société rurale française de la fin du 19^e siècle. Elle y démontre, entre autres, que le discours proverbial aborde différents thèmes relatifs au corps (les règles de la physiognomonie, la beauté, la parure corporelle, la sexualité, les mouvements, le travail, le repos, l'hygiène, l'alimentation, la santé, la maladie, la vieillesse, la mort, etc.) en nous livrant non pas la vision de la culture

bourgeoise et religieuse, mais plutôt la vision partagée par les classes populaires pour qui le corps était le premier et le principal instrument de travail. Les recherches de Françoise Loux sont intéressantes non seulement parce qu'elle utilise des sources peu souvent exploitées et provenant directement de la société paysanne française, mais aussi parce qu'elle nous démontre à quel point l'étude du folklore⁴, et tout particulièrement d'un corpus constitué dans un tout autre but que celui d'étudier le discours sur le corps, peut s'avérer enrichissante pour la compréhension des relations que les hommes et les femmes entretiennent avec leur corps.

Sous l'impulsion du mouvement féministe s'est aussi amorcée, à partir des années 1970, la réflexion sur la manière dont les cultures et systèmes sociaux interprètent la différence biologique. En abordant des thèmes tels que le discours médical sur la « nature féminine » et la santé des femmes (Knibiehler, 1976; Smith, 1976; Smith-Rosenberg, 1976; Wood, 1976; Farge, 1984; Delaney *et al.*, 1988; Laws, 1990; Berriot-Salvadore, 1993), le viol (Brownmiller, 1980), la pornographie et la prostitution (Lederer, 1980), les mutilations sexuelles (Hosken, 1983), les conditionnements sociaux (Gianini Belotti, 1974; Faludi, 1993) et les idéaux esthétiques (Baker, 1984; Freedman, 1986; Wolf, 1991) imposés aux femmes, ces recherches ont permis de démontrer que les catégories de genre ne sont pas des phénomènes générés par une nature biologique, mais bien des constructions culturelles. Autrement dit, la biologie ne représente qu'une composante de ce qui détermine un nouveau-né à « devenir » homme ou femme. Ces études ont aussi permis de démontrer que, si le contenu réel de ces deux catégories exclusives est hautement variable selon les époques et les cultures, l'organisation sociale des relations entre les sexes, elle, a toujours été une relation de pouvoir, puisque construite et définie majoritairement par l'un des deux sexes, le masculin (Smith-Rosenberg, 1976; Sullerot *et al.*, 1978; Guillaumin, 1992; Héritier, 1996). La recherche féministe a cependant surtout porté sur le corps féminin et sur la manière dont les femmes vivent leur corporéité. Jusqu'à

⁴ Parce qu'ils étaient transmis de génération en génération et que c'était par eux que les gens des classes populaires se transmettaient certaines règles de vie et certaines connaissances, les proverbes font en effet partie de ce qu'on appelle le « folklore », un mot emprunté de l'anglais, composé de « folk », qui signifie peuple, et de « lore », qui signifie savoir, connaissance. Ce terme a été proposé en 1846 par l'Anglais William Thoms pour désigner le « savoir du peuple », c'est-à-dire les légendes, coutumes et croyances transmises le plus souvent oralement de génération en génération parmi les classes populaires (« Folklore » In *Encyclopaedia Universalis en ligne*). A cause de la connotation péjorative associée à ce terme, on préfère généralement parler aujourd'hui de culture populaire traditionnelle pour désigner cette majeure partie de la population qu'on appelle le peuple, dont la culture est le résultat d'un cheminement inscrit dans la longue durée. Pour ma part, je préfère utiliser le terme « folklore » en me référant à son sens premier qui exclut toute intention méprisante. Le travail de l'ethnologue n'est en effet pas de juger ou de condamner, mais plutôt de chercher à comprendre.

maintenant, peu de recherches ont eu comme objet le rapport que les hommes et les femmes entretiennent avec leur corps en faisant ressortir les conditionnements sociaux auxquels sont soumis l'un et l'autre sexe. Pourtant, dans chaque société existent des définitions normatives de la féminité et de la masculinité et les hommes, tout comme les femmes, sont eux aussi confrontés à des normes corporelles auxquelles ils doivent se conformer pour être acceptés dans leur collectivité.

C'est en m'inspirant de la démarche de Françoise Loux et de la réflexion féministe sur la corporéité que j'ai orienté ma recherche.

Le corps comme objet d'étude au Québec

Au Québec, c'est d'abord le domaine de la santé et de la maladie qui a retenu l'attention des chercheurs et chercheuses. Certaines études ont porté plus précisément sur l'organisation de la profession médicale en abordant des thèmes tels que les effectifs médicaux et la formation des professionnels de la santé au Québec aux 19^e et 20^e siècles (Bernier, 1979; Gaucher, 1979; Goulet et Paradis, 1992). D'autres ont retracé la mise sur pied de services d'hygiène et de santé publics à partir des années 1880, en insistant tout particulièrement sur les diverses mesures sanitaires préconisées par ces services et sur les intentions des médecins-hygiénistes qui ont créé ces services gouvernementaux (Pierre-Deschênes, 1981; Anctil et Bluteau, 1986; Goulet et Keel, 1991; Guérard, 1996a, 1996b, 1997; Boulanger, 1997; Baillargeon, 1998; Daigle et Rousseau, 1998; Desrosiers *et al.*, 1998; Desrosiers, 1999; Gaumer *et al.*, 2002). L'état de santé de la population québécoise, et plus particulièrement de certains groupes sociaux, a aussi donné lieu à quelques recherches qui ont fait ressortir l'inégalité sociale face à la maladie et à la mort et la dimension sociale de la mortalité infantile et de la mortalité maternelle (Henripin, 1961; Tétreault, 1978, 1983, 1991; Ward et Ward, 1984; Thornton *et al.*, 1988; Lévesque, 1990; Thornton et Olson, 1991; Gauvreau, 1993; Guérard, 2001). Les réactions de la population québécoise face à certaines mesures sanitaires proposées par les services d'hygiène et de santé publics (Farley *et al.*, 1987; Goulet et Keel, 1991) ou face à certaines maladies, comme la variole (Bliss, 1993; Chabot, 2001), la poliomyélite (Aitken *et al.*, 2000), la tuberculose (Côté, 1997, 2000) et la grippe espagnole (Rioux, 1993) ont aussi fait l'objet de quelques investigations. En abordant des thèmes tels que le discours médical sur les

femmes (De Koninck *et al.*, 1983; Dion, 1984), leur exclusion du savoir médical reconnu (Laforce, 1987), la médicalisation de la maternité (Laurendeau, 1987; Renaud *et al.*, 1987; Baillargeon, 1990; Naubert, 1990; Baillargeon, 1993, 1996a) et le rôle des femmes dans la transmission, la préparation et l'application des soins domestiques (Saillant, 1992, 1999), certaines chercheuses ont, d'autre part, étudié la place et le sort réservé aux femmes dans le domaine de la santé au Québec. Les pratiques médicales populaires ont aussi donné lieu à quelques études qui nous ont fourni certaines informations concernant les représentations et conceptions de la santé et de la maladie (Lahaise, 1972; Lacourcière, 1973b; Nadeau, 1976; Dubois-Ouellet, 1981; Dubois, 1989; Lessard, 1989). Les recherches de Francine Saillant, en particulier, ont ajouté considérablement à notre compréhension et connaissance des pratiques thérapeutiques traditionnelles en identifiant les différentes situations pour lesquelles on les utilisait et les dimensions symboliques associées à ces pratiques (Saillant et Côté, 1990; Saillant, 1990, 1991, 1996b, 1997, 1998, 1999; Saillant et Loux, 1999). Enfin, le discours concernant la santé et la maladie véhiculé dans les média et la publicité a aussi retenu l'attention (Goulet, 1987; Saillant et Fortin, 1994; Rousseau, 1995)⁵.

La reproduction biologique et la sexualité des couples québécois ont aussi fait l'objet de quelques études, certaines tentant d'expliquer pourquoi ceux et celles qui nous ont précédés ont été aussi prolifiques à certaines périodes de notre histoire (Lavigne, 1983; Henripin, 1989; Fournier, 1989; Lalou, 1993; Rodrigue, 1996; Gauvreau et Gossage, 2000), d'autres cherchant plutôt à identifier les moyens dont ils disposaient pour limiter les naissances et faire face à une grossesse non désirée (Lévesque, 1989; Saillant et Laforce, 1993; Gauvreau et Gossage, 1997). La force des interdits pesant sur la sexualité dans une société où l'Église catholique jouait un rôle important a aussi retenu l'attention de quelques chercheurs et chercheuses (Bouchard, 2000; Perreault, 2004), tandis que d'autres se sont plutôt penchés sur ceux et celles qui ont osé s'écarter du droit chemin et adopter des conduites jugées « déviantes » en matière de sexualité. L'inceste (Cliche, 1996), la prostitution (Lévesque, 1989; Lacasse, 1993; Commend, 1996), l'homosexualité féminine et masculine (Allen, 1998; Chamberland, 1998; Higgins, 1998, 1999; Gaudreault, 2001), de même que le sort réservé aux mères célibataires (Collard, 1988; Lévesque, 1989; Cliche, 1991) ont ainsi donné lieu à quelques recherches.

⁵ Peter Keating, Othmar Keel, François Guérard et Denyse Baillargeon ont publié au cours des dernières années des bilans beaucoup plus détaillés des différentes recherches concernant la santé et la maladie au Québec (Keating et Keel, 1995 : 9-34; Guérard, 1999 : 19-45; Baillargeon, 1999 : 47-59).

Les pratiques vestimentaires et esthétiques ont aussi été l'objet de certaines recherches qui ont fait ressortir les liens entre les changements survenus dans la société québécoise et l'apparition de nouvelles modes féminines aux 19^e et 20^e siècles (Marchand, 1989; Vallières, 1999; Gagné-Collard, 2000; Laforge, 2002; Dulac, 2003). Enfin, une enquête portant sur les croyances et pratiques populaires entourant les menstruations nous a permis de mieux comprendre comment était perçu et vécu ce phénomène physiologique typiquement féminin dans la société québécoise au début du 20^e siècle (Lussier, 1993)

Toutes ces études spécifiques ont jeté un certain éclairage sur le corps dans la société québécoise, mais elles n'ont jusqu'à maintenant fait l'objet d'aucune synthèse nous permettant d'établir certaines relations entre elles et de faire le point sur ce que nous savons concernant le rapport qu'entretenaient avec leur corps ceux et celles qui nous ont précédés. D'autre part, peu d'entre elles ont abordé la différence sexuelle, de sorte que nos connaissances demeurent partielles en ce qui a trait aux conditionnements sociaux auxquels étaient soumis l'un et l'autre sexe, aux normes corporelles auxquelles les hommes et les femmes devaient se conformer et à la façon dont ils percevaient leur corps, vivaient, souffraient ou mouraient.

Démarche et méthodologie

Comment découvrir ce que les hommes et les femmes qui ont vécu au Québec avant nous ont pu penser et ressentir face à la vie, à l'amour et à la mort? En m'inspirant de la démarche de Françoise Loux, j'ai d'abord choisi de me tourner vers les Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval où l'on retrouve le plus important corpus de témoignages concernant les coutumes et croyances québécoises.

Les témoignages provenant des Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval

Inaugurées en 1944, les Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval ont été créées, rappelons-le, à l'instigation du professeur Luc Lacourcière, appuyé par l'anthropologue Marius Barbeau et l'homme de lettres Félix-Antoine Savard, dans le but de

recueillir et sauvegarder l'âme de la culture française en Amérique, avant que celle-ci ne soit emportée par l'industrialisation et l'urbanisation croissantes. D'abord limitées surtout à la littérature orale, c'est-à-dire les contes, légendes et chansons traditionnelles, les enquêtes ont par la suite porté sur d'autres thèmes, comme les coutumes entourant la naissance, le mariage et la mort, les savoirs populaires, le costume, la culture matérielle, les proverbes et dictons, la religion et les arts populaires, etc. (Desdouts et Turgeon, 1997; Du Berger, 1997; Mathieu, 1997; Bricault *et al.*, 2004). La plupart de ces enquêtes ont été enregistrées sur bandes sonores et bon nombre d'entre elles ont été transcrites. De sorte que les Archives regroupent aujourd'hui plus de 1,500 collections privées constituées de documents sonores et manuscrits, artefacts et documents iconographiques provenant de diverses régions du Québec et d'Amérique du Nord francophone (Louisiane, Maine, Manitoba, Ontario, provinces de l'Atlantique, etc.). Les données contenues dans chacune de ces collections ont fait l'objet d'une indexation visant à identifier les principaux thèmes traités, rendant ainsi accessibles aux chercheurs et chercheuses toutes les informations disponibles sur un sujet précis, comme les croyances et dictons sur l'alimentation ou encore les coutumes entourant la fête de la Saint-Valentin. Ces Archives constituent une source d'informations exceptionnelle pour qui s'intéresse à la culture populaire francophone en Amérique du Nord et, tout particulièrement, à la culture populaire québécoise, puisqu'on y a regroupé non seulement les résultats d'enquêtes réalisées au Québec au cours des soixante dernières années, mais aussi les travaux des étudiants et étudiantes ainsi que des membres du corps professoral spécialisés dans ce domaine et rattachés, pour la plupart, à l'Université Laval (Saulnier et Savard, 1992 : 30-33; Roberge, 2003 : 48-49).

Parce qu'elles s'appuient sur le discours de ceux et celles qui faisaient partie intégrante de ce que l'on a appelé le « peuple » par opposition à « l'élite », et parce qu'elles constituent souvent les seules informations que nous ayons concernant certains aspects peu ou mal connus de la vie d'autrefois (pensons, par exemple, à la vie sentimentale et sexuelle des couples mariés, à la contraception, aux relations parents/enfants, à la perception de la vieillesse et de la mort, etc.), les données des Archives constituent une source unique de renseignements sur la vie privée. Elles nous donnent en effet un accès privilégié à ce que pouvaient être les préoccupations, les sentiments et les rêves de ceux et celles qui nous ont précédés. Comment savoir, en effet, ce que les hommes et les femmes qui ont vécu

avant nous et qui n'ont pas laissé d'écrits, pensaient et ressentait, sans recourir à ces témoignages?

Comme toutes les données d'archives, les informations que l'on retrouve aux Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval ne sont pas exemptes de biais et de lacunes. N'étant pas le résultat d'une vaste collecte systématique portant sur la culture québécoise dans son ensemble, mais plutôt le fruit d'enquêtes menées par divers chercheurs (professeurs et étudiants) en fonction d'intérêts précis, certaines pratiques culturelles ou certaines croyances sont mieux documentées que d'autres. D'autre part, parce qu'ils s'étaient surtout donné pour mission de recueillir des pratiques culturelles qu'ils considéraient menacées de disparition, il est fort possible que certains chercheurs aient privilégié l'insolite et l'inhabituel au détriment des pratiques plus répandues, jugées peu dignes d'intérêt. Leur objectif étant de préserver le fait français en Amérique, il se peut aussi qu'ils aient insisté davantage sur les pratiques qui leur semblaient plus directement héritées de la mère-patrie, négligeant de ce fait certaines pratiques et croyances considérées moins « authentiques » parce qu'issues d'autres influences culturelles (américaines, amérindiennes, etc.). La plupart des enquêtes ayant été effectuées en milieu rural auprès d'informateurs provenant surtout de la région environnante de Québec (Charlevoix, Beauce, Ile d'Orléans, Portneuf) ou de l'Est du Québec (Gaspésie, Iles-de-la-Madeleine, Bas-Saint-Laurent), la documentation déposée aux Archives laisse aussi dans l'ombre de grands espaces (la région de Montréal ou les Cantons de l'Est, par exemple) pour lesquels nous avons moins d'informations. Par ailleurs, un grand nombre de témoignages déposés aux Archives ne contiennent que très peu d'informations contextuelles, ce qui rend très difficile leur interprétation. Si on nous dit, par exemple, qu'il était autrefois très fréquent, à la suite du décès d'un jeune enfant, de donner à l'enfant suivant le prénom du petit disparu, on peut interpréter cette pratique de deux façons diamétralement opposées. Était-ce le signe que les parents éprouvaient beaucoup de chagrin et espéraient perpétuer la mémoire de l'enfant qu'ils venaient de perdre en donnant son prénom à l'enfant suivant? Ou n'était-ce pas plutôt parce qu'ils éprouvaient une certaine indifférence face à la mort de ce dernier et considéraient qu'il pouvait facilement être remplacé par un autre enfant? Enfin, il est souvent très difficile de situer chronologiquement les témoignages recueillis. Lorsque les informateurs et informatrices utilisent des termes comme « autrefois », « dans l'ancien temps », ou « dans mon temps », on ne sait pas toujours à quelle époque précise leurs propos se réfèrent. Si l'on

se fie au moment où la plupart des enquêtes ont été effectuées (entre 1950 et 1980) et à l'âge des informateurs et informatrices (des personnes âgées de 50 ans et plus la plupart du temps), nous pouvons situer approximativement les témoignages dans la première moitié du 20^e siècle, mais certaines croyances et pratiques remontent probablement beaucoup plus loin dans le temps. Il faut rappeler que la culture populaire s'inscrit souvent dans la longue durée, dans une forme de continuité qui se transforme lentement, d'où la difficulté de dater des façons de dire ou de faire. Même si c'est surtout de la première moitié du 20^e siècle dont il est question dans les témoignages déposés aux Archives, il faut donc garder en mémoire que certaines croyances et pratiques faisaient partie de la culture québécoise bien avant et qu'un certain nombre d'entre elles persistent encore aujourd'hui.

L'information recueillie lors d'enquêtes orales n'est non plus exempte de tout biais et de toute imprécision car, comme l'a si bien formulé l'historien Jacques Rouillard, « la mémoire comme source d'informations est une faculté bien imparfaite. » (Rouillard, 1985 : 14). Lorsqu'un informateur témoigne d'une expérience vécue il y a longtemps, il y a de fortes chances que la vision du passé qu'il présente ne soit pas tout à fait conforme à la réalité. L'ethnologue Martine Roberge écrit à ce sujet : « Comme le récit d'un fait passé n'est jamais le fait lui-même, le témoignage ne livre en réalité qu'une perception de ce que furent les faits » (Roberge, 1997 : 166).

Quand un informateur raconte ce dont il se souvient, il se livre en effet à une interprétation de ce qu'il croit être le passé en fonction d'une vision développée à posteriori : il sélectionne des faits, il les déforme parfois, et, très souvent, il a tendance soit à idéaliser ce qu'il a vécu, soit à le dénigrer. Tout dépendant de la relation qui s'établit entre le chercheur et la personne interviewée, du moment et du lieu où se déroule l'enquête, le contenu du discours tenu par les informateurs et informatrices peut aussi varier considérablement. « Il y a des choses qu'on dit à une femme, mais qu'on ne raconte pas à un homme et vice versa », souligne, par exemple, l'ethnologue Simonne Dubois (1994 : 63). Il n'y a pas que la différence sexuelle qui entre en ligne de compte. Les différences de générations ou de classes sociales peuvent aussi influencer les réponses des informateurs et informatrices. « On ne dit pas les mêmes choses à un jeune et à un vieux, à un homme en cravate et à un homme en *jogging* », soutiennent les auteurs du *Guide de l'enquête de terrain* (Beaud et Weber, 2003 : 297). De peur d'être ridiculisées, certaines

personnes préféreront taire ce qui risque d'être mal perçu ou tourné en dérision. D'autres chercheront à faire bonne impression en dissimulant ou en imaginant certains faits. Enfin, il ne faut pas oublier que celui ou celle qui pose les questions oriente souvent, sans le vouloir, les réponses de l'informateur ou de l'informatrice qui s'efforce de répondre ce que l'enquêteur veut bien entendre. Les témoignages recueillis lors d'enquêtes orales ne sont donc jamais totalement dénués d'oublis (conscients ou inconscients) ou de déformations des faits, ce qui nous oblige à une certaine prudence lorsque vient le temps de les utiliser (Thompson, 1978; Joutard, 1983; Dubois, 1994; Roberge, 1994, 1997).

Malgré toutes ces limites, les témoignages déposés aux Archives constituent une source inestimable d'informations qu'on ne peut retrouver nulle part ailleurs et qu'on a malheureusement peu souvent exploitée. Jusqu'à maintenant, les analyses effectuées à partir des documents déposés aux Archives se sont en effet la plupart du temps limitées à une partie de la collection classée sous un thème précis, comme les données concernant la médecine populaire (Saillant et Côté, 1990), la petite enfance (Desdouits, 1990) ou les quêteux (Guilbert *et al.*, 1987). Personne n'a encore songé à faire la démarche inverse, c'est-à-dire, à utiliser l'ensemble, ou du moins une bonne partie de cette imposante collection, pour documenter un thème comme le rapport que les hommes et les femmes entretenaient avec leur corps. Pourtant, en recoupant les témoignages concernant des sujets aussi divers que les croyances et dictons sur la naissance, la façon dont se déroulaient les fréquentations et certaines anecdotes légendaires, on peut obtenir une vision très enrichissante de l'importance que ceux et celles qui nous ont précédés accordaient à la beauté physique. En mettant en parallèle les proverbes relatifs à la vieillesse et les témoignages concernant certaines pratiques esthétiques ou la cohabitation intergénérationnelle, il y a aussi de fortes chances qu'on en sache un peu plus sur la façon dont cette période de la vie était perçue et vécue.

Compte tenu de l'ampleur de la collection, il n'était évidemment pas réaliste de dépouiller toute la documentation qui se trouve aux Archives⁶. À partir du plan de classification, j'ai identifié les rubriques qui m'apparaissaient les plus directement reliées à mon objet de recherche, c'est-à-dire les rites de passage (naissance, mariage, mort), les coutumes de

⁶ Les Archives comprennent en effet un grand nombre d'enregistrements originaux totalisant à eux seuls plus de 10,000 heures d'écoute, sans compter une banque de diapositives et de photos d'environ 12,000 pièces ainsi que des dizaines de milliers de fiches concernant la littérature orale, les coutumes, les techniques artisanales, les métiers traditionnels, des histoires de vie, etc. (Saulnier et Savard, 1992 : 32-33).

la vie sociale et domestique, les superstitions, les proverbes, certaines anecdotes légendaires, ainsi que la religion et la médecine populaires, laissant de côté la culture matérielle, l'art populaire, les contes, les chansons et les danses traditionnelles. Parmi les témoignages classés sous les différentes rubriques sélectionnées, j'ai aussi exclu tous les témoignages provenant de l'extérieur du Québec ainsi que tous ceux qui n'avaient pas déjà fait l'objet d'une transcription et qui n'étaient disponibles que sur bandes sonores. Enfin, parce que toutes les enquêtes n'ont pas été menées avec la même rigueur, j'ai surtout retenu les témoignages provenant d'informateurs et informatrices dûment identifiés (nom, âge, date et lieu de l'enquête)⁷. Cette première démarche effectuée, j'ai relevé tous les témoignages qui rejoignaient les préoccupations de l'étude, soit par les sujets abordés (les précautions que la femme enceinte devait prendre pendant la grossesse par exemple, ou la toilette du corps des morts), soit par les explications ou interprétations fournies par les informateurs ou informatrices (les raisons pour lesquelles il ne fallait pas qu'une femme enceinte voit un handicapé, par exemple, ou les raisons pour lesquelles on s'empressait de se débarrasser de l'eau ayant servi à laver un mort). J'ai ainsi réuni 1,745 témoignages oraux provenant de diverses régions du Québec et portant sur des thèmes aussi variés que la grossesse, l'enfance, la mort, les hommes forts ou les guérisseurs⁸.

Même si on peut présumer que le fait de disposer de plusieurs témoignages similaires concernant une pratique ou une croyance atteste de sa popularité et de sa diffusion géographique, il ne m'est pas paru souhaitable de procéder à une quantification des données recueillies aux Archives. Le fait qu'on ne retrouve qu'une seule allusion à une pratique ou croyance ne signifie en effet pas nécessairement qu'elle n'était pas répandue et partagée par bon nombre de personnes, puisque tous les informateurs et informatrices n'avaient pas à répondre à un questionnaire identique. Il se peut que les enquêteurs qui les ont interrogés n'aient tout simplement pas abordé le sujet ou crû bon d'enregistrer certaines informations. J'ai plutôt choisi de regrouper les témoignages retenus en différents corpus portant sur des sujets précis, comme la grossesse, l'accouchement, l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, la vieillesse, la maladie, les guérisseurs, la mort, etc. Chacun de ces corpus a par la suite fait l'objet d'une analyse de contenu visant à identifier, par un croisement des témoignages et des informations recueillis, les croyances

⁷ Pour respecter l'anonymat des informateurs et informatrices dont le témoignage provient des Archives, j'ai cependant préféré ne mentionner que leur âge, le lieu et la date de l'enquête lorsque j'ai fait référence à leurs propos ou cité leurs témoignages.

⁸ On trouvera, en annexe, la liste des thèmes retenus ainsi que le nombre de témoignages correspondant à chaque thème.

et pratiques des informateurs et informatrices et à dégager les associations ou perceptions donnant un sens à ces croyances et pratiques. De l'identification des sources jusqu'à leur interprétation, j'ai donc procédé par induction, cherchant non pas à vérifier une théorie préétablie, mais plutôt à en construire une à partir des données recueillies. Cette façon de procéder m'a permis de reconstituer la relation que ceux et celles qui nous ont précédés entretenaient avec leur corps en partant de l'intérieur, c'est-à-dire de leurs préoccupations à eux.

Grâce à l'analyse des données recueillies aux Archives, j'ai ainsi pu dresser un premier bilan des pratiques et croyances relatives au corps prévalant dans la société québécoise francophone de la première moitié du 20^e siècle⁹.

Les témoignages provenant d'autres sources

Les témoignages déposés aux Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval ne sont pas les seuls dont nous disposons pour la période étudiée. Au cours des dernières années, grâce notamment à la popularité de l'histoire sociale et en particulier l'histoire des femmes, un certain nombre de recherches, fondées en tout ou en partie sur des sources orales, ont été réalisées au Québec. Même si le corps n'était pas leur principal objet d'étude, les chercheurs et chercheuses qui ont effectué ces enquêtes ont recueilli de précieux témoignages qu'il m'est apparu essentiel d'inclure dans ma recherche.

Je pense ici tout particulièrement aux témoignages recueillis par Denyse Baillargeon, qui a interviewé des femmes de la région de Montréal ayant vécu la dure réalité de la Crise économique des années 1930 (Baillargeon, 1991) ou ayant eu recours aux services d'assistance maternelle offerts au cours de la période 1910-1965 (Baillargeon, 1990; 1993; 1996a). Parce qu'ils traitent de sujets pour lesquels on dispose de très peu d'informations, comme la sexualité et la contraception, et parce qu'ils nous révèlent les

⁹ Même si le Québec comptait d'autres communautés linguistiques (anglophone, italienne, allemande, etc.), la plupart des recherches et enquêtes ont surtout porté sur la population francophone. C'est donc de cette communauté dont il sera ici question. Il faut dire que les francophones étaient, et sont encore largement, majoritaires dans la société québécoise. Au cours de la période 1900-1950, ils représentaient environ 80% de la population. Et, comme la très grande majorité d'entre eux pratiquaient la même religion (catholique), ils formaient en fait une communauté linguistico-religieuse. En effet, au cours de la période 1900-1950, plus de 85% de la population recensée au Québec était catholique romaine et les autres religions (protestante, juive) étaient surtout pratiquées par des anglophones (Linteau *et al.*, 1979 : 54; Linteau *et al.*, 1986 : 202, 309; *Annuaire Statistique*, 1914 : 64-65).

préoccupations des femmes à cette époque, ces témoignages sont particulièrement éclairants.

L'enquête menée au début des années 1990, par Marcelle Brisson et Suzanne Côté-Gauthier, auprès d'hommes et de femmes ayant vécu à Montréal au cours de la période 1900-1939, s'est aussi avérée très utile, puisqu'elles ont abordé avec leurs informateurs et informatrices des thèmes aussi variés que les progrès techniques, les travaux ménagers, les conditions de travail dans les manufactures, les loisirs, etc., nous offrant une multitude de renseignements sur la vie des hommes et des femmes qui ont vécu cette période de l'histoire. (Brisson et Côté-Gauthier, 1994).

Quelques recherches ayant pour thème les coutumes et croyances entourant la naissance, le mariage et la mort nous ont aussi fourni plusieurs témoignages sur la façon dont étaient vécus ces grands moments de l'existence humaine au début du 20^e siècle. Les enquêtes concernant la grossesse et la naissance, menées par Jean-Philippe Gagnon dans la région de Charlevoix (Gagnon, 1979), Suzanne Canuel dans la région de Trois-Pistoles (Canuel, 1986), Camil Girard dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (Girard, 1984) et Josée Gauthier au Saguenay et dans Charlevoix (Gauthier, 1991), nous ont, par exemple, fait découvrir comment les femmes vivaient les réalités physiques de l'enfantement et les pratiques qu'elles mettaient en œuvre pour préserver la vie de l'enfant et favoriser son développement. Les enquêtes sur le mariage réalisées par Louise Potvin-Ouellet, Brigitte Garneau et Marie-Josée Huot dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de Charlevoix, (Potvin-Ouellet, 1978; Garneau, 1988; Huot, 1991), Lorraine Bouchard dans la région de Québec (Bouchard, 1990), Anne-Marie Desdouits sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce (Desdouits, 1993), Denise Girard à Montréal (Girard, 1997) et Martine Tremblay dans la vallée du Richelieu (Tremblay, 1997, 2001) nous ont aussi livré quelques témoignages concernant les critères de choix d'un conjoint, la façon dont se déroulaient les fréquentations, le costume de la mariée, certaines pratiques rituelles entourant ce rite de passage, de même que les craintes et espoirs des nouveaux époux. L'évolution des pratiques funéraires de même que les relations entre les vivants et les morts ont aussi fait l'objet d'enquêtes menées principalement dans la Beauce (Doyon, 1954; Jacob, 1995), la région de Charlevoix (Fortier, 1983), le Saguenay (Bouchard, 1992) et la Côte-Nord (Mailhot, 1965, 1970), nous dévoilant comment se déroulait l'agonie, en

quoi consistait le traitement réservé aux cadavres et surtout à quel point la mort était crainte et redoutée.

En abordant des thèmes tels que la mode vestimentaire enfantine (Gagnon, 1991), le statut des enfants au sein de la famille et les méthodes éducatives utilisées (Lemieux-Michaud, 1978; Lemieux-Michaud, 1979; Lemieux, 1983; Desdouits, 1990), leur participation au monde du travail salarié (Hamel, 1984; Jean, 1989), ou encore l'univers scolaire dans lequel ils évoluaient (Dumont et Fahmy-Eid, 1986), les études concernant l'enfance dans la société québécoise nous ont aussi offert quelques témoignages concernant les normes d'hygiène et la discipline corporelle qui leur étaient imposées ainsi que sur les comportements attendus de l'un et l'autre sexe.

Par l'intermédiaire de recherches concernant le célibat (Collard, 1994), l'adoption (Garneau, 1983; Collard, 1991), la maladie (Rioux, 1993; Aitken *et al.*, 2000; Côté, 2000), la médecine traditionnelle (Dubois-Ouellet, 1981; Dubois, 1989), les menstruations (Lussier, 1993), les pratiques esthétiques féminines (Marchand, 1997) et la vie des ouvrières d'usine (Du Berger et Mathieu, 1993), nous sont aussi parvenus un certain nombre de témoignages permettant de mieux comprendre ce que pouvaient penser et ressentir les Québécois et Québécoises au cours de la période étudiée.

Enfin, les enquêtes approfondies menées par sœur Marie-Ursule à Sainte-Brigitte-de-Laval au cours des années 1940 (Marie-Ursule (Sœur), 1951) et Carmen Roy dans la Gaspésie au cours des années 1950 (Roy, 1981) nous ont aussi livré plusieurs témoignages sur les croyances et pratiques de ces populations.

Bien évidemment, les témoignages recueillis par ces divers chercheurs et chercheuses ne sont pas non plus exempts des limites inhérentes à toute enquête orale, l'information récoltée dépendant du questionnement, du contact qui s'établit entre les personnes interviewées et la personne qui mène l'entrevue, de même que de la mémoire des témoins interrogés. Mais ils constituent néanmoins une source d'information très précieuse et même indispensable pour comprendre ce que ceux et celles qui nous ont précédés ont pu vivre ou penser puisque la plupart d'entre eux n'ont pas laissé de traces écrites.

Si la plupart des hommes et des femmes qui ont vécu au Québec au cours de la période étudiée n'ont pas laissé d'écrits, quelques-uns ont par contre couché leurs souvenirs sur papier. Les autobiographies et documents personnels, analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier dans leur étude portant sur les femmes au tournant du siècle (1880-1940), se sont aussi révélés des sources très utiles et enrichissantes pour appréhender les joies et les peines de nos prédécesseurs (Lemieux et Mercier, 1989). Même si ces écrits proviennent en partie de personnes appartenant à la bourgeoisie ou bénéficiant d'un degré d'instruction supérieure à la moyenne, et même s'ils sont, tout comme les témoignages oraux, empreints d'imprécisions, d'embellissements et de silences, ils n'en sont pas moins riches d'informations sur les valeurs, les rêves et les sentiments de ceux et celles qui les ont produits. Même s'il ne s'agissait pas de témoignages oraux proprement dits, j'ai donc inclus certains extraits issus de ces documents écrits dans mon corpus.

Les études portant sur la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle

Afin de bien situer les témoignages recueillis dans leur contexte social et historique, il m'est aussi apparu essentiel de consulter diverses études portant sur la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle. Trop souvent, en effet, on a étudié la culture dite populaire comme si elle existait hors de toute réalité. Pourtant, on ne peut vraiment comprendre certaines pratiques ou croyances, sans les resituer dans leur environnement spatial et temporel. Le fait de savoir qu'un grand nombre de femmes au Québec mouraient en accouchant au début du 20^e siècle nous permet, par exemple, d'expliquer pourquoi les femmes avaient recours à de nombreuses pratiques magico-religieuses lorsque venait le temps d'accoucher. Et comment aborder les pratiques auxquelles les femmes pouvaient parfois avoir recours pour dissimuler ou se libérer d'une grossesse non-désirée sans tenir compte du sort réservé aux filles-mères dans la société québécoise à cette époque? En situant ces pratiques et croyances dans leur contexte, on obtient en fait des indications précieuses sur ce qu'ont pu vivre et ressentir nos prédécesseurs.

Pour rendre compte de l'époque et du contexte social dans lequel s'inséraient les témoignages recueillis, j'ai donc eu recours à des études et monographies de provenances diverses. Les travaux publiés par certains chercheurs qui ont vécu ou

séjourné au Québec au cours de la période étudiée, m'ont été particulièrement utiles. Les études réalisées par les anthropologues américains Horace Miner et Everett C. Hughes, qui ont effectué chacun un bref séjour, l'un à Saint-Denis-de-Kamouraska au cours des années 1930 (Miner, 1985), l'autre dans une petite ville industrielle québécoise au cours des années 1940 (Hughes, 1945), pour y observer et analyser la façon de vivre d'une communauté, nous dévoilent de grands pans de la vie des hommes et des femmes, en nous faisant partager leurs occupations et préoccupations quotidiennes. Quelques sociologues québécois se sont aussi livrés au même exercice, comme par exemple, Léon Gérin, qui a observé les conditions de vie des habitants de Saint-Justin, un petit village du comté de Maskinongé, en 1886 (Gérin, 1898); Stanislas A. Lortie, qui s'est penché sur le quotidien de la famille d'un compositeur typographe habitant la ville de Québec en 1903 (Lortie, 1968); Marcel Rioux, qui a étudié la culture de l'île Verte au cours des années 1940 (Rioux, 1954) et séjourné dans un village de la Gaspésie au début des années 1950 (Rioux, 1961); Antoine Tremblay qui, dans le cadre de ses études universitaires, a réalisé une analyse de la vie sociale de son village, les Éboulements, en 1948 (Tremblay, 1948); et Lionel Laberge, dont la thèse présentée à la Faculté des Sciences sociales en 1948, portait sur une famille rurale (la sienne) habitant le village de L'Ange-Gardien (Laberge, 1948). Enfin, la romancière québécoise Madeleine Ferron et son mari, Robert Cliche ont aussi écrit un ouvrage qui nous donne un bon aperçu de la culture des Beaucerons au cours de la période étudiée (Ferron et Cliche, 1972). Malgré le passage du temps, les travaux de certains de ces chercheurs (Léon Gérin, Horace Miner et Everett C. Hughes, notamment) sont encore aujourd'hui considérés comme des œuvres d'une qualité exceptionnelle en ce qui a trait à l'étude de la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle. (Tremblay, 1985 : 255-261) Et, même si on peut parfois s'interroger sur la qualité des relations que ces différents auteurs ont pu entretenir avec les populations qu'ils ont étudiées, certains étant étrangers à la société observée, d'autres peut-être trop impliqués dans la communauté étudiée, les observations qu'ils nous livrent sont passionnantes¹⁰.

¹⁰ L'observation directe, « participante », faite sur une société donnée par un individu n'évite en effet pas toujours certains pièges. Les observateurs étrangers à la société étudiée risquent fort, par exemple, de s'intéresser surtout aux pratiques et croyances qui ne font pas partie de leur culture d'origine, leur accordant par le fait même une importance démesurée; tandis que les observateurs qui travaillent sur leur propre culture auront peut-être tendance à ne pas noter certaines pratiques ou croyances qui leur paraissent aller de soi et peu dignes d'intérêt. La qualité des rapports que l'observateur entretient avec la population du milieu observé a aussi un profond retentissement sur les résultats de sa recherche.

Pour bien reconstituer le contexte dans lequel s'inscrivaient les témoignages recueillis, j'ai aussi intégré à ma recherche divers ouvrages publiés au Québec et diffusés auprès d'un vaste public au cours de la période étudiée, comme le *Manuel des parents chrétiens* de l'abbé Alexis Mailloux, un ouvrage d'abord publié en 1851 et maintes fois réédité par la suite¹¹ (Mailloux, 1910), la brochure intitulée *Sauvons nos petits enfants*, distribuée gratuitement aux nouvelles mamans par le Conseil d'Hygiène de la Province de Québec à partir de 1911 (Conseil d'Hygiène de la Province de Québec, 1911), ou encore *l'Almanach du Peuple*, une publication annuelle qui tirait déjà à 100 000 exemplaires en 1913 et dont Horace Miner a noté la présence dans la majorité des foyers qu'il a visités à Saint-Denis de Kamouraska en 1936 (Miner, 1985; *Almanach du Peuple*, 1915, 1916).

Les données extraites de certaines publications gouvernementales comme *l'Annuaire Statistique du Québec*, où l'on retrouve de nombreuses statistiques sur la population québécoise (âge, sexe, statut matrimonial, causes de décès, etc.), m'ont aussi permis de chiffrer certains phénomènes et de vérifier certaines informations provenant des enquêtes orales (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914, 1920, 1930, 1940, 1951-1952).

Enfin, j'ai aussi consulté différentes études portant sur la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle, certaines traitant de la société dans son ensemble (Henripin, 1989; Duchesne, 2002; Linteau *et al.*, 1986), d'autres abordant des thèmes précis, comme la contraception (Lévesque, 1989; Saillant et Laforce, 1993; Rodrigue, 1996; Gauvreau et Gossage, 1997), la prostitution (Lévesque, 1989; Lacasse, 1993; Commend, 1996), la mortalité infantile (Henripin, 1961; Tétreault, 1978, 1983; Ward et Ward, 1984; Thornton *et al.*, 1988; Thornton et Olson, 1991; Guérard, 2001), la condition des femmes (Collectif Clio, 1982; Lavigne et Pinard, 1983; Fahmy-Eid et Dumont, 1983), l'importance de la religion (Hamelin et Gagnon, 1984; Sylvain et Voisine, 1991; Perreault, 2004), etc.¹².

Les témoignages recueillis aux Archives et ailleurs ont été analysés à la lumière des informations provenant de ces différentes études, ce qui m'a permis de vérifier certains détails, de préciser certaines interprétations et de situer les expériences vécues par les

¹¹ L'abbé Alexis Mailloux était un orateur populaire qui a vécu au 19^e siècle (1801-1877) dans la région de La Pocatière et de Bellechasse. La version de son *Manuel des parents chrétiens* que j'ai consultée date de 1910. Il s'agit de la 4^e édition, révisée et corrigée par l'abbé D. Gosselin, curé de Charlesbourg.

¹² On trouvera dans la section « Sources imprimées » en bibliographie, la liste des différentes études portant sur la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle utilisées.

informateurs et informatrices dans une perspective plus large. Le portrait qui se dégage de ces différentes sources et études, réunies et croisées, permet non seulement de beaucoup mieux comprendre ce que pensaient et vivaient nos prédécesseurs, mais il nous livre aussi une vision nuancée de la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle, une société qui, comme nous le verrons, était déjà partagée entre la tradition et la modernité.

Les études portant sur d'autres cultures ou d'autres époques

Même si mon intention n'était pas de réaliser une étude comparative, j'ai aussi senti le besoin de consulter des ouvrages portant sur d'autres cultures, notamment françaises et anglo-saxonnes, qui ont sans doute influencé la culture québécoise, dans le but de mieux comprendre certaines pratiques et croyances recueillies au Québec. En tant qu'ethnologue, il m'importait en effet de faire ressortir le fait que la culture québécoise s'inscrit dans un vaste ensemble culturel partagé par d'autres communautés et de démontrer que les Québécois et Québécoises étaient loin d'être les seuls à prêter foi à certaines croyances ou à respecter certaines coutumes.

Par ailleurs, il m'apparaissait aussi important d'insister sur le fait que certaines pratiques et croyances recueillies au Québec remontent à un passé très lointain et que, parfois, elles s'inscrivent dans le prolongement de théories élaborées il y a des siècles qui sont parvenues jusqu'à nous par l'intermédiaire de l'écrit. Ce qui nous permet d'en mesurer la persistance, mais aussi parfois d'en comprendre les fondements. Je pense, par exemple, ici à la théorie des humeurs, formulée par Hippocrate au 4^e siècle avant Jésus-Christ, ou encore à la médecine des signatures, imaginée par Paracelse au 16^e siècle, deux théories qui, pendant des siècles, ont profondément influencé notre façon de percevoir le fonctionnement du corps humain et ses liens avec la nature environnante. Je tiens toutefois à préciser que le fait que je fasse référence, à titre comparatif ou illustratif, à des théories « savantes », élaborées il y a très longtemps par des médecins ou des philosophes, ne signifie pas que je crois que la culture populaire n'est qu'un résidu ou une pâle imitation de la culture des classes privilégiées de la société. En faisant intervenir des textes des siècles précédents, j'ai surtout voulu démontrer que certaines pratiques et croyances s'inscrivent dans la longue durée.

Outre certains ouvrages considérés comme des classiques en ethnologie, tels que le *Manuel de folklore français contemporain* (Gennep, 1943, 1977) ou *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins* (Sébillot, 1908), ainsi que des ouvrages de référence plus généraux, comme *Le livre des superstitions : mythes, croyances et légendes* (Mozzani, 1995) ou le *Dictionnaire des symboles* (Chevalier et Gheerbrant, 2000), j'ai donc consulté diverses études spécialisées, publiées en Europe ou aux États-Unis et reconnues pour leur valeur scientifique, telles que les publications de Françoise Loux portant sur le corps dans la société traditionnelle française (Loux, 1971, 1978, 1979; Loux et Richard, 1978); de Martine Segalen concernant les amours et le mariage dans l'ancienne France (Segalen, 1975a, 1980, 1981a, 1981b, 1981c, 1981d); de Jacques Gélis concernant la naissance et l'enfance dans la France traditionnelle (Gélis, 1984; Gélis *et al.*, 1978); de Margaret Baker concernant le mariage en Angleterre et aux États-Unis (Baker, 1977); de Marcelle Bouteiller concernant la médecine populaire en France (Bouteiller, 1987); de Wayland D. Hand concernant le même sujet en Europe et aux États-Unis (Hand, 1980); de Leea Virtanen, concernant le folklore de l'enfance en Finlande (Virtanen, 1978), etc. J'ai aussi eu recours à certaines études historiques ou anthropologiques portant sur des sujets précis comme l'enfance, l'hygiène, la santé, les relations hommes/femmes, la mort, etc.¹³.

Ces études sont venues jeter un nouvel éclairage sur les pratiques et croyances recueillies au Québec en les rattachant à un espace culturel beaucoup plus vaste, parfois même universel, ou en les inscrivant dans la longue durée. Elles m'ont permis en outre de faire la synthèse des interprétations qu'en ont proposées les divers chercheurs et chercheuses qui se sont penchés sur ces croyances et pratiques.

Les données concernant la société québécoise contemporaine

Si l'ethnologie a longtemps été tournée vers le passé, elle s'intéresse de plus en plus à la culture populaire contemporaine, tentant de comprendre le présent en fonction du passé. J'ai donc voulu vérifier si certaines préoccupations ayant trait à la corporité prévalent

¹³ La liste des études utilisées pour cette partie de la recherche figure dans la section « Études » en bibliographie.

dans la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle trouvaient leur prolongement dans la société actuelle.

Il m'était malheureusement impossible d'entreprendre une vaste enquête dans le but de recueillir des témoignages d'hommes et de femmes vivant actuellement au Québec. Grâce aux nouvelles technologies, il est cependant aujourd'hui possible de repérer une foule d'informations concernant la société québécoise contemporaine. J'ai donc choisi de me tourner vers les banques de données disponibles sur Internet afin de trouver des réponses à certaines questions précises élaborées à partir des résultats obtenus pour la première moitié du 20^e siècle.

Les tableaux et publications de l'Institut de la Statistique du Québec disponibles en ligne m'ont fourni, entre autres, un certain nombre de données concernant les naissances, les décès, l'état matrimonial, les interruptions volontaires de grossesse et l'état de santé de la population québécoise au cours des dernières années. Sur le site du ministère de la Santé et des Services Sociaux du Québec, j'ai aussi pu trouver des statistiques sur l'espérance de vie, le taux d'incidence de certaines maladies ou le taux de naissances selon le sexe¹⁴.

Par l'intermédiaire de *Biblio branchée*, une banque de données qui regroupe les textes publiés dans les principaux quotidiens de langue française publiés au Québec (*La Presse*, *Le Soleil*, *Le Devoir*, *Le Quotidien*, *Le Nouvelliste*, *La Voix de l'Est*, etc.), ainsi que *Repère*, un index analytique qui permet de retracer l'information parue depuis 1980 dans divers périodiques québécois (*L'Actualité*, *Châtelaine*, *La Gazette des femmes*, etc.), j'ai aussi pu réunir plusieurs articles parus au cours des dernières années (soit entre 1995 et 2005) traitant de sujets aussi divers que la contraception, l'avortement, les nouvelles technologies de reproduction, les relations hommes/femmes, l'homosexualité, le célibat, la vieillesse, la mort, l'euthanasie, etc., et comportant de nombreuses informations concernant les comportements et attitudes des Québécois et Québécoises ayant trait à ces questions¹⁵.

¹⁴ On trouvera les coordonnées exactes des pages consultées pour chacun de ces organismes dans la section « Sources électroniques » en bibliographie.

¹⁵ La liste des articles utilisés pour cette partie de la recherche figure dans la section « Articles de journaux ou de revues » en bibliographie.

Même si elles sont dénuées des nuances qu'aurait sûrement apportées une enquête orale, les données provenant de ces différentes sources reflètent assez bien, à mon avis, la situation qui prévaut actuellement dans la société québécoise. Ces informations ont été utilisées à titre complémentaire, à la fin de chaque chapitre, dans l'unique but de faire le point sur la situation actuelle par rapport aux différents thèmes traités et de faire ressortir les liens avec le passé.

Tout au long de ma recherche, j'ai pu observer à quel point le corps occupait une place importante à toutes les étapes de la vie des hommes et des femmes qui nous ont précédés. J'ai donc choisi de suivre le parcours qui va de la conception jusqu'à la mort pour retracer ce qu'ils ont vécu, leurs craintes et leurs espoirs.

Une fécondité plus ou moins contrôlée (chapitre 1) porte sur la vie reproductive des couples québécois. On y verra que, contrairement à ce que l'on a longtemps pensé, pour une importante proportion de Québécois et Québécoises qui ont vécu au cours de la première moitié du 20^e siècle, le mariage n'a pas été synonyme de nombreuses paternités et maternités. Ces couples ont-ils choisi de ne pas transmettre la vie? Si oui, pour quelles raisons et de quels moyens disposaient-ils? **Partir pour la famille** (chapitre 2) traite de la grossesse et, plus précisément, des inquiétudes et attentes des futurs parents. On y verra que l'apparence physique et le sexe de l'enfant à naître étaient loin de les laisser indifférents. Il y sera aussi question de l'accouchement. **L'enfant : un être fragile et inachevé** (chapitre 3) retrace les nombreuses précautions entourant le corps du jeune enfant au cours des semaines et des mois qui suivaient sa naissance et démontre que très tôt, on veillait à ce que filles et garçons apprennent à vivre en se conformant aux règles prévalant dans la société et se comportent en tenant compte de leur appartenance sexuelle, n'hésitant pas à recourir aux menaces et sanctions corporelles pour les inciter à obéir. **Faire sa vie de jeunesse** (chapitre 4) porte sur cette période de la vie qui se situe entre la puberté et l'âge adulte. Il y sera entre autres question de l'accentuation de la différenciation sexuelle, de la première menstruation, une importante étape de l'évolution des jeunes filles, et surtout des relations amoureuses. Quelle importance les jeunes hommes et les jeunes filles accordaient-ils à la beauté physique? Comment les premiers contacts s'établissaient-ils entre deux jeunes gens? Les fréquentations étaient-elles aussi chastes et réservées qu'on a voulu nous le faire croire? **L'âge adulte et la vieillesse** (chapitre 5) traite de la vie des hommes et femmes mariés en insistant tout

particulièrement sur la stricte division des tâches au sein du couple et la modestie exigée des femmes. Il y sera aussi question de ceux et celles qui, pour diverses raisons, demeuraient célibataires. Comment étaient-ils perçus? Enfin, on s'interrogera sur la façon dont les hommes et les femmes percevaient la vieillesse. Avaient-ils peur de vieillir ou envisageaient-ils avec sérénité cette période de l'existence? Essayaient-ils de retarder les outrages du temps et d'effacer les signes physiques associés au vieillissement? **Prévenir et combattre la maladie** (chapitre 6) nous amènera à nous pencher sur les problèmes engendrés par la maladie à une époque où les moyens dont on disposait pour la combattre étaient très limités et où ses répercussions étaient souvent dramatiques. On y verra à quel point elle faisait peur et vers quelles ressources on se tournait lorsqu'elle faisait son apparition. Enfin, dans **Affronter la mort** (chapitre 7), nous verrons pourquoi la mort était encore plus redoutée que la maladie, comment on prenait soin des personnes décédées et quelles relations ceux et celles qui nous ont précédés entretenaient avec le monde des morts.

En terminant, j'aimerais préciser qu'une de mes principales préoccupations étant de redonner la parole à la majorité qu'on appelle silencieuse, j'ai choisi de laisser une grande place aux témoignages. Il m'a semblé en effet que personne ne pouvait mieux exprimer ce qu'ils pensaient ou ressentaient que les informateurs eux-mêmes¹⁶.

¹⁶ De façon à rendre leurs témoignages plus lisibles, je n'ai cependant pas retranscrit intégralement toutes les hésitations, redites, tics verbaux, syllabes escamotées, erreurs grammaticales, etc. J'ai plutôt respecté les conventions orthographiques et syntaxiques habituelles, considérant qu'elles n'altéraient en rien la signification de leurs propos.

CHAPITRE 1

UNE FÉCONDITÉ PLUS OU MOINS CONTRÔLÉE

On le savait que l'Église était contre d'empêcher la famille mais écoutez donc, s'il avait fallu qu'on les écoute, c'est pas eux autres qui les élevaient les enfants, c'est nous autres.

Informatrice née en 1912, mère de quatre enfants nés entre 1932 et 1951 (Gauvreau et Gossage, 1997 : 505)

Lorsqu'on évoque la société québécoise du début du 20^e siècle, on a habituellement tendance à croire que tous les couples mariés désiraient et avaient de nombreux enfants. Les « grosses familles », comme on disait alors, faisaient effectivement partie du paysage québécois. Mais il y avait aussi des couples mariés qui n'avaient pas d'enfants, ce qui n'était d'ailleurs pas aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire. Pour un certain nombre d'hommes et de femmes, le mariage au cours de la première moitié du siècle n'a donc pas été synonyme de paternité et de maternité. On sait pourtant peu de choses sur ces couples qui n'ont pas transmis la vie. Ont-ils choisi de ne pas avoir d'enfants ou ont-ils été contraints de vivre une infécondité qu'ils n'avaient pas souhaitée ? On sait aussi peu de choses sur les couples qui n'ont donné la vie qu'à un ou deux enfants. Pourtant, d'après les données démographiques, ils étaient passablement nombreux. Ces couples ont-ils

choisi de contrôler leur fécondité ? Si oui, pour quelles raisons et de quels moyens disposaient-ils ?

1.1 La stérilité : une triste réalité pour certains couples

Au début du 20^e siècle, environ une famille québécoise sur cinq comptait au moins dix enfants¹⁷. Mais plusieurs couples mariés n'avaient qu'un ou deux enfants et au moins un couple sur dix n'en avait pas du tout¹⁸. Ces couples sans enfant ont laissé très peu de témoignages, mais les rares informations dont nous disposons les concernant nous laissent croire que, pour la majorité d'entre eux, la stérilité n'était pas un choix. L'anthropologue Chantal Collard, qui s'est penchée sur le sort réservé aux enfants illégitimes au cours de la période 1900-1960, rapporte, par exemple, l'histoire d'une jeune mariée de la région de Charlevoix, affligée de devoir subir une hystérectomie avant même d'avoir donné la vie et qui ne se résoudra à se soumettre à cette opération qu'après avoir obtenu la promesse de son mari qu'ils adopteraient une fille (Collard, 1988 : 111-115). Dans le cadre de ses recherches concernant la vie quotidienne des Montréalaises durant la crise économique des années 1930, Denyse Baillargeon a aussi rencontré deux informatrices qui n'ont pas eu d'enfants et lui ont affirmé en avoir été très déçues (Baillargeon, 1991 : 127-128).

Un informateur de la région du Lac St-Jean se rappelle, pour sa part, à quel point un couple d'amis était attristé de ne pas avoir d'enfants :

Un ami de ma famille était marié depuis treize ans et n'avait pas d'enfant, ce qui l'affligeait beaucoup [...] et la dame qui était très distinguée, très bien - une belle grosse femme - [...] avait alors demandé à ma mère qui avait la réputation d'une sainte [...]: « Qu'est-ce qu'il faudrait faire pour que j'aie des enfants? » Je sais que oh! foncièrement, ma mère lui a dit de commencer par accepter que le bon

¹⁷ Parmi les femmes qui sont nées en 1887 et qui se sont mariées, 20,6% ont mis au monde au moins dix enfants. Ces femmes très fécondes seront cependant de moins en moins nombreuses au fur et à mesure que les années passeront puisque seulement 13,0% des femmes qui sont nées en 1903 et se sont mariées, ont eu autant d'enfants, et parmi celles qui sont nées en 1913 et se sont mariées, seulement 7,6% ont eu dix enfants ou plus (Lavigne, 1983 : 325). Même si elle a commencé à décliner dès la fin du 19^e siècle, la fécondité québécoise est cependant demeurée la plus forte des sociétés occidentales jusqu'à la fin des années 1950 (Frenette, 1991 : 67).

¹⁸ Parmi les femmes québécoises qui sont nées vers 1887 et se sont mariées, 18,4% n'ont eu qu'un ou deux enfants et 12,6% n'en ont pas eu du tout. Parmi celles qui sont nées en 1903 et se sont mariées, 24,9% n'ont eu qu'un ou deux enfants et 16,1% n'en ont pas eu du tout. Enfin, parmi celles qui sont nées en 1913 et se sont mariées, 29,4% n'ont eu qu'un ou deux enfants et 13,9% n'en ont pas eu du tout (Lavigne, 1983 : 325).

Dieu dise non à sa prière, mais qu'elle continue de demander pareil, d'exprimer son désir [...]. Informateur, 76 ans, St-Jérôme (Lac St-Jean), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, enr. n° 96)¹⁹

Selon le sociologue Marcel Rioux, qui a séjourné dans un petit village de Gaspésie au début des années 1950, les couples stériles étaient d'ailleurs souvent ridiculisés ou pris en pitié. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

Parce qu'il n'existe pratiquement pas de contrôle des naissances, excepté dans une ou deux familles, les cas de vraie stérilité sont facilement repérés. Sur 100 couples, il y a 7 cas de stérilité. [...] On moque volontiers les couples stériles; on les plaint aussi. (Rioux, 1961 : 32)

Bref, à en croire ces témoignages, ce n'était pas par choix que certains couples n'avaient pas d'enfants et la plupart d'entre eux auraient préféré transmettre la vie.

Il faut dire que l'Église catholique, qui occupait une position centrale au sein de la société québécoise, accordait une grande importance à la fécondité et voyait d'un très mauvais œil ceux et celles qui n'avaient pas d'enfants ou en avaient très peu. Séjournant à Saint-Denis-de-Kamouraska en 1936, l'anthropologue américain Horace Miner a, par exemple, observé que le curé insistait beaucoup pour que ses fidèles donnent naissance à une nombreuse descendance :

Le curé répète souvent à ses paroissiens que Dieu bénit les familles qui ont plusieurs enfants et qu'elles ne souffriront jamais de la faim. [...] On va jusqu'à affirmer dans les sermons que si, dans les villes, des familles vivent de l'assistance publique, c'est que la plupart d'entre elles sont sans enfants ou en ont peu. (Miner, 1985 : 106)

Selon ce dernier, comme l'Église enseignait que les enfants étaient des « dons de Dieu » et qu'on ne pouvait discuter ses actes, les naissances se suivaient d'ailleurs à intervalles assez rapprochés dans ce village et, après huit ans de mariage, les couples avaient en moyenne cinq enfants (Miner, 1985 : 122, 228). Après avoir effectué une enquête concernant l'enfance au début du 20^e siècle, l'ethnologue Anne-Marie Desdouits a aussi

¹⁹ Tous les témoignages provenant des Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval seront présentés de cette façon, c'est-à-dire en mentionnant tout d'abord certains renseignements concernant l'identité de l'informateur ou de l'informatrice (âge, lieu de résidence, comté et date de l'enquête, lorsque ces informations étaient disponibles) ainsi que la collection dont ils sont issus, en précisant le numéro d'enregistrement ou le numéro du manuscrit permettant de les repérer aux Archives.

noté que les membres du clergé québécois ne se gênaient pas pour s'immiscer dans la vie privée des couples qui n'avaient pas d'enfants:

Les enfants sont voulus par Dieu, et une femme qui n'est pas partie en famille (enceinte) après un an ou deux de mariage risque d'encourir les remarques du prêtre de la paroisse. « Refuser à son mari » est considéré comme un péché et souvent le couple qui ne peut avoir d'enfants en adopte. (Desdouits, 1990 : 15)

D'après Denise Lemieux et Lucie Mercier, qui ont analysé les autobiographies et documents personnels de femmes québécoises ayant vécu entre les années 1880 et 1940, la plupart d'entre elles considéraient que vivre de nombreuses maternités allait de soi et ne remettaient pas en question les enseignements de l'Église à ce sujet (Lemieux et Mercier, 1989 : 208-209). Parmi les informatrices interrogées par Denyse Baillargeon, certaines ont aussi fait allusion aux pressions exercées par l'Église. « Fallait accepter ce que le bon Dieu nous envoyait », affirme l'une d'elles qui s'est mariée en 1923 et a donné naissance à huit enfants (Gauvreau et Gossage, 1997 : 505).

Il faut dire aussi que, dans certains milieux, la contribution des enfants était essentielle à la survie de la famille. C'était le cas, par exemple, en milieu rural où vivait une bonne partie de la population québécoise²⁰, un milieu où les enfants participaient très tôt à l'exploitation de la terre familiale. Les recherches de Dominique Jean concernant le travail des enfants au Québec démontrent en effet que les jeunes enfants qui vivaient sur une ferme étaient très nombreux à effectuer des tâches agricoles sans rémunération (Jean, 1989 : 96-99). Avoir de nombreux enfants était donc une source de richesse, comme l'a souligné le démographe Jacques Henripin :

[...] un enfant de plus, c'est un léger prélèvement sur les récoltes, quelques habits à fabriquer, un lit à construire. Mais c'est aussi, assez rapidement, un travailleur de plus. Considérant l'ensemble des années qu'un enfant passait dans sa famille, le nombre d'années de pure consommation devait être compensé par les quelque douze ans de production en excédent de la consommation. (Henripin, 1989 : 48)

En contrepartie, ne pas avoir d'enfants entraînait souvent de sérieuses difficultés économiques. A Saint-Denis-de-Kamouraska, Horace Miner a, par exemple, noté que les

²⁰ En 1901, 60,3% de la population québécoise vivait en milieu rural. Cette proportion ira cependant en diminuant au cours de la période étudiée, passant à 51,8% en 1911 ; 44,0% en 1921 ; 36,9% en 1931 ; 36,7% en 1941 ; et 33,5% en 1951 (Rodrigue, 1996 : 50).

couples inféconds se voyaient souvent contraints de vendre leur ferme parce qu'ils ne parvenaient pas à en tirer profit, ayant à payer des « engagés » pour faire le travail habituellement accompli gratuitement par les enfants (Miner, 1985 : 106). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les familles nombreuses se retrouvaient surtout en milieu rural. En 1918, par exemple, dans les comtés où la population était presque exclusivement rurale, le taux moyen de naissance s'élevait à 41,22 par mille de population alors que le taux moyen dans la province était de 35,76 (*Annuaire Statistique du Québec*, 1920 : 54). Et, en 1941, 31,4% des familles québécoises vivant en milieu rural comptaient onze enfants et plus, alors qu'en milieu urbain, seulement 9,9% des familles en comptaient autant (Rodrigue, 1996 : 49).

En fait, même en milieu urbain, les enfants étaient mis très tôt à contribution. Plusieurs recherches tendent en effet à démontrer que nombreux étaient les enfants qui travaillaient dans les usines ou les établissements commerciaux (même si la loi stipulait que les enfants âgés de moins de 14 ans n'avaient pas le droit d'y être engagés), dans des entreprises familiales (épiceries, restaurants, etc.) ou à la maison, prenant soin de leurs jeunes frères et sœurs ou effectuant les tâches les plus diverses en remplacement d'un parent absent, décédé ou malade (Rouillard, 1974; Hamel, 1984; Jean, 1989; Charland, 1992). Une informatrice, interviewée par Dominique Jean raconte, par exemple, qu'elle avait 10 ans quand elle a commencé à travailler dans une confiserie de Montréal au cours des années 1940 (Jean, 1989 : 118-119). D'après l'historien Jean-Pierre Charland, dans les milieux ouvriers, ce n'était d'ailleurs souvent que grâce à l'embauche des enfants que les familles parvenaient à échapper à la misère et à atteindre un certain niveau de confort (Charland, 1992). Dans ces milieux, la présence des enfants était donc un fardeau qui se transformait rapidement en avantage économique dès que ces derniers pouvaient intégrer le marché du travail. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard non plus si, au début du siècle, on enregistrait des taux de naissance très élevés dans certaines petites villes industrielles, comme Thetford-Mines, La Tuque, Chicoutimi, Rivière-du-Loup et Grand-Mère (*Annuaire Statistique du Québec*, 1920 : 54)²¹.

²¹ Selon les recensements fédéraux, en 1911, il y avait 8,275 enfants âgés entre 10 et 14 ans qui faisaient partie de la population active, c'est-à-dire qu'ils ne fréquentaient pas l'école et travaillaient à des tâches autres qu'aux travaux de la ferme ou du ménage chez leurs parents. En 1921, on en dénombrait 14,104 et en 1931, 11,536 (Hamel, 1984 : 49-51). Ce n'est qu'en 1943 que sera adoptée au Québec la loi rendant obligatoire la fréquentation scolaire pour tous les enfants âgés entre 6 et 14 ans ou jusqu'à l'achèvement de leur 7^e année (Jean, 1989 : 91-92).

Mais ces considérations d'ordre religieux ou économique n'expliquent pas à elles seules pourquoi la plupart des couples souhaitaient avoir des enfants. Donner la vie, c'était aussi assurer la perpétuation de la lignée familiale et de la race, tandis que ne pas transmettre la vie c'était, comme l'a si bien exprimé l'anthropologue Françoise Héritier, « rompre une chaîne dont nul n'était l'aboutissement ultime » et c'était par ailleurs « s'interdire l'accès au statut d'ancêtre » (Héritier, 1996 : 260). C'était aussi risquer de se retrouver seul à la fin de sa vie à une époque où, en l'absence de mesures sociales adéquates, on comptait surtout sur ses enfants pour s'assurer une vieillesse heureuse. D'après Chantal Collard, les couples stériles de la région de Charlevoix étaient d'ailleurs nombreux à souhaiter adopter un garçon « pour continuer le patronyme, reprendre le bien ou l'affaire familiale » et une fille « pour une présence attentive et affectueuse ». L'expression « ce que j'ai donné à cet enfant là, il va me le rendre au centuple » exprime bien le fait que, pour ces couples, l'adoption n'était pas uniquement un geste charitable dénué de toute attente, c'était aussi un « investissement » dont ils espéraient bénéficier dans leurs « vieux jours » (Collard, 1991 : 143-144).

1.1.1 La capacité de procréer : preuve de plénitude physique

Pour bon nombre d'hommes et de femmes, donner la vie, c'était aussi faire la preuve de leur plénitude physique et de leur appartenance pleine et entière à leur sexe. Avoir de nombreux enfants était, en effet, une source de prestige pour les hommes qui pouvaient ainsi faire étalage de leur virilité, comme l'ont noté Marcelle Ferron et Robert Cliche dans la Beauce :

Le nombre d'enfants que l'habitant peut engendrer, la quantité de cordes de bois qu'il peut abattre, les poids énormes qu'il peut soulever, les bêtes qu'il peut asservir sont autant d'exploits glorieux. (Ferron et Cliche, 1972 : 105)

Quant aux femmes, il semble bien que, tant et aussi longtemps qu'elles n'avaient pas enfanté, on ne les considérait pas comme de « vraies » femmes. Denise Lemieux et Lucie Mercier écrivent à ce sujet :

Ordinairement, la période allant du mariage à l'arrivée d'un enfant est plutôt brève. Les premiers temps de la vie conjugale, la contraception étant à peu près inexistante, il n'est pas étonnant de voir apparaître très tôt le premier

bébé. Par ailleurs, la maternité étant largement magnifiée, le couple semble attendre avec impatience la venue de l'enfant d'autant plus vivement désirée qu'elle vient combler la femme, la confirmer dans son identité féminine. (Lemieux et Mercier, 1989 : 178)

En fait, même si on reconnaissait l'apport des deux sexes dans la procréation, lorsqu'un couple ne parvenait pas à avoir d'enfants, il semble bien toutefois qu'on avait très souvent tendance à en attribuer la responsabilité à la femme. Comme si elle en était la seule coupable. A la suite d'une enquête à Sainte-Brigitte-de-Laval au cours des années 1940, Sœur Marie-Ursule notait à ce sujet :

[...] il existe l'idée que chaque femme aura « son nombre » d'enfants. S'il doit en venir dix, il en viendra dix; douze, ce sera douze. Cette croyance est universellement reconnue dans toutes les familles. (Sœur Marie-Ursule, 1951 :91)

De là à considérer que c'était la faute de la femme si le couple était infécond, il n'y avait qu'un pas, que certains franchissaient allègrement. Une informatrice qui n'a jamais eu d'enfant rapporte, par exemple, ainsi les propos méprisants que tenait son mari à son sujet : « La bonne femme est pas bonne à rien, est pas capable de faire de petit. » (Baillargeon, 1991 : 127-128).

Il n'est donc pas étonnant que les femmes aient été très préoccupées par leur capacité à mettre au monde des enfants et par leur destinée future. Parmi les témoignages déposés aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval, on retrouve d'ailleurs plusieurs allusions aux divers procédés divinatoires auxquels les jeunes filles avaient recours pour connaître à l'avance le nombre d'enfants auxquels elles donneraient naissance, alors qu'il ne semble pas que cette question inquiétait outre mesure les jeunes hommes²².

²² J'ai pu retracer 28 témoignages faisant allusion aux procédés divinatoires utilisés par les jeunes filles pour connaître à l'avance le nombre d'enfants qu'elles auraient.. Parmi ceux-ci, on retrouvait en premier lieu suspendre un objet (aiguille, jonc) à un fil ou un cheveu de façon à composer un pendule qui indiquait par la façon dont il oscillait le nombre et le sexe des enfants à naître. Effeuille la marguerite a aussi été mentionné par quelques informateurs et informatrices. D'autres signalent qu'on pouvait aussi lire dans les lignes de la main. Enfin, parmi les autres moyens mentionnés, on retrouve : compter le nombre de lettres dans le jonc de mariage d'une femme, tourner la queue d'une pomme et compter le nombre de tours qu'elle fera en se détournant et compter le nombre de cartes à jouer restant après qu'on ait enlevé toutes celles qui suivaient un as.

Depuis des siècles, la capacité de concevoir des enfants semble être une qualité physique particulièrement valorisée, tant chez les hommes que chez les femmes. Dans un ouvrage publié à Lyon en 1625, on pouvait lire, par exemple :

L'homme s'estime à bon droict le plus noble et le plus glorieux de tous les animaux. Or, il est certain qu'il n'y a rien qui ravale et anéantisse plus sa gloire que l'impuissance de produire son semblable. (Darmon, 1981 : 25)

Pour les femmes cette qualité revêt d'autant plus d'importance que, depuis des siècles et ce dans de nombreuses sociétés, on leur attribue la plupart du temps la responsabilité de l'infécondité du couple. Dans un grand nombre de cultures à travers le monde, les hommes peuvent d'ailleurs invoquer la stérilité de leur femme pour demander et obtenir la séparation tandis que l'inverse n'est jamais envisagé (Fisher, 1994 : 371). Pourtant, la plupart des sociétés humaines attribuent un rôle prédominant à l'homme ou admettent des apports partagés des deux sexes dans la procréation. Il est donc assez paradoxal que ce soit habituellement les femmes qui soient considérées responsables de la stérilité du couple (Héritier, 1996 : 96, 107). La société occidentale n'échappe pas à cette règle. Dès l'Antiquité, les traités médicaux soutenaient que la femme, tout comme l'homme, émettait une humeur spermatique féconde lors de l'acte sexuel. Mais lorsqu'une union s'avérait inféconde, c'était la femme qu'on blâmait et traitait avec dureté (Berriot-Salvadore, 1993 : 113-117; Gélis, 1984 : 38-39). Aux 16^e et 17^e siècles, on croyait même qu'il était possible de détecter si une femme était stérile simplement en observant son apparence physique (Darmon, 1981 : 32).

1.1.2 Les rituels entourant le mariage et la fécondité du nouveau couple

Au cours de la période étudiée, le mariage, un des rites de passage les plus importants dans la vie des hommes et des femmes, donnait d'ailleurs lieu à diverses pratiques ayant pour but de favoriser la fécondité du nouveau couple. De crainte que leur union s'avère inféconde, certaines futures mariées s'abstenaient, par exemple, de coudre elles-mêmes leur robe de mariée. On croyait en effet que casser ou nouer le fil pouvait empêcher la consommation du mariage et être néfaste pour la nuit de noces. Dans le cadre de sa thèse de doctorat portant sur le mariage chez les Montréalais francophones entre 1925 et 1940, Denise Girard a recueilli le témoignage suivant :

[...] j'aurais pu coudre moi-même ma robe de mariée, mais cela attirait le mauvais sort de le faire. Informatrice, mariée entre 1925 et 1940, Montréal, 1997 (Girard, 1997 : 156)

Toutes les informatrices que Lorraine Bouchard a interviewées concernant le costume de la mariée dans la région de Québec au cours de la période 1910-1960, ont aussi respecté cet interdit, même celles qui avaient l'habitude de confectionner elles-mêmes leurs vêtements (Bouchard, 1990 : 106).

Y avait-il des nouveaux mariés qui, suivant les conseils du *Petit Albert*, un livre de magie qui semble avoir connu une certaine popularité au Québec au cours de la période étudiée, glissaient dans leur poche un sachet de sel dans l'espoir de se protéger du « nouement de l'aiguillette »? Difficile de le dire, mais plusieurs redoutaient sans doute ce mauvais sort censé les rendre impuissants et stériles. Car il n'était pas rare, semble-t-il, qu'un amoureux éconduit profite de la cérémonie nuptiale pour se venger. D'après l'ethnologue Jean-Claude Dupont, le « nouement de l'aiguillette » pouvait s'effectuer en utilisant des figurines représentant les nouveaux époux que l'on tournait dos à dos et aussi longtemps qu'elles étaient dans cette position, ils ne pouvaient, croyait-on, avoir de relations sexuelles. Mais la plupart du temps, cette pratique se déroulait comme suit :

Autant de nœuds que faisait dans ses lacets de chaussure le prétendant repoussé, au moment du mariage de celle qui l'avait dédaigné, autant d'essais infructueux ferait le mari pour consommer physiquement son mariage. (Dupont, 1995 : 23)

Dans son *Traité des superstitions*, publié en France en 1741, l'Abbé Jean-Baptiste Thiers souligne aussi à quel point on redoutait et craignait le nouement d'aiguillette, « un mal si sensible à la plupart de ceux qui en sont frappés, qu'il n'y a rien qu'ils ne fassent pour en être guéris », écrit-il (Thiers, 1984 : 266). La croyance voulant que la stérilité ou l'impuissance puissent être provoquées par des sortilèges serait en fait très ancienne puisque Hérodote, un historien grec qui a vécu au 5^e siècle avant Jésus-Christ, y a fait allusion. Pendant très longtemps, on a cru qu'un sorcier ou une sorcière pouvait rendre des époux stériles simplement en nouant un lacet durant la cérémonie du mariage et en prononçant des formules magiques. Le nœud, qui symbolise un obstacle ou une contrainte, était d'ailleurs couramment et universellement utilisé dans de nombreuses pratiques de sorcellerie, et ce, depuis des siècles (Mozzani, 1995 : 1204-1205; Delumeau, 1978 : 54-59).

Au début du 20^e siècle en France, les opérations destinées à produire le « nouement de l'aiguillette » consistaient aussi à faire des nœuds à une corde ou un fil au moment où les époux se donnaient l'anneau. Et, parmi les moyens utilisés pour prévenir le mauvais sort, on suggérait aussi de coudre des sachets de sel entre l'étoffe et la doublure de l'habit du marié, le sel étant un ingrédient considéré depuis très longtemps comme un antidote contre les puissances infemales (Sébillot, 1908 : 116 ; Bouteiller, 1987 : 304 ; Gélis, 1984 : 47 ; Genep, 1946 : 573 ; Mozzani, 1995 : 1612).

Le mariage était aussi un temps privilégié pour accomplir certains rites visant à assurer au nouveau couple une nombreuse descendance. Ainsi en était-il, par exemple, de la coutume de lancer du riz ou des confettis sur les mariés lorsqu'ils sortaient de l'église, une coutume qui avait pour but de favoriser la fécondité et qui a été retracée dans de nombreuses régions du Québec (Boucher, s.d. : 11; Marie-Ursule (Sœur) 1951 : 128; Dumas, 1979 : 1-5; Huot, 1991 : 72; Hardy *et al.*, 1996 : 282; Girard, 1997 : 147; Tremblay, 2001 : 170).

Le riz, qui est à l'Orient ce que le blé est à l'Occident, symbolise la vie, l'abondance et la fécondité. En le lançant sur les mariés, on espérait les placer sous les meilleurs auspices et leur assurer une nombreuse descendance (Mozzani, 1995 : 1531-1532). Selon Jacques Gélis, jusqu'à la fin du 19^e siècle en France, c'est surtout sur la mariée qu'on lançait des grains à la sortie de l'église et, dans certaines régions, on allait même jusqu'à sélectionner les grains en fonction du sexe des enfants qu'on souhaitait qu'elle mette au monde : effectuant ainsi un rite propitiatoire doté d'une grande résonance symbolique :

Toute la noce, parfois toute la communauté assemblée, lui souhaitait ainsi de faire germer la semence, puis de moissonner « les précieux fruits du mariage » que son ventre allait façonner. [...] L'aspersion des graines, commune dans le Morvan vers 1840, tenait compte de l'image sexuelle de chaque céréale pour manifester le souhait d'une postérité mâle ou femelle : graines rondes comme le millet ou la navette pour que la mariée ait des garçons; graines longues et fendues comme le seigle ou l'avoine pour qu'elle ait des filles. (Gélis, 1984 : 47-48)

Au Québec, la noce donnait aussi lieu à une autre pratique dont la finalité avait un lien avec la fertilité du couple. Elle consistait à subtiliser le soulier de la mariée pour faire une quête, la monnaie déposée devant assurer au couple la prospérité et la fécondité. Cette pratique a aussi été relevée dans plusieurs régions (Mercier-Renaud, 1978 : 19; Massicotte, 1925 : 337; Huot, 1991 : 92; Coll. Louise Lebel, ms n° 16).

Selon l'ethnologue Arnold van Gennep, qui a retracé des pratiques similaires en France, les quêtes faites au profit des nouveaux époux y avaient aussi pour but d'entraîner magiquement la prospérité future et la fécondité du nouveau couple. On croyait de plus que placer une pièce de monnaie dans la chaussure de la mariée constituait un talisman contre la stérilité, une croyance qui serait très ancienne, puisqu'elle existait déjà dans l'Antiquité, lors du mariage romain (Gennep, 1946 : 408-409, 530). Pour sa part, Martine Segalen soutient que c'était parce qu'il était investi d'une connotation sexuelle que le soulier de la mariée était l'objet de divers rites au cours du scénario matrimonial français :

Le soulier symbolise le sexe féminin, et plus précisément la matrice. Les autres rites qui mettent en scène le soulier nous semblent confirmer cette interprétation et, circulairement, éclairer leur sens. Des pièces de monnaie ou du sel sont placés dans le soulier de la mariée pour protéger le couple contre les aiguillettes nouées ou la stérilité féminine; ces souliers de mariage sont si bien le symbole de l'appartenance de l'épouse à son mari qu'il lui fallait les garder précieusement, s'assurant ainsi de ne jamais être battue. Après la naissance d'un enfant, l'époux offrait à sa femme une paire de souliers neufs, symboles d'une sexualité qui pouvait reprendre. Dans certaines régions, on brûlait en public les souliers de noce si la mariée ne pouvait faire preuve de sa fécondité. (Segalen, 1981b: 143)

1.1.3 Remédier à la stérilité féminine

Malgré toutes ces pratiques rituelles et précautions entourant le mariage, après quelques mois ou quelques années, certains couples devaient malheureusement se rendre à l'évidence : ils ne parvenaient pas à transmettre la vie. Tout n'était cependant pas perdu pour eux puisque, d'après certains informateurs et informatrices, il était possible de remédier à la stérilité féminine. Selon une informatrice, les femmes infécondes pouvaient, par exemple, prendre des tisanes :

Il y avait des méthodes pour rendre fertile, par exemple, boire des herbages bouillis dans l'eau [...]. Informatrice, 70 ans, St-Gilles (Lotbinière), 1978 (Lambert, 1978 : 4)

D'après ce que nous en savons, les tisanes ont toujours eu la faveur des femmes qui n'avaient pas d'enfant et « comptaient sur les propriétés des simples pour corriger leur nature ». L'armoise femelle et *l'agnus castus*, cueillies durant la nuit de la Saint-Jean

avaient, par exemple, dès le 16^e siècle en France, la réputation de favoriser la conception. Au début du 20^e siècle, en Provence, les femmes utilisaient aussi des tisanes et onguents confectionnés à partir de plantes telles que la passiflore, le céleri, le lentisque, la beile, la myrte, la rue, etc (Gélis, 1984 : 76-77).

Les femmes stériles pouvaient aussi avoir recours au « remède de la soucoupe », un traitement destiné à replacer la matrice et à traiter les ovaires que l'ethnologue Carmen Roy a recueilli en Gaspésie au début des années 1950 et qu'elle décrit comme suit :

[...] dissoudre une cuillerée à soupe de moutarde dans une pinte d'eau. Imbiber une flanelle de cette solution et appliquer, durant une heure ou une heure et demie, des compresses sur l'abdomen de la malade. Frotter ensuite l'intérieur d'une soucoupe avec une gousse d'ail et, en la tournant « trois fois à rebours du soleil », la placer sur l'ombilic de la malade. Elle colle et pénètre. La laisser là jusqu'à ce qu'elle se soulève d'elle-même. Pendant ce temps, battre en neige, trois blancs d'œufs, une demi-cuillerée à thé de poivre, trois tranches de savon à laver. Étendre sur une petite épaisseur d'étoupe de France (étoupe goudronnée) et verser sur le tout une cuillerée à soupe de gomme de sapin fondue. Appliquer le cataplasme sur le ventre de la malade, en plaçant le côté goudronné sur la peau. Au cours de ces trois traitements, la malade ne doit rien soulever de lourd, pas même un poids d'une livre. Elle ne doit pas peigner ses cheveux elle-même, ni replacer sa chaise à table. Elle peut circuler avec son cataplasme qui est bien ceinturé autour de son ventre. Elle gardera ce dernier jusqu'à ce qu'il tombe de lui-même, ce qui peut prendre une quarantaine de jours. (Roy, 1981 : 93-94)

Dans le cadre de ses recherches concernant les rites et croyances de la naissance dans la région de Charlevoix, Jean-Philippe Gagnon a rencontré une informatrice qui lui a affirmé avoir donné naissance à trois enfants grâce à cette médication (Gagnon, 1979 : 64).

Les femmes infécondes pouvaient aussi espérer bénéficier d'un « transfert de fertilité » en rendant visite à une nouvelle maman dans les jours suivant l'accouchement. Selon Antoine Tremblay, qui a recueilli cette coutume aux Éboulements au cours des années 1940, on profitait en effet de cette visite pour « passer le chateau²³ » aux femmes stériles en leur donnant à prendre le bébé. Un peu comme si la maternité était contagieuse et le contact avec le nouveau-né investi du pouvoir de susciter chez ces dernières la capacité d'enfanter (Tremblay, 1948 : 70).

²³ D'après *Le Petit Robert*, le chateau est un morceau coupé à un grand pain ou à une pièce d'étoffe.

La croyance en un possible « transfert de la fertilité » a aussi été relevée en France où l'on croyait que la première femme à pénétrer dans la chambre d'une accouchée après la délivrance était assurée de connaître le même sort à brève échéance. Il en était de même, croyait-on, de celle qui aidait à faire la lessive dans une maison où une naissance avait eu lieu peu de temps auparavant (Mozzani, 1995 : 14).

Dans un article publié dans *La Semaine Religieuse de Québec* en 1943, le Chanoine Cyrille Labrecque fait aussi allusion à la fécondation artificielle, une technique qui, d'après l'historien Pierre Darmon, remonterait à la fin du 18^e siècle, mais il est peu probable qu'elle ait été pratiquée au Québec au cours de la période étudiée puisque l'Église catholique y était farouchement opposée (Labrecque, 1945 : 567-568; Darmon, 1981 : 139). L'Église, qui enseignait que les enfants étaient un don de Dieu, préconisait plutôt le recours à la prière pour remédier à la stérilité. Ce qui, d'après un informateur pouvait s'avérer très efficace, puisqu'il a connu une femme qui a réussi à mettre au monde six enfants grâce à ce moyen (Coll. Yolande Rhéaume, enr. n° 96).

Le recours à la prière pour remédier à la stérilité était aussi très populaire en France autrefois. Sainte Anne, qui aurait été guérie de la stérilité par miracle, y était, par exemple, très fréquemment invoquée (Loux et Richard, 1978 : 38-41).

1.1.4 « Donner de la vigueur à l'époux »

D'après les témoignages recueillis, les hommes aux prises avec un problème d'impuissance pouvaient aussi avoir recours à certaines pratiques censées « donner de la vigueur à l'époux ». Ils pouvaient, par exemple, mâcher de la racine de ginseng cueillie au printemps ou manger des œufs (Coll. Gisèle Maynard, ms n° 146; Coll. Régine Hudon, ms n° 64; Labbé, 1981 : 17).

Le ginseng, dont la racine rappelle la forme humaine, est aussi appelé « herbe divine » ou « racine de vie ». Il est considéré comme un symbole de virilité et d'immortalité (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 478). Quant à l'œuf, symbole de vie, il est étroitement associé à la fertilité. On le croyait en effet doté d'une puissance fécondatrice spéciale. Au début du 20^e siècle, dans les environs de Dinan, on croyait même qu'une femme qui mangeait sept

œufs dans la même journée pouvait concevoir sans le secours d'un homme (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 689-693; Gennep, 1946 : 580-581).

Le céleri, souvent désigné sous le nom « d'amour en branche », était aussi considéré comme un aphrodisiaque, si l'on en croit le proverbe suivant, cité par un informateur : « Si femme savait ce que le céleri fait à l'homme, elle en sèmerait de Paris à Rome. » (Coll. Denis Olivier, ms n° 92). Certains proverbes recueillis en France à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, comme « Le céleri rend la force au vieux mari » ou « Le céleri, herbe à grimper, fait monter le père sur la mère », faisaient aussi allusion aux pouvoirs du céleri sur les hommes. (Loux et Richard, 1978 : 180-181).

Boire du thé ou des tisanes de genévrier ou de chardons faisait aussi partie des médications proposées aux hommes, selon Francine Saillant et Ginette Côté qui ont analysé l'ensemble des pratiques thérapeutiques répertoriées aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval (Saillant et Côté, 1990 : 136). On ne sait toutefois pourquoi on leur attribuait de tels pouvoirs. Dans un essai consacré aux objets d'amour tirés de la collection du Musée de la civilisation de Québec, l'ethnologue Jean-Claude Dupont cite également certains objets et produits utilisés pour stimuler l'ardeur sexuelle des hommes:

Parmi les matières et objets utilisés à cette fin, nous connaissons les grains de blé, les œufs crus et le sirop d'érable « râchu » et foncé fait en « temps de sève », soit à la fin de la coulée des érables. On buvait de « l'eau de Floride », un parfum bien connu à l'époque, mais surtout du cognac, une eau-de-vie estimée pour ses pouvoirs « ravitaillants ». Le rognon de castor, d'après une pratique amérindienne répandue chez les francophones, avait aussi des vertus aphrodisiaques, selon la tradition. On croyait aussi que le fait de lécher un sou noir était stimulateur. (Dupont, 1995 : 25)

Enfin, d'après l'ethno-historien Michel Lessard, différents modèles de « ceintures électriques », mettant à contribution les fabuleux pouvoirs de cette nouvelle source d'énergie pour remédier à certaines défaillances de la virilité, étaient aussi offerts régulièrement dans les journaux et catalogues distribués au Québec au début du 20^e siècle :

La ceinture électrique n'est en somme qu'une ceinture munie de piles en nombre et en intensité variables produisant un courant galvanique qui pénètre dans le corps au niveau de la taille et des organes génitaux. La plupart des modèles sont destinés à la gent masculine. Et même s'il peut servir dans une foule de déficiences organiques, on découvre rapidement à la lecture des textes, des

dessins et des clichés que l'appareil, souvent muni d'un suspensoir à testicules, vise principalement à ramener la virilité perdue. (Lessard, 1997 : 37)

Après tout, si cette source d'énergie était capable d'éclairer une artère urbaine, de recréer la chaleur ou d'actionner un mélangeur, pourquoi ne pourrait-elle pas aussi accomplir des miracles sur l'organisme humain?

1.1.5 L'adoption : une solution pour les couples inféconds

Enfin, si aucun des moyens cités précédemment ne s'avérait efficace, les couples stériles pouvaient toujours se tourner vers l'adoption. D'après les recherches des anthropologues Brigitte Gameau au Saguenay et Chantal Collard dans la région de Charlevoix, il n'était pas rare en effet que les couples sans postérité adoptent un enfant. Très souvent, cette adoption avait lieu lorsque survenait un décès dans leur entourage, la redistribution des orphelins aux couples stériles étant une pratique courante à cette époque. Au Saguenay, par exemple, lorsqu'un père de famille se retrouvait veuf, il préférait souvent confier ses enfants, surtout s'ils étaient très jeunes, à un couple apparenté qui n'en avait pas plutôt qu'à un couple doté d'une nombreuse progéniture. La même situation prévalait dans la région de Charlevoix où les orphelins étaient souvent confiés à des couples stériles ou à des couples qui n'avaient qu'un seul enfant. Il n'était pas rare, par exemple, qu'une veuve démunie « donne » un de ses enfants à un couple qui n'en avait pas. D'après Chantal Collard, la plupart du temps, la demande provenait du couple sans postérité et il était entendu que cet enfant ne pouvait plus par la suite être réclamé. « Ils n'avaient pas d'enfants; ils lui ont demandé le petit X; il leur a donné... ». Voilà, d'après les témoignages recueillis par Chantal Collard, comment se déroulait très souvent ce genre d'adoption. En fait, il ne s'agissait pas vraiment d'adoption, puisque d'après la loi, il était interdit d'adopter un enfant dont un parent était vivant et sain d'esprit. Mais dans les faits, c'était tout comme (Collard, 1988; Collard, 1991; Gameau, 1983). Les récits autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier comportent aussi de nombreuses allusions à la prise en charge de jeunes enfants par des couples apparentés, provoquée la plupart du temps par le décès ou la maladie du père ou de la mère (Lemieux et Mercier, 1987 : 267-268).

Il n'était pas rare d'autre part, que, après quelques années de mariage infertile, un couple décide d'aller chercher un enfant à la crèche. Lors de ses recherches dans une petite

communauté de la région de Charlevoix, Chantal Collard a observé, par exemple, que les couples qui ont adopté légalement un enfant abandonné à la crèche étaient en très grande majorité (18/25) des couples sans postérité (Collard, 1988 : 111-112). Sans doute ces couples souhaitaient-ils combler un vide, mais peut-être espéraient-ils aussi que se réalise le dicton suivant : « Adopter ça débloque l'instinct maternel, ça fait accoucher » (Collard, 1998 : 115).

1.2 « Empêcher la famille »

Même si la fécondité était très valorisée au Québec au cours de la période étudiée, il ne faudrait pas croire cependant que tous et toutes souhaitaient avoir de nombreux enfants. Les témoignages dont nous disposons nous laissent en effet entrevoir que certaines naissances n'étaient pas souhaitées.

1.2.1 Des naissances non désirées

Affaiblies par les grossesses et accouchements répétitifs et dépassées par la charge de travail que représentait une famille nombreuse, certaines femmes semblaient plutôt malheureuses de se retrouver à nouveau enceintes. Les témoignages suivants, recueillis auprès de femmes ayant vécu à Montréal et à Trois-Pistoles au début du 20^e siècle, sont d'ailleurs on ne peut plus clairs à ce sujet :

J'ai accouché treize fois. Deux sont morts à la naissance. J'ai remercié le bon Dieu, j'étais bien contente. C'était les deux derniers et je trouvais que la tâche était très lourde. Informatrice, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 278-279)

Le prêtre nous disait et nous répétait que c'était notre devoir d'avoir des enfants. Moi, j'étais pas une « mangeuse de balustres ». On achetait notre banc pour la retraite. Alors j'ai dit à ma voisine : « Si vous voulez amener quelqu'un à ma place, je viens de finir ma retraite. J'en ai assez. Quand il va avoir un enfant ou deux, lui, il viendra nous parler. » C'était en 1922, je m'en souviens. Informatrice, 98 ans, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 216-217)

Quand j'étais dans mes fleurs²⁴, j'étais soulagée, vous comprenez, quand tu en avais encore un en couches, ça fait de l'ouvrage. Informatrice, 78 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 28)

L'anthropologue Horace Miner a aussi recueilli, lors de son séjour à Saint-Denis-de-Kamouraska en 1936, le témoignage d'une vieille dame qui, tout en faisant l'apologie du catholicisme, nous laisse entrevoir que toutes les mères n'étaient pas nécessairement heureuses lorsque s'annonçait une nouvelle naissance. Voici ce témoignage :

Le catholicisme est une religion consolante. Quand une jeune femme qui a une grosse famille et qui attend un bébé se décourage, elle peut aller voir le curé et parler avec lui. Elle repartira encouragée et passera ses derniers mois de grossesse heureuse de son sort. Informatrice, Saint-Denis-de-Kamouraska, 1936 (Miner, 1986 : 140)

Selon Horace Miner, plusieurs femmes de ce village vivaient d'ailleurs dans la crainte d'une nouvelle grossesse, mais ne pouvaient pas le dire ouvertement, car l'Église s'opposait à la limitation des naissances (Miner, 1985 : 228-229).

Le sociologue Marcel Rioux a aussi observé le même phénomène dans un petit village de la Gaspésie au début des années 1950 :

[...] bien que quelquefois on sente qu'une femme ne désirerait pas avoir autant d'enfants, le modèle culturel est tellement internalisé que l'acceptation se fait sans heurt. Il y a quelquefois des traces de rationalisation : « Après tout, dit-on, les enfants sont si gentils ». D'autres disent : « Que ferais-je si je n'avais pas d'enfants? Dieu fait les femmes pour élever les enfants et il n'y a rien à dire contre ça ». (Rioux, 1961 : 32)

Interrogées lors d'une enquête réalisée en 1971, la moitié des femmes qui ont eu six enfants ou plus ont par ailleurs admis qu'elles n'avaient pas désiré le ou les derniers au moment de la conception (Henripin *et al.*, 1981).

En fait, les femmes n'étaient pas les seules à redouter l'arrivée successive de nombreux enfants. Dans le cadre de ses recherches concernant la vie quotidienne des Montréalaises au cours des années 1930, Denyse Baillargeon a, par exemple, recueilli le témoignage suivant auprès d'une informatrice, mère de huit enfants nés entre 1927 et 1941 :

²⁴ L'expression « être dans ses fleurs » signifiait « être menstruée » ou « avoir ses règles » (Dulong, 1999 : 227).

Tu sais des fois, t'as des enfants, ça te fait pas plaisir. Un homme, la même chose. La femme, plus elle en a, plus elle a de l'ouvrage, mais un homme aussi; plus il en a, plus il faut qu'il rentre de l'argent, plus il faut qu'il en apporte, plus il faut qu'il travaille, tandis qu'autrement il a la tête plus tranquille. [...] Si j'avais écouté mon mari, j'en aurais eu deux ou trois... peut-être que ça le décourageait. Informatrice, née en 1905, Montréal (Baillargeon, 1991 : 113)

Bref, tous les enfants n'étaient pas désirés. Et, comme l'a suggéré Horace Miner, la façon dont on annonçait aux jeunes enfants l'arrivée d'un nouveau petit frère ou d'une nouvelle petite sœur le laissait parfois deviner. Voici, par exemple, ce qu'il a observé à Saint-Denis-de-Kamouraska en 1936 :

[...] à leur âge le plus tendre, beaucoup d'enfants apprennent qu'un « bolomien » [variante locale de « bohémien »] se présente avec le bébé à la porte de la maison et essaie de le donner à leur mère. Si elle refuse de prendre l'enfant, il lui brise la jambe (à la mère) en se servant d'un gourdin, et lui laisse le bébé de toute façon. [...] Le refus de la mère de prendre le bébé, dans cette histoire, est une allusion subtile au fait que les femmes vivent silencieusement dans la crainte de nombreuses grossesses qui marquent tant les premières années de leur mariage. Bien sûr, les enfants sont aimés et gâtés par leurs parents affectueux; mais pour la femme qui continue toujours de s'occuper de son ménage, chaque nouvel enfant est une épreuve supplémentaire. (Miner, 1985 : 228)

Plusieurs informateurs et informatrices, dont les témoignages ont été déposés aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval, se rappellent avoir entendu des récits similaires où la mère et parfois le père semblaient peu enthousiastes à l'idée d'avoir un nouvel enfant. En voici quelques exemples :

On disait aux enfants qui questionnaient que c'étaient les Sauvages qui apportaient les bébés. Et pour expliquer le fait que la mère était au lit, on ajoutait que ces Sauvages lui cassaient la jambe pour qu'elle ne courre pas leur remettre l'enfant. Informatrice, Grande-Rivière (Gaspé est), 1967 (Coll. Michèle Bélanger, ms n° 60)

Ah bien, dans ce temps-là, ils ne nous disaient rien [...] notre père nous disait, bon bien vous allez vous en aller chez le voisin, et puis j'irai vous chercher demain matin. [...] il revenait nous chercher le lendemain matin, puis là on se demandait pourquoi maman ne se lève pas. Mais là, papa nous disait bien les sauvages sont venus puis on ne voulait pas de ce petit bébé là, puis ils lui ont cassé une jambe, puis il a bien fallu qu'on le prenne. On s'arrangeait avec ça, on n'en savait pas plus. Informatrice, 1979 (Coll. Raynald Blais et Suzanne Denault, Collège du Nord-Ouest, enr. n° 134)

Quand notre mère était malade pour donner naissance à un enfant, ma sœur me disait: « Cours vite chez le voisin, la Mi-Carême va te poigner. Ne viens pas avant qu'elle soit partie. » Et quand j'arrivais à la maison, il ne fallait pas que j'aille dans la chambre de ma mère car la Mi-Carême lui avait cassé une jambe pour la simple raison qu'elle refusait de prendre le bébé et qu'elle avait été obligée de lui donner un morceau de viande pour l'envoyer. Informatrice, 48 ans, Pabos (Gaspésie), 1971 (Coll. Brenda Keays, ss la dir. de Ida Deschamps, ms n° 712)

1.2.2 Limiter les naissances : une pratique de plus en plus populaire

Tous les couples ne subissaient d'ailleurs pas passivement leur destin. Malgré l'opposition de l'Église et malgré le fait que, depuis 1892, il était légalement interdit au Canada de diffuser de l'information relative à la contraception et de vendre « quelque médecine, drogue ou article destiné ou représenté comme servant à prévenir la conception ou à causer l'avortement²⁵ », on est en droit de croire que plusieurs couples tentaient de maîtriser cet aspect fondamental de leur existence. Si l'on examine, par exemple, les données concernant la descendance des femmes québécoises nées entre 1880 et 1936, on peut observer une nette diminution du nombre d'enfants qu'elles ont mis au monde. Tandis que la descendance moyenne des femmes nées entre 1880 et 1896 s'établissait à 4,8, elle ne sera plus que de 3,0 pour les femmes nées entre 1931 et 1936. Fait plus significatif encore, on peut observer que le nombre de femmes qui ont six enfants et plus diminue, passant de 37,5% chez les femmes nées entre 1880 et 1896 à 12% chez les femmes nées entre 1931 et 1936, tandis que le nombre de femmes qui ont entre un et trois enfants augmente, passant de 24,0% chez les femmes nées entre 1880 et 1896 à 49% chez les femmes nées entre 1931 et 1936 (Henripin, 1989 : 113). Comme l'a suggéré l'historienne Marie Lavigne, ces données démographiques nous donnent à penser qu'au fil des générations, de plus en plus de couples ont choisi de contrôler leur fécondité (Lavigne, 1983 : 319-338).

En fait, il semble bien que, dès la fin du 19^e siècle et peut-être même avant, certains couples avaient recours à la contraception. Dans son étude portant sur les conditions de vie des habitants de Saint-Justin, un petit village du comté de Maskinongé, en 1886, Léon Gérin notait en effet que certaines familles habitant les paroisses longeant le fleuve tentaient de limiter les naissances « sous l'influence d'idées émanant des centres urbains

²⁵ Pour plus de détails concernant l'aspect légal, voir McLaren et McLaren, 1986; Rodrigue, 1996.

et des Etats-Unis » (Gérin, 1898 : 38-39). Ce que semblent d'ailleurs confirmer les données des recensements fédéraux qui démontrent que la fécondité québécoise avait déjà commencé à décliner, le taux de fécondité générale (c'est-à-dire le nombre de naissances pour mille femmes en âge de procréer) passant de 196 en 1851 à 160 en 1901 (Gauvreau et Gossage, 2000 : 44-45). Denise Lemieux et Lucie Mercier ont aussi observé que les familles nombreuses se faisaient de plus en plus rares parmi la petite bourgeoisie québécoise dès cette époque :

Si l'on compte vers la fin du XIX^e siècle des familles nombreuses d'origine bourgeoise [...] c'est habituellement chez les couples dont le mari est médecin, journaliste, agronome, avocat, que par la suite, apparaissent des familles de trois ou quatre, sans qu'on s'attarde beaucoup dans les textes aux moyens utilisés. Dès 1900, on invoque la santé de la mère pour expliquer que la famille est jugée complète. (Lemieux et Mercier, 1989 : 223)

Mais c'est surtout à partir des années 1920 que l'usage de pratiques contraceptives semble s'être répandu parmi la population québécoise, le taux de fécondité générale enregistrant alors une importante diminution. En effet, alors que le taux de fécondité générale (c'est-à-dire le nombre de naissances pour mille femmes en âge de procréer) s'élevait à 155 en 1921, il ne s'établira plus qu'à 116 en 1931 et à 102 en 1941 (Gauvreau et Gossage, 2000 : 44-45). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les déclarations et prises de position publiques contre la contraception se font de plus en plus nombreuses à partir de ce moment, comme l'a démontré l'historienne Isabelle Rodrigue dans son mémoire de maîtrise. Dès 1920, note cette dernière, Henri Bourassa affirme que la famille québécoise est menacée par la diffusion des méthodes anticonceptionnelles. Et, dans un article consacré à la dépopulation publié en 1923, le Père Henri Martin incite, pour sa part, les prédicateurs à se prononcer sévèrement «contre la gravité de la faute des époux qui veulent jouir des droits du mariage sans en assumer les responsabilités » (Rodrigue, 1996 : 90-98). L'historienne Marie-Aimée Cliche, qui s'est penchée sur les procès impliquant des filles-mères dans la région de Québec au cours de la période 1850-1969, a aussi noté que c'est surtout à partir de 1920 qu'il y était question de pratiques contraceptives, les filles expliquant qu'elles s'étaient laissées convaincre qu'elles ne couraient aucun risque de tomber enceintes, les hommes invoquant ces pratiques pour se disculper (Cliche, 1991 : 19).

Au grand désespoir du clergé et malgré ses exhortations, les couples québécois seront donc de plus en plus nombreux à « empêcher la famille », puisque d'après une enquête sur les comportements des Québécoises en matière de fécondité réalisée en 1971, le pourcentage de femmes déclarant avoir eu recours à la contraception s'élevait à 19% chez les femmes mariées nées entre 1906 et 1910, 30% chez les femmes nées entre 1911 et 1915, 47% chez les femmes nées entre 1921 et 1925, et 64% chez les femmes nées entre 1931 et 1935 (Gauvreau et Gossage, 1997 : 488)²⁶.

Pour quels motifs ces couples ont-ils choisi de contrôler leur fécondité? D'après Denyse Baillargeon, qui a recueilli les témoignages d'informatrices montréalaises ayant eu recours à des méthodes contraceptives au cours des années 1930, certaines ont justifié leur choix en invoquant le bonheur et le bien-être futur de leurs enfants, comme, par exemple, cette femme, née en 1909 et mère de trois enfants nés entre 1933 et 1938 :

Je me suis dit le Bon Dieu m'envoie des enfants mais je veux pas qu'ils souffrent plus tard. Les grosses familles ont toujours de la misère. Dans ça, il y en a toujours qu'on oublie, on dirait sans le faire exprès. Alors j'ai dit on va éviter ça. [...] J'ai bien souffert de ne pas pouvoir continuer mes études. [...] Alors j'ai dit les miens, s'ils veulent étudier, ils vont étudier et je vais les aider et c'est ce que j'ai fait. Faut planifier. J'ai dit j'aime mieux avoir une petite famille puis être capable de leur donner ce qu'ils ont besoin. Informatrice, née en 1909, Montréal (Baillargeon, 1991 : 103)

D'autres ont fait allusion aux difficultés financières et à la charge de travail que représentait une famille nombreuse :

Je ne voulais pas avoir une grosse famille. J'aurais pas voulu en élever onze comme ma mère. Je trouvais qu'elle avait eu assez de misère. Je voulais pas suivre son exemple. Informatrice, née en 1912, mère de quatre enfants nés entre 1932 et 1951, Montréal (Baillargeon, 1991 : 104)

Enfin, au moins quatre femmes interrogées par Denyse Baillargeon ont déclaré avoir dû recourir à la contraception pour des raisons de santé. Ce qui, d'après leurs témoignages, n'était pas considéré comme un motif valable par les membres du clergé québécois. Une informatrice, mère de deux enfants nés en 1927 et 1929, raconte à ce sujet :

²⁶ D'après les responsables de l'enquête, ces chiffres sont probablement inférieurs à la réalité puisque certaines femmes ont déclaré qu'elles « faisaient attention » mais ne considéraient pas qu'il s'agissait là d'une méthode contraceptive. D'autre part, certaines femmes moins fécondes que d'autres n'ont probablement pas eu besoin de recourir à la contraception pour limiter la taille de leur famille. Ainsi, 20% des femmes interrogées ont déclaré avoir mis plus de temps ou avoir été incapables de concevoir un enfant lorsqu'elles le souhaitaient (Gauvreau et Gossage, 1997 : 488 et 502).

C'était cruel quand vous alliez à la confesse. C'était pas une petite affaire de dire que vous empêchiez la famille... J'étais bien obligée de le dire... les prêtres nous chicanaient. [...] On leur disait : « Le docteur m'a dit qu'on devrait pas avoir d'autres enfants. » « Ca compte pas ça; l'enfant vivra si sa mère meurt », c'est tout ce qu'ils avaient à nous répondre. C'était pas juste ça. Informatrice, née en 1907, Montréal (Baillargeon, 1991 : 106)

La même situation prévalait au Saguenay où Gérard Bouchard a aussi noté à quel point les curés réprouvaient toute forme de contraception, peu importe les raisons invoquées :

Dans leurs sermons dominicaux, la majorité des curés abordaient assez régulièrement le sujet de la natalité pour rappeler aux femmes leur devoir sacré. Rien ne devait entraver la procréation, pas même une maladie qui aurait mis la vie de la mère en danger : si elle mourait, elle aurait une plus belle place au ciel, elle serait assise plus près du bon Dieu. Par contre, aller contre la nature, c'était l'enfer assuré, avec ses flammes éternelles et toutes ses horreurs. (Bouchard, 2000 : 205)

En fait, jusqu'au début des années 1950, les couples qui ont eu recours à la contraception ont dû faire face non seulement à l'opposition de l'Église, mais aussi à la réticence de certains médecins. Une informatrice interrogée par Denyse Baillargeon raconte, par exemple, que malgré le fait que le médecin l'ait avertie qu'il serait dangereux pour elle d'avoir d'autres enfants, il ne lui a fourni aucune information concernant les méthodes contraceptives (Corpus Baillargeon, cité par Gauvreau et Gossage, 1997 : 504). Dans son autobiographie, Simonne Monet-Chartrand souligne également que, même au milieu des années 1940, les médecins étaient peu enclins à aborder le sujet (Lemieux et Mercier, 1989 : 223).

1.2.3 Les pratiques contraceptives utilisées

Dans un tel contexte, il n'est donc pas étonnant que la majorité des couples aient privilégié des pratiques contraceptives relevant davantage de la répression sexuelle que de l'utilisation d'artifices comme le condom ou la stérilisation.

D'après les informations dont nous disposons, l'abstinence figurait parmi les principaux moyens utilisés par les couples québécois pour « empêcher la famille ». Quelques informatrices de la région du Saguenay affirment, par exemple, avoir fait chambre à part

après la naissance d'un douzième ou d'un quinzième enfant (Gauthier, 1991 : 158-159; Bouchard, 2000 : 206). Une informatrice, originaire de Québec, raconte aussi que ses grands-parents se sont abstenus de tout contact sexuel pendant les quarante années qu'a duré leur union, parce que sa grand-mère avait failli mourir lors de sa troisième grossesse (Saillant et Laforce, 1993 : 34).

Tous les couples ne s'astreignaient évidemment pas à une telle ascèse. En fait, la plupart semblent avoir plutôt utilisé la continence périodique, évitant d'avoir des rapports sexuels pendant les périodes considérées les plus fécondes du cycle ovulatoire féminin. Une informatrice affirme, par exemple :

Comme moyen de contraception, les femmes pratiquaient l'abstinence à la fin de leur cycle, juste avant la période menstruelle. Informatrice, 56 ans, Trois-Pistoles (Rivière-du-Loup), 1979 (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 13)

Plusieurs chercheurs ont aussi recueilli des témoignages concernant cette pratique contraceptive (Gauvreau et Gossage, 1997 : 490-491; Simard-Vasil, 1984; Baillargeon, 1991 : 104; Gauthier, 1991 : 158). Une pratique qui, jusqu'à ce que les recherches scientifiques permettent de mieux comprendre le fonctionnement du cycle ovarien, ne s'avérait cependant pas toujours efficace, comme se le remémore cette informatrice :

[...] huit jours avant les règles et huit jours après que c'était pas dangereux [...] finalement, je partais quand même en famille. Informatrice, 78 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 27)

Bien que difficilement applicable, la méthode Ogino-Knauss mise au point au cours des années 1920 et popularisée au cours des années 1930²⁷, a sans doute permis à de nombreuses Québécoises de contrôler leur fécondité. C'était d'ailleurs, d'après une infirmière, la méthode enseignée aux femmes soucieuses de contrôler leur fécondité dans les hôpitaux de Montréal :

Il fallait enseigner la méthode Ogino-Knauss. On disait la méthode Ogino et entre infirmières, on riait et on se demandait : « Est-ce que tu l'as apprise, toi, la méthode « à genoux » ? ... parce qu'une patiente avait compris « à genoux »

²⁷ D'après le docteur Ogino, un médecin japonais, il suffisait de « compter » les jours après les règles, pour déterminer quand la période de fécondité maximale surviendrait, celle-ci devant se produire aux alentours du 14^e jour suivant les menstruations. Ce qui était effectivement le cas pour celles dont le cycle s'établissait à 28 jours, mais comme le cycle ovarien n'est pas identique chez toutes les femmes (celui-ci pouvant varier de 24 à 35 jours), les possibilités d'erreurs étaient nombreuses (*100 ans de santé*, 1998 : 46).

pour Ogino. Les femmes étaient souvent gênées et mal à l'aise en nous demandant après une naissance ou une intervention chirurgicale : « Comment je vais m'arranger avec mon mari? », « Comment faire pour espacer les enfants? », « Quand dois-je reprendre les relations avec mon mari? » Et ce ne sont pas les sœurs qui pouvaient répondre. Les femmes étaient trop intimidées par les médecins, alors c'était les gardes-malades qui les renseignaient. *Informatrice*, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 193)

Il semble bien que c'est parce qu'elle permettait aux couples d'avoir le sentiment de ne pas contrevenir aux préceptes religieux que cette méthode était aussi populaire. Une informatrice déclare à ce sujet :

Nous, c'était la méthode Ogino-Knauss. Ça [les condoms] ce n'était pas se priver [...]. Tandis que nous autres, en suivant la méthode, il fallait se priver beaucoup, trois semaines. Imagine, des amoureux! Cette méthode-là allait avec la religion. C'est pour ça qu'elle était admise, la méthode. *Informatrice*, née en 1905, mère de cinq enfants nés entre 1932 et 1945, Montréal (Corpus Baillargeon, cité par Gauvreau et Gossage, 1997 : 492)

Pourtant, la position de l'Église catholique envers cette méthode est demeurée ambiguë jusqu'au début des années 1950. Dans une consultation théologique publiée le 31 mai 1934 dans la *Semaine Religieuse de Québec*, l'Abbé Cyrille Labrecque écrit, par exemple, que la morale ne condamne pas la méthode Ogino, mais il ajoute : « Nous ne devons en suggérer la pratique que rarement et avec prudence » (Labrecque, 1945 : 565-567). En fait, ce n'est qu'en 1951 que le Pape Pie XII reconnaîtra clairement la moralité de cette méthode en insistant toutefois sur le fait que les couples ne devraient y avoir recours que s'ils ont des motifs sérieux (Rodrigue, 1996 : 88-89).

En fait, bien avant que l'on soit en mesure de connaître avec précision le cycle ovarien, la continence pendant les périodes réputées fertiles du cycle féminin faisait probablement partie des pratiques utilisées pour limiter les naissances. Dès l'Antiquité, on croyait, par exemple, que les femmes étaient plus fécondes au tout début ou à la fin de leurs règles. Il était donc possible aux couples désireux d'éviter une grossesse de s'abstenir de tout rapport sexuel pendant cette période (Rousselle, 1980 : 1096).

D'après les témoignages déposés aux Archives, nombreuses étaient aussi les femmes qui pratiquaient l'allaitement dans l'espoir d'espacer les naissances :

Un des moyens de contraception très populaire à l'époque (vers 1929-1941) était l'allaitement. On allaitait les nouveau-nés le plus longtemps possible [...]. Informatrice, 56 ans, Trois-Pistoles (Rivière-du-Loup), 1979 (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 13)

On allaitait les enfants le plus longtemps possible (vers 1939-1944). Cette pratique servait également de moyen contraceptif. Informatrice, 51 ans, St-Joachim (Montmorency), 1979 (Coll. Lucie Roy, ms n° 99)

On croyait en effet que, tant et aussi longtemps qu'une femme allaitait, elle ne pouvait concevoir à nouveau. Comme l'explique une informatrice :

[...] tant que je nourrissais, je voyais²⁸ pas, ça fait que il y avait pas de danger que je parte en famille. Informatrice, 78 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 27)

Dans les documents personnels et autobiographies de femmes québécoises ayant vécu au tournant du siècle (1880-1940), Denise Lemieux et Lucie Mercier ont aussi retracé quelques allusions à cette pratique contraceptive. L'une d'elles écrit, par exemple, dans son autobiographie :

Il n'y avait que l'allaitement maternel pour retarder mes grossesses. En ce temps-là, la pilule n'existait pas; et, même s'il y en avait eu, je ne l'aurais jamais prise. [...] Cesser l'allaitement ne me souriait guère; et j'ai beaucoup souffert avant de me décider à lui [son quatrième enfant] donner la bouteille. Je perdais ainsi mes moyens d'éloigner une autre maternité. (M. Asselin-Proulx, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 199)

D'après Denise Lemieux et Lucie Mercier, il arrivait d'ailleurs que certains maris insistent pour que leur femme allaite longtemps et retarde ainsi la possibilité d'une nouvelle grossesse. Il semble même que certains maris continuaient de boire le lait maternel après le sevrage du bébé, de façon à bénéficier des effets contraceptifs de l'allaitement. C'est du moins ce qu'aurait fait le grand-père d'une informatrice dont le témoignage a été recueilli par Francine Saillant et Hélène Laforce (Saillant et Laforce, 1993 : 34). Plusieurs autres chercheurs ont aussi collecté des témoignages faisant allusion au pouvoir contraceptif de l'allaitement (Desdouts, 1990 : 56; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 277; Bouchard, 2000 : 199-200).

Prolonger l'allaitement afin de retarder le plus longtemps possible la prochaine grossesse était une pratique déjà utilisée en Europe dès le 18^e siècle et peut-être même avant. Le lien

²⁸ Le terme « voir » est ici utilisé dans le sens « être menstruée » ou « avoir ses règles » (Dulong, 1999 : 542).

allaitement/contraception serait attribuable non seulement à l'aménorrhée qui résulte de cette pratique mais aussi à certains interdits concernant l'activité sexuelle durant la période d'allaitement. On croyait en effet que l'activité sexuelle exerçait une influence nocive sur la qualité du lait maternel, d'où l'importance de l'abstinence durant cette période qui, en principe, devait durer environ deux ans ou jusqu'à ce que l'enfant ait ses premières dents. Dans plusieurs pays européens, l'Église catholique exigeait aussi la continence des époux durant l'allaitement. Ce qui ne semblait cependant pas le cas au Québec au cours de la période étudiée (Berriot-Salvadore, 1993 : 189-191; Gélis, 1984 : 387-388; Bouchard, 2000 : 199-200; Loux et Richard, 1988 : 186).

Le coït interrompu faisait aussi partie des méthodes contraceptives utilisées au Québec puisque, parmi les trente informatrices montréalaises interviewées par Denyse Baillargeon, huit y ont fait allusion. L'une d'entre elles décrit d'ailleurs avec beaucoup d'humour et d'imagination cette méthode : « On fumait dans le salon et on crachait dans la cuisine » (Corpus Baillargeon, cité par Gauvreau et Gossage, 1997 : 493). Plusieurs expressions, tout aussi imagées, étaient utilisées au Saguenay pour désigner cette pratique contraceptive, telles que : « faire l'amour à côté », « s'arrêter en chemin », « décharger son voyage à côté », « se graisser la bedaine » ou « commencer dans le salon, terminer dans la cuisine » (Bouchard, 2000 : 200). D'après Marie-Aimée Cliche, le coït interrompu était aussi la principale précaution prise par les pères incestueux pour éviter une grossesse, au cours de la période 1858-1938. Elle a en effet retracé neuf allusions à cette pratique parmi les 217 dossiers relatifs à des familles incestueuses qu'elle a analysés (Cliche, 1996 : 212).

Le coït interrompu serait une pratique contraceptive très ancienne. On sait par exemple que, dès le 16^e siècle, il était pratiqué dans la bourgeoisie et la noblesse, et ce, particulièrement lorsqu'il n'était pas question de mariage entre les partenaires ou lorsqu'il s'agissait d'une relation adultère (Flandrin, 1981 : 121-122). Selon l'historien Jacques Gélis, ce serait d'ailleurs surtout sous la forme du coït interrompu que la contraception se serait tout d'abord développée dans la société occidentale (Gélis, 1984 : 383-385).

D'après certaines informatrices, il était aussi possible d'éviter une grossesse en s'empressant de se débarrasser de la « semence » ou du « germe » après l'acte sexuel. Pour ce faire, il suffisait de marcher vivement, de sautiller près du lit, ou d'uriner aussitôt

après les relations. Cette pratique contraceptive était, semble-t-il, très répandue, mais rares étaient les femmes qui osaient en parler de peur d'être ridiculisées (Bouchard, 2000 : 201; Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 41).

On a retracé des textes datant du 4^e siècle avant Jésus-Christ qui démontrent que, dès cette époque, cette pratique était utilisée comme moyen anticonceptionnel. Dans un ouvrage intitulé *Maladies des femmes*, Soranos d'Ephèse recommande en effet aux femmes de « se lever tout de suite », de « s'accroupir » ou encore de « provoquer l'éternuement » pour évacuer le sperme (Catonné, 1992 : 711-712). Dans l'Antiquité, on disait aussi que les femmes pouvaient, si elles le voulaient, évacuer le sperme, en sautant ou en bougeant après l'acte sexuel. A l'inverse, si elles désiraient un enfant, elles devaient rester immobiles, jambes croisées après les rapports (Rousselle, 1980 : 1990-1096). Au 16^e siècle, le chirurgien français Ambroise Paré recommandait également aux femmes de ne pas tousser ni éternuer et de garder une parfaite immobilité après le coït, « de peur que par le mouvement et situation décline de l'amaery, la semence ne s'écoule dehors » (A. Paré, cité par Gélis *et al.*, 1978 : 55).

Le condom, utilisé dès l'Antiquité, mais produit en grande quantité et commercialisé surtout à partir du 19^e siècle²⁹, faisait aussi partie des moyens utilisés au Québec pour limiter les naissances (Gélis, 1984 : 383-385; McLaren et McLaren, 1986 : 21-22). Même si le recours à ce moyen de contraception n'allait pas de soi dans une société où l'Église catholique, omniprésente, s'opposait à leur utilisation et même si avant la seconde Guerre Mondiale, peu de médecins en faisaient la promotion, quelques informateurs et informatrices ont en effet mentionné l'avoir employé (Baillargeon, 1991 : 104; Goulet et Keel, 1991 : 222-223). Il fallait cependant avoir une bonne dose de courage pour s'en procurer, comme le souligne le mari d'une informatrice :

J'étais gêné. J'avais un ami qui était barbier et je les achetais à la grosse, douze douzaines à la fois. (Corpus Baillargeon, cité par Gauvreau et Gossage, 1997 : 495)

Parce que leur coût était relativement élevé et parce qu'ils avaient mauvaise réputation, certains couples tentaient d'ailleurs, tant bien que mal, de les recycler, comme le raconte cette informatrice :

²⁹ Au Canada, les condoms auraient commencé à être vendus dans les pharmacies des grands centres urbains à partir des années 1890 (McLaren et McLaren, 1986 : 21-22).

C'est mon mari qui les achetait, mais c'est moi qui les entretenais. Dans ce temps-là, on était assez économes qu'on les lavait, les poudrait et on s'en servait encore. Informatrice, née en 1912, mère de cinq enfants nés entre 1932 et 1949, Montréal (Corpus Baillargeon, cité par Gauvreau et Gossage, 1997 : 495)

Enfin, restait le recours à la stérilisation, une intervention pratiquée surtout pour des motifs thérapeutiques, mais aussi parfois, semble-t-il, à des fins contraceptives. C'est du moins ce que laisse entendre le démographe Jacques Henripin :

[...] l'ablation des organes génitaux de la femme a été pratiquée dès les années 1930, au Québec, sous le nom populaire de « la grande opération », pour des motifs qui n'étaient pas toujours thérapeutiques. Charité de plusieurs chirurgiens, qui ont pris sur eux de libérer des femmes, sans le dire clairement, des risques ou des difficultés que pouvait entraîner une grossesse ultérieure. Du moins, c'est ce qu'un témoin profane pouvait saisir. (Henripin, 1989 : 79)

C'est aussi ce qui ressort des témoignages recueillis au Saguenay où, semble-t-il, il n'était pas rare que les médecins prescrivent la « grande opération » (l'ablation de l'utérus) ou la « petite opération » (l'ablation des ovaires) par compassion pour celles qui n'en pouvaient plus ou qui étaient susceptibles d'éprouver des graves problèmes si une nouvelle grossesse s'annonçait (Bouchard, 2000 : 200-202).

Les témoignages des informatrices qui ont subi cette intervention nous laissent cependant entrevoir que celles qui y avaient recours devaient faire face à une vive réprobation de la part de certains membres du clergé et ce, même si l'Église ne s'opposait pas formellement à cette pratique³⁰. Dans le cadre de ses recherches concernant la naissance à Laterrière entre 1900 et 1950, Camil Girard a, par exemple, recueilli le témoignage suivant :

[...] J'avais été jusqu'à Monseigneur. [...] J'avais de la peine de faire tant de fausses couches. [...] J'ai dit : « Je fais des hémorragies terribles, puis je peux en mourir, que le médecin dit ». « Vous n'auriez jamais tant de chance de mourir d'un accouchement », dit-il. Là, il me compare au soldat qui travaille pour sa patrie. Il dit : « Ce serait le ciel tout droit. » Je pars à pleurer. [...] Là, je me suis décidée à me faire soigner, après 11, 12 fausses-couches. Je n'ai pas

³⁰ Dans l'encyclique « Casti Connubii » sur le mariage chrétien, datée du 31 décembre 1930, le Pape Pie XI reconnaissait en effet le droit à l'hystérectomie « quand il est impossible de pourvoir autrement au bien du corps entier » (Gagnon, 1937 : 315-316).

été opérée, seulement qu'on m'a stérilisée à l'électricité³¹ là, tu sais. [...] Dans le temps, j'avais Gaston puis tous les autres, j'en avais cinq [enfants]. J'avais 38 ans. Informatrice, 78 ans, Laterrière, 1982 (Girard, 1984 : 100)

L'une des informatrices interrogées par Denyse Baillargeon se remémore aussi les pressions qu'elle a dû subir avant de se faire opérer :

A tous les ans, il y avait un petit qui arrivait. J'en ai eu sept. Si j'avais écouté le docteur j'en aurais pas eu sept, j'en aurais eu cinq. Il voulait m'opérer, puis les curés dans ce temps-là, c'était péché de se faire opérer. Ça fait que j'en ai eu sept et les derniers étaient infirmes. [...] Dans ce temps-là, fallait pas se faire opérer. Les curés le disaient : « Plutôt mourir que de se faire opérer ». On était là pour procréer. Ça fait que quand j'ai vu qu'ils commençaient à venir au monde infirmes, j'ai dit ça c'est le bout! Et je suis allée pareil me faire opérer. Informatrice, née en 1912, Montréal (Baillargeon, 1991 : 104-105)

Josée Gauthier a aussi recueilli des témoignages similaires au Saguenay. Selon ses informatrices, le curé disait : « C'est mieux que la femme meure en mettant au monde un enfant plutôt que de ne pas en avoir. » (Gauthier, 1991 : 161). Denise Lemieux et Lucie Mercier ont aussi relevé, dans les documents personnels de femmes ayant vécu au tournant du 20^e siècle, quelques allusions aux difficultés rencontrées par les femmes qui ont eu recours à l'hystérectomie, certaines devant entrer de nuit à l'hôpital pour éviter la vindicte populaire alimentée par le discours religieux (Lemieux et Mercier, 1989 : 222).

1.3 Se délivrer d'une grossesse non désirée

D'après les informations dont nous disposons, l'interruption volontaire de grossesse faisait aussi partie des stratégies mises en œuvre pour limiter les naissances dans la première moitié du 20^e siècle au Québec.

1.3.1 L'avortement : une pratique plus répandue qu'on pourrait le croire

Les nombreuses poursuites judiciaires et dénonciations des membres du clergé et du corps médical relevées par l'historienne Andrée Lévesque pour les années 1920 et 1930 nous donnent en effet à penser que plusieurs femmes ont eu recours à l'avortement au

³¹ Il s'agit ici vraisemblablement d'un traitement par radiation qu'on utilisait surtout pour les tuberculeux et les handicapés mentaux. D'après l'historienne Marie Lavigne, ce traitement existait dès 1907 au Québec (Lavigne, 1983 : 336).

cours de la période étudiée, et ce, même s'il était interdit par l'Église et l'État³². On sait, par exemple, que 77 accusations d'avortements et de tentatives d'avortement ont été enregistrées au Québec entre 1919 et 1939, parmi lesquelles, 58 se sont soldées par des condamnations. Ces chiffres sont cependant loin de refléter la réalité car, comme l'a souligné Andrée Lévesque, seuls les avortements qui se terminaient par des complications médicales ou un décès ont fait l'objet de telles poursuites (Lévesque, 1989 : 103-107). D'après les rapports annuels du Service de Santé de la ville de Montréal, l'avortement constituait d'ailleurs l'une des principales causes de décès maternel dans cette ville. En 1935, par exemple, le quart des décès maternels lui étaient imputables (Gaumer *et al.*, 2002 : 241). Dans un article publié en 1933 dans *L'Union médicale*, le docteur Léon Gérin-Lajoie, médecin à l'hôpital Notre-Dame de Montréal, écrit aussi qu'à certaines périodes de l'année, sur les 18 lits du service gynécologique, 11 étaient occupés par des cas d'avortements provoqués (Gélin-Lajoie, 1933 : 435).

Combien de femmes ont eu recours à un avorteur ou à une « faiseuse d'anges » et s'en sont tirées indemnes? On n'en sait rien, mais il est certain que, dans les grands centres urbains comme Montréal, plusieurs personnes s'adonnaient à la pratique des avortements clandestins. En 1924, par exemple, au moins 25 maisons situées sur la rue Saint-Denis, entre les rues Craig et Roy, offraient un tel service (Lévesque, 1989 : 103-107). D'autre part, ces chiffres ne tiennent pas compte des avortements « thérapeutiques » pratiqués par certains médecins qui, par appât du gain ou par compassion, ont permis à leurs clientes d'avoir accès à des services plus sûrs et plus fiables. D'après les informations recueillies par Andrée Lévesque, quelques membres du corps médical québécois pratiquaient effectivement des avortements au cours des années 1920 et 1930 et il est probable que la plupart l'ont fait soit pour rendre service à des proches, soit pour payer leurs dettes puisque certains ont aussi été condamnés pour usage ou trafic de stupéfiants (Lévesque, 1989 : 109-111).

³² C'est en 1869 que le Parlement canadien a adopté la première loi criminalisant l'avortement. Inspirée d'une législation en vigueur en Angleterre depuis 1861, cette loi stipulait que « toute femme enceinte ou toute personne qui, dans l'intention de provoquer son propre avortement, s'administre illégalement à elle-même du poison ou autre substance délétère, ou emploie illégalement quelque instrument ou d'autres moyens quelconques avec la même intention, [...] est coupable de félonie, et sera passible de l'incarcération dans le pénitencier pour la vie, ou pour un terme de pas moins de deux ans. » C'est aussi en 1869 que l'Église catholique a décrété l'excommunication de toute personne provoquant un avortement et, en 1930, le pape Pie XI réitérait la position de l'Église en qualifiant l'avortement de crime grave et inacceptable en toutes circonstances. Au Canada, l'avortement sera considéré comme un acte criminel jusqu'en 1969, année où la loi sera modifiée afin d'autoriser l'avortement thérapeutique (Desmarais, 1999 : 21-33).

Enfin, ces chiffres ne nous donnent aucune idée du nombre de femmes qui, dans l'intimité de leur foyer, se sont livrées à des pratiques abortives. Or, si l'on en croit les témoignages recueillis, nombreuses étaient celles qui tentaient de provoquer elles-mêmes leur propre avortement. D'après Andrée Lévesque, presque toutes les femmes qui se sont faites avorter clandestinement au cours de la période 1920-1939 et qui ont laissé des témoignages ont, par exemple, admis avoir d'abord essayé de s'avorter elles-mêmes (Lévesque, 1989 : 102-103). Les dossiers judiciaires concernant les cas d'inceste analysés par Marie-Aimée Cliche renferment aussi quelques témoignages de jeunes victimes qui ont avoué avoir eu recours à des manœuvres abortives (Cliche, 1996 : 212). Les témoignages déposés aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval nous laissent par ailleurs entrevoir que plusieurs femmes connaissaient des moyens pour « provoquer une fausse couche » ou « déclencher les règles en retard », autrement dit pour provoquer un avortement³³.

1.3.2 Les pratiques abortives utilisées

D'après les informations dont nous disposons, c'est surtout en ingérant diverses substances que les femmes québécoises tentaient de s'auto-avorter. Les tisanes (à base d'herbe à chat, de plantain, de sarriette, de sang-dragon, d'écorce de prunier, de cocottes de pin, de racines de rhubarbe, de racines de quatre-temps ou de racines de hart rouge) semblaient particulièrement populaires. Voici, par exemple, les témoignages de trois informatrices à ce sujet :

Prendre la racine [de hart rouge] avec un petit bout de branche (environ deux pouces). Laver pour enlever la terre. Faire bouillir pendant une heure. Couler et en prendre 8 onces à l'heure. Cela doit être pris au début de la grossesse. Informatrice, 57 ans, Deschambault (Portneuf), 1974 (Coll. Marcel Gauthier, ms n° 45)

On fait bouillir des cocottes de pin. Et on en boit le jus. Cela devait provoquer l'avortement. Informatrice, 42 ans, Drummondville (Drummond), 1974 (Coll. Louise Gignac, ms n° 105)

³³ Je n'ai en fait retracé que quatre témoignages qui faisaient explicitement référence à l'avortement aux Archives (Coll. Ghislain Lapointe, enr. n° 14 ; Coll. Louise Gignac, ms n° 105 ; Coll. Marcel Gauthier, ms n° 45 ; Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 11). On est cependant en droit de croire, comme l'ont suggéré Francine Saillant et Hélène Laforce, que plusieurs témoignages y renvoient indirectement en utilisant des termes comme « pour faire une perte », « pour déclencher les menstruations » ou « pour faire revenir les règles » (Saillant et Laforce, 1993 : 40-41). Il faut dire que, comme l'avortement était une pratique interdite, celles qui y ont eu recours éprouvaient fort probablement beaucoup de réticences à en parler ouvertement, surtout avec des étrangers.

Tanzy³⁴, pour quand les femmes voulaient se faire avorter, ou de l'herbe à chat. Informatrice, 86 ans, La Patrie (Compton), 1970 (Coll. Ghislain Lapointe, enr. n° 14)

Certaines des herbes utilisées au Québec pour provoquer un avortement étaient reconnues depuis des siècles pour leurs propriétés abortives. C'était le cas notamment de l'herbe à chat et du sang-dragon qui, d'après Renald Lessard, étaient utilisés dès le 17^e siècle en Nouvelle-France par « les Sauvagesses et les Françaises mal intentionnées » dans le but de « provoquer les mois » (Lessard, 1989 : 106-112). C'était aussi le cas de la sarriette, une herbe qui, dès l'Antiquité, avait la réputation de provoquer les fausses couches (Mozzani, 1995 : 1598). Ces herbes figuraient d'ailleurs dans la liste des emménagogues (c'est-à-dire des produits qui provoquent ou régularisent le flux menstruel) les plus efficaces, établie par les sœurs de la Providence dans leur ouvrage intitulé *La matière médicale*, publié en 1890 et utilisé dans les hôpitaux québécois au début du 20^e siècle (Saillant et Laforce, 1993 : 42). Plusieurs de ces herbes étaient aussi utilisées parce que leur coloration rappelait symboliquement le sang. Par l'ingestion de plantes dont le suc ou la couleur s'apparentait au sang, on espérait magiquement « faire revenir les règles », c'est-à-dire faire s'écouler le sang (Gélis, 1984 : 392; Saillant et Laforce, 1993 : 36).

Le vin de gadelles noires [c'est-à-dire de cassis ou de groseilles noires], le jus de tabac, le pain de seigle et les rognons de castor faisaient aussi partie des substances abortives utilisées au Québec, sans doute à cause de leurs propriétés purgatives ou irritantes :

Pour les menstruations en retard, prendre du vin de gadelles noires. Informatrice, 72 ans, Beaumont (Bellechasse), 1971 (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n° 65)

En cachette, la femme bourrait une pipe de tabac, elle fumait seulement la moitié de la pipe, enlevait la cendre, laissait refroidir la pipe, puis la bourrait de nouveau et rallumait la pipe pour fumer juste la moitié. Elle répétait l'opération de quatre à cinq fois. Ensuite, elle avalait le jus de tabac accumulé dans le coude de la pipe, ce qui avait pour effet de provoquer une fausse couche en dedans de deux à trois jours. Informatrice non identifiée (Saillant et Laforce, 1993 : 41)

Le pain de seigle entrave la fécondité chez la femme. Informatrice, 59 ans, St-Romain (Frontenac), 1966 (Coll. Jean-Pierre Allard et Jean-Claude Bemier, ms n° 31)

³⁴ Il s'agissait probablement d'un médicament vendu en pharmacie à l'époque.

Pour faire déclencher les menstruations : des rognons de castor. Informatrice, 45 ans, Parent (Champlain), 1965 (Coll. Isabelle Couillard, ms n° 29)

D'après l'anthropologue Horace Miner, « une cuillerée de moutarde dans un verre de gin ou de bière » était aussi un abortif bien connu à Saint-Denis de Kamouraska en 1936 (Miner, 1985 : 275). L'historienne Andrée Lévesque mentionne également que la consommation de gin et l'ingestion d'ergot de seigle ou de pilules (dont certaines contenaient un dérivé du persil) faisaient aussi partie des pratiques abortives auxquelles avaient recours les femmes québécoises au cours des années 1920 et 1930 (Lévesque, 1989 :102-103).

Dès l'Antiquité, le persil était considéré comme une herbe maléfique et accusé par les Romains de provoquer la stérilité. A la fin du 19^e siècle en France, les femmes qui tentaient de mettre fin à une grossesse s'introduisaient une queue de persil dans l'anus (Mozzani, 1995 : 1367-1368; Bouteiller, 1987 : 306). L'ergot de seigle était aussi depuis longtemps utilisé pour faciliter l'accouchement tant en France qu'au Québec. Comme il avait la réputation de « hâter la délivrance », on a sans doute estimé qu'il pouvait aussi être utilisé au début de la grossesse à des fins abortives (Saillant et Laforce, 1993 : 38-39).

La chaleur faisait aussi partie intégrante de plusieurs pratiques abortives utilisées au Québec. Une informatrice affirme, par exemple :

[...] les femmes qui voulaient avorter à l'époque prenaient des bains très chauds à la moutarde [en poudre]. Informatrice, 56 ans, Trois-Pistoles (Rivière-du-Loup), 1979 (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 11)

Les informatrices interrogées par Suzanne Canuel dans la région de Trois-Pistoles ont aussi mentionné certaines pratiques faisant appel à la chaleur, telles que : « appliquer un cataplasme de moutarde sur le bas-ventre », « faire tremper les pieds dans la cendre préalablement ébouillante », « remplir la cuvette de toilette avec de l'eau de javel bouillante et s'asseoir sur le siège » ou encore « boire du vin chaud » (Canuel, 1986 : 76).

Le recours à la chaleur pour « faire revenir le sang des règles » était un procédé utilisé depuis des siècles en Europe. Il faut dire que, d'après la théorie élaborée par Hippocrate au 4^e siècle avant Jésus-Christ, quatre humeurs circulaient à l'intérieur du corps humain (sang, phlegme, bile jaune et bile noire), certaines étant chaudes et sèches, d'autres froides et humides. Comme le sang était considéré comme une humeur chaude et sèche,

on croyait donc que la chaleur (provoquée par un bain de pieds, un bain de siège ou une fumigation), pouvait contribuer à rétablir le flux sanguin tandis que le froid pouvait provoquer l'effet contraire (Fine, 1986 : 121-123; Saillant et Loux, 1991 : 151-163).

D'après l'historienne Andrée Lévesque, les douches vaginales (qui devaient provoquer le déplacement du placenta) et l'insertion d'instruments (comme des tiges de bois d'orme) pour dilater le col de l'utérus, perforer la poche des eaux et entraîner l'expulsion du fœtus faisaient aussi partie des pratiques utilisées par certaines pour provoquer un avortement (Lévesque, 1989 : 102-103). Le fait qu'en 1922, dans un article publié dans le *Canadian Medical Association Journal*, le docteur O.A. Cannon réclame l'interdiction de vendre en pharmacie certains de ces produits, comme l'ergot de seigle, les tiges d'orme et d'autres herbes aux propriétés emménagogues reconnues, semble confirmer qu'ils étaient effectivement utilisés par un certain nombre de femmes pour s'auto-avorter (Cannon, cité par Lévesque, 1989 : 105).

1.3.3 « Faire exprès de perdre son bébé »

Enfin, on peut supposer que certaines se sont délivrées d'une grossesse non-désirée en se livrant à des activités habituellement déconseillées aux futures mères. Plusieurs informatrices ont en effet mentionné que les femmes enceintes devaient restreindre leurs déplacements, éviter de se fatiguer outre mesure, éliminer toute possibilité de chute et s'abstenir de tout contact avec certaines substances nocives, de crainte de mettre prématurément un terme à leur grossesse. Une informatrice déclare, par exemple, à ce sujet :

Une femme enceinte ne doit pas monter sur un poêle, soulever des poids au bout de ses bras, mettre les mains dans la lessive et le caustic, pédaler la machine à coudre. Informatrice, 52 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 228)

Connaissant les risques associés à ces activités, certaines y ont peut-être eu recours pour provoquer une fausse couche. C'est du moins ce que laissent entendre les témoignages recueillis dans la région du Saguenay et de Trois-Pistoles. D'après les informatrices interrogées au Saguenay, certaines femmes faisaient effectivement « exprès de perdre leur bébé » en « se livrant à des travaux très durs aux champs ou à la maison (comme laver les planchers) », « en marchant beaucoup », « en descendant lourdement (« débouler ») les escaliers »; « en cassant du bois de chauffage en sautant dessus »;

« en passant de longues heures à cueillir des fruits sauvages, en position accroupie » ; « en montant à cheval » ou encore « en portant des vêtements très serrés à la taille » (Gauthier, 1991 : 137-138; Bouchard, 2000 : 201). La « pratique effrénée des travaux domestiques » faisait aussi partie des pratiques abortives utilisées dans la région de Trois-Pistoles, d'après les informatrices que Suzanne Canuel a rencontrées (Canuel, 1986 : 76). En fait, comme le suggère l'historienne Andrée Lévesque, on ne saura probablement jamais combien de femmes ont volontairement mis fin à une grossesse non-désirée en recourant à de tels procédés :

[...] les dossiers médicaux cachent souvent la cause d'une fausse couche : la chute dans l'escalier étant l'excuse classique de la femme admise à l'hôpital en hémorragie. Les chutes, les accidents et les fatigues volontaires ne pourront jamais être évalués. (Lévesque, 1989 : 103)

Le recours à divers procédés « mécaniques » pour provoquer une fausse couche ou un avortement remonte au moins au 16^e siècle et fort probablement même auparavant. Dès cette époque, les femmes avaient à leur disposition divers traités leur indiquant les règles à respecter pour ne pas nuire au développement de l'embryon, comme ne pas se serrer trop fortement le ventre, ne pas porter des poids très lourds, ne pas effectuer d'exercices trop violents, ne pas chuter et ne pas respirer de vapeur vénéneuse. Et il semble bien que certaines s'en inspiraient pour provoquer une fausse couche (Gélis, 1984 : 68-69,392; Berriot-Salvadore, 1993 : 138-148). Il faut dire que, pendant des siècles en Occident, on a cru qu'il s'écoulait un certain laps de temps entre la conception et la formation du fœtus. Au Moyen-Age, par exemple, on croyait que la transformation du sperme en embryon était un processus qui durait environ quarante jours. Pendant des siècles, on a aussi cru que tant et aussi longtemps que la mère ne détectait pas de mouvement, le fœtus n'était pas réellement un être à part entière. Or, il semble bien que les femmes profitaient de ce délai, pendant lequel le fœtus était censé ne pas être formé complètement, pour procéder à l'avortement; ce faisant, elles n'avaient pas l'impression de détruire une vie (Flandrin, 1981 : 160-161; Lévesque, 1989 : 112-113).

Conclusion

La plupart des couples désiraient donc avoir des enfants, non seulement parce qu'ils souhaitaient perpétuer la lignée familiale et parce que l'Église catholique exerçait des pressions sur eux, mais aussi parce que transmettre la vie leur permettait de faire la

démonstration de leur plénitude physique et de leur adhésion aux définitions normatives de la masculinité et de la féminité. Confrontés à la stérilité, plusieurs tentaient, par divers moyens, de remédier à leur « anormalité » avant de se tourner vers l'adoption. Parmi les couples qui étaient aptes à procréer, certains donnaient naissance à de nombreux enfants qui n'étaient pas toujours désirés, tandis que d'autres, malgré l'opposition de l'Église et les réticences des médecins, tentaient de contrôler leur fécondité, en utilisant diverses pratiques contraceptives ou en interrompant volontairement une grossesse.

Si, au début du 20^e siècle, le Québec se distinguait par une fécondité exceptionnellement élevée, tel n'est plus le cas de nos jours puisqu'on y enregistre l'un des taux les plus bas au monde, soit 1,6 enfant par femme en âge de procréer. Mais il serait faux de croire que cette diminution soit attribuable au fait que les couples d'aujourd'hui ne veulent plus d'enfants. En fait, toutes proportions gardées, il y a autant d'hommes et de femmes qui ont des enfants de nos jours que par le passé ; ce qui a changé, c'est le nombre d'enfants qu'ils et elles ont puisque seulement 16% des familles comptent trois enfants ou plus. (Duchesne, 2002 : 53-54)

En fait, alors qu'au début du siècle, les couples cherchaient à contrôler leur fécondité en recourant à diverses pratiques contraceptives ponctuelles, de nos jours, c'est plutôt l'inverse qui se produit, c'est-à-dire qu'ils interrompent temporairement la contraception pour enfanter. Ce qui ne signifie pas nécessairement que toutes les grossesses sont planifiées et souhaitées, mais du moins peut-on supposer que la plupart des naissances sont délibérément acceptées. Quarante ans après son invention et trente ans après sa commercialisation au Canada, la « pilule » est aujourd'hui l'un des moyens contraceptifs les plus utilisés au Québec. Les condoms, les stérilets, les contraceptifs injectables, les implants progestatifs et la pilule du lendemain font aussi partie des pratiques contraceptives les plus populaires. (Massicotte, 2000 : C1) De plus en plus de Québécois et de Québécoises ont aussi recours à la stérilisation³⁵. Depuis sa libéralisation en 1969,

³⁵ En 2002, d'après les données de la Régie de l'Assurance maladie du Québec, 7 997 ligatures et 14 966 vasectomies ont été effectuées dans les hôpitaux québécois, alors qu'en 1971, on ne comptait que 5 705 ligatures et 6 527 vasectomies. (Institut de la Statistique du Québec, *Tableaux statistiques : Taux d'interruption volontaire de grossesse, d'hystérectomie et de stérilisation par groupe d'âge, Québec, 1976-2002*, 28 novembre 2003)

et depuis que la Cour Suprême a invalidé les articles du code criminel le concernant en 1988, l'avortement est aussi de plus en plus populaire³⁶.

Grâce aux stimulants ovariens, à l'insémination artificielle, à la fécondation in vitro et à la micro-injection, les couples qui éprouvent des problèmes d'infertilité ont aussi désormais beaucoup plus de chances de réussir à transmettre la vie que par le passé³⁷. Tout cela fait en sorte que les 7,4 millions de Québécois du début du 21^e siècle ont « produit » à peu près le même nombre d'enfants que les 2,0 millions du début du 20^e siècle. (« Statistiques pour 2001 », *Le Devoir*, 15 avril 2002 : A4) Ce qui n'est pas sans inquiéter certains qui craignent que la dénatalité mette en péril l'avenir de la culture et de la société québécoise (Trudel, 2005 :24-34). Les nouvelles technologies de reproduction sont cependant loin de faire l'unanimité au Québec. En octobre 2003, par exemple, certains médecins et chercheurs québécois dénonçaient le fait que les cliniques de fertilité mettent souvent en danger la santé des femmes et de leurs futurs bébés en visant la grossesse à tout prix. Selon ces derniers, l'implantation de plusieurs embryons lors de la fécondation in vitro ainsi que la prise de stimulants de l'ovulation provoquent en effet de nombreuses grossesses multiples. Or, les risques associés à ces grossesses sont énormes tant pour la mère que pour les enfants qui viennent fréquemment au monde prématurément (Leduc, 2003a : A14). Actuellement, les nouvelles technologies de reproduction ne font l'objet d'aucune réglementation au Québec ou au Canada, mais en mars 2004, le Sénat approuvait le projet de loi adopté par le Parlement fédéral canadien en octobre 2003, interdisant le clonage humain, les contrats de mère porteuse et la vente de sperme et d'ovules. Cette loi prévoit également l'établissement de normes pour la recherche sur les cellules souches embryonnaires de même que la création d'une agence fédérale chargée de superviser les cliniques de fertilité (« Le Sénat approuve le projet de loi sur les techniques de reproduction », *Le Devoir*, 4 mars 2004 : A3). Qu'elles soient supervisées ou non, les cliniques de fertilité ne risquent pas de manquer de clients dans les années à venir si l'on en croit certains spécialistes de la reproduction. Dans un monde où travail et carrière amènent souvent hommes et femmes à remettre à plus tard la paternité et la

³⁶ En 2002, les médecins québécois ont, par exemple, effectué 29 140 interruptions de grossesse, soit presque le double des interventions effectuées au début des années 1980 où l'on en a enregistré 14 288. Actuellement, on évalue qu'au Québec, il y a environ 40 avortements pour 100 naissances (Institut de la Statistique du Québec, *Tableaux statistiques : Interruptions volontaires de grossesse, rapport pour 100 naissances, taux d'IVG pour 1,000 femmes...*, Québec, 1971-2002, 28 novembre 2003).

³⁷ En 2002, par exemple, près de 3 000 nouveau-nés ont vu le jour suite à l'un ou l'autre de ces traitements au Québec (Berger, 2002 : A15).

maternité, de plus en plus de couples risquent en effet de se heurter à l'infertilité, puisque des recherches récentes ont démontré que la fertilité décroît avec l'âge tant chez la femme que chez l'homme. Cette baisse de fertilité pourrait donc affecter les chances de concevoir de certains couples (Paré, 2003a : B6; « Ils en perdent leur boussole... », *La Presse*, 7 septembre 2003 : B3).

CHAPITRE 2

« PARTIR POUR LA FAMILLE »

Durant la grossesse, il fallait faire attention de ne pas avoir peur de rien, car alors les femmes pouvaient avoir des enfants infirmes, des marques de naissance, etc.

Informatrice, 62 ans, Ville-Marie (Témiscamingue), 1972 (Coll. Jean-René Blouin, ms n° 1)

Comment les futurs parents vivaient-ils l'attente de l'enfant à naître? Les informations dont nous disposons nous laissent entrevoir que la grossesse était une période chargée d'inquiétude pour de nombreux couples et, tout particulièrement, pour les futures mères que l'on considérait en grande partie responsables de la santé et de la vie de l'enfant qu'elles portaient. Ces dernières avaient en effet, croyait-on, une influence déterminante sur cet enfant qui faisait en quelque sorte partie intégrante de leur être. Tout ce qu'elles faisaient ou ressentaient pouvait donc avoir des répercussions sur ce dernier. Aussi prenaient-elles beaucoup de précautions pour ne pas nuire à son développement normal et s'assurer qu'il vienne au monde avec les attributs physiques et intellectuels lui permettant de s'intégrer à la collectivité. L'apparence physique de l'enfant à naître préoccupait aussi les futurs parents. Serait-il beau ou laid? Cette question était loin de les laisser indifférents. Certains semblaient même convaincus qu'ils pouvaient en quelque sorte « façonner » le corps de l'enfant pour qu'il corresponde à leurs attentes. La plupart semblaient aussi accorder une grande importance au sexe de l'enfant qui allait naître. S'agissait-il d'un garçon ou d'une fille? Désireux de connaître la réponse à cette question,

plusieurs tentaient de le deviner en observant divers signes censés révéler l'identité sexuelle de cet enfant qui allait bientôt voir le jour. Enfin, ce n'est pas sans une certaine appréhension que les futures mères envisageaient l'accouchement, un moment particulièrement dangereux non seulement pour elles mais aussi pour l'enfant qu'elles portaient.

2.1 Les règles à respecter pour ne pas nuire au développement du fœtus

Pendant la majeure partie de la période étudiée, rares étaient les femmes qui consultaient un médecin avant leur sixième ou septième mois de grossesse. Parce qu'elles n'en avaient pas les moyens, mais aussi et surtout parce qu'elles n'en voyaient pas l'utilité, considérant sans doute que la grossesse était un phénomène normal. (Baillargeon, 1991 : 114). Ce qui ne signifie pas que les femmes enceintes n'éprouvaient aucune crainte pour l'enfant qu'elles portaient. Les témoignages dont nous disposons nous laissent en effet entrevoir que nombreuses étaient celles qui connaissaient les règles à respecter pour ne pas nuire au développement du fœtus et s'y conformaient.

2.1.1 Préserver la vie de l'enfant à naître

Dès les débuts de la grossesse, les futures mères étaient invitées à prendre diverses précautions dans le but de préserver la vie de l'enfant qu'elles portaient. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il leur était, par exemple, fortement recommandé de restreindre leurs activités et déplacements. Car celles qui ne le faisaient pas s'exposaient à de graves conséquences, mentionne cette informatrice :

Après un voyage aux Éboulements « en voiture », une femme a accouché prématurément d'un mort-né. Informatrice, Saint-Hilarion (Charlevoix), 1979 (Gagnon, 1979 : 53)

Les futures mères étaient aussi incitées à ne pas trop anticiper la naissance, de crainte de provoquer l'inverse de la situation souhaitée :

La coutume voulait de ne jamais préparer le berceau de l'enfant avant sa naissance car l'enfant risquait de mourir. Informatrice, 70 ans, St-Gilles (Lotbinière), 1978 (Lambert, 1978 : 6)

Cette croyance était aussi très présente dans la société traditionnelle française. C'est pourquoi les femmes enceintes évitaient de balancer un berceau vide ou de le mettre trop en vue, de se peser et de se contempler dans un miroir, le non-respect de ces interdits devant se traduire par la mort de l'enfant à venir (Sébillot, 1908 : 45-46 ; Loux, 1978 : 66-69 ; Sarg, 1974 : 11-12 ; Thuillier, 1977 : 73; Gélis, 1984 : 135).

L'éventualité que l'enfant arrive au monde étranglé par le cordon ombilical semblait aussi beaucoup inquiéter les futures mères québécoises, puisqu'on retrouve de nombreuses allusions aux gestes à éviter pour ne pas qu'un tel malheur se produise (Desdouits, 1990 : 20; Gagnon, 1979 : 51; Canuel, 1986 : 86; Gauthier, 1991 : 73-74; Collin, 1978 : 5). D'après les témoignages recueillis, tout ce qui était susceptible de s'enrouler autour du cou de la mère était à proscrire :

[...] ne pas se passer un fil ou un linge à vaisselle dans le cou, l'enfant naîtrait cordelié [le cordon enroulé autour du cou]. Informatrice, 74 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup) (Coll. Ida Deschamps, ms n° 335)

Éviter surtout de se passer une aiguillée de fil autour du cou : l'enfant pourrait s'étouffer avec le cordon ombilical. Informatrice, Notre-Dame-des-Laurentides, 1967 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 6)

Le même genre d'accident risquait aussi de se produire si une femme enceinte exécutait un mouvement circulaire, ce qui, croyait-on, pouvait inciter l'enfant à imiter son geste et à se retourner, s'enroulant sans le vouloir dans le cordon :

Il ne faut pas faire le mouvement de tourner avec la main, en lavant ou en brassant, parce que ça pourrait faire tourner le cordon autour du cou de l'enfant. Informatrice, 58 ans, Montréal, 1978 (Collin, 1978 : 5)

La plupart de ces interdits avaient aussi cours en France, en Italie, en Espagne et en Angleterre. L'interdiction de porter un collier ou un brin de fil autour du cou a, par exemple, été relevée en France et en Italie. D'après Jacques Gélis, elle serait très ancienne, puisqu'elle daterait au moins du Haut Moyen-Âge (Sébillot, 1908 : 21; Loux, 1978 : 67; Gélis, 1984 : 134). L'interdiction d'exécuter un mouvement circulaire a aussi été notée en France et en Espagne (Gélis, 1984 : 135; Sébillot, 1908 : 21; Sarg, 1974 : 11). Tandis

qu'en Angleterre, on croyait que la femme enceinte qui nouait un cordon autour de sa taille portait malheur à son enfant (Mozzani, 1995 : 838).

D'après les témoignages recueillis au Québec, les femmes enceintes devaient en outre s'abstenir d'être marraines, car elles mettraient ainsi en jeu, croyait-on, les chances de survie de l'enfant qu'elles portaient ou de l'autre enfant :

La future mère ne devait jamais être de « cérémonie » (c'est-à-dire marraine) pour un autre, cela n'était pas un bon présage et ce n'était pas chanceux. C'était dangereux pour que l'un des deux enfants meure ou soit infirme. Informatrice, 70 ans, St-Gilles (Lotbinière), 1978 (Lambert, 1978 : 6)

Cette croyance existait déjà en France au 18^e siècle, puisque l'Abbé Thiers y fait allusion dans son *Traité des superstitions*, et elle subsistait encore au début du 20^e siècle (Thiers, 1984 : 104 ; Sarg, 1974: 11-12 ; Gélis, 1984 : 135 ; Bouteiller, 1987 : 23). Selon Eloïse Mozzani, cette croyance avait sans doute à voir avec l'état d'impureté que l'on attribuait à la femme enceinte, mais elle pourrait aussi s'expliquer par le fait qu'on croyait que la future mère ne pourrait s'occuper convenablement de deux enfants, l'un dont elle serait la mère spirituelle, l'autre dont elle serait la mère « naturelle » (Mozzani, 1995 : 833,1347).

Enfin, les futures mères devaient s'abstenir d'assister à une veillée funèbre ou à un enterrement, parce que le contact de la femme enceinte avec la mort ou ce qui la symbolise était considéré néfaste. Lors d'un séjour en Gaspésie au début des années 1950, le sociologue Marcel Rioux a en effet noté que, lorsqu'une femme faisait une fausse couche, on avait tendance à en attribuer la cause au fait qu'elle aurait rendu visite à un mort pendant sa grossesse (Rioux, 1961 : 33). Cette croyance a aussi été retracée en France et en Angleterre (Gélis, 1984 : 135; Loux, 1978 : 69; Sarg, 1974 : 11 ; Mozzani, 1995 : 838).

Parce qu'elles craignaient pour la vie de l'enfant qu'elles portaient, nombreuses étaient d'ailleurs les femmes qui, dès le début de la grossesse, se tournaient vers la religion. Quelques informatrices ont, par exemple, fait allusion au cordon de Sainte-Marguerite que les femmes enceintes portaient dans l'espoir de mener leur enfant à terme :

Dans la parenté, chaque mère se procure un ceinturon de Sainte-Marguerite, de teinte rouge vif; elle le porte durant la grossesse afin d'avoir une « bonne maladie ». Informatrice, Notre-Dame-des-Laurentides, 1967 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 6)³⁸

Le recours à sainte Marguerite, « patronne des accouchées », serait très ancien et il s'étendrait à tout l'Occident chrétien. Selon la légende, cette sainte serait devenue la « patronne des accouchées » parce que, juste avant de mourir, elle aurait déclaré que « toute femme en couches qui l'invoquerait enfanterait sans danger » (Gélis, 1984 : 139-140, 228; Thiers, 1984 : 77). Le fait que la ceinture soit, dans de nombreuses cultures, considérée comme un moyen de protection jouait aussi sans doute un rôle dans cette pratique. D'après le *Dictionnaire des symboles*, la ceinture aurait en effet pour fonction de protéger celui ou celle qui la porte contre les mauvais esprits, « de la même manière que les ceintures de protection autour des villes les protègent des ennemis » (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 185, 312-313).

Au Québec, plusieurs femmes enceintes se recommandaient aussi à sainte Anne, cette dernière ayant, selon une informatrice, promis à celles qui réciteraient neuf fois par jour le « Je vous salue Marie » durant les neuf mois de la grossesse, qu'elle intercéderait en leur faveur auprès de la Vierge pour que leur grossesse se déroule sans problème (Gauthier, 1991 : 57-58). Tandis que d'autres entreprenaient une neuvaine de messes, cette pratique étant censée, d'après une informatrice, « rendre la grossesse plus facile et sans problèmes » (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 16).

Le chiffre neuf, on l'aura noté, était très présent dans ces différentes pratiques religieuses. Dans la plupart des pays européens, il était considéré comme un chiffre bénéfique ayant une grande puissance magique. On le retrouvait d'ailleurs dans de nombreuses pratiques ayant pour objet de protéger une personne ou de la guérir (Mozzani, 1995 : 1186-1188). Selon le *Dictionnaires des symboles*, ce serait parce qu'il est le dernier de la série des chiffres que le nombre neuf joue un rôle éminent dans la mythologie et dans les rites de nombreux peuples : « Dernier des nombres de l'univers manifesté, il ouvre la phase des transmutations. Il exprime la fin d'un cycle, l'achèvement d'une course, la fermeture d'une boucle » (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 663-665).

³⁸ Selon les religieuses québécoises interrogées par Robert Lahaise, ce cordon avait aussi le pouvoir de rendre les accouchements moins laborieux (Lahaise, 1972 : 66).

2.1.2 La crainte de donner naissance à un enfant anormal

La crainte de donner naissance à un enfant handicapé ou difforme semblait aussi beaucoup préoccuper les futures mères qui prenaient grand soin de respecter certaines règles. Selon les témoignages recueillis, la femme enceinte devait, par exemple, éviter toute émotion forte, la frayeur suscitée par un animal, un être humain ou un événement tragique pouvant avoir des conséquences désastreuses sur l'enfant qu'elle portait. On croyait en effet que ce dernier risquait de naître affublé d'une malformation ou d'une marque sur le corps témoignant de l'émotion ressentie, surtout si la future mère se touchait le visage ou toute autre partie du corps sous l'effet du choc (Gagnon, 1979 : 52-53; Rioux, 1961 : 33; Desdouits, 1990 : 24; Lemieux, 1985 : 75-76). Voici un aperçu de ces témoignages :

Une femme enceinte ne devait pas avoir peur d'un animal (cheval, cochon, souris, etc.) sinon son enfant aurait la tête de l'animal en question. Informatrice, 64 ans, St-François de Montmagny, 1979 (Coll. Fabienne Simard, ms n° 4)

[...] elle [ma mère] évitait de regarder des gens infirmes de peur que l'enfant qu'elle portait ne devienne ainsi. Informatrice, 59 ans, Sherbrooke, 1967 (Coll. Marielle Charpentier, ms n° 1)

Quand une femme enceinte a peur d'une souris et se porte la main sur l'œil, l'enfant naît avec un œil de souris recouvert de poil de souris. Informatrice, 74 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 337)

Dans le cadre de ses recherches concernant la naissance au Saguenay, Josée Gauthier a aussi recueilli le témoignage d'une informatrice qui lui a affirmé qu'elle n'amenait jamais son fils handicapé à l'église, de crainte que les femmes enceintes le voient et accouchent à leur tour d'un enfant infirme. Certaines des informatrices qu'elle a interrogées (4/19) lui ont par ailleurs raconté avoir donné naissance à un enfant marqué d'une tache parce que, durant leur grossesse, elles auraient ressenti une vive frayeur, tandis que d'autres (6/19) connaissaient quelqu'un à qui c'était arrivé (Gauthier, 1991 : 74-75). Lors d'un séjour à l'Île Verte au début des années 1950, le sociologue Marcel Rioux a aussi entendu certains commentaires concernant un enfant atteint de trisomie 21 (maladie mieux connue au Québec à cette époque sous l'appellation de mongolisme) qui témoignent de la persistance de cette croyance jusqu'au milieu du 20^e siècle. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

Dans une famille, le dernier-né d'une quinzaine d'enfants est un idiot mongol; pour certaines gens, la cause en serait ceci : pendant sa grossesse, la mère alla sur l'eau et vit un loup-marin [phoque] – ce qui, apparemment, perturba la bonne marche de la grossesse; on nous fit remarquer que l'enfant pleurait et criait comme un loup-marin. (Rioux, 1954 : 64)

Alexis le Trotteur, ce personnage qui a beaucoup marqué l'imaginaire québécois parce qu'il avait la capacité de courir sur de longues distances à une vitesse prodigieuse tout comme un cheval, serait d'ailleurs issu d'une femme qui aurait été effrayée par un cheval durant sa grossesse. C'est du moins l'explication fournie par les informateurs et informatrices interrogés par le sociologue Marcel Rioux au cours des années 1940. Ce dernier résume en effet ainsi les témoignages qu'il a recueillis :

Un beau dimanche, pendant que son mari gardait la marmaille, madame Lapointe, la mère d'Alexis, se rendait à l'église en bogué. Bien qu'elle fut enceinte d'Alexis, qu'elle attendit la maladie comme on dit, elle ne négligeait pas pour cela ses devoirs religieux. Il arriva donc qu'au détour d'une route son cheval prit peur et s'enfuit à toutes jambes. La pauvre femme, plus morte que vive, fit tout son possible pour ralentir la course de l'animal en furie [...]. Ce n'est qu'après plusieurs minutes d'angoisse et d'efforts qu'elle réussit à arrêter son coursier dans une clôture. Et c'est ainsi qu'Alexis-Trotteur, encore dans le sein de sa mère prit contact avec les chevaux. [...] Comment s'étonner qu'Alexis après avoir été mêlé à cette aventure toute chevaline, fut un peu bidet lui-même. (Rioux, 1946 : 21)

Jean-Claude Larouche, qui a effectué une recherche sur ce personnage au cours des années 1960, a pour sa part recueilli plusieurs témoignages stipulant que ce serait plutôt parce que sa mère aurait souhaité avoir un cheval très rapide pendant sa grossesse qu'Alexis aurait hérité d'une telle « anomalie ». Voici l'un de ces témoignages :

La mère d'Alexis avait pris une course, un bon jour, avec son cheval contre le cheval d'une autre personne; les chevaux, dit-on, étaient de bons trotteurs. Elle a perdu la course et se serait écriée: « J'en aurai un trotteur qui vous passera. » Et ce fut Alexis car elle était enceinte de lui lors de cette course. Informateur, Bic, 1966 (Larouche, 1977 : 243)

A en croire les témoignages recueillis à son sujet, Alexis le Trotteur tenait d'ailleurs plus de la race chevaline que de l'humanité. En effet, il ressemblait physiquement à cet animal (jambes semblables à des pattes de cheval, narines échanquées, langue très longue, bouche et tête plus grosses que la normale, poumons et pilosité de cheval) et se comportait comme un cheval, hennissant et trottant comme cet animal. Bref, selon la

croissance populaire, Alexis était moitié homme / moitié cheval³⁹. Et s'il était ainsi, c'était à cause des émotions ressenties par sa mère durant la grossesse.

La croyance selon laquelle les émotions ressenties par la future mère pourraient se répercuter sur le corps de l'enfant à naître serait très ancienne. Quelques siècles avant notre ère, le médecin grec Hippocrate, qui a vécu de l'an 460 à l'an 377 avant Jésus-Christ, lava, par exemple, de tout soupçon d'adultère une princesse athénienne qui venait de mettre au monde un enfant noir, en soutenant que cette particularité raciale était imputable à l'émotion ressentie par l'accusée durant sa grossesse, cette dernière ayant été très impressionnée à la vue du portrait d'un Éthiopien (Darmon, 1981 : 158-159). On rapporte aussi que, dans l'Antiquité, certaines femmes auraient donné naissance à des animaux ou à des êtres à demi humains après avoir subi un choc pendant leur grossesse (Mozzani, 1995 : 17-18). Selon une croyance datant du Moyen-Âge, il suffisait d'ailleurs qu'une femme enceinte rencontre un lièvre, pose le pied sur son gîte ou ressente le besoin d'en manger pour qu'elle donne naissance à un enfant souffrant d'un bec-de-lièvre (Mozzani, 1995 : 210). Dénoncées par les autorités médicales à partir du 18^e siècle, les nombreuses interdictions imposées aux femmes enceintes (ne pas regarder de personnes handicapées ou difformes, ne pas fixer un idiot, ne pas toucher certains animaux, ne pas éprouver de frayeur, ne pas se gratter, tout objet se trouvant dans leur champ visuel risquant de se graver sur le corps de l'enfant) n'en ont pas moins continué à subsister jusqu'au début du 20^e siècle, tant en Europe qu'en Amérique (Loux, 1978 : 58-60; Genep, 1977 : 115-116; Sarg, 1974 : 11-12; Gélis *et al.*, 1978 : 68-69; Gélis, 1984 : 118-121; Mozzani, 1995 : 835-837; Bouteiller, 1987 : 83; Darmon, 1981 : 158-170; Lebrun, 1995 : 137; Sébillot, 1908 : 20; Verdier, 1979 : 54; Berriot-Salvadore, 1993 : 131-135).

De crainte de provoquer des malformations ou des marques sur le corps de l'enfant qu'elles portaient, les femmes enceintes devaient en outre respecter certains interdits alimentaires et s'abstenir de consommer certains aliments :

³⁹ Alexis Lapointe est né à La Malbaie en 1860 et il est mort en 1924, victime d'un accident alors qu'il était à l'emploi d'une compagnie chargée de construire un barrage à Saint-Joseph d'Alma (Larouche, 1997 ; Rioux, 1946 : 21-23). Les descriptions fournies par les informateurs et informatrices québécois ne sont pas sans rappeler les centaures, ces êtres monstrueux de la mythologie grecque, dont la tête, les bras et le buste étaient ceux d'un homme tandis que le reste de leur corps ressemblait à un cheval (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 188). Pourtant, d'après Jean-Claude Larouche, qui a analysé l'ossature d'un cadavre qu'il croit être celui d'Alexis, il était doté d'une constitution physique tout à fait normale (Larouche, 1977 : 289-304).

Ne pas manger trop de cornichons sûrs, sinon on peut avoir des enfants infirmes ou des monstres. Informatrice, 25 ans, Limoilou, 1981 (Lapointe, 1981 : 21)

Manger des betteraves ou des tomates (tout ce qui est rouge) provoque chez l'enfant des taches de vin. Informateur, 1969 (Proulx, 1969b : 2)

Par contre, si elles ressentaient des « envies » ou désirs subits, ce qui, semble-t-il, se produisait très souvent, elles se devaient de les combler le plus rapidement possible. Car, si elles ne le faisaient pas, leur enfant risquait de naître avec une marque sur la peau rappelant l'aliment convoité ou encore, il risquait de développer une dépendance :

Ma grand-mère, enceinte, désirait depuis longtemps manger du raisin sec et devant l'impossibilité de s'en procurer, elle s'en passa non sans humeur... L'enfant naquit avec une marque qui était bien celle d'un raisin. Informatrice (Coll. Laurette Pageot, ms n° 1)

Une femme enceinte aurait aimé se procurer une certaine tranche de viande à la boucherie. Faute d'argent, la femme ne put faire l'achat désiré et l'enfant naquit avec la tranche en question comme tache de naissance dans le dos. Informateur, Mont-Joli, 1965 (Coll. Jean-Guy Hudon, ms n° 1)

Quand une femme enceinte avait un goût de boisson [et ne le satisfaisait pas], ses enfants seraient ivrognes. Informatrice, 78 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 275)

La croyance selon laquelle le fait de consommer certains aliments pouvait provoquer des malformations chez l'enfant remonte au moins au 15^e siècle, puisqu'on croyait alors qu'une femme enceinte qui mangeait de la tête de lièvre ou de la tête de poisson donnerait naissance à un enfant ayant un bec-de-lièvre ou un faciès de poisson. A cette époque, on interdisait aussi aux femmes enceintes de consommer des fromages mous, de crainte qu'elles mettent au monde un enfant au sexe mal formé (Jeay, 1982 : 76-77; Gélis, 1984 : 122-124). Dès cette époque, et peut-être même avant, on croyait aussi qu'il ne fallait pas s'opposer aux « envies » d'une femme enceinte, de crainte que son désir inassouvi laisse des traces sur l'enfant à naître. Dans *Les Évangiles des Quenouilles*, un recueil d'environ 230 « superstitions » compilées par un auteur anonyme au milieu du 15^e siècle en France, on pouvait lire, par exemple, que : « Si la femme enceinte a des envies de nourriture non satisfaites, son enfant aura des taches de naissance. » (Jeay, 1982). Même si la théorie médicale repousse depuis longtemps l'interprétation populaire des « envies », cette croyance s'est perpétuée pendant des siècles en Europe et en Amérique (Gélis *et al.*, 1978 : 65; Gélis, 1984 : 122-124; Darmon, 1981 : 163-177; Lebrun, 1995 :

137; Sarg, 1974 : 12; Verdier, 1979 : 51-52; Bouteiller, 1987 : 83-84; Loux, 1978 : 56-58; Mozzani, 1995 : 834, 1687; Berriot-Salvadore, 1993 : 136-137).

Selon les témoignages recueillis au Québec, les futures mères devaient aussi faire preuve d'une grande moralité, tout manquement aux règles de conduite prévalant dans la société québécoise étant susceptible de se répercuter sur l'enfant à naître. Il était, par exemple, très dangereux pour une femme enceinte de se moquer des personnes handicapées ou de la religion :

Une femme qui, pendant sa grossesse, rit d'un infirme ou d'un idiot risque d'avoir un enfant frappé de la même tare. Informatrice, 90 ans, St-Malachie (Dorchester), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 48)

Un jour, Madame X a ri de notre fille qui avait les pieds bots. Ma femme lui a souhaité que son enfant soit pire que ça. En effet, lorsque Madame X mit son enfant au monde, elle avait les pieds démesurément gros et devint de plus en plus informe et impotente. Informateur, Bonaventure (Gaspésie), 1953 (Roy, 1981 : 137)

Bon, quand Sainte Véronique a essuyé la figure de Notre-Seigneur là, c'est resté étampé sur son mouchoir. Puis là, ils ont fait des images pour les vendre, ces images là. [...] la madame ne voulait pas en acheter, elle a dit qu'elle aimait mieux voir rentrer le démon que de voir rentrer cette image-là dans sa maison. Puis cette femme là était enceinte. Au bout de huit jours, l'enfant est venu au monde puis c'était un monstre. C'était une tête de monstre, puis c'était un cheval. [...] C'est une chose qui est arrivée, ça. Informatrice, 90 ans, St-Malachie (Dorchester), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 48)

La future mère n'était d'ailleurs pas seule en cause puisque l'inconduite du futur père pouvait aussi, croyait-on, avoir de graves conséquences sur l'enfant à naître. Selon une informatrice du Saguenay, ce serait en effet parce que son mari buvait trop qu'une femme aurait donné naissance à un enfant handicapé (Gauthier, 1991 : 198-199).

Il faut dire que l'Église catholique alimentait en quelque sorte ces croyances, en menaçant de châtiments redoutables tous ceux et celles qui s'écartaient du droit chemin. Madeleine Ferron et Robert Cliche mentionnent, par exemple, que les sermons prononcés durant les retraites paroissiales à Saint-Joseph de Beauce comportaient une longue énumération des malheurs censés s'abattre sur ces derniers :

Le blasphémateur risquait l'incendie de sa maison, le libertin était menacé de « pourrir debout » et l'anti-clérical d'être frappé dans sa descendance. (Ferron et Cliche, 1972 : 94-95)

La tendance à interpréter toute atteinte à l'intégrité corporelle d'un individu comme une sanction divine serait en fait très ancienne et partagée par de nombreuses cultures. Dans la mythologie grecque, par exemple, les dieux aveuglent ceux qu'ils veulent punir ou rendent boiteux ou unijambistes ceux qui ont voulu percer leurs secrets (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 89, 137). On retrouve la même sanction dans la tradition chrétienne, Jacob devenant boiteux après avoir vu Dieu (Mozzani, 1995 : 898-899).

Il faut dire aussi que, dans la société québécoise, certaines personnes avaient la réputation de bénéficier de pouvoirs extraordinaires et redoutables. C'était le cas, par exemple, de ceux et celles qui se tenaient à l'écart de la communauté, qui avaient des habitudes de vie différentes de la majorité de la population ou qui provenaient d'autres cultures (Amérindiens, Anglais, Irlandais, Écossais, etc.), mais aussi et surtout des quêteux, ces étrangers à l'aspect plutôt inquiétant qui se promenaient de porte en porte en demandant l'aumône ou l'hospitalité et qu'on croyait capables de jeter des sorts (Dupont et Mathieu, 1986 : 109-111; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 192; Guilbert *et al.*, 1987). Plusieurs informateurs et informatrices ont en effet fait allusion aux malheurs qui se seraient abattus sur ceux et celles qui auraient osé se moquer d'eux ou refuser de les laisser entrer :

Une jeune fille avait ri d'un quêteux. Celui-ci se vengea et la jeune fille se mit à rire sans pouvoir s'arrêter. Informateur, 77 ans, Sainte-Marie-de-Beauce, 1972 (Coll. Louise Gosselin, ms n° 3)

Monsieur X avait deux filles de cinq et six ans. Un jour, elles font des grimaces à un quêteux. Celui-ci revient et jette un sort. Les deux filles paralysent et ne marcheront jamais. Informatrice, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 1108)

[...] son grand-père, à Rivière Trois-Pistoles, avait refusé l'hospitalité à un quêteux. Celui-ci lui souhaita de mourir fou et partit. Le grand-père mourut plus tard à Saint-Michel-Archange et tous ses enfants furent également atteints de maladies mentales. Informatrice, 47 ans, Rimouski, 1974 (Coll. Jocelyne Bérubé, enr. n° 14)

D'ailleurs, il semble bien que la charité que l'on témoignait aux quêteux et quêteuses dans la société québécoise était en bonne partie liée à la crainte qu'on éprouvait face à ces

derniers. Dans son étude consacrée aux quêteux au Canada français, Pauline Ethier a, par exemple, recueilli le témoignage suivant :

Ma grand-mère gardait tous les quêteux pour ne pas avoir à subir de sorts. Elle n'a jamais ri d'eux. (Ethier, 1976 : 74)

Madeleine Ferron et Robert Cliche ont aussi noté à quel point on craignait les quêteux dans la région de la Beauce:

On acceptait toujours de les héberger. Le « banc des quêteux », trouvé sous chaque toit, est un éloquent témoignage. Les gens les recevaient avec plaisir, avec charité, mais quelquefois aussi par crainte : le quêteux éconduit pouvait se venger en « jetant des sorts ». (Ferron et Cliche, 1972 : 144)

Or, d'après les témoignages recueillis au Québec, les femmes et les enfants étaient habituellement les principales victimes des « jeteux de sorts ». Et, très souvent, le mauvais sort prenait la forme d'une maladie étrange⁴⁰ ou d'une infestation parasitaire:

Moi, je ne croyais pas à ça, mais je suis venue à le croire parce qu'il y a une de mes sœurs qui avait ri de quelqu'un [...] puis il était choqué. Et puis, il dit : « Toi, je te souhaite d'avoir des poux. » [...] Je prends le peigne, puis je mets un grand papier là, sur la table, blanc pour les voir, bien en tout cas, le peigne fournissait pas, le papier était plein de poux. Informatrice, Saint-Apollinaire (Coll. Michel Duval, enr. n° 9D).

Une bohémienne a passé pour vendre quelque chose et la femme ne voulait rien acheter. La bohémienne s'est fâchée et a dit : « Avant que le soleil se couche, tu te souviendras de moi. » La femme avait trois enfants. Les voilà tous les trois tout d'un coup pris d'un mal de cœur. Ils se sont mis à restituer. La mère des enfants a envoyé chercher ma belle-sœur. [...] Alors ma belle-sœur a ramassé le vomissement et l'a fait bouillir. La bohémienne est revenue tout de suite et a dit : « Ôte ça de dessus le poêle. Les enfants ne seront plus malades. Quand je repasserai la prochaine fois, je pense que tu me reconnaîtras ». Informatrice, Ste-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 192)

Les femmes enceintes et l'enfant qu'elles portaient étaient aussi, croyait-on, particulièrement vulnérables aux mauvais sorts. C'est pourquoi, elles s'efforçaient de dissimuler leur grossesse le plus longtemps possible. C'est du moins ce qui ressort des

⁴⁰ Dans les récits recueillis au Québec, il existe d'ailleurs très souvent une correspondance entre le type d'affront subi par le quêteux et la maladie dont souffrent ceux ou celles qui ont osé lui refuser l'aumône ou l'hospitalité, comme l'ont souligné Lucille Guilbert et ses collaborateurs, (Guilbert *et al.*, 1987 : 31).

témoignages recueillis par Jean-Philippe Gagnon à Saint-Hilarion, dans la région de Charlevoix :

On gardait le silence parce qu'on se méfiait de tout le monde et on ne voulait surtout pas donner prise à certaines personnes qui auraient souhaité du mal à la mère ou à l'enfant. Informatrice, Saint-Hilarion (Charlevoix), 1979 (Gagnon, 1979 : 48-49)

Ce n'était donc pas uniquement par prudence que les femmes enceintes tentaient de dissimuler leur état le plus longtemps possible. C'était aussi pour mettre l'enfant qu'elles portaient à l'abri de ceux et celles qui pourraient lui faire du mal.

Certaines croyances similaires avaient aussi cours en France à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle. Freddy Sarg cite, par exemple, le témoignage suivant, recueilli en Alsace :

Maltraiter un animal ou se moquer d'un être difforme et débile est très dangereux. En effet, l'enfant aura certainement des malformations à la naissance. (Sarg, 1974 : 11)

Françoise Loux rapporte aussi qu'en Bretagne, on croyait que « si une femme s'est moquée d'un pauvre infirme ou lui a refusé l'aumône, elle peut avoir des enfants difformes ». La responsabilité maternelle était aussi évoquée dans le proverbe gascon : « La faute de la vache, c'est le veau qui la paye » (Loux, 1978 : 56-59).

Dès l'Antiquité, les femmes enceintes et l'enfant qu'elles portaient étaient considérés comme particulièrement vulnérables aux esprits malfaisants, d'où leur exclusion de toute vie sociale, une pratique qui s'est perpétuée pendant des siècles non seulement en Occident mais aussi dans de nombreuses autres cultures (Mozzani, 1995 : 833-834). Pendant très longtemps aussi, et ce, dans de nombreuses cultures, on a cru que refuser de donner l'aumône à un mendiant portait malheur, car on était persuadé que certains d'entre eux possédaient des dons surnaturels leur permettant de se venger (Mozzani, 1995 : 777-778, 1107). Selon l'historien Jean Delumeau, la croyance aux jeteurs de sorts, attestée dès l'Antiquité, remplissait en fait deux fonctions dans la société : elle permettait de donner une explication aux malheurs insolites qui frappaient certains individus tout en pointant du

doigt ceux ou celles qui osaient s'écarter de la norme et adopter des comportements jugés déviant (Delumeau, 1978 : 370-373).

2.1.3 La honte associée à la naissance d'un enfant handicapé

A l'époque étudiée, la seule explication concernant la naissance d'enfants anormaux était la non-observance des règles à respecter pendant la grossesse (Gagnon, 1979 : 53). Donner naissance à un enfant handicapé ou difforme était donc très souvent interprété comme une punition, une marque tangible témoignant du fait que sa mère, beaucoup plus rarement son père, aurait commis une faute grave. Ce qui signifie que la mère était souvent pointée du doigt lorsqu'un tel événement se produisait. Une informatrice déclare, par exemple :

Une dame X est punie d'on ne sait quelle faute; elle a trois enfants dont deux sont bossus. Informatrice, 85 ans, Montréal, 1974 (Coll. Anne-Marie Rhéaume, enr. n° 13)

Parce qu'on les croyait nées pour expier les fautes commises par leurs parents, les personnes handicapées ou difformes étaient d'ailleurs souvent tenues à l'écart de la société. D'après une informatrice interrogée par Josée Gauthier, au Saguenay, les enfants qui naissaient avec un handicap étaient, par exemple, la plupart du temps cachés parce que leurs parents en avaient honte (Gauthier, 1991 : 198). Lors d'un séjour en Gaspésie au début des années 1950, Marcel Rioux a aussi observé avec quel empressement les parents d'un enfant anormalement constitué se sont efforcés de le dissimuler jusqu'à ce qu'il soit opéré :

On attache une grande importance à l'aspect physique de l'enfant, aux ressemblances et à son intégrité corporelle. Toute difformité est envisagée comme une injure personnelle; un jour, un enfant polydactyle naquit dans une famille; bien que cette légère déficience fût à peine perceptible, on garda le bébé loin des regards des voisins pendant plusieurs mois, jusqu'à ce qu'il fût opéré et qu'il fût redevenu normal. (Rioux, 1961 : 33)

Il semble d'ailleurs qu'il n'était pas rare que les médecins éliminent discrètement les enfants qui, à la naissance, présentaient une grave malformation corporelle. C'est du

moins ce que laisse entendre le témoignage qu'une étudiante a recueilli auprès de sa grand-mère :

A chaque naissance, les mêmes rumeurs circulaient : une telle a accouché d'un bébé à deux têtes; le médecin l'a étouffé entre deux oreillers et l'a déclaré mort-né. Aux dires de ma grand-mère, les gens approuvaient ce geste humain, mais évitaient d'en parler en présence d'une femme enceinte de peur de provoquer le même phénomène. (Coll. Micheline Thibault, ms n° 1)

Madeleine Ferron a aussi recueilli des informations qui laissent entrevoir que cette pratique était relativement courante dans la Beauce :

Un enfant qui naissait difforme ou visiblement handicapé était escamoté dès son arrivée. Un vieux médecin du siècle dernier voyant apparaître un « mongol » ou une « tête d'eau » par exemple, le glissait discrètement entre la paillasse et le matelas. Comme preuve de ces affirmations de nos informateurs nous remarquons que les recensements qui donnent le nombre de sourds-muets, des aveugles, des idiots ne mentionnent pas d'infirmités. (Ferron, 1974 : 140)⁴¹

Combien d'enfants ont ainsi été éliminés à la naissance? On ne le saura sans doute jamais. Il faut dire qu'au début du 20^e siècle, les connaissances et technologies médicales étaient plutôt limitées, ce n'était donc souvent qu'à la naissance qu'on découvrait la plupart des malformations. Avant 1926, on ne disposait en effet d'aucun moyen permettant de fournir des renseignements précis sur la position du fœtus ou certaines difformités. Et, même à partir de ce moment, on n'avait recours aux rayons X que lorsqu'on soupçonnait de graves problèmes ou complications (Renaud *et al.*, 1987 : 185).

Il ne faudrait cependant pas croire que la population québécoise n'éprouvait pas une certaine compassion pour les handicapés physiques ou mentaux. On sait, par exemple, qu'à cause de leur handicap, certains quêtoux bénéficiaient d'un meilleur traitement que les autres :

C'était un quêtoux, il n'était pas fin, fin, fin (...). Tout le monde disait qu'il n'était pas fin, fin. Mais il allait chercher sa piastre par jour. Il n'y a pas un cultivateur qui faisait une piastre claire par jour dans ce temps-là.

⁴¹ D'après le recensement fédéral, en 1911, il y avait effectivement au Québec, 1,117 aveugles, 1,635 sourds-muets et 6,499 idiots et aliénés, soit 55.8 aveugles, 81.6 sourds-muets et 324.4 aliénés et idiots pour 100,000 habitants recensés, mais on n'y signale aucune autre forme de handicap physique ou intellectuel (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 71).

Informateur, 64 ans, Cowansville (Missisquoi), 1975 (Coll. Carmen Allison, ms n° 1)

A Montmagny, il y a de cela une quinzaine d'années, un cul-de-jatte passait à tous les ans; un chien tirait sa voiture. Les gens avaient l'habitude d'être généreux avec ce malheureux, car tous plaignaient son infirmité. Informateur non identifié (Dumais, 1967 : 23-24)

Selon Maurice Dumais, qui a réalisé une recherche concernant le quêteux dans la société québécoise d'autrefois, certains allaient même jusqu'à simuler un handicap pour mieux profiter des faveurs de la population :

[...] pour aller faire une tournée de quête en Abitibi, il [le quêteux] se mettait une feuille de tuyau dans une jambe. Il disait qu'il ramassait bien plus parce qu'il était infirme. (Dumais, 1967 : 41)

La plupart du temps, les personnes handicapées physiquement ou mentalement n'étaient d'ailleurs habituellement pas laissées à elles-mêmes. Elles étaient prises en charge par la famille. Mais il n'en demeure pas moins que les parents qui donnaient naissance à un enfant « anormal » en éprouvaient une grande honte et se sentaient responsables de son état.

Depuis très longtemps, on semble éprouver une certaine méfiance face aux personnes physiquement handicapées. Dans l'Antiquité, chez les Romains et les Spartiates, tout enfant mal conformé à la naissance était d'ailleurs tué (Mozzani, 1995 : 18, 249-252, 898-899, 1006). Il faut dire que, dans les textes anciens, les êtres maléfiques sont très souvent dépeints sous les traits de personnes auxquelles il manque un œil, une jambe ou un bras, ce qui les situe symboliquement en marge de la société humaine. C'est pourquoi ils éveillaient une telle crainte ou une telle méfiance au plus profond de nous (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 356,606-607,655-656,985-986). En Europe, dès le Moyen-Âge, les individus « marqués au B », c'est-à-dire les bègues, les boiteux, les borgnes, les bossus, etc., étaient considérés comme des êtres mauvais et leur réputation semble avoir traversé les siècles puisqu'au début du 20^e siècle, ils étaient encore très mal perçus. « Pas de boiteux ni de bossu qui n'aie le diable au cul », disait-on, par exemple, en France. Les bossus ne bénéficiaient pas d'une meilleure réputation en Belgique, en Italie et en Irlande. En règle générale, affirme Eloïse Mozzani, tous les infirmes étaient censés porter malheur à ceux qui les rencontraient (Mozzani, 1995 : 249-252, 887-888). D'après Françoise Loux, ce serait en partie parce qu'on croyait qu'ils pouvaient éprouver un certain ressentiment à

l'égard des biens portants, qu'on se méfiait d'eux. Mais ce serait aussi et surtout parce qu'on croyait que leur difformité physique reflétait un profond désordre moral. En France, les boiteux et les bossus, hommes et femmes, jouissaient d'ailleurs d'une excellente réputation sexuelle, comme en fait foi le proverbe : « Les boiteuses, c'est des bonnes baiseuses » (Loux, 1979 : 127-128).

2.2 L'importance accordée à la beauté physique de l'enfant

Les témoignages recueillis au Québec nous laissent aussi entrevoir que les futurs parents étaient loin d'être indifférents à l'apparence physique de leur enfant. La plupart semblaient en effet espérer que leur enfant soit beau ou à tout le moins pas trop désavantagé physiquement.

2.2.1 La beauté : une qualité appréciée dès le berceau

Les dictons suivants, cités par quelques informateurs et informatrices, nous donnent en effet à penser qu'ils accordaient une certaine importance à la beauté physique de leur rejeton :

Si l'enfant pleure beaucoup ou s'il est couvert d'un duvet foncé, on annonce qu'il sera beau. Informatrice, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1966 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 960)

S'il [l'enfant] est laid, on dit qu'il va se refaire en vieillissant. Informateur, Montréal, 1978 (Collin, 1978 : 8)

Un enfant qui pleure beaucoup sera beau. Informatrice, Kamouraska, 1966 (Coll. Louise Lebel, ms n° 87)

Aurait-on senti le besoin de consoler les parents ayant donné naissance à un enfant à la physionomie disgracieuse ou au caractère difficile en leur faisant croire que cet enfant serait beau plus tard, si on n'avait pas considéré la beauté physique comme une qualité appréciable ? Et aurait-on senti le besoin de rappeler aux parents qui s'enorgueillissaient d'avoir donné naissance à un bel enfant que la beauté pouvait être très éphémère, si on n'avait pas ressenti une pointe d'envie à leur endroit, comme le laisse deviner le dicton suivant :

Si un enfant était beau au berceau, il allait être laid à la table. Informatrice, 19 ans, Lourdes-de-Blanc-Sablou (Saguenay), 1971 (Coll. Marie Joncas, ms n° 930)

Plusieurs proverbes recueillis en France à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle insistaient aussi sur le fait que la laideur d'un nouveau-né ne permettait pas de présager de son aspect physique à l'âge adulte, tels que : « Un enfant laid dans le berceau, un bel enfant dans la rue », « Laid poupon, beau garçon », « Laid bébé, joli adulte »; tandis que d'autres insistaient sur le fait que la beauté ne pouvait être qu'un phénomène passager, tels que : « Joli au berceau, pas beau au mariage » ou « Joli bébé devient laid en grandissant ; vilain bébé devient joli en grandissant » (Sarg, 1974 : 42; Loux et Richard, 1978 : 195-196, 333).

Au Québec, les enfants dotés d'un physique agréable semblaient d'ailleurs très aimés et choyés par leur entourage. Un informateur se rappelle, par exemple, à quel point sa mère était fière d'avoir mis au monde un si bel enfant :

Maman me l'a dit ça, plusieurs fois, moi, que j'étais beau quand j'étais petit, bien beau ! Informateur, 65 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 89)

Dans une lettre adressée à son fils au début du 20^e siècle, Jessie Gravel s'extasie aussi sur les qualités de sa petite dernière, insistant surtout sur sa finesse et sa beauté :

La petite Jeanne est grosse, elle est fine et bien belle. Les deux autres ne sont rien à côté de la petite puce. (Lemieux et Mercier, 1989 : 240)

Obnubilées par la beauté de leur enfant, certaines mères s'acquittaient d'ailleurs plutôt mal de leurs devoirs, à en croire l'abbé Alexis Mailloux, auteur du *Manuel des parents chrétiens*, un ouvrage maintes fois réédité au Québec, dont voici un extrait :

Les mères surtout doivent se défier d'une tendresse aveugle, envers quelqu'un de leurs enfants, devenu idole. J'ai vu un bon nombre de ces enfants gâtés devenir de petits tyrans dans leur famille, et leurs mères assez aveugles pour ne pas s'apercevoir qu'ils étaient insupportables. Il arrive ordinairement que seuls les avantages extérieurs d'un enfant engendrent cet amour déréglé d'une mère. Cette petite fille menteuse, hypocrite, habile à dissimuler ses défauts, est la favorite de sa mère. Elle est jolie, voyez-vous; et sa mère en est fière. Les beaux habits, les faveurs, les distinctions, les caresses sont surtout pour elle. Aux autres enfants, les haillons, les punitions, les reproches. Malheureuse mère! Vous paierez cher d'avoir adulé cette vipère, qui vous fera verser des

pleurs amers, si vous mourez vieille, et si alors vous êtes à sa charge.
(Mailloux, 1910 : 72-73)

Dans plusieurs pays européens et arabes, les beaux enfants suscitaient aussi l'admiration et l'envie. Ce qui, d'après Éloïse Mozzani, n'était cependant pas sans comporter certains inconvénients, puisqu'on les croyait particulièrement vulnérables au mauvais œil :

Dans de nombreuses traditions, complimenter un enfant attire sur lui la malchance. En Sardaigne, dès qu'une personne admire la beauté d'un bébé, on recommande de cracher aussitôt sur celui-ci pour le protéger de la fascination. Selon une superstition juive, « l'œil du diable est aux aguets dès que quelqu'un commente la beauté d'un bébé; on peut conjurer ce mauvais sort en prononçant trois fois en yiddish : « Que le mauvais sort retombe sur celui qui te l'a jeté ». Dans les pays arabes, le mauvais œil est tant redouté que les mères maintiennent volontairement leurs bébés dans un certain état de saleté pour que l'admiration jalouse des voisines n'en fasse pas des victimes de l'œil.
(Mozzani, 1995 : 649)

2.2.2 Les règles à suivre pour donner naissance à un bel enfant

Heureusement pour les futurs parents, il était possible, croyait-on, de s'assurer de donner naissance à un bel enfant en suivant quelques règles précises. D'après certaines informatrices, il suffisait de respecter les prescriptions d'ordre alimentaire suivantes :

[...] pour avoir de beaux enfants, elle n'avait qu'à manger beaucoup de céleri durant sa grossesse. Informatrice, 19 ans, Baie St-Paul (Charlevoix), 1965 (Coll. Régine Hudon, ms n° 1)

Si tu manges trop vinaigreux, ton bébé n'aura pas un beau teint. Informatrice, 27 ans, Limoilou, 1981 (Lapointe, 1981 : 19)

Il était aussi possible de veiller à la beauté du bébé en s'entourant de belles choses pendant la grossesse :

Pour avoir un bel enfant, il fallait regarder de belles choses et surtout éviter les peurs. Informatrice, 28 ans, Drummondville, 1979 (Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 47)

Les informatrices que Jean-Philippe Gagnon a interrogées à Saint-Hilarion, dans la région de Charlevoix, lui ont aussi affirmé que « si la mère gardait l'image d'un bel Enfant-Jésus

dans sa chambre, son rejeton serait aussi beau que son modèle ». D'après ces informatrices, regarder des portraits ou photographies de membres de la famille pendant la grossesse permettait aussi à l'enfant de « prendre les airs et les traits particuliers » de ses prédécesseurs (Gagnon, 1979 : 54-55).

Dans son autobiographie, Théodora Dupont se rappelle aussi que, lors de sa première grossesse, son beau-père lui a offert un petit Jésus de cire en lui disant : « Ma fille, je t'ai apporté un beau modèle » (Lemieux et Mercier, 1989 : 182). Augustine M. Linteau affirme, pour sa part que, si l'on souhaite que le bébé ressemble à une personne estimée, on n'a qu'à bien regarder cette personne (Lemieux et Mercier, 1989 : 182).

Certains médecins québécois semblaient d'ailleurs encourager cette croyance. En 1901, l'un d'eux écrivait par exemple :

Alimentation riche, exercice modéré, repos réparateur, bains répétés, vêtements souples et larges, impressions agréables multipliées par le spectacle ou l'étude du Beau et du Bon, voilà ce qu'il faut à la mère qui conçoit, à l'enfant qui est conçu! (Séverin Lachapelle, cité par Lemieux et Mercier, 1989 : 182)

Des croyances semblables ont été recueillies en France à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle. En Alsace ou dans les Vosges, par exemple, on conseillait aux femmes enceintes de regarder des images de saints ou d'angelots pour imprimer leur image sur les traits de l'enfant à naître, ou encore de consommer certains aliments (des pommes surtout) ou de l'alcool (kirsh, schnaps, eau de vie) pour avoir de beaux enfants (Sarg, 1974 : 15-16; Loux, 1978 : 71; Mozzani, 1995 : 838). Ces croyances seraient en fait très anciennes puisque le médecin grec Hippocrate (460-377) soutenait que la vision d'une image avait le pouvoir de modeler les traits de l'enfant à naître (Darmon, 1981 : 160-161). Quelques siècles plus tard, le médecin grec Galien (131-201) recommandait aux femmes souhaitant donner naissance à un bel enfant de regarder avec insistance un tableau représentant un bel homme ou un bel enfant lors de l'acte générateur. Selon ce dernier, les enfants conçus dans le plaisir étaient aussi plus parfaits et plus beaux que ceux conçus sans que la femme atteigne l'orgasme (Gélis, 1984 : 120; Flandrin, 1981 : 131-132).

2.2.3 Les caractéristiques physiques du bel enfant

Les témoignages recueillis au Québec ne précisent malheureusement pas quelles étaient les caractéristiques physiques les plus valorisées chez les enfants. Le bel enfant était-il blond et frisé comme on le souhaitait en France où, d'après Françoise Loux, les femmes enceintes effectuaient des pèlerinages pour obtenir cette faveur? (Loux, 1978 : 71). Fort probablement, puisque l'Enfant-Jésus était habituellement représenté sous cette forme, de même que le petit saint Jean-Baptiste que l'on exhibait fièrement lors de la fête nationale des Canadiens-français, le 24 juin. Parmi les témoignages déposés aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval, on retrouve d'ailleurs certains indices qui nous laissent percevoir qu'on aimait tout particulièrement les enfants possédant cet attribut physique. Parlant de son premier enfant, une informatrice déclare, par exemple :

Mon premier avait de beaux cheveux blonds frisés. Je les ai seulement coupés à l'âge de trois ans. Informatrice, 77 ans, Gaspé (Gaspé-Est), 1971 (Coll. Gilberte Richard et Chantal Soucy, ms n° 789)

Quelques informateurs et informatrices ont aussi fait allusion aux pratiques utilisées pour friser les cheveux des enfants ou en conserver la blondeur :

On se frisait les cheveux avec des lanières de tôle qu'on découpait sur les boîtes de fer-blanc. Informatrice, 83 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 61)

Maman m'a déjà frisée en me mettant les cheveux sur des « guenilles ». Quelques-unes de mes petites compagnes se frisaient avec du papier. Informatrice, 45 ans, Parent (Laviolette), 1965 (Coll. Isabelle Couillard, ms n° 32)

[...] pour conserver le blond des cheveux, on rince les cheveux avec une infusion de camomille. Informatrice, 41 ans, St-Charles (Bellechasse), 1971 (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n° 97)

Lors d'un séjour dans une petite ville du Québec en 1937, l'anthropologue américain Everett C. Hughes rapporte aussi avoir assisté à un concours au cours duquel des fillettes, vêtues et coiffées à la manière de la jeune vedette de cinéma américaine Shirley Temple, se tenaient en ligne sur une estrade pour y être examinées par des juges (Hughes, 1972 : 345). Est-ce un hasard si cette jeune vedette que l'on tentait d'imiter avait les cheveux blonds et frisés?

Le désir de donner naissance à un enfant aux cheveux blonds et frisés remonterait au moins au Moyen-Âge, mais on ne sait pas exactement pourquoi cette image de l'enfant idéal a connu une telle popularité en Occident. Il se pourrait que ce soit parce qu'on croyait que l'enfant possédant ces attributs était plus vigoureux et bénéficiait d'une meilleure santé que les autres (Gélis, 1984 : 159). Chose certaine, dans notre culture, les cheveux blonds sont, depuis très longtemps appréciés, comme en témoignent les images et représentations des déesses (Aphrodite, Vénus), des héroïnes de contes de fées et même de certains personnages religieux comme les anges (Pittman, 2005).

2.3 L'importance accordée au sexe de l'enfant à naître

Si l'on se fie aux témoignages recueillis au Québec, le sexe de l'enfant à naître était aussi loin de laisser les futurs parents indifférents. Lorsque survenait une grossesse, nombreux étaient ceux et celles qui essayaient de deviner s'il s'agissait d'un garçon ou d'une fille. Comme l'a souligné Françoise Loux, cette interrogation inquiète, qui n'intervenait pas pour déceler d'autres caractéristiques de l'enfant à naître, comme la couleur de ses yeux ou de ses cheveux par exemple, démontre bien à quel point on accordait de l'importance à cette question (Loux, 1978 : 44).

2.3.1 Le corps de la future mère : révélateur du sexe de l'enfant à naître

D'après les informations dont nous disposons, la plupart des pratiques divinatoires utilisées pour tenter de découvrir le sexe de l'enfant faisaient intervenir plus ou moins directement le corps de la future mère. Certains suspendaient, par exemple, une aiguille ou une montre au-dessus du ventre de la mère, le mouvement de ce pendule étant censé indiquer le sexe de l'enfant :

On enfile une aiguille, on immobilise le fil au-dessus du ventre de la mère. Si l'aiguille fait le mouvement de la pendule, c'est un garçon; si elle tourne sur elle-même, c'est une fille. Informatrice, 80 ans, Limoilou (Québec), 1979 (Coll. Martin Rochette, ms n° 8)

Avec une montre de poche, se placer devant la mère, et vis à vis du ventre, laisser balancer la montre. Si elle balance en un mouvement de va et vient, ce

sera un garçon. Si elle fait un rond de gauche à droite, ce sera une fille. Informatrice, 39 ans, Notre-Dame-des-Laurentides, 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 39)

Mais il semble que ce soit surtout en observant le corps de la future mère qu'on tentait de deviner le sexe de l'enfant à naître. Car la femme enceinte d'un garçon était, croyait-on, différente de celle qui portait une fille et son corps pouvait livrer aux regards des indices très clairs à ce sujet. Selon les témoignages recueillis, la plupart du temps, un ventre pointu annonçait, par exemple, un garçon, tandis qu'un ventre rond laissait présager une fille :

Si le ventre d'une femme enceinte est rond, c'est une petite fille; si le ventre de la femme est plutôt pointu, c'est un petit gars. Informatrice, 52 ans, Beaumont, 1971 (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n° 167)⁴²

Quelques informateurs et informatrices ont aussi mentionné que si l'enfant était porté haut, c'était une fille, tandis que s'il était porté bas, c'était un garçon :

Ma grand-mère dit qu'une femme qui « porte sur les reins » aura un garçon et qu'une femme « qui porte haut » aura une fille. Informatrice, Notre-Dame d'Hébertville (Lac St-Jean), 1967 (Coll. Andrée Paradis-Carpentier, ms n° 18)⁴³

Deux informatrices ont aussi fait allusion à la coloration du ventre de la future mère pour prédire le sexe de l'entant à naître, l'une associant la présence de lignes brunes à un garçon, l'autre la présence d'une ligne médiane foncée à une fille :

Des barres brunes sur le ventre d'une femme enceinte, c'est un petit gars. S'il n'y a pas de barre brune, ce sera une petite fille. Informatrice, Beaumont, 1971 (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n° 184)

Plus la ligne médiane était foncée, plus il y avait de chance que ça soit une fille. Informatrice, 28 ans, Drummondville (Drummond), 1979 (Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 59)⁴⁴

⁴² J'ai pu retracer 13 témoignages concernant la forme du ventre. Dans la majorité de ces témoignages (9/13), on retrouve l'interprétation : ventre pointu = garçon, ventre rond = fille ; tandis que les autres témoignages (4/13) affirment le contraire.

⁴³ J'ai pu retracer 10 témoignages concernant la position du ventre. De ce nombre, 7 précisent que si l'enfant est porté haut, ce sera une fille, tandis que s'il est porté bas, ce sera un garçon. Deux témoignages affirment l'inverse et un ne précise pas.

⁴⁴ Une informatrice interrogée par Josée Gauthier au Saguenay a aussi fait allusion à cette croyance sans pouvoir cependant préciser de quelle façon sa mère interprétait la ligne séparant le ventre de la future mère (Gauthier, 1991 : 79).

Le visage était aussi une partie du corps de la future mère susceptible de révéler le sexe de l'enfant qu'elle portait, selon un informateur :

Notre oncle nous disait qu'une femme qui a un beau visage porte une fille.
Informateur, 67 ans, Sainte-Anne-de-Beaupré, 1979 (Coll. Lucie Roy, ms n° 98)

En Europe, on croyait généralement le contraire, c'est-à-dire qu'un ventre rond et un beau visage annonçaient un garçon, tandis qu'un ventre pointu et un visage défait annonçaient une fille (Gélis, 1984 : 160; Sarg, 1974 : 14; Loux et Richard, 1978 : 52, 188; Mozzani, 1995 : 840; Gianini Belotti, 1974 : 21-22). Cette dernière croyance serait d'ailleurs fort ancienne puisque Hippocrate (460-377) affirmait que « femme enceinte de masle se tient plus vermeille » (Jeay, 1982 : 79).

Certains gestes et comportements de la femme enceinte permettaient aussi, croyait-on, de déceler le sexe du fœtus, et ce, à l'insu de cette dernière. Une informatrice affirme, par exemple, qu'il suffisait d'observer la façon dont une femme enceinte regardait ou présentait ses mains lorsqu'on lui demandait de le faire pour prédire le sexe de l'enfant à naître :

Si une personne demande à la future mère de lui présenter ses mains, si elle présente le dessus, c'est un garçon, si elle présente le dessous, c'est une fille.
Informatrice, 80 ans, Limoilou (Québec), 1979 (Coll. Martin Rochette, ms n° 8)⁴⁵

On disait aussi que si la future mère se montrait très entreprenante, effectuant elle-même toutes les démarches concernant l'arrivée de l'enfant, elle donnerait naissance à une fille (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 39). Enfin, il était possible, croyait-on, de prédire le sexe de l'enfant qu'une femme portait en observant sa façon de se pencher ou de se nourrir, mais les témoignages recueillis à ce sujet ne sont pas très précis (Lapointe, 1981 : 21).

Dans plusieurs pays européens, de nombreux pronostics concernant le sexe de l'enfant à naître se fondaient aussi sur les gestes machinaux de la future mère (Loux, 1978 : 52-53; Gianini Belotti, 1974 : 21-22; Mozzani, 1995 : 840). La croyance voulant que le sexe du fœtus conditionne le comportement de la femme enceinte serait en fait très ancienne, puisque *Les Évangiles des Quenouilles*, une compilation de croyances populaires publiée au cours des années 1480, renferment certains présages qui mettent en relation les gestes et comportements de la future mère avec le sexe de l'enfant qu'elle porte. On y stipule, par

⁴⁵ J'ai pu retracer 6 témoignages concernant cette croyance. De ce nombre, 5 précisent que si la future mère présentait ou regardait le dedans de ses mains, c'était une fille qu'elle portait, tandis que si elle présentait ou regardait le dessus de ses mains, c'était un garçon.

exemple, que si la femme enceinte « se plaît à manger gibier et volailles et à écouter le récit de tournois, cela présage qu'elle attend un fils ». Par contre, si elle « aime la danse et la musique, cela présage une fille ». On y affirme aussi que « la future mère attend un fils si elle rougit de se l'entendre présager ou si elle commence à marcher du pied droit ». Bref, ces présages montrent la femme comme le médium fidèle de l'enfant qu'elle porte (Jeay, 1982 : 227-228, 296; Berriot-Salvadore, 1993 : 127).

Les problèmes physiques (nausées, douleurs, etc.) auxquels pouvait être confrontée la future mère durant sa grossesse figuraient aussi parmi les indices permettant de deviner le sexe de l'enfant qu'elle portait. D'après les témoignages recueillis au Québec, si la future mère connaissait une grossesse difficile, c'était habituellement le signe qu'elle donnerait naissance à une fille :

Quand j'avais mal au cœur, j'étais sûre d'avoir une fille. Informatrice, Saint-Hilarion (Charlevoix), 1979 (Gagnon, 1979 : 58)

[...] si elle [la future mère] est plus souffrante durant les grandes douleurs qui précèdent l'accouchement, ce sera une fille. Informatrice, 61 ans, Notre-Dame des Laurentides, 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 39)⁴⁶

Les témoignages recueillis par Josée Gauthier au Saguenay vont dans le même sens, la plupart des informatrices interrogées associant aussi certains malaises (maux de cœur, vomissements, maux de bouche) à la naissance d'une fille (Gauthier, 1991 : 80).

On a aussi retrouvé en Europe des croyances à l'effet qu'une grossesse difficile laissait présager une progéniture femelle. Le proverbe suivant, recueilli en France à la fin du 19^e siècle est d'ailleurs on ne peut plus clair à ce sujet : « Un garçon remonte sa mère, une fille la déprime » (Loux, 1978 : 52; Gianini Belotti, 1974 : 21-22). Cette croyance serait d'ailleurs fort ancienne et elle était, semble-t-il, partagée par certains membres du corps médical, puisqu'en 1585, le chirurgien français Ambroise Paré écrivait que la femme enceinte d'un fils « est plus dispose et gaillarde en toute sa grossesse » (Paré, cité par Delumeau, 1978 : 328). A la même époque, le médecin français Jean Liébault écrivait aussi : « La femme qui est grosse d'un masle est mieux colorée, a meilleur tainct, est plus gaye qu'elle n'avoit accoustumé d'estre » (Liébault, cité par Darmon, 1981 : 157). Un siècle plus tard, soit en 1696, le médecin français Nicolas Venette affirmait, pour sa part qu'une femme qui attendait

⁴⁶ J'ai pu retracer 5 témoignages faisant allusion aux problèmes physiques de la future mère. De ce nombre, un seul associait grossesse pénible et sexe masculin.

un garçon se portait habituellement beaucoup mieux que celle qui attendait une fille et il ajoutait « la femelle, dès les premières actions de sa vie, commence à donner beaucoup plus de peine à sa mère que ne le fait un garçon pendant toute sa vie » (Venette, cité par Darmon, 1981 : 157). Il faut dire qu'en vertu de la théorie des humeurs, qui attribuait aux femmes un tempérament froid et humide et aux hommes un tempérament chaud et sec, on croyait que le foetus femelle débalançait l'équilibre humoral de la future mère dont le tempérament était de même nature (Berriot-Salvadore, 1993 : 128-129).

Enfin, l'un des critères essentiels de prédiction du sexe de l'enfant à naître reposait sur la latéralisation du corps. C'est-à-dire que, si la future mère souffrait de douleurs au côté droit, il était fort probable qu'elle aurait une fille. Par contre, si elle souffrait de douleurs au côté gauche, on était convaincu qu'elle donnerait naissance à un garçon. Dans le cadre de ses recherches concernant les croyances entourant la naissance à Charlevoix, Jean-Philippe Gagnon a, par exemple, recueilli le témoignage suivant :

Quand les douleurs sont logées au côté droit, c'est une fille; à gauche, un garçon. Informatrice, Saint-Hilarion (Charlevoix), 1979 (Gagnon, 1979 : 58)⁴⁷

Dans la plupart des pays européens, on retrouvait plutôt contraire, c'est-à-dire droite = garçon, gauche = fille (Gélis, 1984 : 160-162; Gennep, 1977 : 117; Sarg, 1974 : 14; Loux, 1978 : 52-53; Gianini Belotti, 1974 : 21-23; Mozzani, 1995 : 840; Jeay, 1982 : 79-80; Berriot-Salvadore, 1993 : 122-123). L'opposition droite / gauche, situant le mâle à droite et la femelle à gauche serait très ancienne. Selon Hipocrate (460-377), la procréation résultait d'un rapport de force entre les semences émises par l'homme et la femme, ces semences se composant de deux portions, l'une masculine et l'autre féminine, localisées organiquement, chez l'homme comme chez la femme, du côté gauche pour la semence femelle et du côté droit pour la semence mâle. D'après ce dernier, le foetus d'une femelle ne pouvait se développer que dans le côté gauche de la matrice, tandis que le foetus d'un mâle ne pouvait se développer que dans le côté droit (Darmon, 1981 : 145-147). L'association droite = masculinité s'est perpétuée au fil des siècles. En 1696, le médecin français Nicolas Venette écrivait, par exemple, qu'une femme qui attend un garçon « en voulant marcher se servira plutôt du côté droit, et en voulant prendre quelque chose, agira plutôt de la main droite que de la gauche ». Selon ce dernier, on pouvait aussi remarquer « dans son œil,

⁴⁷ J'ai pu retracer deux témoignages concernant cette croyance et les deux associaient douleurs au côté gauche à la naissance d'un garçon.

dans la mamelle et dans son poulx du côté droit beaucoup plus d'éclat et beaucoup plus de changement et de force que du gauche » (Venette, cité par Darmon, 1981 : 52). Au 19^e siècle, on croyait, par ailleurs, que les femmes qui étaient plus robustes et autoritaires que la moyenne avaient été conçues dans la partie droite de la matrice, d'où leurs attributs « virils » (Berriot-Salvadore, 1993 : 123,127-128).

2.3.2 La préférence accordée aux garçons

Les données dont nous disposons pour le Québec ne nous permettent pas d'affirmer que les indices laissant présager la naissance d'un garçon étaient généralement plus positifs, comme cela semblait le cas dans plusieurs pays européens (Gianini Belotti, 1974). Mais une chose est sûre, on aimait bien les garçons.

Une informatrice, âgée de 82 ans, se remémore, par exemple, sa déception lors de la naissance de ses deux premiers enfants, des filles évidemment :

Les deux premières, là, c'étaient deux filles. Quant la première... bon, c'est entendu, c'est une fille. Bah! Il aurait bien fallu que c'aurait été un garçon... A cause qu'on était cultivateurs, pour aider. Puis quand la deuxième est venue au monde... Bah! C'est encore une fille! Informatrice, 82 ans, Sainte-Famille, Ile d'Orléans, 1990 (Desdouts, 1990 : 22)

Quelques informatrices interrogées par Josée Gauthier au Saguenay (3/18) lui ont aussi confié que leur mari préférait les garçons parce qu'ils étaient « plus utiles que les filles » ou parce qu'ils étaient susceptibles de s'établir sur la terre familiale. L'une de ces informatrices ayant accouché de plusieurs filles d'affilée, se rappelle d'ailleurs que ses beaux-parents lui reprochaient de « mal travailler » et de « faire exprès pour n'avoir que des filles » (Gauthier, 1991 : 197). Plusieurs jeunes filles, originaires de la campagne, interviewées à Montréal au début des années 1940 ont aussi affirmé que sur une terre, les garçons étaient plus appréciés et qu'elles se faisaient souvent dire qu'elles étaient de trop (*Le Devoir*, 5 novembre 1941, cité par Jean, 1989 : 105-106). Les expressions utilisées dans la région de Charlevoix pour annoncer la naissance d'un garçon ou d'une fille au voisinage laissent aussi entrevoir que les garçons étaient plus désirés. En effet, alors qu'on disait « J'ai gagné mille piastres » pour annoncer la naissance d'un garçon, l'expression « J'ai gagné cinq cents piastres » annonçait celle d'une fille. Autrement dit, un

garçon valait deux filles! (Gagnon, 1979 : 101). Quelques informateurs et informatrices ont aussi souligné le fait que, lors du baptême, on sonnait les cloches trois fois pour les garçons, mais seulement deux pour les filles. Un informateur, originaire de Saint-Eloi (Rivière-du-Loup), se rappelle, par exemple, que les gens de son village disaient : « C'est sûrement un garçon: les cloches sonnent « en triple » (Coll. Maurice Dumas, ms n° 2)⁴⁸. Les remarques qu'on faisait aux pères qui n'engendraient que des filles nous laissent aussi entrevoir qu'on appréciait davantage les garçons. Un informateur raconte, par exemple :

On disait que si le père ne s'était pas « forcé » pendant l'acte sexuel, il aurait une fille. On le disait précisément à un oncle qui avait eu sept filles. Informateur, 17 ans, St-François de Montmagny, 1979 (Coll. Fabienne Simard, ms n° 3)

En fait, la plupart des couples québécois espéraient fort probablement avoir des enfants des deux sexes, leur collaboration étant essentielle, en milieu rural du moins, au bon fonctionnement de la maison et de la ferme. Il était aussi très fréquent qu'on compte sur « le plus vieux des garçons » ou « la plus vieille des filles » pour prendre la relève en cas de maladie ou de décès de l'un ou l'autre des parents. Les recherches de Chantal Collard et Brigitte Garneau concernant l'adoption dans la région de Charlevoix et au Saguenay au cours de la période 1900-1960 démontrent d'ailleurs que les parents adoptifs accordaient beaucoup d'importance au fait d'avoir « le couple », certains se tournant vers l'adoption parce qu'ils n'avaient que des enfants d'un seul sexe (Garneau, 1983 : 75; Collard, 1988 : 112-115). On peut d'ailleurs se demander si la croyance voulant que le septième enfant né dans une famille ne comptant que des enfants du même sexe hérite d'un don particulier n'avait pas pour principale fonction de consoler les parents malheureux de n'avoir que des filles ou que des garçons⁴⁹.

Mais il est clair que les garçons bénéficiaient d'un préjugé favorable. En se basant sur les autobiographies et documents personnels de femmes ayant vécu au tournant du 20e siècle, Denise Lemieux et Lucie Mercier écrivent à ce sujet :

⁴⁸ Au Québec, selon la majorité des informateurs et informatrices, le glas qui annonçait la mort à la collectivité, variait aussi selon le sexe de la personne décédée. Ainsi, la cloche sonnait trois fois pour annoncer la mort d'un homme et deux fois pour celle d'une femme. Selon le folkloriste Arnold van Gennep, cette coutume qui avait aussi cours en France, serait d'origine populaire plutôt que religieuse (Gennep, 1977 : 135).

⁴⁹ J'ai en effet pu retracer 19 témoignages concernant cette croyance et, de ce nombre, 11 précisaient que ce septième enfant devait être du même sexe que les précédents sans interruption de lignée. Cette croyance n'était pas spécifique au Québec, puisqu'elle a aussi été recueillie dans plusieurs régions de France (Geoffrion, 1925 : 182-184).

[...] on semble bien accepter la naissance de l'un ou l'autre sexe. En milieu rural, on a besoin autant des filles que des garçons. Un nombre à peu près égal de l'un ou l'autre sexe est souhaité et si le hasard fait que l'un prédomine sur l'autre, garçon ou fille sont alors initiés indifféremment aux tâches dites féminines ou masculines. Cependant, la naissance d'un garçon comble le père, « la génération se perpétue » [...]. (Lemieux et Mercier, 1989 : 204)

La transmission patrilinéaire de l'héritage et du nom jouait sans doute un grand rôle dans cette préférence accordée aux garçons, et ce, particulièrement en milieu rural, comme l'a souligné Anne-Marie Desdouits :

[...] c'est souvent à un garçon qu'on laissera la terre. Il viendra vivre avec sa famille chez ses parents qui mourront sur leur terre et ne finiront pas leur vie seuls. (Desdouits, 1990 : 22)

Mais on peut aussi imaginer, à la suite d'Elena Gianini Belotti, que, pour bon nombre d'hommes, la naissance d'un fils revêtait une signification particulière, un peu comme si en donnant la vie à un descendant mâle, ils faisaient la démonstration incontestable de leur virilité :

La naissance d'un garçon, surtout s'il est le premier né, représente pour l'homme l'apothéose, le triomphe : si la procréation d'un enfant donne à l'homme la preuve réconfortante de sa virilité, la naissance d'un fils est ressentie comme l'expression complète, parfaite, suprême de sa propre puissance. La virilité productrice de la virilité, la perfection incarnée. (Gianini Belotti, 1974 : 29-30)

Tous les procédés imaginés depuis des siècles en Occident pour déterminer ou connaître à l'avance le sexe de l'enfant à naître témoignent d'une préférence marquée pour les garçons. Il faut dire que les filles apportaient autrefois plus de problèmes que les garçons puisqu'on devait leur constituer une dot et veiller à leur virginité (Berriot-Salvadore, 1993 : 124-130). Mais il faut aussi dire qu'on a longtemps cru que la naissance d'une fille révélait « l'insuffisance virile d'un père au sperme trop rare pour procréer un garçon », car c'était le dosage des semences émises par l'homme et la femme qui déterminait le sexe de l'enfant à naître, croyait-on. L'historien Pierre Darmon écrit à ce sujet :

Au V^e siècle, Parménide donne du phénomène une explication fondée sur un rapport de force. Une fois jetées dans la matrice, les semences des deux parents entreraient en conflit. La semence victorieuse déterminerait le sexe de l'enfant.

Hippocrate et, plus tard, Galien reprennent un peu la même idée. Toute semence est porteuse d'une vertu prolifique plus ou moins forte. Celui des deux parents dont « la semence sera rendue plus copieuse et de plus grande vertu », donnera son sexe à l'enfant. (Darmon, 1981 : 145)

Pour concevoir un fils, on recommandait d'ailleurs à l'homme de consommer exclusivement des aliments substantiels et toniques et à la femme de se nourrir de soupes maigres et de viandes blanches, tandis que pour procréer une fille, l'homme devait suivre un régime débilisant et la femme un régime tonique (Darmon, 1981 : 145-153; Jeay, 1982 : 227; Gianini Belotti, 1974 : 21). On a aussi longtemps cru que l'apparence physique d'un homme ou d'une femme permettait de déceler sa capacité à concevoir des garçons. D'après Avicenne, un médecin qui a vécu au Moyen-Âge, l'homme prédestiné à procréer des mâles serait « d'une grande force physique; il joint à la souplesse la fermeté des chairs, il a le sperme épais, abondant, les testicules gros, les veines apparentes, un très énergique appétit vénérien, [...] et sa semence s'écoule du testicule droit, le premier formé à son adolescence ». Tandis que, pour être apte à procréer des mâles, la femme devait « être jeune, de coloration et de formes régulières, n'accuser ni mollesse, ni pesanteur du corps, avoir les yeux tournés légèrement vers le brun, les veines extérieures, les sens et les mouvements en parfaite harmonie, le naturel heureux et l'esprit gai » (Avicenne, cité par Bénard, 1981 : 64). Ces descriptions seront reprises avec plus ou moins de détails et de précisions jusqu'au début du 20^e siècle (Bénard, 1981 : 64-65; Darmon, 1981 : 147).

Qu'ils aient souhaité donner naissance à un garçon ou à une fille, les futurs parents devaient cependant s'abstenir de manifester trop ouvertement leur préférence pour l'un ou l'autre sexe car ils risquaient fort d'être déçus, comme le laissent entendre les témoignages suivants :

La croyance populaire veut qu'une femme qui prépare une layette bleue ait une fille, et qu'une femme qui prépare une layette rose, ait un garçon. Informatrice, Notre-Dame d'Hébertville (Lac St-Jean), 1967 (Coll. Andrée Paradis-Carpentier, ms n° 16)

J'ai aussi entendu dire au sujet du linge que la jeune mère préparait pour la naissance de son bébé, qu'il devait être blanc ou jaune ce qui va aux deux sexes, autrement si elle prépare du rose (ordinairement pour les filles) ou du bleu (ordinairement pour les garçons), c'est le contraire qui arrive. Informateur, St-Zénon de Piopolis (Frontenac), 1965 (Coll. Jean-Claude Bernier, ms n° 1)

Bref, mieux valait laisser la nature suivre son cours et ne pas trop tenter d'influencer le destin. Un peu comme si le fait de trop anticiper un événement pouvait bouleverser le cours des choses et provoquer son contraire, une croyance qui était aussi très présente dans la société traditionnelle française (Loux et Richarc, 1978 : 68-69).

2.3.3 Les règles à suivre pour concevoir un garçon

D'après les témoignages déposés aux Archives, il était cependant possible de s'assurer de donner naissance à un garçon en respectant certaines règles précises au moment de la conception.

Selon certains, il fallait que la conception ait lieu lors de la pleine lune ou en période de lune croissante :

Autrefois on croyait que faire l'amour pendant le temps de la pleine lune que cela donnerait aux parents un garçon à la naissance. Informatrice, 60 ans, Sherbrooke (Coll. Jean-Claude Dupont, ms n° 9160)

Si l'enfant a été conçu dans le croissant de la lune, c'est un garçon; si la fécondation s'est produite dans la décroissance de l'astre, ce sera une fille. Informateur, Ile d'Orléans, 1965 (Coll. Pierre Guilbault, ms n° 5)

[...] si l'enfant a été conçu durant la pleine lune, ce sera un garçon. Informatrice, La Pocatière, 1966 (Coll. Louise Lebel, ms n° 1)⁵⁰

La croyance en une relation entre la course de la lune et la reproduction humaine serait très ancienne et attestée dans le monde entier (Mozzani, 1995 : 1025). Dès le Moyen-Âge, on croyait que les phases lunaires agissaient sur la production de sperme, censée être moins active et puissante pendant la décroissance de la lune. C'est pourquoi les filles étaient, croyait-on conçues en lune décroissante et les garçons en lune croissante (Mozzani, 1995 : 490, 1672 ; Jeay, 1982 : 73-74 ; Gélis, 1984 : 103-104 ; Berriot-Salvadore, 1993 : 123). On retrouvait toutefois en France une croyance inverse, c'est-à-dire que les filles étaient conçues de préférence au moment de la plus forte puissance de la lune. Selon Françoise Loux, cette croyance s'expliquerait par le fait que la lune est traditionnellement associée au féminin, tandis que le soleil est associé au masculin (Loux et Richard, 1978 : 48-49).

⁵⁰ D'après l'anthropologue Horace Miner, les habitants de Saint-Denis de Kamouraska étaient convaincus que la lune exerçait aussi une influence sur la reproduction animale et y accordaient une certaine importance lorsque venait le moment d'accoupler les bêtes (Miner, 1985 : 176).

Il était aussi possible, selon une informatrice, de concevoir un garçon en tenant compte du cycle ovarien féminin :

On disait que la femme qui veut avoir un garçon [...] doit faire l'amour exactement le jour où il y a ovulation. Informatrice, 28 ans, Drummondville, 1979 (Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 57)

La croyance voulant qu'il soit possible de déterminer le sexe de l'enfant en accomplissant l'acte sexuel à un moment précis du cycle ovarien féminin serait aussi très ancienne. On sait, par exemple, qu'au 16^e siècle, certains médecins prétendaient que les mâles étaient engendrés entre le premier et le cinquième jour suivant l'arrêt des menstruations et les femelles entre le cinquième et le huitième jour (Darmon, 1981 : 153-154; Berriot-Salvadore, 1993 : 125). Ces recommandations ne reposaient fort probablement pas sur des bases scientifiques très solides, puisqu'au 19^e siècle, le docteur Charles Wamer publiait un ouvrage intitulé *De la procréation des sexes ou l'art d'avoir à volonté des garçons et des filles*, où il prescrivait exactement le contraire (Darmon, 1981 : 153-154).

Enfin, consommer du sel faisait aussi partie des moyens utilisés au Québec pour concevoir des garçons :

On disait que la femme qui veut avoir un garçon doit manger du sel avant les relations sexuelles. Informatrice, 28 ans, Drummondville, 1979 (Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 57)

Françoise Loux rapporte également que, dans la région de la Lorraine au début du 20^e siècle, on recommandait de manger beaucoup d'ail et de sel, des nourritures fortes et viriles, précise-t-elle, pour avoir des garçons (Loux et Richard, 1978 : 46). Comme on l'a noté précédemment, le sel était aussi considéré comme un antidote contre les mauvais sorts (Mozzani, 1995 : 1612). Croyait-on qu'en en consommant on se protégeait du « mauvais sort » que pouvait représenter la naissance d'une fille?

2.4 La naissance : une expérience dangereuse pour la mère et l'enfant

A l'époque étudiée, la naissance, qui marque la séparation définitive de la mère et de l'enfant, était considérée comme une étape très dangereuse pour l'un et l'autre. Il n'était pas rare en effet que la mère et l'enfant ne survivent pas à l'accouchement.

2.4.1 Donner la vie et mourir

Jusqu'à la fin des années 1930, le risque pour la mère de mourir en couches ou dans les jours suivant un accouchement était assez élevé⁵¹. La pauvreté et la malnutrition dont souffraient plusieurs femmes, de même que les nombreuses maternités auxquelles elles étaient soumises, étaient en grande partie responsables des difficultés qu'elles éprouvaient lors de l'accouchement ou de leur moindre résistance aux infections (Gauvreau, 1993; Gaumer *et al.*, 2002 : 163,229-230,241; Guérard, 1996b : 63; Lévesque, 1990 : 10; Naubert, 1990 : 106; Collard, 1991 : 137). Sans compter que les moyens dont on disposait pour faire face à certaines complications lors de l'accouchement étaient plutôt limités. La plupart du temps, en effet, l'accouchement avait lieu à la maison⁵², en présence d'une sage-femme, d'une infirmière ou d'un médecin (Baillargeon, 1981 : 116-118; Lemieux et Mercier, 1989 : 187-188; Laforce, 1987 : 34-35; Gauvreau, 1993 : 239; Laurendeau, 1987; Gauthier, 1991 : 133; Tremblay, 1948 : 64-65 ; Dumas, 1946 : 61-71). Lorsque survenait un problème imprévu, une présentation contre-nature ou un bassin trop étroit pour laisser passer l'enfant, il arrivait donc souvent que les blessures infligées lors des manœuvres utilisées pour dilater le col utérin et extraire le bébé aient raison des forces et résistances de la mère et de l'enfant. Les hémorragies, les infections puerpérales et la toxémie constituaient en effet les principales causes de mortalité maternelle, tandis que les présentations contre-nature figuraient parmi les principales causes de mortalité périnatale (Renaud *et al.*, 1987 : 185-185; Gaumer *et al.*, 2002 : 241; Laurendeau, 1987 : 144). Et même si, à la fin de la période étudiée, les risques de mourir en couches étaient beaucoup moindres, grâce à certaines découvertes médicales et surtout grâce à une amélioration générale des conditions de vie et à une diminution de la fécondité⁵³, plusieurs ressentaient tout de même une grande anxiété lorsque venait le moment d'accoucher

⁵¹ En 1920, le taux de mortalité maternelle s'établissait à 8 décès pour mille naissances vivantes au Québec, en 1930, il s'établissait à 5,5 décès; en 1940, on enregistrait 4,5 décès et en 1950, 1,5 décès pour mille naissances vivantes (Laurendeau, 1987).

⁵² Ce n'est en effet qu'à partir des années 1950 que la majorité des accouchements au Québec ont lieu à l'hôpital. En 1926, seulement 5% des accouchements y avaient lieu et en 1940, seulement 16%. Par contre, en 1955, 67% des accouchements au Québec se déroulaient en milieu hospitalier (Laurendeau, 1987).

⁵³ Contrairement à ce que l'on a longtemps cru, le transfert de l'accouchement en milieu hospitalier et certaines découvertes médicales, comme l'utilisation des rayons X pour détecter la position du fœtus, l'usage de transfusions sanguines, l'administration de sulfamides et d'antibiotiques pour lutter contre les infections, l'application de mesures d'antisepsie et d'asepsie plus rigoureuses, ne seraient pas les uniques responsables de la réduction du taux de mortalité maternelle au Québec à partir des années 1940. Il semble bien en effet que l'amélioration générale des conditions de vie de la population de même que la diminution de la fécondité y aient aussi fortement contribué. C'est du moins ce que certaines recherches tendent à démontrer (Gauvreau, 1993 ; Renaud *et al.*, 1987 : 183-186; Laurendeau, 1987; Lévesque, 1990 : 10-11 ; Laforce, 1987 : 176-177).

(Gauvreau, 1993; Renaud *et al.*, 1987 : 183-186; Laurendeau, 1987; Gaumer *et al.*, 2002 : 229-230; Guérard, 1996b : 63 ; Lemieux et Mercier, 1989 : 192).

Parmi les informatrices interrogées par Josée Gauthier au Saguenay, quelques-unes connaissaient d'ailleurs des femmes qui étaient mortes en couches ou décédées peu de temps après (Gauthier, 1991 : 133-137). Les témoignages recueillis par Denyse Baillargeon auprès de femmes ayant vécu à Montréal au début du 20^e siècle nous donnent aussi un aperçu des craintes éprouvées par certaines face à l'accouchement. Après avoir perdu un premier enfant à la naissance, une informatrice se remémore par exemple ainsi son angoisse face à la perspective d'avoir à accoucher de nouveau :

Après ça, quand je me suis vue repartir pour un autre, je pleurais. J'avais eu tellement de misère. Informatrice, née en 1905, mère de 8 enfants nés entre 1927 et 1941, Montréal (Baillargeon, 1991 : 113)

Tandis qu'une autre informatrice affirme qu'elle craignait de mourir chaque fois que s'annonçait une nouvelle grossesse:

Elles [mes jumelles], j'étais contente, c'était les premières, les autres, je les ai aimés, mais moi j'avais des maladies, je rasais de mourir à chaque fois. Ça fait que c'était la peur d'avoir mon bébé quand je me voyais enceinte. Informatrice, née en 1908, mère de 5 enfants nés entre 1930 et 1941, Montréal (Baillargeon, 1991 : 113)

A la suite d'une enquête réalisée au Saguenay, Gérard Bouchard et ses collaborateurs ont aussi noté à quel point les informatrices consultées conservaient « des souvenirs horrifiés des cas de complications venus à leur connaissance » qui entraînaient parfois le décès de la mère ou celui de l'enfant « dans des circonstances atroces » (Bouchard *et al.*, 1993 : 282). Les documents autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier renferment aussi quelques allusions à des décès survenus lors d'accouchements. Annette Dallaire-Lachance raconte, par exemple, que sa mère est morte en accouchant, suivie peu de temps après par le nouveau-né. Théodora Dupont, née en 1895, évoque aussi le décès de sa sœur, survenu alors qu'elle donnait naissance à son dixième enfant, lequel lui a survécu à peine quelques mois. Quant à la mère de Paul L'Anglais, elle était mal remise d'un accouchement lorsqu'elle fut emportée par la grippe espagnole de 1918 (Lemieux et Mercier, 1989 : 332-333).

Parce qu'elles redoutaient ce moment, plusieurs se tournaient d'ailleurs vers la religion au moment d'accoucher. Une informatrice affirme, par exemple, avoir accroché une image de saint Gérard Magella sur le mur situé au pied de son lit pour que l'accouchement se déroule bien (Simoneau, 1980 : 117). Ce saint était, semble-t-il, couramment invoqué par les femmes enceintes au Québec (Desdouits, 1990 : 26; Lahaise, 1972 : 66)⁵⁴.

Une autre informatrice se rappelle s'être procuré les médailles de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs, qui devaient, en principe, faciliter l'accouchement. De toute évidence, ces médailles ne furent toutefois pas bénéfiques pour elle. Voici son témoignage :

J'ai eu ces médailles-là une fois, c'était supposé faire du bien, j'ai jamais tant souffert, puis ça avait pris du temps. Informatrice, 70 ans, St-Gilles (Lotbinière), 1978 (Lambert, 1978 : 9)

Certaines promettaient aussi de faire brûler un lampion à l'église si tout se passait bien ou priaient tant et aussi longtemps que durait l'accouchement (Gauthier, 1991 : 90-91; Lemieux et Mercier, 1989 : 191).

Il n'était pas rare non plus, semble-t-il, que les sages-femmes ou les infirmières qui assistaient à l'accouchement prient ou utilisent des objets religieux (crucifix, médailles, reliques, etc), surtout lorsque ce dernier s'annonçait difficile (Gauthier, 1991 : 109-110, 135-136; Lemieux et Mercier, 1989 : 188-189). Un informateur raconte, par exemple :

[...] des fois, le bébé se faisait attendre, ça allait pas bien, puis les sages femmes priaient, disaient le chapelet, puis elles faisaient manger des croix de papier à la femme. Quand c'était pas des croix de papier, c'était du ruban de soie rouge dans la pâte. Informateur, 67 ans, St-Fortunat de Wolfe (Abitibi), 1972 (Coll. Micheline Thellend, Coll. du Nord-Ouest, ms n° 211).

Le recours à la religion, et tout particulièrement à la Vierge, pour s'assurer des couches heureuses était fréquent dès le Moyen-Âge en Europe. Et, d'après Jacques Gélis, il n'a fait que s'accroître à partir du 17^e siècle, lorsque la Vierge est devenue le modèle de la mère : « [...] demander à la Vierge une heureuse issue semble naturel, note ce dernier, puisqu'elle est la mère et qu'elle a enfanté sans douleurs » (Gélis, 1984 : 137). Selon l'historien François Lebrun, au 17^e siècle, plusieurs des sanctuaires consacrés à la Vierge

⁵⁴ Reconnu pour sa grande piété et son extrême générosité, Gérard Majella, un Rédemptoriste né en Italie en 1725 et décédé en 1755, avait la réputation de pouvoir effectuer des guérisons miraculeuses. Il a été canonisé en 1904 (Farmer, 1997).

conservaient d'ailleurs une « sainte ceinture » dont le port était censé assurer des couches faciles (Lebrun, 1995 : 136-137). Et, à la fin du 19^e siècle en France, presque chaque région possédait encore un ou plusieurs sanctuaires renommés pour assurer des couches faciles et heureuses, les plus importants étant dédiés à sainte Marguerite, Notre-Dame de Délivrance, Notre-Dame de Bonsecours et Notre-Dame des Sept-Douleurs (Gennep, 1977 : 117).

A l'époque étudiée, les jours qui suivaient l'accouchement étaient aussi considérés comme particulièrement dangereux pour la nouvelle maman. C'est pourquoi, elle devait rester au lit pendant neuf jours, cette période de repos étant nécessaire, aux dires d'une informatrice, pour « aider les organes à se replacer » (Coll. Martin Rochette, ms n° 6). Selon une sage-femme de Saint-Denis de Kamouraska, il était très important de respecter ce délai, car celles qui ne le faisaient pas s'exposaient à de graves problèmes physiques :

Si une femme ne prend pas soin d'elle-même de cette façon, c'est très mauvais. Ma belle-sœur est aveugle et infirme parce qu'elle n'a jamais voulu se laisser soigner par quiconque quand elle a eu ses enfants. Informatrice, Saint-Denis de Kamouraska, 1936 (Miner, 1985 : 233-234)

Dans le cadre de son enquête concernant les rites de la naissance dans la région de Charlevoix, Jean-Philippe Gagnon a aussi recueilli des témoignages allant dans le même sens :

Sous aucun prétexte, la mère ne devait se fatiguer (pendant les neuf premiers jours suivant l'accouchement) car « une femme qui ne relève pas comme il faut, peut s'en ressentir jusqu'à son prochain relevage ». On signifiait par là qu'elle resterait faible et qu'elle aurait des « douleurs dans le ventre » pendant des mois sinon pendant des années. (Gagnon, 1979 : 96)

La prescription de demeurer alitée pendant neuf jours a aussi été relevée en France. Elle semblait étroitement liée à la crainte de la mort si l'on se fie au proverbe suivant, recueilli par Freddy Sarg en Alsace : « Le ciel reste neuf jours ouvert pour la femme en couches » (Sarg, 1974 : 39). Dans son ouvrage consacré à la médecine populaire française, Marcelle Bouteiller mentionne pour sa part que si la mère s'était relevée avant le neuvième jour, elle se recouchait ce jour-là « par crainte des sorts » (Bouteiller, 1987 : 307).

2.4.2 Naître : une difficile épreuve pour le nouveau-né

La survie du nouveau-né inquiétait aussi beaucoup, car il n'était pas rare que ce dernier ne survive pas à l'accouchement ou en conserve de graves séquelles qui mettaient sa vie en jeu. En 1935, par exemple, le taux de mortalité néonatale s'établissait à plus de 30 décès par mille naissances vivantes et durant les années 1950, il oscillait autour de 20 décès par mille naissances vivantes (Renaud *et al.*, 1987 : 183-184)⁵⁵. Très souvent, lorsque la mère ne survivait pas à l'accouchement, son enfant la suivait aussi de peu dans la tombe. Les enfants dont la mère était morte en couches ou peu de temps après, avaient en effet trois à quatre fois plus de chances de mourir que les autres (Gauvreau, 1993 : 248). La mortalité périnatale était donc assez importante pour qu'on s'en inquiète. Parmi les informatrices que Josée Gauthier a rencontrées, certaines avaient d'ailleurs perdu un ou plusieurs enfants lors d'accouchements difficiles ou connu des femmes à qui c'était arrivé. L'une d'entre elles raconte que, parmi les sept bébés que sa cousine a mis au monde, six n'ont pas survécu à l'accouchement et ont même dû être extirpés par morceaux. Une autre raconte avoir dû confectionner trois robes de baptême, parce qu'elle ensevelissait ses bébés dans ce vêtement lorsqu'ils décédaient peu de temps après la naissance. Tandis qu'une autre mentionne que son dernier-né est mort après avoir eu les jambes et les bras fracturés par le médecin lors de l'accouchement. Selon ces dernières, il arrivait aussi souvent que les interventions pratiquées par les médecins à l'aide des forceps, communément appelés les « fers », laissent les nouveau-nés handicapés pour la vie (Gauthier, 1991 : 66-67, 133-137).

Certaines naissances étaient plus redoutées que d'autres. Lorsque l'enfant naissait prématurément, par exemple, on craignait beaucoup pour sa survie. Il faut dire que les moyens dont on disposait pour faire face à une telle éventualité étaient très limités. D'après les témoignages recueillis, la plupart du temps, on se bornait à procurer de la chaleur à l'enfant, en espérant qu'il parvienne à supporter les agressions du monde extérieur. Une informatrice affirme que sa belle-mère a littéralement sauvé de la mort son enfant né prématurément en l'entourant de bouteilles remplies d'eau chaude :

⁵⁵ En 1900, on enregistrait 716 décès d'enfants ayant vécu moins de 24 heures. En 1910, on en comptait 1,011 ; en 1920, 628 ; en 1930, 1,590 ; et en 1939, 940 (*Annuaire Statistique du Québec*, 1920 : 55 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1930 : 79 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1940 : 93).

Les vieilles disaient : « Cet enfant-là ne vivra pas ». C'est ma belle-mère qui l'a sauvé. Il avait pas d'ongles, il était pas beau à voir. Il était couché dans sa bassinette et ma belle-mère l'avait tout entouré avec des bouteilles d'eau chaude. Informatrice, Montréal, vers 1930 (Baillargeon, 1991 : 118)

Selon Anne-Marie Desdouits qui s'est penchée sur le monde de l'enfance au Québec au début du 20^e siècle, il arrivait aussi fréquemment qu'on place les prématurés ou les bébés fragiles « sur la porte du four tiède » (Desdouits, 1990 : 25).

D'après Jacques Gélis, qui a retracé des pratiques similaires en France, le souci d'entourer l'enfant né prématurément de chaleur n'était pas sans lien avec l'image que l'on se faisait de la grossesse autrefois. Une image qui assimilait le ventre maternel à un four et le fœtus à un pain :

Lentement, la pâte fœtale prend forme dans le ventre maternel. Elle lève, se gonfle dans ce milieu rond et clos ; voilà que le fœtus-pain est à point : il est bien formé en toutes ses parties et sa peau, sa « croûte » lui permet de supporter sa venue au monde. [...] Cette image de la bonne cuisson qui fait le bel enfant et permet au nouveau-né de survivre s'est perpétuée jusqu'à nos jours : dans le Vivarais et le Forez, dire d'une personne qu'elle « n'est pas bien cuite » et qu'il « lui a manqué un fagot », c'est souligner son manque de maturité et de jugement. (Gélis, 1984 : 131)

Trop petit, trop maigre, trop pâle, le prématuré apparaissait donc comme un enfant « pas assez cuit », ce qui pourrait expliquer pourquoi on ressentait le besoin de l'entourer de chaleur.

D'après les témoignages recueillis au Québec, naître au huitième mois de la grossesse pouvait aussi s'avérer funeste pour le nouveau-né :

On disait d'un bébé né à 8 mois que c'était un « bébé bleu », c'est-à-dire un bébé qui aurait des problèmes cardiaques. Cette croyance était tellement forte qu'on croyait préférable qu'un prématuré naisse à 7 mois plutôt qu'à 8. Informatrice, 56 ans, Trois-Pistoles (Rivière-du-Loup), 1979 (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 10)

Cette croyance serait très ancienne, puisque Hippocrate (460-377) a déjà écrit : « Pendant ces maladies du huitième mois, s'il arrive par surcroît que l'enfant vienne au jour, la conservation en est impossible » (Hippocrate cité par Gélis, 1983 : 131-132). Au fil de l'histoire, diverses théories ont été invoquées pour expliquer cet effet funeste d'un accouchement au huitième mois. D'après le chirurgien français Ambroise Paré (1509-

1590), si le huitième mois était aussi critique, c'était parce que l'enfant s'efforçait toujours de sortir vers le septième mois. Comme seul celui qui était « fort et puissant de nature » y parvenait, l'enfant qui échouait avait besoin de deux ou trois mois supplémentaires pour reprendre des forces et se remettre de sa première tentative. L'enfant qui naissait au huitième mois était donc trop faible pour survivre. Saturne, qui dans l'astrologie, domine le huitième mois a aussi parfois été invoqué pour expliquer pourquoi les enfants nés au huitième mois de la grossesse avaient peu de chances de survie (Berriot-Salvadore, 1993 : 151-152).

A l'époque étudiée, les naissances gémellaires étaient aussi particulièrement redoutées, car on était persuadé que l'un des deux enfants ne vivrait pas ou souffrirait d'une carence quelconque :

S'il naît deux jumeaux ou deux jumelles dans une famille, un des deux meurt. Sinon, un des deux a quelque chose de pas normal. S'ils se marient, un a une famille, l'autre n'en a pas. Informateur, 49 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 254)

Selon Jacques Gélis, cette croyance, qui avait aussi cours en France, reposait sur un certain fond de vérité puisqu'autrefois plus de la moitié des jumeaux disparaissaient au cours de leur première année d'existence (Gélis, 1984 : 376). On ne dispose malheureusement pas de données concernant la mortalité des jumeaux ou des jumelles au Québec au début du 20^e siècle, mais une chose est sûre, la mortalité maternelle consécutive aux naissances multiples, elle, était très élevée. Au Saguenay, par exemple, avant 1940, les femmes ayant donné naissance à des jumeaux étaient deux fois plus susceptibles de mourir que celles qui accouchaient d'un seul enfant (Gauvreau, 1993 : 245-247)⁵⁶. Si l'on ajoute à ce qui précède le fait que, dans les milieux défavorisés, la mère rencontrait souvent de réelles difficultés à allaiter deux enfants, on peut comprendre pourquoi très souvent l'un des jumeaux ne vivait pas longtemps ou souffrait d'une carence.

En fait, même lorsque la naissance se déroulait normalement et même lorsque l'enfant semblait en bonne santé, on craignait pour sa survie. On avait peur en effet qu'il ne parvienne pas à s'acclimater à son nouveau milieu de vie. Aussi accordait-on une attention toute spéciale aux circonstances prévalant au moment de sa venue au monde,

⁵⁶ Le taux de mortalité maternelle chez les femmes ayant donné naissance à des jumeaux atteignait en effet 14,3 pour mille comparativement à 6,7 pour mille lors de naissances simples (Gauvreau, 1993 : 245-247).

car on semblait persuadé qu'elles exerçaient une influence déterminante sur la destinée de ce dernier. L'enfant était-il né en période de lune croissante? Il serait doté d'une meilleure santé et vivrait plus longtemps qu'un enfant né en période de lune décroissante, croyait-on (Coll. Louise Lebel, ms n° 64 ; Gagnon, 1979 : 56).

L'influence de la lune sur le destin de l'enfant qui vient de naître figure aussi parmi les croyances entourant la naissance relevées en France, notamment par Françoise Loux qui souligne qu'on y retrouvait généralement l'association naissance lors de la lune croissante et développement précoce et harmonieux du corps (Loux et Richard, 1978 : 112). Freddy Sarg mentionne, pour sa part, qu'en Alsace, on croyait qu'en période de lune croissante les accouchements étaient plus faciles, ce qui était censé favoriser l'enfant tout au long de sa vie (Sarg, 1974 : 32). Selon Eloïse Mozzani, la croyance selon laquelle la lune influencerait le corps humain serait très ancienne et présente dans le monde entier. Dans l'Antiquité, les médecins attribuaient notamment à la lune le pouvoir de donner de la vigueur aux humains lorsqu'elle était croissante ou pleine, et de la langueur lorsqu'elle était décroissante (Mozzani, 1995 : 1028-1030).

Les conditions atmosphériques prévalant lors de la naissance étaient aussi perçues comme un signe précurseur du destin. Il n'était pas de bon augure de naître pendant une tempête, comme le souligne cette informatrice en se remémorant le décès de son petit frère survenu à peine quelques mois après sa naissance :

Le petit frère né le 24 [janvier 1936], mourut à l'automne. [...] A sa mort, on évoquait encore la tempête dans laquelle il était né comme présage funeste. Informatrice, Notre-Dame-des-Laurentides, 1967 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 9).

Si l'enfant avait le malheur de naître le jour de l'Ascension, jour du départ du Christ de la terre, il était aussi prédestiné à ne pas vivre vieux, un peu comme s'il était appelé à suivre l'exemple de ce dernier :

L'enfant né le jour de l'Ascension meurt jeune. Informatrice, Sainte-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 165)

Enfin, on n'aimait guère qu'un enfant naisse avec une petite veine bleue apparente entre les deux yeux, puisque, selon une informatrice, « cela voulait dire qu'il ne vivrait pas longtemps. » (Lambert, 1978 : 10-11).

La veine bleu apparente que l'on retrouve parfois sur le front des enfants, entre les yeux, était également considérée comme un « mauvais signe » dans de nombreuses régions françaises, selon Françoise Loux : « En basse Normandie, on l'impute au fait que la mère, pendant sa grossesse, aurait regardé un mort. L'enfant à venir est condamné, on l'appelle « l'enfant à la bière » et il est ainsi marqué dans son corps » (Loux et Richard, 1978 : 110-111). Pour sa part, Freddy Sarg a noté que ce signe inquiétait aussi fortement les Alsaciens. Selon ce dernier, cette croyance reposait probablement sur une certaine réalité puisqu'elle pouvait être le signe d'une stase veineuse qui, autrefois, se traduisait souvent par une vie très courte (Sarg, 1974 : 34). Dans son *Traité de superstitions*, publié au 18^e siècle, l'Abbé Thiers fait aussi allusion à cette croyance (Thiers, 1984 : 113).

A l'époque étudiée, la crainte que le nouveau-né meure sans avoir été baptisé hantait aussi plusieurs parents, car tant et aussi longtemps que l'enfant n'avait pas été baptisé, il était, croyait-on, possédé du démon. Et, même si l'Église enseignait que les âmes des enfants morts sans baptême se retrouvaient dans les « limbes », une catégorie intermédiaire entre l'Enfer et le Ciel où elles étaient condamnées à attendre le jour du Jugement dernier pour pouvoir enfin accéder au Ciel, il semble bien qu'au Québec, on ait surtout retenu que les âmes de ces enfants n'avaient pas accès au Paradis :

On baptisait l'enfant aussitôt le lendemain, car aussi longtemps qu'il ne l'était pas, on le disait possédé du diable. Et la mère ne l'embrassait jamais avant qu'il soit baptisé car ceci aurait pu lui porter malheur. Informatrice, 19 ans, Lourdes-de-Blanc-Sablon (Saguenay), 1971 (Coll. Marie Joncas, ms n° 822)

Il faut dire que les enfants morts sans avoir été baptisés étaient enterrés dans la partie du cimetière habituellement réservée aux incroyants ou aux individus morts en état de péché (Gauthier, 1991 : 141-142, 205-206). Ce qui était perçu comme une marque de déchéance suprême, d'après Gérard Bouchard, qui s'est intéressé aux rituels de la mort au Saguenay entre 1860 et 1972 :

[...] la hantise des mères était d'accoucher d'un mort-né, qu'on ne pourrait ni baptiser ni même ondoyer et qui serait relégué éternellement aux limbes. Rejeté aux limbes, donc hors du ciel et, pis encore peut-être, inhumé hors du cimetière catholique, ou plus précisément dans cette partie limitrophe, non bénite du cimetière qui était réservée aux païens et aux protestants [...]. (Bouchard, 1992 : 134)

C'est pourquoi, lorsqu'un enfant semblait en danger de mort pendant l'accouchement, on s'empressait de l'ondoyer aussitôt qu'un de ses membres (pied, jambe, main, bras) était

visible. Une tâche qui incombait habituellement au médecin ou à toute autre personne qui assistait à la naissance, à moins que le curé soit présent, ce qui arrivait parfois semble-t-il (Gauthier, 1991 : 102, 89-90 ; Mailloux, 1910 : 29-30).

C'est aussi pourquoi le baptême avait habituellement lieu très rapidement après la naissance (Gauthier, 1991 : 231-232). Une informatrice déclare à ce sujet :

Le baptême avait lieu le lendemain de l'accouchement. S'il avait fallu que l'enfant meure sans être baptisé, que serait-il advenu de lui ? C'était pour cette raison qu'on le baptisait si rapidement. Informatrice, 84 ans, Lac Etchemin, 1978 (Dufour, 1978 : 7)

Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska, en 1936, Horace Miner a aussi observé à quel point les parents tenaient à faire baptiser leur enfant le plus rapidement possible :

Le corps d'un enfant qui meurt sans baptême ne peut être inhumé au cimetière et son âme ne verra jamais le ciel. C'est pour échapper à ce sort physique et spirituel affreux que le baptême est administré dans les vingt-quatre heures qui suivent la naissance. Si, pour une raison ou une autre, le curé a dû s'absenter de la paroisse, le nouveau-né peut être baptisé dans une église voisine. Si la vie de l'enfant est en danger imminent, il sera ondoyé par le médecin. [...] Les seuls nouveau-nés qui ne sont baptisés ni par le prêtre, ni par le médecin sont les mort-nés. (Miner, 1936 : 234-235)

Si l'enfant mourait dans les heures ou les jours suivant sa naissance, au moins aurait-on la consolation de pouvoir se dire qu'il était au Paradis, comme en témoignent les extraits de cette lettre adressée au père de Juliette Lortie, après la mort de son bébé en 1919 :

Réjouis-toi mon Pierre. Le ciel vient de s'ouvrir au-dessus de ton foyer. Le bon Dieu est venu prendre ce petit être que tu pressais encore dans tes bras hier. Il l'a pris et emporté. Et tu pleures toi, oui, je comprends. Ce bébé souffrait et gémissait mais c'était tout de même une étincelle de ton cœur. Mais moi, Pierre, je viens te dire : « Réjouis-toi, chante avec tout le ciel ce joli et consolant Cantique des anges que l'Église entonne au départ d'un de ces petits baptisés... ». (Lettre citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 336-337)

Des croyances similaires avaient cours en France où, là aussi, on se hâtait de faire baptiser le nouveau-né, non seulement pour l'intégrer au monde des chrétiens, mais aussi et surtout pour le purifier (Gélis, 1984 : 491 ; Gennep, 1977 : 123 ; Sarg, 1974 : 31). D'après Arnold van Gennep, par son rituel qui implique l'eau et le sel, le baptême peut d'ailleurs être assimilé à un exorcisme (Gennep, 1977 : 123). Selon ce dernier, la coutume

voulant qu'on n'embrasse les enfants qu'après qu'ils aient été baptisés était aussi presque générale en France (Gennep, 1977 : 142).

Conclusion

Tout au long de la grossesse, les futurs parents étaient donc partagés entre la crainte et l'espoir. Se sentant tout particulièrement responsables du petit être qui prenait forme lentement dans leur ventre, c'est en effet souvent avec une certaine appréhension que les futures mères vivaient l'attente de l'enfant à naître. Ce n'est pas non plus sans une certaine inquiétude qu'elles se préparaient à l'accouchement, conscientes des risques qu'il représentait pour elles et pour l'enfant qu'elles avaient mis tant de soin à mener à terme. Même s'ils ne le disaient pas ouvertement, les futurs parents entretenaient par ailleurs certaines attentes face à l'enfant qui allait bientôt voir le jour, espérant compter parmi leur progéniture au moins un garçon qui viendrait conforter le père dans sa virilité et à qui ils pourraient transmettre leur héritage et leur nom, et rêvant de tenir dans leurs bras un bel enfant qui ferait l'envie de tout le voisinage.

Si on se tourne vers aujourd'hui, on se rend compte que les préoccupations des futurs parents ne sont pas tellement différentes. En effet, même si, grâce à l'échographie et à l'amniocentèse, il est désormais possible de diagnostiquer plusieurs anomalies du fœtus au tout début de la grossesse⁵⁷, il n'y a sans doute aucun futur parent qui n'envisage pas avec une certaine anxiété, la possibilité de donner naissance à un enfant présentant une malformation ou atteint d'une maladie incurable. Dans certains milieux, on s'inquiète d'ailleurs des éventuels dérapages auxquels pourrait conduire le recours à des techniques de diagnostic prénatal de plus en plus sophistiquées. En viendra-t-on à éliminer systématiquement tous les embryons porteurs d'un gène défectueux, même si le fait d'en être porteur n'entraîne pas nécessairement le développement de la maladie? En viendra-t-on aussi à éliminer systématiquement tous les embryons présentant une malformation, si minime soit elle? Jusqu'à quel degré de handicap considérera-t-on qu'un enfant a le droit à la vie? (Boileau, 1999 :139; Auger, 2002 : C1; Gravel, 2002b : A1; Venne, 2003 : A7).

⁵⁷ L'échographie, pratiquée sur une base régulière au Québec depuis environ 25 ans, permet, par exemple, de dépister les malformations du cerveau et de la moelle épinière, les anomalies des reins et de la vessie, de même que l'absence d'un ou de plusieurs membres. Quant à l'amniocentèse, elle permet de détecter diverses anomalies chromosomiques (comme une trisomie 21), des malformations digestives ou neurologiques (comme le spinabifida) ou certaines maladies héréditaires (comme la fibrose kystique et les myopathies) (Auger, 2002 : C1).

Pour le moment, il semble se dégager un consensus au sein de la communauté médicale québécoise pour proposer une interruption volontaire de grossesse lorsque les anomalies diagnostiquées laissent présager un risque élevé de mortalité ou de morbidité, dans les cas de trisomies 21 et 18, d'anencéphalie (absence de cerveau), de certaines malformations cardiaques sévères et de spinabifida avec malformation cérébrale, par exemple. Par contre, on ne la recommande pas si quelques doigts ou une main manquent à l'enfant ou encore s'il a les pieds bots (Gravel, 2002a : B12). Mais, dans tous les cas, la décision finale revient aux parents. Une décision sûrement très difficile à prendre.

D'autre part, même si très peu de femmes meurent aujourd'hui en donnant la vie⁵⁸, et même s'il est très rare que les nouveau-nés ne survivent pas⁵⁹, de nos jours, tout comme autrefois, un certain nombre de grossesses se terminent par un avortement spontané, communément appelé fausse-couche⁶⁰, ou une naissance prématurée laissant parfois de graves séquelles chez l'enfant (déficience mentale, cécité, surdité, paralysie cérébrale, retard dans le développement moteur et cognitif, etc.). Les enfants nés prématurément, qui représentent actuellement 8% des naissances au Québec, ont en effet de plus en plus de chances de survie, certains parvenant même à survivre après seulement 24 semaines de gestation. Ce qui soulève certaines questions sur les interventions réalisées pour les maintenir en vie. Faut-il les sauver en sachant qu'ils auront à vivre avec des handicaps plus ou moins sévères ou les laisser mourir? (Caouette, 2005 : A6; Labrie, 2005 : 13; Côté, 2004 : A10; Gougeon, 2004 : 9). Le fait que les femmes attendent de plus en plus longtemps avant de donner naissance n'est pas non plus sans inquiéter certains spécialistes qui craignent une augmentation des naissances de bébés de faible poids, donc plus à risques d'avoir des problèmes de santé. On a en effet observé que les femmes âgées de 35 à 39 ans ont plus de chances de mettre au monde des bébés pesant moins de 2,500 grammes à la naissance (Lemieux, 2005a : A4). Enfin, même si le taux de mortalité est peu élevé, c'est souvent peu de temps après la naissance que surviennent la plupart des décès chez les enfants. Parmi les 314 enfants décédés avant leur premier

⁵⁸ En 2001, le taux de décès maternels au Canada s'établissait à 7,8 par 100,000 naissances (« Les Canadiens vivent plus vieux que jamais, *Le Devoir*, 26 septembre 2003 : A2).

⁵⁹ En 2004, au Québec, seulement 3,5 enfants sur mille n'ont pas vécu plus d'un mois. (Institut de la Statistique du Québec, *La situation démographique au Québec : bilan 2005* [En ligne] : 77-78).

⁶⁰ En 2004, on a enregistré 281 mortinaissances au Québec, ce qui correspond à un taux de 3,8 pour 1,000 naissances. Mais le nombre d'avortements spontanés est sans doute plus élevé puisqu'on n'enregistre que les décès intra-utérins survenus après que le fœtus ait atteint un niveau de développement considéré comme viable, c'est-à-dire qu'il pèse 500 grammes. On sait en effet que les avortements spontanés sont particulièrement fréquents au tout début de la grossesse (Institut de la Statistique du Québec, *La situation démographique au Québec : bilan 2005* [En ligne] : 77-78).

anniversaire en 2004 au Québec, 169 n'ont en effet pas vécu une journée entière et 38 autres n'ont pas vécu une semaine. Les premières heures et les premiers jours de la vie demeurent donc des périodes critiques pour la survie du nouveau-né et plusieurs parents vivent sans doute avec une certaine inquiétude ces étapes de la vie de leur enfant (Institut de la Statistique du Québec, *La situation démographique au Québec : bilan 2005* [En ligne] : 78).

Le sexe de l'enfant à naître est aussi loin de laisser la plupart des futurs parents indifférents. Sans doute doit-on attribuer cet intérêt au fait que les attentes des parents et de la société en général face aux enfants sont encore aujourd'hui, tout comme autrefois, très différentes selon les sexes. La concordance entre la préférence exprimée au cours de la grossesse et le sexe du nouveau-né aurait d'ailleurs un impact positif sur les relations parents/enfant, alors que l'inverse serait vécu beaucoup plus négativement, d'après certaines recherches menées récemment (Marleau et Saucier, 1993). En viendra-t-on à déterminer le sexe des enfants qu'on mettra au monde? Même si la procréation des sexes à volonté semble encore faire partie des rêves de certains, plusieurs personnes jugent inacceptable qu'on veuille intervenir dans ce domaine. En 2003, le gouvernement canadien adoptait d'ailleurs un projet de loi interdisant cette pratique (Buzzetti, 2003 : A1). Pour le moment, on compte un peu plus de naissances de garçons que de filles au Québec, les garçons représentant 51,4% des naissances vivantes et les filles, 48,6%. Une proportion qui respecte la norme habituelle et naturelle de 106 garçons pour 100 filles et qui n'a guère changé au cours des années, puisqu'on enregistrait la même en 1930, en 1960 et en 1980 (Ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec, *Naissances selon le sexe, Québec 1921 à 1999*, 17 décembre 2002). Une chose, par contre, semble avoir changé : les garçons ne semblent plus préférés aux filles comme c'était le cas autrefois. Quand on se penche sur l'adoption internationale, un domaine où les parents peuvent choisir le sexe des enfants qu'ils adoptent, on s'aperçoit, par exemple, que la majorité des enfants adoptés au Québec actuellement sont des filles⁶¹. Les filles seraient-elles en voie de devenir plus populaires que les garçons?

⁶¹ Les filles représentent en effet 72,5% des enfants adoptés au cours des années 1990. Le fait qu'un grand nombre provient de Chine joue certes un rôle dans cette surreprésentation des filles, mais même quand on exclut la Chine comme pays d'origine, on obtient tout de même une majorité de filles puisque leur proportion se situe à 53,6% (Secrétariat à l'adoption internationale du Québec, 2000).

Enfin, il y a fort à parier que la plupart des futurs parents souhaitent aujourd'hui, tout comme autrefois, que leur enfant soit beau. Et ils n'ont pas tout à fait tort, puisque plusieurs études réalisées au cours des dernières années ont démontré qu'être beau ou belle comporte de nombreux avantages et facilite la vie de ceux et celles qui ont la chance de posséder cet attribut physique en naissant. D'après ces études, les beaux enfants seraient en effet plus populaires auprès des autres enfants et les adultes auraient tendance à les percevoir plus positivement que ceux qui sont moins avantagés physiquement. Ce succès social précoce aurait pour effet de faciliter leur adaptation sociale et leur permettrait d'acquérir de précieuses qualités telles que la confiance en soi et l'estime de soi. A l'inverse, les enfants présentant des caractéristiques physiques indésirables provoqueraient souvent l'aversion tant chez les autres enfants que chez les adultes. Ils seraient, par exemple, davantage punis que les beaux enfants pour les mêmes fautes. On a aussi observé que les enfants les plus laids sont souvent plus agressifs et querelleurs que les autres, un peu comme si, à force d'être jugés négativement, ils finissaient par intégrer l'image négative que les autres leur renvoient (Langlois *et al.*, 2000 : 390-423; Dion, 1973 : 183-188; Clifford, 1973 : 248-258; Maisonneuve et Bruchon-Schweitzer, 1981 : 91; Gergen et Gergen, 1984 : 85; Berkowitz et Frodi, 1979 : 420-425; Dion et Berscheid, 1974 : 1-12; Amadiou, 2002). Parviendra-t-on un jour, grâce aux avancées de la science, à sélectionner les caractéristiques physiques de nos rejetons? Pas si l'on s'en tient aux recommandations du Comité international de bioéthique de l'Unesco qui, en novembre 2002, se prononçait catégoriquement contre cette possibilité (Gravel, 2002b : A1). Mais qui sait ce que l'avenir nous réserve ?

CHAPITRE 3

L'ENFANT : UN ÊTRE FRAGILE ET INACHEVÉ

Il ne fallait pas couper les ongles aux jeunes enfants, car on disait que ça leur faisait perdre de l'intelligence.
Informatrice, 52 ans, Loretteville (Québec), 1966 (Coll. Guy Martel, ms n° 11)

Au début du 20^e siècle, l'enfance était considérée comme une période cruciale au cours de laquelle le nouveau-né devait peu à peu se développer et acquérir les compétences et habiletés nécessaires pour s'intégrer à la société. Comment s'assurer que ce petit être fragile et inachevé parvienne à maturité sans encombre? Au cours des mois qui suivaient sa naissance, on prenait de nombreuses précautions pour ne pas nuire à son développement physique et intellectuel. Et c'est avec une certaine anxiété qu'on surveillait son évolution. Parviendrait-il à se tenir debout et à marcher? Serait-il droitier ou gaucher? Ces questions préoccupaient beaucoup les nouveaux parents qui n'étaient pas sans savoir à quel point la motricité et la dextérité étaient essentielles dans un monde où les hommes et les femmes devaient accomplir quotidiennement de multiples tâches. Très tôt, on veillait aussi à ce que le jeune enfant apprenne à vivre en se conformant aux règles et normes prévalant dans la société, n'hésitant pas à recourir aux menaces et sanctions corporelles pour l'inciter à obéir. Et on s'assurait que filles et garçons se comportent en

tenant compte de leur appartenance sexuelle. Éduquer le jeune enfant concernait donc le corps à plusieurs titres.

3.1 Le petit enfant : un être fragile

Dans les mois qui suivaient la naissance, le petit enfant était l'objet de nombreuses attentions et précautions qui concernaient non seulement son développement global, mais aussi sa survie. Et c'était avec une certaine inquiétude qu'on surveillait son évolution, à l'affût du moindre signe laissant planer la menace d'une éventuelle déficience physique ou intellectuelle, ou pire encore d'une mort précoce. Car la mort semblait constamment menacer ce petit être fragile et sans défense.

3.1.1 La mortalité infantile : une importante réalité

Il faut dire que la mortalité infantile était très importante, puisqu'au début du 20^e siècle, environ 15% des enfants mouraient avant leur premier anniversaire. Passé le premier anniversaire, les chances de survie de l'enfant s'accroissaient, mais la partie n'était pas encore gagnée pour autant, puisque seulement 76% des enfants célébraient leur dixième anniversaire. Et même si, à partir des années 1930, le taux de mortalité infantile a passablement diminué, il n'en demeure pas moins qu'en 1931, il s'élevait encore à 11% et, en 1951, à environ 5% (Duchesne, 1999 : 6 ; Duchesne, 2002 : 51 ; Motard et Tardieu, 1990 : 218 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1920 : 57-58 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1930 : 80-81 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1951-1952 : 110-112 ; Dion, 1984 : 80-82 ; Tétreault, 1991 : 94-96 ; Vallières, 1997 : 28-29 ; Lévesque, 1990 : 9).

Au cours de la période étudiée, des milliers de très jeunes enfants mouraient donc chaque année. Ce qui fait dire à une informatrice :

Dans ce temps-là, les femmes avaient des quinze puis seize enfants puis elles en perdaient cinq, six, des fois plus. Ça mourait bébé [...]. Informatrice, née en 1908, Montréal, 1990 (Baillargeon, 1991 : 118)

D'après les informations dont nous disposons, la plupart de ces décès étaient attribuables à des diarrhées ou des gastro-entérites. Une informatrice raconte, par exemple :

On avait bien de la misère avec ça, les gastro-entérites... Il est venu au monde avec la diarrhée; j'ai jamais été capable d'arrêter cette diarrhée-là. Je l'ai perdu au bout de sept semaines. Informatrice née en 1905, Montréal, 1990 (Baillargeon, 1990 : 42-43)

Les informatrices que Josée Gauthier a interrogées dans le cadre de ses recherches concernant les pratiques entourant la naissance dans la région du Saguenay, lui ont aussi affirmé que la gastro-entérite était une maladie fréquente, surtout l'été, et qu'elle pouvait entraîner la mort en très peu de temps. Plusieurs d'entre elles connaissaient quelqu'un dont l'enfant était décédé des suites de cette maladie (Gauthier, 1991 : 186-187).

En 1911, la situation était d'ailleurs tellement grave que le Conseil d'Hygiène de la Province de Québec publiait une brochure intitulée *Sauvons nos petits enfants* distribuée gratuitement lors de l'enregistrement des naissances dans laquelle on pouvait lire :

Le Conseil d'Hygiène constate que la mortalité est excessive parmi les nourrissons et désire s'assurer de votre coopération active pour en diminuer le taux. Sans cette coopération intelligente et dévouée, le Conseil considère que la situation est désespérée. Les statistiques démontrent que les maladies intestinales sont la cause de un tiers à la moitié de tous les décès chez les enfants jusqu'à deux ans. De plus, lorsqu'elles ne tuent pas directement, elles laissent souvent le nourrisson dans un état de déchéance qui en font une proie facile pour les autres maladies. Aussi, c'est contre les maladies intestinales que, partout, les hygiénistes dirigent la lutte pour l'abaissement de la mortalité infantile. (Conseil d'Hygiène de la Province de Québec, 1911 : 36-42)

Même si la diarrhée et la gastro-entérite pouvaient être les symptômes de plusieurs maladies non diagnostiquées à l'époque, il semble bien que c'était surtout l'alimentation des nouveau-nés qui était en cause. Les recherches récentes tendent en effet à démontrer que ce serait à partir du moment où, dans la plupart des centres urbains, l'eau a été soumise à un traitement par filtration ou chloration (c'est-à-dire au cours des années 1910) et où la pasteurisation du lait est devenue obligatoire (en 1926), que la proportion des décès liés à la diarrhée ou à l'entérite a diminué au Québec (Guérard, 1996b : 33-35 ; Baillargeon, 1996a : 30-31 ; Anctil, 1986 : 74 ; Pierre-Deschênes, 1981 : 368-369; Guérard, 2001 : 246-252 ; Bradbury, 1982 : 113; Thornton *et al.*, 1988 : 321-323 ; Gaumer *et al.*, 2002 : 229 ; Olson et Thornton, 1992 : 69-70 ; Tétreault, 1983 : 518-519). Mais, au début du 20^e siècle, on ne savait pas vraiment pourquoi tant de nouveau-nés mouraient des suites de ces maladies.

Les maladies intestinales n'étaient évidemment pas les seules maladies responsables du taux élevé de mortalité chez les enfants. Certaines maladies contagieuses, comme la diphtérie, la fièvre scarlatine, la rougeole, la fièvre typhoïde, la variole, la bronchite, la pneumonie, la coqueluche, les oreillons, la varicelle et la méningite faisaient aussi de nombreuses victimes chez ces derniers (Tétreault, 1983 : 517-519 ; Tétreault, 1991 : 82-90 ; Gaumer *et al.*, 2002 : 78, 82-84, 176-177, 242-247 ; Dumas, 1946 : 61-71 ; Duchesne, 1999 : 8 ; Duchesne, 2002 : 51-52 ; Grégoire, 1944 : 8 ; Guérard, 2001 : 236 ; Lévesque, 1989 : 134 ; Goulet et Paradis, 1992 : 246-247)⁶². Certaines de ces maladies pouvaient parfois même décimer une famille en très peu de temps. Dans son journal intime, Pierre Benoît évoque par exemple en ces termes la triste vie de sa grand-mère qui mit au monde douze enfants mais en perdit dix en bas âge, dont trois victimes de la même maladie, en l'espace d'une semaine :

Elle était appelée à devenir la mère de douze enfants, dont la plupart moururent en bas âge. Trois fillettes, Marguerite, Hélène et Emma tombèrent victimes de la diphtérie, deux le même jour et la troisième la semaine suivante. A la suite de cette triple tragédie la nature de grand-mère changea du tout au tout. Elle devint taciturne, repliée sur elle-même et comme isolée du monde qui l'entourait. Il ne lui restait plus que deux enfants. (Pierre Benoît, cité par Lemieux et Mercier, 1989 : 337-338)

Perdre un ou plusieurs enfants faisait donc partie de l'expérience de vie de nombreux pères et mères, une expérience dramatique pour certains. Bernadette Fortin-Mayrand, née en 1907, raconte que sa mère ne s'est jamais vraiment remise de la mort de ses petits. Il faut dire que parmi les douze qu'elle a mis au monde, deux seulement ont survécu :

Ma mère donna naissance à 5 autres enfants qui allèrent retrouver au ciel des 5 premiers de la famille. Elle devint une triste maman affligée par la perte de ses dix petits et le demeura une grande partie de sa vie, toujours menacée par la dépression. (Bernadette Fortin-Mayrand, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 338)

Plusieurs pays industrialisés enregistraient aussi des taux élevés de mortalité infantile à la même époque. C'était le cas notamment en Angleterre, en France, en Espagne, en Allemagne, en Autriche et en Russie. C'est d'ailleurs en Angleterre, au milieu du 19^e siècle, que les premières lois d'hygiène publiques furent votées dans le but d'abaisser les taux de

⁶² A titre indicatif, la diphtérie causait, par exemple, la mort de 813 enfants au Québec en 1902 ; 630 en 1910 ; 727 en 1920 ; 309 en 1930 et 118 en 1940. Pour sa part, la fièvre scarlatine était responsable de la mort de 234 enfants en 1902 ; 222 en 1910 ; 175 en 1920 ; 184 en 1930 ; et 138 en 1935 (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 96 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1920 : 67-73 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1930 : 83 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1940 : 96-98 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1951-1952 : 112-113).

mortalité infantile et juvénile accentués par l'entassement humain dans les grandes villes. De nombreuses mesures sanitaires furent par la suite adoptées dans divers pays, imposant graduellement le contrôle des autorités gouvernementales sur la distribution de l'eau potable, la construction de réseaux d'égouts, l'enlèvement des ordures, la déclaration des maladies contagieuses, la vaccination obligatoire, etc. Au Québec, c'est à partir des années 1880 que furent mis sur pied les premiers services d'hygiène publique chargés de planifier les mesures à prendre pour protéger la santé de la population. Auparavant, les interventions dans ce domaine se limitaient à certaines mesures préventives (quarantaine, vaccination) adoptées uniquement lorsque survenait une épidémie (Tétreault, 1991 : 65-67, 132-133; Herzlich et Pierret, 1984 : 69; Vovelle, 1983 : 677-678; Anctil et Bluteau, 1986 : 40; Dion, 1984 : 20-22; Keating et Keel, 1995 : 18-23; Rioux, 1993 : 4; Guérard, 1996a : 207; Gaucher, 1979 : 59; Chanlat, 1985 : 296-297; Desrosiers *et al.*, 1998).

3.1.2 Les garçons plus fragiles que les filles ?

Les petits garçons étaient-ils plus fragiles que les petites filles? Peut-être bien, puisqu'un peu plus de garçons que de filles mouraient avant d'avoir un an. Au début du 20^e siècle, le taux de mortalité chez les garçons au cours de la première année de vie était en effet de 16% alors qu'il était de 13% chez les filles. Et, à la fin de la période étudiée, ce taux s'établissait à 6% chez les garçons et à 5% chez les filles. Les garçons étaient aussi moins nombreux à survivre jusqu'à leur dixième anniversaire, puisqu'en 1901, seulement 75% d'entre eux y parvenaient contre 77% des filles, et, au début des années 1950, leur taux de survie s'élevait à 93% chez les garçons et 95% chez les filles (Duchesne, 2002 : 51).

On ne sait pas vraiment à quoi était due cette surmortalité masculine aux premiers âges de la vie. Était-ce, comme le soutient un informateur, parce qu'ils pleuraient plus que les petites filles, ce qui pouvait provoquer une hernie, c'est-à-dire une ouverture dans la paroi abdominale? Difficile à dire. Une chose est sûre, par contre, on sentait le besoin de les protéger davantage, comme le laisse entendre ce témoignage :

[...] sous la jaquette [...] et la camisole, le garçon porte une bande de coton piqué de trois ou quatre pouces de largeur, autour du ventre et ce, le plus serré possible; quant à la fille, elle porte un corset avec des bretelles qui descend jusqu'au bas du corps, et celui-ci moins serré que chez le garçon. L'enfant porte ce genre de vêtement, bande et corset pendant six ou sept mois après sa naissance pour empêcher qu'il ne crève; et le garçon porte cette bande plus serrée parce qu'il a plus tendance à crever, étant donné que, apparemment, il

pleure plus que la petite fille. Informateur, 53 ans, Chicoutimi, 1966 (Desdouits, 1990 : 69-70)

3.2 Le petit enfant : un être inachevé

Non seulement le nouveau-né était-il considéré comme un être fragile, mais il était aussi perçu comme un être inachevé. On croyait en effet que ce petit être au corps malléable n'avait pas encore tout à fait atteint le degré de maturité nécessaire pour devenir un être humain à part entière. On prenait donc de nombreuses précautions pour lui permettre de se développer normalement. Car son achèvement définitif pouvait facilement être compromis si l'on ne respectait pas certaines règles.

3.2.1 L'embaillotement

Pour l'aider à se tenir droit, on s'empressait, par exemple, de l'embailloter, car la position fœtale que conservait le nouveau-né après la naissance inquiétait. On craignait en effet qu'il ne parvienne pas à se redresser et à se tenir droit plus tard s'il conservait trop longtemps cette position. On craignait aussi que ses jambes se déforment si on ne les maintenait pas droites, ce qui pouvait peut-être l'empêcher de marcher plus tard. Il faut dire qu'au Québec, tout comme dans l'ensemble de l'Occident, les corps voûtés et les jambes « croches » ou « tordues » étaient le lot de nombre de personnes à cause notamment des carences alimentaires dont souffrait une grande partie de la population (Gélis, 1984 : 459-462).

L'embaillotement avait donc pour but de maintenir les jambes et le corps du nouveau-né très droits, comme l'ont mentionné les informatrices interrogées par Jean-Philippe Gagnon dans la région de Charlevoix :

Puis, l'enfant était habillé chaudement et embailloté, les jambes allongées et rapprochées l'une de l'autre. On l'enveloppait ainsi pendant quelques mois afin que, de cette façon, il ait, plus tard, le corps et les membres inférieurs bien droits. Informatrices, Saint-Hilarion (Charlevoix), 1979 (Gagnon, 1979 : 83-84)

Comme le mentionne Eve Bélisle, dans son autobiographie, pendant les premiers six mois, le bébé était donc « droit comme un piquet » et il n'y avait « aucun danger de lui briser quoi que ce soit avec cet accoutrement » (Eve Bélisle, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 205). Les informatrices rencontrées par Josée Gauthier au Saguenay se rappellent aussi avoir utilisé

des bandes de tissu, des corsets et des langes (piqués à la machine pour qu'ils soient plus rigides), dans le but de soutenir et de maintenir droits le dos, l'abdomen et les jambes de l'enfant (Gauthier, 1991 : 62-63). D'après Antoine Tremblay, même si les médecins s'y opposaient, cette pratique était aussi fréquente aux Éboulements à la fin des années 1940, Selon ce dernier, en plus de « faire pousser les jambes droites », le maillot avait aussi l'avantage de protéger contre les refroidissements et de maintenir les couches en place (Tremblay, 1948 : 65). Pendant la majeure partie de la première moitié du 20^e siècle, les bébés québécois ont donc amorcé leur vie sur terre le corps maintenu dans un état de rigidité qu'on a peine à imaginer aujourd'hui.

L'embaillotement était aussi une pratique courante en France, et ce, depuis des siècles. Dans *Le Grand Propriétaire de toutes choses*, écrit par Barthélemy L'Anglais en latin vers 1350 et traduit en français en 1556, on pouvait, par exemple, lire : «Les membres de l'enfant sont moult tendres et prennent, de légier, diverses figures. Et, pour ce, le doit-on lier de plusieurs liens, afin qu'ils ne se tordent » (L'Anglais, cité par Gélis *et al.*, 1978 :116). A cette époque, l'enfant avait même les bras liés et c'était progressivement qu'on le libérait, les bras d'abord (entre 1 et 5 mois) puis les jambes (vers 8 mois) (Gélis *et al.*, 1978 : 116-121; Lemieux, 1985 : 109-110). Critiqué à partir de la seconde moitié du 18^e siècle, parce qu'il entravait la liberté de l'enfant et le maintenait dans un état de malpropreté prolongé, l'embaillotement était encore pratiqué en France au début du 20^e siècle. Mais, d'après Anne-Marie-Desdouits, il différait quelque peu de celui réalisé au Québec. En effet, alors qu'en France, on enveloppait chaque jambe de l'enfant pour la maintenir bien droite, au Québec, on enveloppait les deux jambes ensemble et, semble-t-il, on les enserrait moins solidement. Bref, l'embaillotement québécois était un peu moins rigide mais, tout comme en France, il poursuivait le même but : façonner le corps de l'enfant en lui imprimant une stature droite (Desdouits, 1990 : 69).

3.2.2 Les règles à suivre pour ne pas nuire au développement de l'enfant

De crainte d'empêcher la nature de suivre son cours normal, on s'abstenait aussi de couper les ongles et les cheveux du nouveau-né. Car, en interrompant la croissance de ces parties du corps, on risquait, croyait-on, de nuire à son achèvement définitif :

S'il [le bébé] avait parfois les ongles longs, il ne fallait pas les lui couper car on aurait pu lui enlever du « génie ». Informatrice, Alma, 1965 (Coll. Régine Hudon, ms n° 5)

Couper les cheveux ou les ongles d'un enfant avant un an, c'est lui ôter son talent. Informatrice, 52 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 225)

D'après les informatrices interrogées par Jean-Philippe Gagnon, couper les ongles ou les cheveux du nouveau-né pouvait aussi l'affaiblir ou nuire à sa vision :

On ne coupait jamais les ongles des nouveau-nés, car on craignait de les affaiblir, ou qu'à l'âge adulte, ces derniers aient à souffrir de myopie. Ainsi en était-il des cheveux qui ne devaient pas être coupés avant un an, sous peine d'entraîner l'asthénie pour l'enfant. Informatrices, Saint-Hilarion (Charlevoix), 1979 (Gagnon, 1979 : 114)

Certaines des informatrices interviewées par Josée Gauthier au Saguenay ont aussi mentionné qu'il ne fallait pas couper les ongles ou les cheveux du bébé si on ne voulait pas qu'il perde des forces ou devienne moins intelligent (Gauthier, 1991 : 191-192). Des croyances similaires ont été recueillies dans diverses régions du Québec (Rousseau et Rousseau, 1950 : 84 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 96 ; Massicotte, 1919 : 174-175 ; Desdouits, 1990 : 70-71), ainsi que dans certains pays européens, la France, la Belgique, l'Allemagne et la Roumanie, notamment (Mozzani, 1995 : 405-411).

Selon Arnold van Gennep, c'est probablement parce qu'on considérait les ongles et les cheveux des enfants en bas âge comme des signes de croissance qu'ils étaient l'objet de prescriptions spéciales. Couper les ongles ou les cheveux d'un nouveau-né avant qu'il ait atteint un certain degré de maturité, c'était peut-être compromettre ses chances d'accéder au statut du jeune enfant (Gennep, 1977 : 148-149). Il faut dire que, depuis très longtemps, les cheveux sont associés à la force et à la vitalité. Perdre ses cheveux, c'était perdre une partie de son énergie vitale, croyait-on, comme en témoigne le mythe de Samson. En revanche, avoir beaucoup de cheveux était perçu comme un signe de force et de courage. La tonte des cheveux, pratiquée encore récemment dans les prisons, les monastères ou l'armée, pourrait d'ailleurs être inconsciemment liée à cette croyance puisqu'en dépouillant une personne de ses cheveux, on la dépouillerait aussi symboliquement d'une partie de sa puissance et de ses forces instinctives (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 234-237). D'après Françoise Loux, il se pourrait aussi que ce soit parce qu'on craignait qu'un être malveillant s'empare des ongles ou des cheveux du

nourrisson et s'en serve à des fins de magie ou de sorcellerie, qu'on y accordait autant d'importance. Car on croyait que l'être humain laissait quelque chose de lui dans chacune des parties qui se détachaient de son corps (Loux, 1978 : 202-203 ; Loux, 1993 : 418-419). Les rognures d'ongles et les cheveux qui, dans de nombreuses cultures, sont censés contenir l'âme d'un individu et demeurés reliés magiquement à ce dernier, figurent d'ailleurs parmi les ingrédients fréquemment utilisés lors des envoûtements (Mozzani, 1995 : 1279-1281).

Les yeux du jeune enfant semblaient aussi faire l'objet de certaines précautions. Les considérait-on très fragiles ? Fort probablement, puisqu'on prenait soin de ne pas exiger du jeune enfant un trop grand effort visuel de crainte que sa vision soit irrémédiablement affectée :

Dans la toute première enfance, il ne fallait pas s'approcher du berceau à l'endroit où est la tête de l'enfant, car celui-ci cherchait à nous voir et un jour, il aurait les yeux « croches ». Informateur, Rivière-Ouelle, 1966 (Coll. Roger Martin, ms n° 5)

On ne doit pas se placer derrière le bébé lorsqu'on lui parle, cela aurait pour effet de le faire loucher. Informatrice, 21 ans, Saint-Joachim (Montmorency), 1979 (Coll. Lucie Roy, ms n° 91)

D'après les informatrices interrogées par Jean-Philippe Gagnon, il fallait aussi éviter d'exposer les jeunes enfants aux rayons du soleil de crainte qu'ils ne deviennent aveugles (Gagnon, 1979 : 115).

La crainte que le jeune enfant ne parvienne pas à entendre et, par conséquent, à parler, semblait aussi très présente dans la société québécoise. Le baptême, qui marquait la naissance sociale de l'enfant, était considéré comme un moment particulièrement déterminant à cet égard. On croyait en effet que les cloches qui marquaient l'issue de la cérémonie avaient le pouvoir de « déboucher les oreilles du bébé » (Coll. Régine Hudon, ms n° 4). Les facultés auditives du nouveau-né pouvaient donc être définitivement compromises si les cloches ne sonnaient pas assez fort ou assez longtemps, d'après une informatrice qui affirme que « si l'enfant n'entendait pas les cloches, il devenait sourd » (Coll. Micheline Thibault, ms n° 3-4).

En fait, non seulement l'enfant risquait-il de devenir sourd et muet, mais il risquait aussi de ne pas « grandir en sagesse » ou d'être mauvais, d'après les témoignages recueillis par Jean-Philippe Gagnon à Saint-Hilarion (Gagnon, 1979 : 110). Comme c'était le parrain qui était chargé de payer pour faire sonner les cloches, c'était donc lui qui était, en quelque sorte, responsable de veiller à ce qu'un tel incident ne se produise pas.

Cette croyance était aussi très répandue en France. Jacques Gélis écrit à ce sujet : « Dans le Périgord, la croyance aux vertus de la cloche était telle que l'on avait du mal à se persuader qu'un bâtard – pour qui, rappelons-le, on ne sonnait jamais – aurait l'ouïe naturelle » (Gélis, 1984 : 535). Selon Françoise Loux, ce n'était pas un hasard si les croyances entourant les manquements au rituel du baptême concernaient surtout les sens permettant à l'enfant de s'intégrer à la société. Le baptême était en effet un rite de passage très important pour le nouveau-né puisqu'il marquait sa naissance sociale :

Les malheurs qui fondront sur le nouveau-né, si le rituel est mal observé, concernent en premier lieu la sociabilité à venir de l'enfant. Son « innocence », sa surdité ou son mutisme en feront un être tout à fait à part, diminué dans ses possibilités de relation sociale. (Loux, 1978 : 153)

Enfin, si l'on craignait que l'enfant soit sourd et muet et ne puisse donc pas communiquer facilement avec les autres, on semblait aussi redouter qu'il ne parvienne pas à s'exprimer correctement. Aussi s'abstenait-on de le chatouiller, les excès de rire (tout comme les pleurs excessifs), étant considérés dangereux et dommageables :

On prend garde de chatouiller bébé, car il b gayera. Informatrice, 61 ans, Notre-Dame des Laurentides (Québec), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms no 11)

Il ne faut pas chatouiller le bébé en dessous des pieds, car il va b gayer. Informatrice, 52 ans, Loretteville (Québec), 1966 (Coll. Guy Martel, ms no 14)

3.2.3 L'apparition des dents de lait

Certaines étapes du développement de l'enfant suscitaient aussi une certaine appréhension. Ainsi en était-il de l'apparition des dents de lait qui, très souvent, s'accompagnait de vives douleurs et de fièvre. On craignait en effet que les pleurs causés par les souffrances liées à la croissance dentaire affaiblissent le bébé, le rendant

vulnérables aux agressions extérieures. On craignait aussi que ses pleurs, s'ils étaient trop prolongés ou trop intenses, provoquent des convulsions (Loux, 1981 : 27).

On avait donc recours à diverses pratiques censées faciliter la percée des dents et soulager la douleur, comme frotter la gencive de l'enfant avec un doigt ou du sirop d'anis ou encore lui faire mordiller quelque chose de dur (Coll. Jean-Claude Bernier, ms n° 3 ; Desdouits, 1990 : 73-74). On pouvait aussi lui attacher au cou une corde retenant une pièce de monnaie trouée ou un collier fabriqué à l'aide de morceaux de noisetier, « un bois tendre et qui se perce bien », cet objet suspendu au cou de l'enfant devant « prendre le mal » (Coll. Danielle Larouche, ms n° 13).

Nos parents nous mettaient une corde au cou qui retenait un ancien petit cinq sous. Cela enlevait la douleur. Informatrice, 60 ans, Québec (Québec), 1972 (Coll. Louise-A. Cantin, ms n° 2)

Sans doute espérait-on ainsi libérer l'enfant de la douleur occasionnée par la percée des dents en la « transférant » à ce collier. Ces pratiques ne sont en effet pas sans s'apparenter aux pratiques utilisées pour « transférer le mal », pratiques auxquelles on avait recours en cas de maladie, comme nous le verrons plus loin.

D'après Françoise Loux, les craintes liées à l'apparition des dents de lait, qui étaient également très présentes en France à la même époque, étaient aussi liées au sevrage auquel était soumis le jeune enfant, puisque la percée des dents signifiait habituellement la fin de l'allaitement maternel et le passage à une alimentation différente, le lait de vache trop gras et surtout non pasteurisé, d'où de graves troubles digestifs et un grand nombre de décès (Loux, 1981 : 27). Dans la société québécoise, il semble toutefois que plusieurs mères n'attendaient pas ce moment pour cesser l'allaitement.

3.2.4 L'allaitement maternel et l'alimentation du jeune enfant

D'après les informations dont nous disposons, l'allaitement maternel était en effet peu populaire au cours de la période étudiée. La moitié des informatrices interrogées par Denyse Baillargeon ont déclaré qu'elles n'avaient pas allaité et, parmi celles qui l'ont fait, plusieurs ont affirmé avoir cessé après le premier mois, donc bien avant l'apparition des dents de lait (Baillargeon, 1991 : 119). Plusieurs observateurs de l'époque ont aussi noté

que les mères québécoises n'allaitaient pas ou sevrèrent précocement leurs enfants. Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska en 1936, Horace Miner notait ce qui suit :

L'infirmière et le médecin recommandent, lors des cliniques mensuelles pour nourrissons qui se tiennent à la salle publique, une plus longue période d'allaitement, conseillant aux mères de nourrir leurs bébés au sein pendant deux mois au moins avant de commencer à les alimenter avec du lait de vache dilué. Cette recommandation va à rebours de la pratique traditionnelle qui veut qu'on sevrer les bébés le plus tôt possible pour les nourrir de lait de vache. L'utilisation trop hâtive d'un lait aussi riche est en partie responsable des troubles intestinaux sérieux dont souffrent fréquemment les bébés. Les femmes ont souvent la poitrine plate et sont donc incapables de nourrir leur progéniture au sein. Mais même quand leur capacité ne fait pas de doute, la règle est de sevrer au plus tôt. (Miner, 1985 : 230)

En 1948, Marcel Rioux observait pour sa part qu'à l'île Verte, l'allaitement maternel n'était presque plus pratiqué :

Alors que la génération précédente est unanime à dire que les enfants étaient nourris au sein et ce, jusqu'à un âge avancé – n'y a-t-il pas des personnes qui se souviennent d'avoir vu des écoliers aller rejoindre leur mère aux champs pour se nourrir ? – on peut maintenant compter sur ses doigts les femmes qui nourrissent leur enfant au sein. (Rioux, 1954 : 54)

Au cours de la période étudiée, plusieurs médecins ont d'ailleurs dénoncé avec vigueur le recours à l'allaitement artificiel, accusant les mères québécoises d'être responsables de la forte mortalité infantile parce qu'elles refusaient d'allaiter leurs enfants (Conseil d'hygiène de la Province de Québec, 1911 : 36-42 ; Grégoire, 1944 : 12 ; Baillargeon, 1990 : 42-43 ; Baillargeon, 1996a : 68 ; Dion, 1984 : 97-99 ; Dumas, 1946 : 61-71 ; Pierre-Deschênes, 1981 : 369-370 ; Tétreault, 1983 : 513 ; Tétreault, 1991 : 69-70).

Comment expliquer une telle désaffection face à l'allaitement maternel ? Selon l'historienne Patricia Thornton et ses collaborateurs, dès le 19^e siècle, les mères québécoises avaient tendance à sevrer précocement leurs enfants et à les nourrir de bouillies, de panades et de gras, ce qui expliquerait le taux élevé de mortalité infantile enregistré chez les Canadiens français à cette époque. Au cours des années 1870, plusieurs médecins montréalais ont d'ailleurs critiqué cette pratique qu'ils jugeaient dangereuse pour les nourrissons. S'interrogeant sur les raisons d'un sevrage aussi précoce, Thornton et ses collaborateurs émettent l'hypothèse que les mères québécoises

reprenaient une vie sexuelle active rapidement après l'accouchement et éprouvaient des réticences à allaiter leurs enfants parce qu'elles croyaient que les relations sexuelles nuisaient à la qualité du lait et, par conséquent, à la santé de l'enfant. Une croyance qui prévalait dans certaines régions de France au 18^e siècle (Thornton *et al.*, 1988 : 321-324). Cette croyance avait-elle cours au début du 20^e siècle au Québec et est-ce pour cette raison que certaines femmes cessaient d'allaiter rapidement ? Dans l'état actuel de la recherche, il est bien difficile de répondre à cette question.

Par contre, les témoignages dont nous disposons nous permettent d'affirmer que plusieurs femmes trouvaient plus pratique de recourir aux biberons. Interrogées à ce sujet, quelques informatrices ont, en effet, fait allusion aux inconvénients liés à l'allaitement, tels que la grande disponibilité exigée de la mère, l'impossibilité d'accomplir une autre tâche en même temps et l'isolement dans lequel il devait s'exercer pour ne pas offenser la pudeur (Baillargeon, 1991 : 119 ; Lemieux et Mercier, 1989 : 199 ; Rioux, 1954 : 54). Il faut dire qu'il était alors très mal vu d'allaiter en présence d'autres personnes. Aux dires d'une informatrice, il était même très mal vu d'allaiter un enfant trop longtemps, certains semblant y déceler un plaisir coupable :

On nourrissait avec une grande couverture sur le dos, pas longtemps, c'était du vice. Informatrice, Bois-Vert (Saguenay), vers 1900-1950 (Garneau, 1988 : 255)

Il semble d'autre part que certaines femmes éprouvaient de sérieuses difficultés lorsqu'elles tentaient de nourrir leur enfant. Parmi les témoignages recueillis, on retrouve en effet quelques allusions aux pratiques utilisées pour « faire monter le lait », « avoir beaucoup de lait », « guérir les crevasses ou abcès aux seins » ou « séparer le sang du lait ⁶³ » qui nous laissent entrevoir que l'allaitement ne se déroulait pas toujours sans problèmes (Coll. Reine Otis, ms n° 89 ; Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 56 ; Gagnon, 1979 : 93-94 ; Lapointe, 1981 : 21).

Le fait qu'un certain nombre de femmes aient opté pour le biberon après avoir allaité un ou plusieurs bébés, invoquant la faiblesse ainsi qu'une trop lourde charge de travail pour

⁶³ Le souci de séparer le sang du lait maternel nous renvoie à une conception très ancienne du lait maternel. Dans l'Antiquité et au Moyen-Âge, les médecins croyaient, en effet, que le lait maternel était constitué du « surplus » de sang féminin évacué périodiquement (ce qui expliquait la disparition des règles lorsqu'une femme allaitait) et ils insistaient sur les dangers d'une évacuation simultanée du lait et du sang pour le nourrisson (Gélis, 1984 : 109-110 ; Flandrin, 1981 : 189).

justifier leur choix, nous laisse aussi croire qu'elles n'étaient tout simplement peut-être pas en mesure de nourrir adéquatement leur enfant ou du moins de lui fournir les éléments nécessaires pour croître et se développer normalement (Rioux, 1954 : 54; Gauthier, 1991 : 173-174). Parmi les informatrices interrogées par Denyse Baillargeon, plusieurs ont d'ailleurs affirmé qu'elles ne pouvaient pas allaiter parce que leur lait n'était pas assez abondant ou assez riche (Baillargeon, 1996a : 55). A Trois-Pistoles, Suzanne Canuel a aussi recueilli des témoignages laissant entendre que toutes les femmes n'étaient pas de « bonnes laitières » (Canuel, 1986 : 101-102). Les grossesses répétées et les privations auxquelles s'astreignaient de nombreuses mères de famille pour mieux nourrir leur mari et leurs enfants contribuaient sans doute à cette incapacité, sans compter que les plus démunies devaient souvent se contenter d'un régime alimentaire déficient qui les rendait particulièrement fragiles et vulnérables à la maladie (Bradbury, 1982 : 114-115 ; Dumas, 1946 : 61-71). Chose sûre, plusieurs enfants ne mangeaient pas à leur faim au cours de la période étudiée. Entre 1929 et 1945, par exemple, environ 10% des enfants examinés lors d'inspections médicales dans les écoles du Québec souffraient de malnutrition (Desrosiers *et al.*, 1998 : 134-135; Gaumer *et al.*, 2002 : 167). On peut supposer que leurs mères ne mangeaient pas mieux. En recourant à l'allaitement « artificiel », ces femmes espéraient peut-être tout simplement donner de meilleures chances de survie à leur enfant.

D'après les informations dont nous disposons, il n'était d'ailleurs pas rare qu'on donne très tôt de la nourriture consistante aux jeunes enfants. Dans un opuscule traitant des causes de mortalité infantile publié en 1871, le docteur Georges Grenier notait que :

[...] beaucoup de gens gavent leurs bébés naissants de nourriture solide. Si l'enfant a le malheur de montrer quelque signe de faiblesse, de pâleur ou de maigreur, on s'empresse de le nourrir de pain, biscuits, soupe et de *com-starch*. (Grenier, 1871 : 12)

Au début du 20^e siècle, les choses ne semblaient pas avoir tellement changé. On est en effet en droit de croire que les mères québécoises étaient nombreuses à nourrir leurs petits d'autres choses que le lait et ce, en dépit de la réprobation des autorités médicales⁶⁴. Une informatrice, âgée de 70 ans, affirme qu'à partir de quatre ou cinq mois,

⁶⁴ En 1937, l'Association de la Goutte de Lait (un organisme ayant pour objectif de conseiller les mères dans l'art de soigner les bébés) diffusait le message suivant : « Durant la première année, l'enfant ne doit prendre que du lait. Les autres nourritures telles que bouillies, soupes, sauces, panades, patates, etc. doivent être considérées comme dangereuses et n'être données, dans certains cas particuliers, que sur avis de votre médecin. » (Baillargeon, 1996a : 67)

en plus du lait maternel, les enfants étaient nourris de céréales, de pain trempé ou encore de gruau (Desdouits, 1990 : 56). Dans le cadre de ses recherches concernant l'encadrement de la maternité au Québec au cours de la première moitié du 20^e siècle, Denyse Baillargeon a aussi recueilli des témoignages d'informatrices qui lui ont affirmé qu'elles ne respectaient pas nécessairement les directives du personnel médical concernant l'alimentation des nourrissons. L'une d'entre elles, ayant fréquenté les cliniques de Gouttes de lait ⁶⁵ à Montréal au cours des années 1930 ou 1940, affirme, par exemple :

La Goutte de lait, ils nous disent : « Bien, donne pas ça à ton bébé, il va mourir, bien donne pas ça à ton bébé, il va être malade. Donne lui ci, puis donne lui pas ça. » Ils rendent les enfants malades avec ça. Parce que moi, j'y ai été avec les miens. Puis elle [l'infirmière] voulait pas que j'y donne à manger avant l'âge de neuf mois. L'enfant criait jour et nuit. J'avais beau lui donner du lait, j'étais toujours pas pour le gonfler de lait. Bien là, j'ai commencé à lui donner à manger. Quand elle l'a su, elle m'a dit de ne pas retourner à la Goutte de lait parce que j'étais une mère dénaturée qui voulait pas élever ses enfants. Informatrice, Montréal, 1996 (Baillargeon, 1996a : 39-40)

Tandis qu'une autre se rappelle à quel point sa belle-mère insistait pour qu'elle donne à manger à son enfant, tout comme elle-même l'avait fait pour les siens auparavant :

Ma belle-mère me disait : « Donne-lui donc... ». Parce qu'eux autres, quand le bébé avait trois, quatre mois, ils commençaient à lui donner des biscuits « Village ». Ils écrasaient ça dans le lait, puis envoye donc... Alors je disais : « Non, non. Non, non. C'est ça qu'il faut que je lui donne. C'est ça qu'ils [les médecins] disent. » Mais là, ma belle-mère ne faisait pas tout ce que je lui disais. Alors quand je parlais, ils [mes beaux-parents] lui faisaient une petite bouillie [...]. Informatrice, Montréal, 1996 (Baillargeon, 1996a : 54-55)

Sans doute considérait-on qu'un régime exclusivement lacté n'était pas suffisant pour donner à l'enfant, ce petit être si vulnérable, les forces nécessaires pour survivre. Chose sûre, lorsqu'un nourrisson affichait un excédent de poids, on considérait que c'était un signe de santé. Aussi préférait-on les bébés potelés. Une informatrice de la région de Trois-Pistoles, évoquant les bébés des années 1930 et 1940, se rappelle que la plupart étaient d'ailleurs « bien ronds et joufflus » (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 51).

⁶⁵ Fondées à Montréal au début du siècle, les cliniques de Gouttes de lait existaient aussi un peu partout en Europe et en Amérique du Nord. En 1915, on en comptait 28 à Montréal ; en 1930, 68 ; et en 1950, 87 (Baillargeon, 1996a)

Selon les témoignages recueillis, certains signes permettaient aux parents inquiets de s'assurer que le jeune enfant se portait bien, c'est-à-dire qu'il grandissait et surtout grossissait. Ainsi en était-il, par exemple, du hoquet :

Le hoquet est signe qu'on va « profiter » encore. Informatrice, Sainte-Brigitte de Laval (Montmorency), 1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 170)

Quand on a le hoquet, on grandit. Informatrice, 58 ans, St-Edouard (Lotbinière), 1981 (Laflamme et Soucy, 1981)

Les pleurs du bébé faisaient aussi partie de ces signes. D'après les informatrices interrogées par Josée Gauthier au Saguenay, on les considérait en effet comme des signes de santé et de vitalité. Si l'enfant réclamait à boire, c'était qu'il se portait bien (Gauthier, 1991 : 190).

Il faut dire que, pendant des siècles, la maladie a été associée au manque de nourriture et à la famine. La sous-alimentation dont souffrait une bonne partie de la population sur la terre se traduisait en effet souvent par une résistance moindre à la maladie, notamment lors des épidémies qui faisaient autrefois de nombreuses victimes parmi les plus démunis (Herzlich et Pierret, 1984 : 146). D'où l'importance accordée à la suralimentation du jeune enfant, perçu comme un être très vulnérable. On croyait en effet qu'en lui fournissant une nourriture abondante, on favorisait non seulement sa croissance, mais on lui permettait aussi de résister à la maladie. Françoise Loux, qui s'est penchée sur les soins prodigués au jeune enfant dans la société traditionnelle française, écrit à ce sujet : « Les traités d'accouchement anciens se plaignent souvent de ce que l'enfant mange trop et ne peut ainsi bien digérer. Mais les régurgitations de lait, les hoquets, sont signes que l'enfant « profite » et n'inquiètent pas » (Loux, 1978 : 220). D'après cette dernière, on commençait d'ailleurs très tôt à donner de la bouillie aux bébés (parfois 72 heures seulement après la naissance) pour leur donner des forces. Et on ne s'inquiétait pas outre mesure des pleurs du bébé, considérant qu'ils étaient un signe de « grande vie » (Loux, 1978 : 220-221).

3.3 La première enfance et ses étapes cruciales

La première enfance était aussi une importante période d'apprentissage gestuel et corporel. Peu à peu, le jeune enfant devait en effet apprendre à maîtriser certaines habiletés lui permettant de bien s'intégrer dans une société où le corps était un instrument de travail précieux. Aussi s'efforçait-on de lui apprendre à se servir de son corps de façon

à ce qu'il devienne rapidement autonome et capable de participer à la vie familiale et communautaire.

3.3.1 L'acquisition de la motricité

On accordait ainsi beaucoup d'importance à l'acquisition de la motricité. Si l'enfant parvenait à marcher tôt, on s'en réjouissait, mais s'il était moins précoce et tardait à faire ses premiers pas, on craignait le pire, y percevant non seulement le symptôme de troubles physiques graves mais aussi le signe d'une éventuelle déficience intellectuelle. Car on associait étroitement apprentissage de la marche et intelligence, comme le rappelle cette informatrice :

Dans la croyance populaire, plus un enfant marche tôt, plus il sera intelligent.
Informatrice, 21 ans, Notre-Dame d'Hébertville (Lac St-Jean), 1967 (Coll. Andrée Paradis-Carpentier, ms n° 31)

On essayait donc, tant bien que mal, d'aider le jeune enfant à se tenir debout tout seul et à esquisser quelques pas le plus tôt possible. Et, s'il accusait un certain retard, on n'hésitait pas à recourir à diverses pratiques censées lui donner les forces nécessaires pour effectuer ses premiers pas, comme « lui laver les jambes à la mer à marée montante », « le faire coucher sur une paille remplie d'immortelles » ou encore le faire « marcher pieds nus dans la rosée » (Roy, 1981 : 84 ; Coll. France Bernier, ms n° 37 ; Coll. Normand Martin, ms n° 108 ; Coll. Armand Labbé, ms n° 33).

La rosée, considérée comme un symbole de régénération, était utilisée dans de nombreux rituels et préparations magiques. Dans certains pays européens, on lui attribuait aussi de grandes vertus. En Angleterre, par exemple, on croyait que frotter le corps d'un enfant rachitique avec de la rosée lui redonnerait des forces (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 825-826 ; Mozzani, 1995 : 1540-1542).

Mais c'est le recours à la religion qui semblait la méthode la plus couramment employée au Québec pour venir en aide aux enfants éprouvant des difficultés à marcher. Plusieurs informateurs et informatrices ont en effet mentionné qu'il était possible d'aider un enfant qui tardait à marcher en lui faisant faire ses premiers pas pendant que sonnaient les cloches de l'église paroissiale le dimanche :

Quand un enfant était en âge de marcher, on lui faisait faire ses premiers pas pendant l'élévation, alors que les cloches de l'église sonnaient ; il semble que, par la suite, l'apprentissage de la marche se faisait plus rapidement. Informatrice, 45 ans, Notre-Dame d'Hébertville (Lac St-Jean), 1965 (Coll. Régine Hudon, ms n° 6)

D'après certains, c'était le dimanche de Pâques ou le samedi saint que devait se faire cet exercice (Roy, 1939 : 79-80 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 83). Mais la plupart des témoignages laissent plutôt entendre qu'il pouvait se faire n'importe quel dimanche, durant la grand'messe.

Certains récits autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier nous laissent par ailleurs entrevoir qu'il était aussi courant d'amener l'enfant en pèlerinage, lorsque la situation semblait vraiment désespérée :

Comme Yvonne Whissel qui porte en pèlerinage une enfant obèse qui marchera par la suite, les voisines des Masson, mère et grand-mère, iront en pèlerinage à Sainte-Anne, ayant promis de porter dans leurs bras, sans l'aide d'une tierce personne, une fillette de quatre ans qui ne marche pas. (Lemieux et Mercier, 1989 : 252-253)

Le recours à la religion pour venir en aide à l'enfant qui éprouvait des difficultés à marcher semble avoir aussi été couramment utilisé dans certains pays européens. En France, par exemple, les sanctuaires voués à l'apprentissage de la marche étaient nombreux et, pour la plupart, situés à proximité d'une source d'eau miraculeuse où l'on trempait l'enfant ou des parties de son linge (Gennep, 1977 : 155-156 ; Desdouits, 1990 : 79-80). Tandis qu'au Portugal, lorsqu'un enfant tardait à marcher, on le tenait debout au moment où sonnait l'Angélus en répétant trois fois : « L'Angélus sonne, que mon poupon se mette à marcher » (Sébillot, 1908 : 63). D'après Françoise Loux, l'importance accordée à l'âge de la marche était liée à la crainte de l'animalité. On craignait, en effet, que l'enfant qui tardait à marcher ne parvienne à se mouvoir qu'à quatre pattes, comme l'animal. La station verticale n'est-elle pas un des traits essentiels qui différencient l'homme de l'animal ? (Loux, 1978 : 210, 222-225).

3.3.2 La dextérité

La dextérité de l'enfant constituait un autre grand sujet d'inquiétude pour les parents. On semblait en effet accorder beaucoup d'importance à cette question, craignant par-dessus tout qu'il soit gaucher, car cette « anomalie » ne laissait rien présager de bon, semble-t-il. Un informateur déclare à ce sujet :

Quelqu'un qui écrit de la main gauche, c'est un vicieux. Informateur, 23 ans, St-Zénon de Piopolis (Frontenac), 1965 (Coll. Jean-Claude Bernier, ms n° 4)

C'était d'ailleurs en se servant de la main gauche qu'il était possible, croyait-on, de conclure un pacte avec le Diable. Voici, par exemple, comment un informateur décrit les opérations à accomplir pour pouvoir participer à une chasse-galerie ⁶⁶ :

Fallait aller chez le cultivateur se chercher une poule noire. Puis, fallait apporter la poule noire. Quand on était rendu aux quatre chemins, là on tuait la poule noire. Puis là, fallait se laver la main gauche avec le sang de la poule noire. Puis, après ça, on pouvait prendre les canots, n'importe quoi, la chasse-galerie. Puis on pouvait aller coucher notre femme presque à tous les soirs, même si on était à vingt milles. [...] C'est ça! Fallait se laver la main gauche avec le sang après qu'on avait coupé le cou de la poule noire. Fallait se laver la main gauche, pas la main droite, par exemple. Puis, après ça, t'avais vendu ton âme au diable. Informateur, Pointe-au-Père, 1966 (Bérubé et Rioux, 1974 : 70)

Associés au vice et au diable, les gauchers ne semblaient donc pas particulièrement appréciés dans la société québécoise. Il faut dire que, dans une société où le travail manuel occupait une large place et où l'apprentissage se faisait souvent par imitation, être gaucher constituait un handicap (Loux, 1978 : 63). Dans les manufactures où l'optimisation de la production était continuellement recherchée, il était, par exemple, important que les ouvriers et ouvrières soient droitiers afin de pouvoir reproduire rapidement les automatismes requis et ainsi mieux participer à la chaîne de production, sans compter que certaines machines étaient conçues spécifiquement pour les droitiers. C'était le cas à la Dominion Corset de Québec, où les machines à coudre ne pouvaient être utilisées que par les droitiers, c'est pourquoi les ouvrières subissaient un test de dextérité manuelle avant d'être embauchées (Duberger et Mathieu, 1993 : 33-34). Il n'est

⁶⁶ Alors qu'en Europe, la chasse-galerie était la course céleste et nocturne d'un chasseur puni pour avoir négligé ses devoirs religieux à cause de son amour de la chasse, au Québec c'était plutôt une pratique diabolique utilisée par les hommes travaillant dans les chantiers forestiers pour voyager la nuit (Fréchette, 1908a : 216 ; Purkhardt, 1992 ; Lemire, 1985 ; Clapin, 1894).

donc pas étonnant qu'on ait tenté d'éviter à l'enfant d'utiliser sa main gauche. Nombreux sont ceux et celles qui pourraient, par exemple, témoigner du fait qu'on n'hésitait pas à réprimander et même à frapper les enfants qui osaient se servir de leur main gauche à la petite école. Bref, on faisait tout pour empêcher les jeunes enfants de développer ce qu'on considérait comme une « mauvaise habitude ».

Depuis des siècles en Occident, on semble considérer le côté gauche du corps comme « mauvais ». Dans l'Antiquité, les Grecs croyaient que c'était de ce côté du corps que se manifestaient les présages funestes. Les Romains veillaient à ce que les visiteurs n'entrent pas du pied gauche dans leurs demeures et construisaient en nombre impair les marches conduisant aux temples, de façon à toujours y pénétrer du pied droit (Mozzani, 1995 : 1382-1383). Au Moyen-Âge, on croyait aussi que le Diable imprimait sa marque sous l'œil gauche de ses adeptes et utilisait sa main gauche pour officier lors des cérémonies rituelles sataniques (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 370 ; Gendreau-Massaloux, 1979 : 77-78). Dans toute l'Europe, les croyances populaires concernant le côté gauche du corps sont d'ailleurs la plupart du temps négatives. En règle générale, des démangeaisons, tremblements nerveux ou tressaillements qui se produisent du côté gauche du corps (main, pied, paupière, cil, œil, hanche, cheville, sourcil, oreille, cou, nez...) sont interprétés comme de mauvais présages, alors que du côté droit, ils sont considérés de bon augure. Tendre la main gauche pour saluer quelqu'un ou saisir un objet avec cette main, entrer ou sortir d'un lieu du pied gauche, se lever de ce même pied ou encore le chausser en premier est aussi généralement perçu comme maléfique. C'était aussi avec la main gauche, croyait-on, que sorciers et sorcières procédaient à leurs opérations magiques (Mozzani, 1995 : 800-802 ; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 370-371). La connotation positive associée à la droite et négative associée à la gauche apparaît d'ailleurs clairement dans notre langage. En effet, alors que le mot « droit » évoque la dextérité (pensons au terme « adroit » par exemple), le mot « gauche » est associé à la maladresse.

Selon Robert Hertz, la différence de valeur et de fonction attribuée aux deux côtés du corps dans toutes les sociétés proviendrait du fait que, depuis la nuit des temps, les humains croient que l'univers entier se partage en deux mondes contraires, l'un sacré, l'autre profane. Toutes les oppositions que présente la nature manifestent d'ailleurs ce dualisme fondamental qui aurait imprimé sa marque sur la pensée humaine : soleil / lune, lumière / ténèbres, jour / nuit, nord / sud, est / ouest, haut / bas, mâle / femelle. Le corps de l'homme

n'échapperait pas à la loi de la polarité qui régirait toutes choses, c'est pourquoi un côté du corps serait considéré comme noble et sacré tandis que l'autre serait perçu comme commun et profane (Hertz, 1970 : 84-109). A ce jour, on ne semble cependant pas pouvoir déterminer avec certitude pourquoi, dans certaines sociétés, c'est le côté droit du corps qui est considéré comme sacré alors que dans d'autres sociétés c'est le côté gauche. Et, malgré un bon nombre de recherches, on ignore encore pour quelle raison certaines personnes sont gauchères alors que d'autres sont droitères. Certains chercheurs prétendent que la gaucherie serait héréditaire et donc génétiquement transmise, d'autres l'attribuent plutôt à des facteurs hormonaux ou à un stress périnatal. Mais une chose est sûre, depuis des siècles, les hommes sont majoritairement droitiers. Les paléontologues ont en effet observé d'après les outils et les squelettes datant de la préhistoire, qu'on y retrouvait environ un gaucher pour dix droitiers (Perron, 2003 : D2; Girard, 2003 : B3).

3.3.3 La chute des dents de lait

La chute des dents de lait constituait une autre étape importante de l'enfance puisqu'elle marquait habituellement le passage de la première enfance à l'enfance. Cette étape du développement de l'enfant semblait particulièrement redoutée. On craignait en effet qu'un animal s'empare d'une dent tombée et que l'enfant soit par la suite affligé d'une dent semblable à celles de cet animal. C'est pourquoi on accordait une attention toute spéciale à la façon dont on disposait des dents de lait :

On recommande aux enfants lorsqu'ils commencent à perdre leurs dents de lait de ne jamais jeter une dent sur la terre parce que un chien pouvait y toucher. Alors après l'enfant serait affligé d'une dent de chien. Informateur, Kénogami (Chicoutimi), 1953 (Coll. Edouard Fournier, ms n° 12)

Quand on s'arrache une dent, qu'on la jette dehors, si elle est mangée par un chat ou un chien, on aura une dent de chat ou de chien. Informatrice, 55 ans, Baie-des-Sables (Matane), 1973 (Coll. France Bemier, ms n° 12)

De cette crainte découlait d'ailleurs fort probablement la coutume, encore fréquemment pratiquée aujourd'hui, de cacher la dent de lait sous un objet (oreiller, bol, soucoupe, etc.) où cette dernière était remplacée le lendemain par un cadeau (argent, chocolat, bonbons, etc.), coutume qu'une informatrice évoque ainsi :

Il faut la [la dent] faire couvrir sous un bol renversé et elle se métamorphosera en bâton de crème, en chocolat. Informatrice, 61 ans, Notre-Dame-des-Laurentides (Québec) (Coll. Yolande Rhéaume, *Enquête personnelle* : 1-2)

Les dangers que présente l'ingestion d'une dent de lait par un animal ont aussi été évoqués dans de nombreux pays européens, tels que la France, la Suisse, l'Angleterre, la Suède et l'Italie (Mozzani, 1995 : 586). D'après Françoise Loux, la crainte de l'animalité, une menace que l'on considérait très présente tout au long de la première enfance, constituait sans doute l'une des raisons pour lesquelles on accordait une telle importance à la façon dont on disposait des dents de lait (Loux, 1981 : 49-57). Mais il se peut aussi que ce soit parce que l'on croyait que les dents, tout comme les cheveux ou les rognures d'ongles, demeuraient reliées magiquement à l'individu, même quand elles en étaient physiquement séparées. D'où l'importance de ne pas s'en débarrasser sans prendre certaines précautions (Mozzani, 1995 : 586). Le fait que les dents ne repoussent pas, contrairement aux ongles ou aux cheveux, et qu'elles soient imputrescibles, les rendait aussi probablement très précieuses.

3.3.4 Le développement intellectuel

Le développement intellectuel du jeune enfant préoccupait aussi beaucoup. Si l'on valorisait une certaine précocité, l'enfant chez qui se manifestaient trop rapidement les signes d'une maturité inhabituelle inquiétait, par contre. Car on croyait qu'il ne vivrait pas longtemps. Est-ce, comme le soutient Françoise Loux, parce qu'on pensait qu'un excès d'intelligence risquait d'entraîner un afflux de sang au cerveau ? (Loux, 1978 : 132). Ou est-ce parce qu'on considérait que l'enfant « mûr » avant son temps ne pouvait que dépérir rapidement à l'exemple des végétaux dont la croissance hâtive annonçait souvent un déclin tout aussi précipité ? Chose certaine, les couples qui donnaient naissance à un enfant manifestant très tôt des signes d'intelligence appréhendaient un sombre avenir pour ce dernier, comme en fait foi le témoignage suivant :

On disait : « Elle comprend trop pour son âge; elle ne vivra pas vieille. » Et elle est morte à l'âge de 20 mois. Informateur (82 ans) et informatrice (78 ans), Sainte-Félicité (Matane), 1968 (Coll. Reine Otis, ms n° 91)

Deux auteurs québécois ayant vécu à la fin du 19^e siècle, Louis Fréchette et Napoléon Bourassa, ont aussi fait allusion à cette croyance dans leurs récits. Napoléon Bourassa

écrit, par exemple, qu'il craint que Dieu ne rappelle à lui un enfant qu'il juge très sage, tandis que, dans un conte, Louis Fréchette met en scène un père de famille qui exprime la même crainte au sujet de sa fille, dont il admire la bonté (Lemieux-Michaud, 1979 : 12-13).

Le dicton « cet enfant ne vivra pas, il a trop d'esprit » était aussi couramment utilisé en France, et ce, dès le 18^e siècle (Flandrin, 1981 : 232).

3.4 Discipliner le jeune enfant

Apprendre au jeune enfant à respecter les règles et normes prévalant dans la société faisait aussi partie des étapes menant à son achèvement. Si l'on se fie aux témoignages recueillis, les méthodes éducatives utilisées pour favoriser cet apprentissage de la vie en société s'appuyaient très souvent sur le corps du jeune enfant. Pour faire exécuter un ordre ou respecter un interdit, on avait en effet très souvent recours aux menaces et sanctions corporelles.

3.4.1 Les menaces prenant le corps pour appui

Selon certains informateurs, on n'hésitait pas, par exemple, à menacer les jeunes enfants de leur enlever une partie de leur anatomie s'ils se montraient trop dissipés ou désobéissants, menace que ces derniers prenaient souvent très au sérieux, même si elles étaient parfois formulées à la blague :

Si t'es trop tannant, je vais te dévisser le nombril et les deux fesses vont te tomber. Informateur, 56 ans, Québec (Québec), 1965 (Coll. Micheline Thibault, ms n° 13)

Au petit garçon trop exhibitionniste, on dit : « Je vais te couper le sifflet ». Informateur, 23 ans, St-Zénon de Piopolis (Frontenac), 1965 (Coll. Jean-Marie Bemier, ms n° 3)

Sœur Marie-Ursule a aussi noté qu'à Sainte-Brigitte de Laval, les mères de famille avaient tendance à utiliser la menace pour faire obéir leurs enfants. Elle rapporte les propos de certaines d'entre elles :

Si tu fais cela encore, maman va te battre; les bibittes vont te manger; je vais te mettre dans le caveau [...] je vais tout dire à papa ce soir et tu vas voir ce qui va t'arriver. (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 97-98)

Une pratique que le sociologue Marcel Rioux a aussi fréquemment observée lors de son séjour à l'Île Verte à la fin des années 1940. Il écrit à ce sujet :

Souvent, dans une famille, j'ai entendu une mère menacer ses enfants de leur couper un membre, une oreille ou quelque autre partie du corps, ordinairement on les menace de gifles ou de fessées. (Rioux, 1954 : 57)

Pour réfréner tout comportement jugé indésirable ou obtenir une obéissance immédiate, on faisait aussi parfois intervenir la menace d'un enlèvement ou de mauvais traitements infligés la plupart du temps par un personnage mythique ou réel à la réputation redoutable :

S'il [l'enfant] ne veut pas se coucher, le Bonhomme Sept-Heures viendra le chercher. [...] S'il fait de la peine à maman, un quêteux va venir lui couper les oreilles. Informateur, 23 ans, St-Zénon de Piopolis (Frontenac), 1965 (Coll. Jean-Marie Bernier, ms n° 3)

Il y avait à Saint-Fidèle-de-Restigouche, une famille pauvre, anglaise et de surcroît protestante. Aussi quand on voulait effrayer un enfant, on lui disait : « Tu vas aller rester chez X. » [...] L'imagination populaire supposait à cette famille toutes sortes d'activités plus ou moins louches allant de l'inceste à la magie (pactes avec le diable). Informateur, Rimouski, 1950 (Desdouits, 1990 : 89)

Dans son autobiographie, Hector Grenon (né en 1908) raconte, par ailleurs, comment, pendant la première Guerre Mondiale, les mères de son quartier avaient recours au Kaiser Guillaume, un Allemand à l'aspect plutôt sévère et menaçant, pour mâter les enfants récalcitrants (Grenon, 1966: 36).

Les curés étaient aussi, semble-t-il, fréquemment utilisés comme épouvantail pour discipliner les enfants trop turbulents. Lors d'un séjour à Saint-Justin de Maskinongé en 1886, Léon Gérin notait, par exemple, qu'on se servait souvent du curé pour faire peur aux enfants désobéissants (Gérin, 1898 : 33). Et, dans son *Manuel des parents chrétiens*, l'abbé Alexis Mailloux conseillait aux parents d'enfants indociles de les amener au curé pour qu'il les ramène à la raison (Mailloux, 1910).

La menace d'enlèvement ou de mauvais traitements par certains personnages réels ou imaginaires dotés d'une réputation peu enviable (les romanichels, les fées des puits et des

étangs, les croque-mitaines, le Père Fouettard, etc.) était aussi couramment utilisée en France pour discipliner les enfants. Les contes étaient aussi souvent remplis de personnages menaçants pour les enfants désobéissants. Pensons, par exemple, aux loups, aux ogres, aux géants, aux sorcières, etc. (Gennep, 1977 : 156-157 ; Mozzani, 1995 : 561; Loux, 1978 : 233).

3.4.2 « Si tu contes des menteries, le nez va t'allonger »

On n'hésitait pas non plus, d'après certains informateurs et informatrices, à susciter chez l'enfant la crainte de voir son apparence physique se transformer irrémédiablement s'il adoptait un comportement jugé répréhensible. Un peu comme si son corps devait porter à jamais la trace de son inconduite. Voici un aperçu de leurs témoignages :

Si tu fais des grimaces, ton visage va rester en grimaces. Informatrice, Québec (Québec), 1965 (Coll. Thérèse Latour, ms n° 4)

Si tu mens, le nez va t'allonger. Informateur, 56 ans, Québec (Québec), 1965 (Coll. Micheline Thibault, ms n° 13)

S'il [l'enfant] conte « une menterie », [...] les dents vont lui tomber. Informateur, 23 ans, St-Zénon de Piopolis (Frontenac), 1965 (Coll. Jean-Marie Bernier, ms n° 3)

Les formules éducatives utilisées en Europe s'appuyaient aussi souvent sur le corps pour faire passer leur message auprès des enfants. En France, en Angleterre et en Belgique, on faisait, par exemple, croire aux enfants que, s'ils faisaient une grimace ou louchaient par jeu, ils risquaient de rester ainsi si le vent tournait, si la marée changeait ou encore si les cloches se mettaient à sonner (Mozzani, 1995 : 255-256, 830, 1006). La menace de voir son nez s'allonger ou une dent tomber après avoir proféré un mensonge était aussi couramment utilisée en France. L'association long nez et mensonge est fort probablement inspirée de l'histoire de *Pinocchio*, écrite en 1883 par l'écrivain italien Collodi. Quant à l'association perte des dents et mensonge, elle serait, selon Françoise Loux, liée à un personnage haut en couleur, que l'on nommait l'arracheur de dents et qui se promenait de village en village, promettant d'arracher les dents sans douleur, promesse qu'il ne parvenait manifestement pas à tenir, comme en témoigne l'expression « mentir comme un arracheur de dents » (Loux, 1981 : 129). Ce personnage était aussi connu au Québec, puisqu'on en retrouve une représentation dans la statuaire du sculpteur Alfred Laliberté

(Laliberté, 1934 : pl. 111). L'expression « menteur comme un arracheur de dents » a aussi été recueillie dans diverses régions du Québec.

Les verrues semblaient faire partie de ces marques corporelles attribuables à une mauvaise action. Une informatrice se remémore, par exemple, à quel point, ceux et celles qui avaient des verrues étaient mal jugés :

Durant les rondes à l'école, on ne prenait pas la main de celle qui avait des verrues, c'était une vicieuse. Informatrice, 45 ans, Parent (Champlain), 1965 (Coll. Isabelle Couillard, ms n° 27)

Les nombreuses pratiques utilisées au Québec pour s'en débarrasser témoignent d'ailleurs du fait que les verrues suscitaient une répulsion certaine. Parmi les témoignages déposés aux Archives, on retrouve en effet pas moins de 215 mentions de pratiques ayant pour objet de faire disparaître ces excroissances cutanées qui, selon un informateur, s'avéraient particulièrement « capricieuses » et « tenaces » (Lessard et Poulin, 1979 : 14). Des pratiques qui, à travers les diverses modalités thérapeutiques utilisées, nous laissent entrevoir la mauvaise réputation dont souffraient les verrues. La très grande majorité de ces pratiques consistaient, en effet, à les « transférer » à un mort ou à un animal, mais aussi et surtout à un objet de peu de valeur (pomme de terre, pièce de monnaie, haricot, couenne de lard, morceau de viande crue, bout de fil ou de ficelle, oignon, etc.) :

Pour se débarrasser des verveuses [verruës], on les frotte avec un petit quelque chose (tissu, herbe, morceau de bois) dont on fait ensuite un paquet que l'on jette. Celui qui trouve ce paquet risque d'attraper les verveuses. Informateur, 76 ans, Nouvelle (Bonaventure), 1972 (Coll. Floriane Leblanc, ms n° 844)

Frotter la verrue avec un morceau de patate, jeter le morceau derrière son épaule sans regarder où elle tombe ; quand le morceau sera pourri, la verrue sera partie. Informateur, 52 ans, Beaumont (Bellechasse), 1971 (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n° 21)

D'autres pratiques avaient plutôt pour but de les détruire en les « brûlant » ou les « asséchant » à l'aide de substances (huile, craie, vinaigre, caustique, eau ferrée, écume, acide, etc.) ou objets divers (aiguille, fil, jonc, cigarette, allumette, etc.) :

Mettre à chaque soir une goutte d'acide de vinaigre sur la verrue. Mettre ça avec une allumette en bois ou un cure-dent. Informatrice, 85 ans, Ste-Marie (Beauce), 1973 (Coll. Guy Chassé, ms n° 97)

Prendre des crottes de moutons. Ajouter une cuillère à soupe de vinaigre. Frotter l'endroit où la verrue est. Laisser cette crème dessus pendant 3-4 jours. Informateur, 62 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1974 (Coll. Jeanne Morin, ms n° 14)

Certains informateurs et informatrices ont aussi fait allusion à la possibilité de recourir à une personne qui possédait le don de « faire passer les verrues » :

Il y a à Gascon, une guérisseuse de verrues. [...] Il lui fallait des conditions spéciales pour guérir : un soir de pleine lune avec un ciel plein d'étoiles.[...] Mon frère a dit qu'elle avait dit bien des choses qu'il ne pouvait pas redire sous peine de voir revenir les verrues. Informatrice, 21 ans, Gascon (Gaspésie) (Coll. Yvan Chouinard, ms n° 247)

Mon père est supposé [...] il enlève les verrues [...] Il prend une corde [...] une petite corde blanche, il fait un nœud coulant [...] il passe ça autour de la galle, de la verrue, puis là il serre. Puis, plus vite qu'il peut, là, il va jeter la corde dehors. [...] La verrue disparaît dans les jours qui suivent. Informateur, 20 ans, Ste-Agathe (Lotbinière), 1971 (Coll. Guy Chassé et Nelson Nadeau, enr. n° 10)

Bref, on semblait très soucieux de s'en débarrasser le plus rapidement possible. En fait, depuis très longtemps, les humains semblent préoccupés par le souci de se départir de ces excroissances cutanées. Au 1^{er} siècle de notre ère, on croyait que, pour les faire disparaître, il fallait s'allonger par terre le visage tourné vers la lune et les frotter avec ce qu'on trouvait sous la main (Mozzani, 1995 : 1775-1776). Dans son *Traité des superstitions* datant de 1741, l'Abbé Jean-Baptiste Thiers fait aussi allusion aux divers procédés utilisés en France pour s'en débarrasser comme déposer dans un papier « autant de petites pierres qu'on a de verrues » et jeter le tout ou encore couper une pomme ou un morceau de viande en deux, appliquer sur les verrues, puis jeter de sorte que « à mesure qu'ils se pourriront, les verrues diminueront » (Thiers, 1984 : 135, 138). A la fin du 19^e siècle en Belgique, on les frottait avec de la salive chaque matin pendant neuf jours ou avec un brin de paille ayant été en contact avec un cadavre pour s'en débarrasser (Cock, 1895 : 240, 249). Pendant ce temps, en Angleterre, on croyait qu'il fallait les « vendre » contre une petite somme d'argent ou les « effrayer » en approchant d'elles un tisonnier brûlant et, aux Etats-Unis, on crachait dessus dans l'espoir qu'elles disparaissent (Mozzani, 1995 : 1776).

Pourquoi les verrues semblent-elles susciter un tel dégoût depuis des siècles? Fort probablement parce qu'on les associait au Diable et à la sorcellerie. On a longtemps cru, en effet, que les verrues provenaient d'un contact avec un crapaud ou une grenouille, deux animaux suspectés depuis très longtemps de relations privilégiées avec le Diable et les forces du Mal. En Angleterre, on croyait d'ailleurs que les verrues étaient des marques laissées par le doigt du Diable (Mozzani, 1995 : 1775)⁶⁷. D'autre part, il semble bien que les verrues étaient perçues comme un présage de maladie et même de mort. Il faut dire qu'on croyait autrefois que le corps était encombré d'humeurs qui pouvaient se corrompre, formant alors des gonflements ou des traces diverses sur certaines parties du corps : dartres, écrouelles, verrues... Produits d'humeurs corrompues, les verrues étaient donc considérées comme un mauvais signe, d'où le souci de s'en départir (Loux, 1997 : 64-66; Saillant, 1997 : 41). Enfin, parce qu'elles se retrouvaient surtout sur les mains et étaient, par conséquent, associées à l'impureté des actions que celles-ci pouvaient commettre, les verrues étaient aussi perçues comme un signe de corruption morale (Bartoli *et al.*, 1997 : 103-144). On sait aujourd'hui que les verrues sont des excroissances de la peau causées par un virus appelé HPV (humain papilloma virus) et qu'elles peuvent se propager d'une personne à une autre (Brunet, 2006 : 71).

3.4.3 Les châtiments corporels

Enfin, lorsqu'un enfant ne respectait pas les règles établies, on n'hésitait pas à le punir en recourant aux châtiments corporels. Les sanctions physiques semblaient en effet faire partie des moyens utilisés par un grand nombre de parents québécois pour discipliner les jeunes enfants. Évoquant la période où ses enfants étaient petits, c'est-à-dire les années 1930, Gérard Parizeau écrit dans son autobiographie :

Autant nous détestions la gifle qui vient s'écraser sur la figure de l'enfant et l'humilie, autant nous pensions que la région fessière était l'endroit idéal pour rappeler l'esprit d'obéissance à ces petits êtres sauvages, indomptés, que sont les gosses en bas âge. La main nue et, parfois le dos de la brosse à cheveux étaient nos armes de combats. Nous n'en abusions pas, mais il y avait des moments où l'application de l'une ou de l'autre avec la vigueur voulue avait l'effet recherché pour un temps. [...] Germaine et moi, sans être partisans de la

⁶⁷ Tout comme les verrues, les taches de rousseur ont aussi, pendant très longtemps, souffert d'une très mauvaise réputation. On les considérait en effet comme des marques diaboliques, des signes que la personne qui en était porteuse entretenait une relation privilégiée avec le Diable (Fauche, 1997 : 33-34).

manière forte, nous croyions qu'avant un certain âge, la correction corporelle modérée mais ferme, était excellente. (Parizeau, 1973 : 210)

Selon Marie-Aimée Cliche, qui s'est penchée sur les procès impliquant la garde d'enfants lors de demandes de séparations de corps dans le district judiciaire de Montréal au cours de la période 1795-1930, les châtiments corporels étaient aussi considérés comme une nécessité par de nombreux pères et mères qui craignaient que leurs enfants ne deviennent « vicieux » s'ils ne recevaient pas ce genre de correction (Cliche, 1997 : 56). Les récits de vie analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier contiennent aussi quelques allusions aux châtiments corporels reçus par certains et certaines (Lemieux et Mercier, 1989 : 243). Pourtant, *Le Manuel des parents chrétiens* désapprouvait « ces parents qui ont toujours le bras levé, et qui frappent pour une chaise renversée, un vase d'eau renversé sur le plancher, une cuillerée de soupe tombée sur la nappe, et autres bagatelles de ce genre » et préconisait plutôt des moyens de correction faisant appel à l'intelligence plutôt qu'à la force brutale (Mailloux, 1910 : 68). Mais les sanctions physiques semblent avoir longtemps été la méthode privilégiée par les parents québécois pour susciter l'obéissance. D'ailleurs, le Code civil leur reconnaissait le droit de corriger physiquement leurs enfants de façon « modérée et raisonnable » (Cliche, 1997 : 56).

D'après les informations dont nous disposons, les parents n'étaient d'ailleurs pas les seuls à frapper les enfants. Dans un ouvrage intitulé *Mademoiselle Hortense ou l'école du septième rang*, Lionel Allard écrit à ce sujet :

Au moindre manquement : un mot de trop, un regard furtif sur la copie du voisin, le bruit d'un objet échappé par inadvertance, une tache maladroite sur le cahier d'écriture appliquée, et vlan! nous recevions sur les jointures un coup du signal ou de la règle de merisier. Parfois, sans trop savoir pourquoi, nous nous retrouvions à genoux en avant de la classe, et les bras en croix si la faute était assez grave ou s'il y avait récidive. (Allard, 1981 : 44-45)

Tous les enseignants et enseignantes n'étaient probablement pas aussi sévères, mais les coups de règles sur les doigts et les stations à genoux dans un coin ou à l'avant de la classe semblaient des punitions très courantes dans les écoles québécoises. De sorte que très tôt les jeunes enfants apprenaient qu'il valait mieux respecter les règles établies et ne pas défier l'autorité.

L'usage des châtiments corporels dans l'éducation des enfants était aussi répandu et officiellement reconnu dans la société française depuis des siècles. On sait, par exemple,

que dès l'âge de 2 ans, Louis XIII recevait le fouet s'il faisait preuve d'opiniâtreté. Pendant des siècles, les châtiments infligés aux criminels sur la place publique prenaient aussi le corps pour appui, le fouet, l'écartèlement, la pendaison étant utilisés autant pour punir ceux et celles qui avaient fauté que pour dissuader ceux et celles qui seraient tentés de les imiter (Lemieux, 1985 : 134-139).

3.5 L'apprentissage des normes corporelles spécifiques à chaque sexe

Assez curieusement, on ne semble pas retrouver au Québec de pratiques ayant pour objet de modeler le corps du nouveau-né en tenant compte de son appartenance sexuelle, comme il en existait en France. Peu après la naissance, les sages-femmes françaises prenaient en effet soin de façonner les bouts des seins des petites filles et laissaient le cordon ombilical plus long lorsqu'il s'agissait d'un garçon, parce qu'elles croyaient que le membre viril se développerait davantage « si ce qui pend encore du nombril est demeuré bien long » (Gélis, 1984 : 244-245, 435; Gennep, 1977 : 121-122; Berriot-Salvador, 1993 : 183). Par contre, dès que l'enfant avait atteint un certain niveau de développement, s'amorçait le processus visant à développer le sentiment d'appartenance à l'un ou l'autre sexe et à lui enseigner à se comporter conformément aux normes socialement définies pour chaque sexe. Ce qui signifie que filles et garçons ne portaient pas les mêmes vêtements, ne partageaient pas les mêmes jeux et ne recevaient pas la même éducation. Par l'apprentissage de pratiques corporelles spécifiques à chaque sexe s'accroissait ainsi la différence sexuelle.

3.5.1 Le code vestimentaire

Avant les années 1940, moment où la règle de la couleur rose pour les filles et bleue pour les garçons semble s'être imposée au Québec⁶⁸, on accordait sensiblement le même traitement aux bébés, qu'ils soient filles ou garçons. Ce qui signifie qu'ils étaient généralement vêtus de blanc. Un informateur affirme, par exemple :

⁶⁸ L'usage des couleurs rose et bleue pour distinguer l'un et l'autre sexe serait apparu à la fin des années 1920 en Europe, mais, d'après les informations dont nous disposons, ce ne serait toutefois qu'à partir des années 1940 que cette coutume se serait popularisée au Québec. Selon Elena Gianini Belotti, ce serait une sage-femme italienne qui aurait initié la coutume en utilisant des rubans bleus pour annoncer la naissance d'un garçon et roses pour souligner la naissance d'une fille (Gianini Belotti, 1974 : 33-34).

Tout le linge du bébé sera blanc. La mère avait tricoté des pattes [petite pantoufle] en laine blanche, elle avait fait elle-même des camisoles en coton. [...] L'enfant porte aussi des couches, ordinairement faites avec de la flanellette blanche. Informateur, 53 ans, Chicoutimi, 1966 (Coll. R. Gagnon, cité par Desdouits, 1990 : 69-70)

La majorité (12/18) des informatrices interrogées par Josée Gauthier au Saguenay lui ont aussi indiqué qu'en semaine, les vêtements portés par les tout petits étaient blancs (Gauthier, 1991 : 65).

Il n'était pas rare, d'autre part, que les petits enfants des deux sexes portent la robe jusqu'à l'âge de deux ans environ, et parfois même au-delà. Louise Gagnon, qui s'est penchée sur l'apparition des modes enfantines au Québec a, par exemple, recueilli les témoignages de deux informatrices affirmant avoir vu, à la fin des années 1930, des petits garçons de quatre ou cinq ans portant la robe (Gagnon, 1991 : 314). Certains auteurs de récits autobiographiques se souviennent aussi d'avoir porté la robe, ce qui laisse supposer qu'ils l'ont portée au moins jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans (Lemieux, 1978 : 227). Mais, on peut penser qu'il s'agissait là d'un phénomène en voie de disparition puisque, d'après les informations dont nous disposons, les petits garçons cessaient généralement de porter la robe plus tôt. D'après les informatrices interrogées par Josée Gauthier au Saguenay, les enfants des deux sexes portaient des robes jusqu'à ce qu'ils soient en âge de marcher (Gauthier, 1991 : 65). Pour sa part, Nora Dawson a observé qu'à l'île d'Orléans, on laissait les enfants des deux sexes en robe « jusqu'à ce qu'ils fussent propres, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de deux ans environ » (Dawson, 1960 : 72). Ce que mentionne aussi un informateur de la région de Québec :

Vers les années 1900-1938, l'enfant devient un petit homme quand il quitte la robe pour revêtir la culotte; il faut attendre que l'enfant soit propre, par conséquent, vers l'âge de 2 ans. Informateur, 61 ans, Notre-Dame-des-Laurentides (Québec), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 44)

La « prise de la culotte » constituait un rite de passage important pour le petit garçon qui, à partir de ce moment, intégrait l'univers masculin. En effet, en adoptant la culotte, les petits garçons se différenciaient alors nettement des petites filles. Madeleine Doyon-Ferland décrit ainsi l'habillement des petits garçons et des petites filles dans la Beauce au cours des années 1940 :

Les garçons [portaient] toute la semaine durant leurs amples chemises et culottes à bretelles. Quand aux fillettes, elles portaient, la semaine, des robes de flanelle ou de cotonnade, toujours protégées d'un petit tablier de coton blanc. (Doyon-Ferland, 1980 : 157-158)

Cette différenciation vestimentaire n'avait en fait pas seulement pour but de distinguer visuellement les garçons des filles. Elle jouait aussi un grand rôle dans l'apprentissage du code des gestes et attitudes permis et interdits pour l'un et l'autre sexe. Comme l'a observé Elena Gianini Belotti, le fait de porter une robe rend en effet certaines positions résolument indécentes (s'asseoir les jambes écartées par exemple), alors que la même position en pantalon est considérée tout à fait convenable. Et il est beaucoup plus facile de grimper aux arbres vêtu d'un pantalon plutôt que d'une robe (Gianini Belotti, 1974 : 126-127). Par l'intermédiaire de la différenciation vestimentaire, filles et garçons apprenaient donc, dès l'enfance, à se comporter différemment.

Ce ne serait qu'à partir du 19^e siècle que les enfants auraient été dotés de vêtements spécifiques qui les différencieraient nettement des adultes, les petits garçons portant, par exemple, des culottes courtes, et les petites filles, des robes plus courtes que celles des femmes. Auparavant, les petits enfants portaient la robe, ou une chemise dans les milieux moins favorisés, sans distinction de sexe pendant les premières années de leur vie. Les petits garçons portaient ensuite des vêtements comparables à ceux des hommes, tandis que les vêtements des petites filles étaient semblables à ceux des femmes (Gagnon, 1991; Kybalova *et al.*, 1970 : 580-583; Crubellier, 1979 : 44-45).

3.5.2 Les jeux

L'apprentissage d'un rapport au corps particulier à chaque sexe s'effectuait aussi par l'intermédiaire des jeux. Il semble bien, en effet, que filles et garçons ne partageaient pas exactement les mêmes activités, les jeux des garçons étant souvent moins répétitifs mais plus violents que ceux des filles, comme en fait foi le témoignage de cette informatrice de Kamouraska :

Il y a des jeux destinés aux garçons: les cerceaux, les bateaux, le grimpage dans les arbres et sur les toits, la pêche le long des ruisseaux, la construction de forts, de châteaux dans la neige, la fabrication de bonshommes de neige, glissades en petite traîne, le patinage, etc... Il y a des jeux pour les filles: les jeux de sauts à la

corde, les sauts aux carreaux, les jeux à la poupée, etc... Informatrice, Kamouraska, 1965 (Coll. Louise Lebel, ms n° 6)

Les recherches menées par Madeleine Doyon-Ferland dans la Beauce et par Sœur Marie-Ursule à Sainte-Brigitte de Laval, au cours des années 1940, confirment aussi cette distinction entre les jeux des filles et des garçons. Parmi les 200 jeux et divertissements traditionnels répertoriés dans la Beauce, Madeleine Doyon-Ferland spécifie, en effet, que certains jeux étaient exclusivement féminins, comme, par exemple : Le Paradis (la marelle), Danser de la corde, Jeux de balle au mur, Les osselets, Laver la vaisselle, La queue-de-rat, La marguerite et La plus belle et la plus laide (Doyon-Ferland, 1980). Sœur Marie-Ursule a aussi observé qu'à Sainte-Brigitte de Laval, les filles et les garçons ne jouaient pas ensemble. Tandis que les garçons jouaient aux billes, au policier et à la balle, les filles sautaient à la corde ou faisaient des rondes en chantant « Où vas-tu Germaine? » ou « C'était une bergère » (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 99-100). Se remémorant son enfance à Montréal au cours des années 1910, Hector Grenon souligne aussi à quel point les jeux des petites filles étaient généralement très différents de ceux des petits garçons :

[...] on jouait au moine. C'était une sorte de grosse toupie colorée qu'on enroulait savamment d'une forte corde et qu'on lançait à pleine force de bras en la dévidant pour la faire rouler à terre sur sa pointe en fer [...] chez nous on jouait encore aux marbres [...]. Les marbres étaient des petites boules de pierre d'un beau fini lisse de toutes sortes de couleurs et l'on pouvait en jouer de plusieurs façons [...]. Pendant ce temps les filles elles aussi avaient des jeux d'équipe. Par exemple les divers sauts à la corde où elles exécutaient des gambades compliquées [...]. Le tout était accompagné de chants ou de monologues psalmodiés. Elles pouvaient aussi exécuter un rituel du même genre avec des balles rebondissantes ou encore un certain nombre d'osselets qu'on trouvait alors un peu partout [...]. Elles aimaient encore la ronde de « Trois fois passera la dernière y restera » et surtout « Le Paradis » où à tour de rôles les joueuses lançaient de petits objets dans un grand rectangle quadrillé et numéroté sur le sol [...]. Donc à tout prendre, les jeux des filles étaient moins bruyants et en général, moins dangereux que ceux de leurs petits frères. (Grenon, 1966 : 114-117)

D'après Horace Miner, même à l'école pendant les récréations, les garçons et les filles s'amusaient en groupes séparés, les filles faisant la ronde ou échangeant des propos à deux ou en groupes, tandis que les garçons dévalaient la colline, jouaient à cache-cache ou à la balle (Miner, 1985 : 252-253).

La même distinction entre les jeux des filles et ceux des garçons prévalait en France. Arnold van Gennep écrit à ce sujet :

Certains jeux sont réservés aux garçons, par exemple les billes; d'autres aux filles, par exemple le saut à la corde; une fille jouant aux billes, un garçon sautant à la corde sont regardés comme un peu anormaux et sont légèrement méprisés. (Gennep, 1977 : 172).

Cette distinction entre les jeux réservés à l'un et l'autre sexe n'était en fait pas fortuite. Après avoir observé les jeux traditionnels des enfants en Finlande, Leea Virtanen a en effet noté que les jeux des filles prédisposaient ces dernières à être obéissantes et impliquaient un certain contrôle du corps, tandis que les jeux des garçons mettaient plutôt l'accent sur la performance et le dépassement de leurs capacités physiques (Virtanen, 1978 : 23-24). Par le biais des jeux des filles et des garçons, s'opérait donc une identification aux rôles propres à chaque sexe.

3.5.3 Les tâches exigées des filles et des garçons

Les tâches dévolues aux filles et aux garçons contribuaient aussi à renforcer la différenciation sexuelle. On attendait en effet des enfants qu'ils participent, dès leur jeune âge, à divers travaux et, lorsqu'une famille comptait des garçons et des filles, ces travaux variaient suivant le clivage des sexes. Tandis que les filles assistaient leur mère dans ses diverses tâches ménagères, les garçons aidaient leur père, souvent à l'extérieur de la maison. A Saint-Denis de Kamouraska, selon l'anthropologue Horace Miner, les tâches exigées des garçons et des filles étaient très différentes :

Alors que l'on n'attendait à peu près rien de l'enfant d'âge préscolaire, l'écolier, lui, se voit confier des tâches précises comportant une responsabilité accrue. La petite fille assiste de plus en plus sa mère et ses sœurs aînées, le garçon, son père et ses frères. Les grandes lignes de la répartition du travail sont ainsi établies et les distinctions de genre définies plus rigoureusement. Les jeunes garçons conduisent le buggy, emparent le bois, portent les lampes à l'étable, rentrent les vaches et aident à l'arrachage du lin [...]. Les filles qui viennent de commencer l'école doivent travailler à la maison pendant leurs loisirs, tricoter, balayer la maison, mettre le couvert, essuyer la vaisselle, faire les lits et s'occuper d'autres menus travaux ménagers. Au fur et à mesure qu'elles avancent en âge, elles apprennent à traire les vaches, à cuisiner, à faire la lessive, à filer et à tisser [...]. Sous la pression de la nécessité, la répartition

normale du travail peut être dérangée. L'absence de filles dans la famille peut se traduire par le fait que ce sont les garçons qui traient les vaches ou mettent la table, activités qui en pareil cas ne sont pas ridiculisées dans cette communauté d'étroites unités économiques familiales. Mais si la famille compte des filles, aucun garçon ne songera à remplir ces tâches. (Miner, 1985 : 255-256)

D'après Sœur Marie-Ursule, on retrouvait sensiblement la même répartition des tâches à Sainte-Brigitte de Laval, les petites filles prenant soin des plus jeunes enfants, mettant la table, essuyant la vaisselle ou balayant le plancher, tandis que les petits garçons rentraient le bois, ramassaient les œufs ou faisaient les commissions en attendant d'être assez vieux pour traire les vaches (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 99).

Les tâches exigées de l'un et l'autre sexe étaient aussi strictement délimitées à la ville, selon Denyse Baillargeon, qui a réalisé une enquête concernant les conditions de vie des ménagères montréalaises lors de la crise des années 1930 :

Le père et les frères participaient aux travaux domestiques dans la mesure où ceux-ci demandaient une certaine force physique ou se déroulaient à l'extérieur (sortir les cendres, les ordures, fendre le bois, aller chercher de l'eau, déneiger, etc.) [...]. Dans certaines familles, rurales comme urbaines, les garçons étaient aussi appelés à effectuer des tâches ménagères « féminines », mais leur contribution prenait souvent fin dès que des filles pouvaient prendre la relève. (Baillargeon, 1991 : 66)

Les récits autobiographiques dépouillés par Denise Lemieux et Lucie Mercier nous donnent aussi un bon aperçu des tâches effectuées par les petites filles au début du 20^e siècle au Québec. Certaines se rappellent, par exemple, les lessives à l'extérieur de la maison où, à tour de rôle, chaque fillette actionnait la machine à laver et les séances de repassage auxquelles chacune devait aussi participer. D'autres se remémorent avoir aidé leur mère à faire le jardin ou à monter le métier à tisser. D'après ces récits, lorsque la famille était nombreuse, les petites filles étaient mises à contribution très tôt et il n'était pas rare qu'on les retire prématurément de l'école pour qu'elles puissent prendre soin de leurs frères et sœurs plus jeunes (Lemieux, 1983 : 249-251).

En fait, au début du 20^e siècle, les enfants des deux sexes étaient nombreux, semble-t-il, à désertier tôt l'école; les filles pour aider leur mère à la maison ou travailler comme domestique dans des maisons privées, les garçons pour participer aux travaux agricoles

ou travailler à l'usine, reproduisant ainsi la division sexuelle du travail⁶⁹. D'après les informations dont nous disposons, les garçons quittaient même souvent l'école plus tôt que les filles, parce que leur contribution était essentielle à la survie de la famille. En 1936, Horace Miner notait qu'à Saint-Denis de Kamouraska, les garçons recevaient moins d'instruction que les filles parce qu'il était fréquent qu'on ait besoin d'eux sur la ferme. Selon ce dernier, les femmes de ce village étaient d'ailleurs souvent plus instruites que leurs maris. C'était elles, par exemple, qui tenaient la comptabilité de la ferme et qui écrivaient au député de la région pour demander des emplois pour leurs maris (Miner, 1985 : 69). Les inspecteurs chargés de vérifier l'âge des jeunes garçons et filles travaillant dans les usines au début du 20^e siècle ont aussi noté que l'analphabétisme des jeunes garçons était supérieur à celui des jeunes filles⁷⁰. D'après les données du recensement fédéral de 1911, la proportion de femmes sachant lire et écrire était effectivement plus élevée au Québec (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 121-122). Au fur et à mesure que le Québec s'est industrialisé et urbanisé, la situation semble s'être par contre inversée, les filles quittant désormais l'école plus tôt que les garçons que l'on s'efforçait d'instruire pour qu'ils puissent mieux gagner leur vie. Lors du recensement scolaire de l'automne 1943, la Commission des Écoles Catholiques de Montréal découvrait que 420 filles et 56 garçons âgés de moins de 14 ans ne fréquentaient pas l'école alors qu'ils et elles auraient dû normalement y être (Jean, 1989; Hamel, 1984)⁷¹.

3.5.4 L'éducation

Si ce qu'on attendait des filles à l'intérieur de la famille était très différent de ce qu'on attendait des garçons, le même souci de distinction prévalait dans le système scolaire. Très souvent d'ailleurs, filles et garçons ne fréquentaient pas les mêmes établissements et,

⁶⁹ En 1911, par exemple, au moins 20% des garçons et filles âgés entre 7 et 14 ans ne fréquentaient pas l'école; et en 1931, au moins 10% d'entre eux n'allaient pas à l'école du tout. Ces chiffres ne donnent vraisemblablement qu'une vision très partielle de la réalité puisque toute personne ayant fréquenté une institution scolaire pendant une période quelconque de l'année scolaire (ne fut-ce qu'une journée) était considérée comme ayant fréquenté l'école cette année là. Il y avait donc sans doute beaucoup plus de jeunes garçons et de jeunes filles qui ne faisaient pas vraiment partie de la clientèle scolaire (Hamel, 1984)

⁷⁰ A la suite d'une visite dans une filature de coton à Montréal en 1902, l'un d'eux notait par exemple ce qui suit : « Sur 65 jeunes filles de 14 à 16 ans, 13 étaient complètement illettrées; 18 lisaient passablement mais n'écrivaient qu'avec peine; 34 d'entre elles savaient lire et écrire. Sur un nombre égal de garçons de 12 à 15 ans, 21 d'entre eux étaient illettrés, 11 savaient lire, mais pouvaient à peine signer leur nom, et 33 savaient lire et écrire le français de façon rudimentaire... » (Québec, RCTP, 1902, cité par Rouillard, 1974 : 59)

⁷¹ Ce n'est qu'en 1943 que fut sanctionnée la loi rendant la fréquentation scolaire obligatoire jusqu'à l'âge de 14 ans au Québec (Linteau, 2002 : 21)

jusqu'au milieu des années 1960, ils ne bénéficiaient pas des mêmes programmes d'enseignement. L'historienne Nadia Fahmy-Eid note à ce propos :

Les filles, de toute évidence, n'avaient pas droit au même type d'éducation que les garçons. En ce qui concerne l'instruction proprement dite, le bagage intellectuel qu'on leur offrait était plus réduit. Ainsi, le latin et la philosophie demeureront longtemps pour elles terres interdites. Et s'il est vrai que filles et garçons étaient égaux devant l'impératif du salut - et donc de l'éducation religieuse - il n'en allait pas de même pour les travaux manuels. Les pédagogues de l'Ancien Régime sont unanimes dans leurs recommandations à cet égard: les filles doivent être formées aux travaux manuels, aux travaux d'aiguille surtout, ainsi qu'à « tous les autres honnêtes ouvrages convenables à leur sexe », comme le spécifiait alors la constitution des Ursulines de Rouen. Ainsi, pendant que leurs frères pouvaient apprendre à philosopher en latin, les filles de l'aristocratie apprenaient sagement à faire de la dentelle ou de la broderie. Enfin, dans un contexte social marqué par un double clivage de sexe et de classe, les filles du peuple étaient plus susceptibles d'être initiées tôt à la couture et au reprisage qu'aux belles-lettres et aux arts d'agrément. (Dumont et Fahmy-Eid, 1986 : 29)

Les travaux d'aiguille faisaient effectivement partie des activités auxquelles on initiait très tôt les petites filles. Evoquant son enfance au début du 20^e siècle, Lorraine Nacké écrit :

Après ces deux années de petite enfance qui se passa à jouer et à chanter dans la balançoire sous les gros saules vermoulus, le programme changea. Nous apprîmes à tricoter et à « flaser⁷²», ce qui occupa une grande partie de nos loisirs. (Lorraine Nacké, citée par Lemieux, 1983 : 255)

A Saint-Denis de Kamouraska, les petites filles apprenaient aussi à coudre et à tricoter dès qu'elles en étaient capables. Horace Miner y a d'ailleurs rencontré une petite fille de cinq ans qui avait réussi à se tricoter un chandail toute seule (Miner, 1985 : 238).

La broderie, la couture et le tricot faisaient aussi partie des activités auxquelles on initiait très tôt les petites filles en France. Grâce à ces activités, elles assimilaient en fait beaucoup plus qu'une simple technique, car, comme l'a observé Yvonne Verdier, les travaux d'aiguille constituaient un excellent moyen de discipliner le corps des petites filles :

[...] plus que d'une occupation il s'agit d'une discipline, d'une formation: réduire l'esprit - ne pas lire - mais aussi, plier le corps [...]. Dès l'âge le plus tendre, les filles ont ce quelque chose de plus que les garçons et qui embarrasse leurs

⁷² Emprunté de l'anglais « *to floss* », le terme « flaser » signifie « broder avec de la filasse ou de la soie floche » (Dulong, 1999 : 226).

mouvements. Pendant qu'elles cousent, ils courent, privilège qu'ils garderont toujours [...]. Telle est la morale de la leçon de tricot, une leçon de maintien. (Verdier, 1979 : 170-177)

Le texte suivant, soumis à la réflexion des élèves d'une école de campagne en Seine-Maritime (France) en 1886, démontre d'ailleurs hors de tout doute qu'à travers l'apprentissage de ces travaux on visait à renforcer la « spécificité féminine » :

On doit très promptement occuper les jeunes filles de travaux à l'aiguille [...]. Les filles ont besoin d'être formées dès leur plus jeune âge à ce maintien calme et posé qui sert à la fois la modestie et les grâces. Il faut très promptement leur donner des habitudes qui rendent sédentaires. (cité par Segalen, 1984 : 101)

Enfin, il importe de souligner que les filles étaient, beaucoup plus que les garçons, l'objet de pressions les incitant à contrôler et même nier leurs corps. Dans leur ouvrage intitulé *Les couventines: l'éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*, Micheline Dumont et Nadia Fahmy-Eid citent quelques témoignages qui nous laissent entrevoir l'importance accordée à la modestie et à la bienséance dans l'éducation des filles:

Au dortoir, il fallait se déshabiller sous sa chemise de nuit [...]. On ne prenait qu'un bain par semaine et il fallait garder sa petite culotte [...]. La bonne conduite était une exigence de tous les instants. Cinq mauvaises notes donnaient un point noir et celui-ci privait les pensionnaires de sortie ou de visite au parloir. Lucie, couventine entre 1947 et 1958 (Dumont et Fahmy-Eid, 1986 : 290-291)

On accordait peu d'importance à la gymnastique, appelée callisthénie, non plus qu'à la pratique des sports. La bienséance et l'étiquette, par contre, faisaient l'objet de nombreux cours. « C'était très important ». Il y avait également un professeur d'élocution (diction). Charlotte, couventine entre 1940 et 1950 (Dumont et Fahmy-Eid, 1986 : 288-289)

[...] on prenait son bain toutes les deux semaines et un temps limite était alloué à cette fin. Entre un bain et l'autre, on se lavait à la débarbouillette, en dessous de la robe de nuit. Adeline, pensionnaire entre 1915 et 1925 (Dumont et Fahmy-Eid, 1986 : 276)

L'ordre et la propreté faisaient aussi partie des exigences fondamentales dans les pensionnats féminins, d'après Micheline Dumont et Nadia Fahmy-Eid. Les religieuses veillaient d'ailleurs à ce que les jeunes filles soient toujours bien chaussées, bien peignées et bien habillées. Et elles inspectaient régulièrement les mains, les oreilles et les visages, ne tolérant aucun laisser-aller (Dumont et Fahmy-Eid, 1986 : 56).

Insistait-on autant sur la modestie, la politesse, l'ordre et la propreté dans les pensionnats masculins? On ne dispose malheureusement pas de beaucoup d'informations à ce sujet. Mais on peut supposer qu'on incitait davantage les jeunes garçons à faire preuve d'audace et de maîtrise de soi plutôt que de les encourager à afficher une tenue irréprochable ou à être calmes et effacés. Par contre, ceux qui se montraient trop faibles ou trop peureux étaient l'objet de moqueries, ces comportements étant jugés peu conformes aux stéréotypes masculins. Un informateur raconte, par exemple :

Si le petit pleure, on emploiera la moquerie : « Regardez-moi ce grand garçon qui pleure! » Informateur, Sainte-Famille, Ile d'Orléans (Montmorency), 1965 (Coll. André Deblois, ms n° 10)

D'après les témoignages recueillis, les adultes n'étaient d'ailleurs pas les seuls à indiquer aux enfants comment se comporter. Les autres enfants jouaient, en effet, un rôle non négligeable dans ce domaine, notamment en se moquant de celui ou celle qui ne se conformait pas aux modèles socialement définis pour chaque sexe. Les garçons pouvaient ainsi être traités de « memères », « tapettes » ou « omelettes », tandis que les filles étaient qualifiées de « garçons manqués » (Coll. Jean-Claude Bernier, ms n° 4 ; Coll. Renée Maltais, ms n° 5).

Un phénomène que Leea Virtanen a aussi observé en étudiant le folklore des enfants en Finlande. Selon cette dernière, les enfants disposent en effet d'un vaste répertoire d'insultes et de formules pour se moquer de ceux et celles qui ne se conforment pas aux normes socialement acceptées. Certaines de ces insultes ou railleries concernent des caractéristiques physiques (grosueur ou minceur excessives, petitesse ou grandeur exceptionnelles, cheveux roux, long nez, taches de rousseur, oreilles décollées, etc.), mais la plupart ont pour objet de se moquer de celui qui se comporte comme une fille ou de celle qui se comporte comme un garçon. En somme, conclut-elle, les enfants admirent et récompensent parmi leurs camarades ceux dont le comportement correspond à ce qu'attendent les adultes (Virtanen, 1978 : 66-67, 89-90 et 94).

Conclusion

Au cours des premières années de la vie, on veillait donc attentivement sur le jeune enfant afin qu'il devienne un être autonome et bien formé, capable de s'insérer dans la grande chaîne humaine. Dès le plus jeune âge, on veillait aussi, grâce à diverses mesures disciplinaires prenant le corps pour appui, à ce que l'enfant apprenne à contrôler ses faits et gestes et à se comporter en se conformant aux règles et normes prévalant dans la société. C'est aussi au cours de la petite enfance que se mettait en œuvre le dispositif social visant à incorporer les filles et les garçons dans une définition normative de la féminité et de la masculinité. Un dispositif qui était beaucoup plus contraignant pour les petites filles que pour les petits garçons, puisque les vêtements qu'elles portaient, les jeux auxquels elles s'adonnaient et les travaux auxquels on les initiait les conditionnaient dès leur jeune âge à faire preuve de plus de réserve et de retenue que ces derniers.

Les choses ont-elles beaucoup changé depuis? Pas autant qu'on serait porté à le croire. En effet, même si aujourd'hui, on craint moins pour la survie des jeunes enfants, la mortalité infantile étant beaucoup moins importante que par le passé⁷³, il n'en demeure pas moins que les nouveaux parents sont encore souvent inquiets face à la possibilité que leur enfant ne se développe pas normalement. Submergés de conseils d'experts (médecins, psychologues, nutritionnistes, etc.) parfois contradictoires, les parents d'aujourd'hui sont peut-être même encore plus anxieux et angoissés que ne l'étaient les parents autrefois. A une époque où, d'après les experts, le jeune enfant doit être éveillé, stimulé, hydraté, massé, nourri en respectant tous les groupes alimentaires, vacciné, etc., de nombreux parents se sentent en effet inadéquats et dépassés par la tâche (Collard, 2003a : C1 Galipeau, 2004a : Actuel 3 ; Collard, 2004a : Actuel 5). D'après certains psychologues, plusieurs parents québécois, anxieux de voir leurs petits affronter un monde compétitif, exigeraient d'ailleurs trop de ces derniers et ne respecteraient pas leur rythme de développement normal. Ce qui aurait pour effet de les stresser et de les décourager, plutôt que de les aider à maîtriser certaines habiletés (Audet, 2002 : B1).

⁷³ Peu d'enfants meurent aujourd'hui au Québec. En 2004, par exemple, le taux de mortalité infantile s'élevait à 4.2 pour 1,000 naissances. Et, la plupart des décès n'étaient pas attribuables à une maladie d'origine virale ou bactérienne, mais plutôt à des anomalies congénitales ou à d'autres affections périnatales. Les garçons et les filles enregistrent des taux de mortalité semblables au cours de la première année de vie, soit 4 décès pour mille naissances en 2004, mais on a observé que les garçons nés très prématurément (à 24 semaines) ont plus de risques de souffrir de séquelles ou de mourir que les filles, une inégalité que l'on ne parvient pas encore à expliquer (Institut de la Statistique du Québec, *La situation démographique au Québec : bilan 2005* [En ligne] : 63-64, 78; Caouette, 2005 : A6).

La pression sociale exercée sur les enfants pour qu'ils adoptent des comportements et attitudes conformes à leur identité sexuée demeure aussi encore très présente dans notre société. Malgré certains rapprochements, filles et garçons sont en effet encore loin de partager la même expérience corporelle. Au plan vestimentaire et esthétique, par exemple, on assiste actuellement à une hypersexualisation des petites filles (vêtements moulant et dénudant le corps, maquillage, coiffures sophistiquées, chaussures à talons hauts, etc.), comme si tout était mis en œuvre pour qu'elles acquièrent le plus tôt possible les attitudes et comportements associés à la féminité. Pas facile de courir ou de grimper aux arbres en mini-jupe et souliers à talons ! (Hamann, 2002 : 3; Galipeau, 2003a : B1; Chouinard, 2003 : B6). Et même si aujourd'hui on ne s'offusque pas du fait qu'une petite fille porte le pantalon, on répugne toujours à faire porter une jupe ou des vêtements roses à un petit garçon, un peu comme si on craignait de le rendre efféminé. D'autre part, même si au Québec, filles et garçons ont aujourd'hui accès aux mêmes établissements scolaires et à la même formation académique (ce qui est encore loin d'être le cas dans de nombreux pays⁷⁴), d'importantes différences subsistent entre eux. Dans le cadre de ses recherches portant sur la réussite scolaire des petites filles au primaire, Claudette Gagnon a, par exemple, observé que les filles ont plus à cœur leur réussite scolaire, écoutent et participent davantage en classe que les garçons, ces derniers agissant comme s'ils devaient se distancier de ces façons de faire pour ne pas être mal jugés par leurs camarades et ridiculisés (Hémond, 1998 : 26-27). De plus en plus de chercheurs semblent d'ailleurs convaincus qu'il existe un lien direct entre la socialisation des garçons et leur insuccès scolaire. Un peu comme si les comportements perçus comme masculins et valorisés chez les garçons allaient à l'encontre des exigences du système d'éducation (Toupin, 2001 : 7). Les activités sportives auxquelles s'adonnent les filles et les garçons dans leurs loisirs demeurent aussi encore aujourd'hui souvent très différentes. Tandis que les garçons jouent au hockey, au baseball ou au soccer, les filles suivent des cours de danse, de gymnastique ou de patinage artistique. Des activités qui ressemblent étrangement aux jeux auxquels participaient filles et garçons il y a un siècle. Et nous jugeons encore souvent d'un mauvais œil ceux et celles qui osent s'aventurer dans des domaines habituellement réservés à l'autre sexe. Il y a très peu de petits garçons qui suivent des cours de danse ou de patinage artistique, par exemple, et il leur faut sans

⁷⁴ En 2003, on estimait en effet qu'il y avait 104 millions d'enfants dans le monde qui n'avaient pas accès à l'éducation, dont 57% étaient des filles (Otis-Dionne, 2003 : A4)

doute un grand courage pour affronter les railleries des autres garçons de leur âge et même de certains adultes. On a aussi observé que les jouets habituellement réservés aux garçons favorisent le développement d'habiletés spatio-temporelles, alors que ceux habituellement réservés aux filles favorisent le développement d'habiletés verbales. Les enfants seraient donc orientés très tôt vers des formes d'apprentissage différentes selon leur sexe (De Koninck *et al.*, 1983 : 21-22). Enfin, même si les petites filles d'aujourd'hui ne sont plus astreintes aux travaux d'aiguille, nous persistons encore à leur inculquer une certaine retenue gestuelle et corporelle. Au cours des années 1970, Elena Gianini Belotti, écrivait à ce sujet :

On intervient si une petite fille rit de façon vulgaire, mais cela nous convient parfaitement dans le cas d'un garçon. Nous ne tolérons pas qu'une petite fille se tienne mal, cela nous semble normal chez un garçon. On suppose qu'une petite fille ne hurle pas, ne parle pas à voix haute, mais cela nous semble naturel s'il s'agit d'un garçon [...]. Nous sommes irrités par une petite fille désordonnée, qui se salit et déchire ses vêtements, nous l'acceptons au contraire de la part d'un garçon. (Gianini Belotti, 1974 : 97-99)

Ses remarques apparaissent toujours aussi fondées aujourd'hui qu'il y a trente ans car, comme l'a récemment noté Pascale Navarro, dans son essai sur la modestie et le conformisme féminins, la réserve et la retenue sont des valeurs sacrées sur lesquelles s'est construite et se construit encore la féminité dans notre société (Navarro, 2002 : 17-18).

Enfin, même si les sanctions corporelles semblent beaucoup moins populaires aujourd'hui qu'il y a quelques années⁷⁵, et même s'il est peu probable que les parents d'aujourd'hui essaient de corriger leur enfant s'il a tendance à utiliser sa main gauche de préférence à la droite⁷⁶, ce qui pourrait laisser croire qu'on est beaucoup plus respectueux des droits des enfants qu'autrefois, certaines données récentes semblent indiquer le contraire. Les

⁷⁵ Au Canada, et par conséquent au Québec, il est permis aux parents de recourir à la fessée ou d'utiliser la force pour corriger les enfants, à condition toutefois qu'ils fassent preuve de retenue et qu'ils n'agissent pas sous le coup de la colère ou de la frustration (« Salulaire, la fessée? », *La Presse*, 31 janvier 2004 : A19). Peu de parents québécois semblent cependant privilégier cette méthode éducative, puisque d'après un sondage réalisé en avril 2004, seulement 22% d'entre eux affirmaient y avoir recours pour des raisons de discipline (« Les Québécois infligent moins de châtements corporels aux enfants que les autres Canadiens », *La Presse*, 11 avril 2004 : A4).

⁷⁶ Les gauchers, qui représentent entre 8% et 15% de la population, doivent cependant encore apprendre à vivre dans un univers où la plupart des outils et instruments ne sont pas adaptés pour eux. De sorte qu'ils se blessent plus souvent que les droitiers et sont souvent désavantagés dans leur vie professionnelle. Mince consolation pour ces derniers, ils bénéficieraient d'une supériorité incontestable dans certains sports, comme l'escrime, la boxe, le ping-pong et le tennis (« Gaucher, gauchère », *Madame au foyer*, octobre 1998 : 126 ; Perron, 2003 : D2 ; Girard, 2003 : B1, B3).

mauvais traitements infligés aux enfants québécois auraient en effet considérablement augmenté au cours de la dernière décennie, un phénomène observé dans l'ensemble de l'Amérique du Nord, sans qu'on puisse identifier les raisons précises de cette hausse marquée de la violence parentale. Actuellement, on estime par exemple que 38% des bébés qui décèdent de façon accidentelle au Québec meurent des suites d'actes violents posés, la plupart du temps, par leurs parents (Paré, 2003b : A1; Samson, 2003 : A1; « Hausse des signalements d'enfants maltraités », *La Voix de l'Est*, 28 octobre 2003 : 2; Paré, 2004 : A1). Autre fait troublant, au cours des dernières années, soit entre 1996 et 2003, la consommation de Ritalin, un médicament prescrit aux enfants hyperactifs, a augmenté de 226% au Québec (Allard, 2004 : A3). Se pourrait-il qu'on ait remplacé les châtiments corporels par des pilules?

CHAPITRE 4

FAIRE SA VIE DE JEUNESSE

[...] les garçons avaient plus de privilèges que nous autres parce que nos parents disaient qu'il y avait toujours moins de danger de sortir que les filles.

Informatrice, 52 ans, Rivière-au-Renard (Gaspé-est), 1971 (Coll. François Joncas, enr. n°12)

Au cours de la période étudiée, la jeunesse, cette période de la vie qui se situe entre la puberté et l'âge adulte, donnait lieu à une accentuation encore plus prononcée de la différenciation sexuelle. En effet, les jeunes hommes et les jeunes filles entraient alors dans une période de leur vie où les pratiques et comportements attendus de l'un et l'autre sexe étaient très éloignés l'un de l'autre. Tandis que les jeunes hommes devaient faire la preuve qu'ils étaient dignes de participer pleinement à la culture masculine, les jeunes filles se voyaient contraintes d'exercer un contrôle de plus en plus serré sur leur corps. Au cours de cette période, ils et elles avaient aussi à vivre une importante étape de leur évolution. Si les signes de maturation sexuelle semblaient susciter une grande fierté chez les jeunes hommes, les jeunes filles, elles, vivaient souvent leur première menstruation dans la honte et le secret. Pour l'un et l'autre sexe, la jeunesse signifiait aussi souvent le début des relations amoureuses, relations où le corps jouait un rôle important. Ce qui n'était pas sans susciter une certaine inquiétude dans leur entourage, car on se méfiait des amours trop passionnées qui risquaient de compromettre les chances du jeune homme ou de la jeune fille de conclure une alliance matrimoniale avantageuse.

4.1 Une culture du corps de plus en plus différenciée selon les sexes

Le passage de l'enfance à ce que l'on appelait la jeunesse, et que l'on nomme aujourd'hui l'adolescence, entraînait l'adoption de nouvelles pratiques corporelles très différenciées selon les sexes. Tandis que les jeunes hommes tentaient de faire la démonstration de leur appartenance pleine et entière à la culture masculine en adoptant des comportements empreints de virilité, les jeunes filles se voyaient contraintes de faire plus que jamais, preuve de retenue et de modestie, tout en ne négligeant pas pour autant de mettre en valeur leurs attraits corporels, indices de féminité.

4.1.1 Les attributs du jeune homme idéal

A partir de l'adolescence, les jeunes hommes se voyaient confier de nouvelles tâches de plus en plus exigeantes au plan physique et moral. A la campagne, par exemple, on leur demandait d'effectuer des travaux requérant certaines capacités et qualités (force, endurance, habileté, courage, sang-froid) particulièrement valorisées dans la culture masculine :

L'adolescence commence évidemment avec les premières cigarettes, mais dans les campagnes comme chez nous, le fait d'atteler le cheval sans aucune aide semble beaucoup plus significatif pour le jeune homme [...]. Les premières pêches donnaient beaucoup de fierté surtout si l'on n'avait pas été malade en mer. Informateur, Havre-aux-Maisons (Iles-de-la-Madeleine), 1967 (Coll. Jules Arseneau, ms n°10)

Les adultes font subir quelques épreuves aux jeunes: percer le nez d'un bœuf, saigner le porc lors des boucheries. C'est l'apprentissage de différents travaux: limer une scie, poser une vitre, et des soins donnés aux animaux naissants et à la mère. Informateur, 21 ans, St-Eloi (Rivière-du-Loup), 1965 (Coll. Maurice Dumas, ms n°17)

En milieu rural, les jeunes garçons quittaient d'ailleurs souvent l'école vers l'âge de 13 ou 14 ans pour commencer à travailler aidant à faire les foins, conduisant les chevaux, défrichant la terre, etc. (Bouchard, 1999 : 412-413; Collard, 1994 : 12). Et il n'était pas rare que, l'automne venu, ils partent pour les chantiers forestiers où ils passaient l'hiver à bûcher et charroyer du bois, comme le mentionne cette informatrice :

Bonaventure étant presque exclusivement de caractère agricole [vers 1930], le garçon devait aider son père aux travaux de la ferme. Il n'était pas rare qu'un adolescent de 14 ans aille dans un camp de bûcherons. Son trousseau, c'était sa force musculaire. Informatrice, 67 ans, Bonaventure (Bonaventure), 1970 (Henry, 1970 : 4-5)

En milieu urbain, l'indépendance, la liberté et la maturité associées au travail rémunéré attiraient aussi plus d'un jeune homme. Plusieurs quittaient donc l'école vers 14, 15 ou 16 ans. En 1921, par exemple, seulement 60,5% des garçons âgés de 14 ans fréquentaient encore l'école. La plupart travaillaient dans des secteurs d'emplois (industries, transports, construction) souvent essentiellement masculins où leurs capacités physiques étaient mises à rude épreuve (Charland, 1992; Jean, 1989). Un informateur se rappelle le plaisir et la fierté ressentis lorsqu'à l'âge de 15 ans, il a commencé à travailler dans la même manufacture que son père, joignant ainsi le monde des hommes :

En 1926, j'avais quinze ans, j'ai alors travaillé avec mon père dans une manufacture de chaussures sur la rue Aird, au nord de la rue Ontario – la manufacture Lacasse. Mon père était « à la *job* », au « *piece work* ». Mais moi j'étais payé à salaire par mon père. En me donnant cet ouvrage-là, il n'était pas obligé de le faire faire par un autre. [...] A l'heure du dîner, on allait manger dans une taverne qui servait les repas au coin de la rue William-David et Ontario. Pour 25 cents, on avait un bon repas. Il y avait un comptoir, on se mettait là mon père puis moi. J'aimais cela travailler avec lui! Informateur, 83 ans, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 153-154)

Les jeux auxquels les jeunes hommes s'adonnaient dans leurs temps libres avaient aussi souvent pour objectif de leur permettre de faire étalage de leur force et de leurs habiletés physiques, souligne un informateur :

A cet âge, l'on est intéressé par les jeux plus violents qui permettent de montrer sa force : tirer de la jambette, tirer du poignet, arracher la souche ; des jeux d'équilibre, des sauts périlleux. Informateur, 21 ans, Saint-Eloi (Rivière-du-Loup), 1965 (Coll. Maurice Dumas, ms n°17)

Comme le laissent entrevoir l'estime et la grande popularité dont jouissaient certains hommes forts au cours de la période étudiée, la force physique était d'ailleurs une qualité masculine particulièrement valorisée dans la société québécoise. Qui, au Québec, n'a jamais entendu parler des exploits de Jos Montferrand, Victor Delamarre ou Louis Cyr? ⁷⁷

⁷⁷ Jos Montferrand est né à Montréal en 1802 et décédé dans la même ville en 1864. Pour en savoir plus sur ce personnage, voir l'article de Goyer et Hamelin publié dans le *Dictionnaire biographique du Canada, volume 9, 1977 : 620-623*. Victor Delamarre est né à Hébertville en 1888 et décédé en 1955. Au moins deux biographies lui ont été consacrées : *Victor Delamarre, le roi de l'haltère* (1924) et *Victor Delamarre*

Sans oublier quelques hommes forts moins connus qui suscitaient une grande admiration dans leur entourage, comme le démontrent les témoignages suivants :

Ah! Poléon Cousineau, lui, c'était un homme fort! C'était pas un batailleur, c'était un homme fort! Il se battait, lui, parce que c'était un gars qui avait un tempérament. Puis si quelqu'un était après lui, par exemple, qui le poussait et lui disait : « Bien, t'es pas capable de battre ce gars-là », on l'agaçait, vois-tu, bien là bien, fallait qu'il y aille, tu sais. Paraît que c'était un homme fort extraordinaire! Informateur, 44 ans, Cantley (Gatineau), 1969 (Coll. Yolande Ricard-Dessureault, enr. n°2)

[...] dans ce temps-là, c'était pratique que de se mesurer tu sais, entre hommes forts, ou bien non, à la bataille. Toujours, il y a un gars qui arrive puis qui cherche Baptiste [Michaud]. Il dit : « J'ai entendu parler que vous êtes fort, il dit, moi aussi j'ai une bonne force, je voudrais me mesurer avec vous. ». « En tous les cas, il [Baptiste Michaud] dit, si tu veux, il dit, on va se battre, mais avant on va se donner la main comme de quoi qu'on est de bons amis. » Baptiste lui poigne la main comme ça puis lui serre la main jusqu'au temps que le sang lui coule au bout des doigts [...]. Il s'est trouvé battu, rien qu'à lui serrer la main. Informateur, 82 ans, Matane, 1968 (Coll. Jean-Claude Marquis, enr. n°211)

Selon Michael Mitterauer, qui s'est penché sur l'histoire de la jeunesse en Europe, la force physique jouait autrefois un rôle fondamental dans la vie des jeunes garçons, parce qu'elle était d'une grande importance dans les travaux qu'ils avaient à effectuer quotidiennement. C'était d'ailleurs elle qui leur permettait, plus encore que l'âge, de passer de l'enfance à l'adolescence et de bénéficier des privilèges associés à cette période de la vie (Mitterauer, 1992 : 66-67).

Pour les garçons, l'adolescence signifiait aussi souvent l'adoption de nouvelles habitudes fortement associées à la masculinité, telles que fumer ou boire de l'alcool. Un informateur de l'île d'Orléans déclare à ce sujet :

A cette époque, il [le jeune garçon] fumera sa première cigarette et prendra son premier verre d'alcool, au grand désespoir de sa mère. Mais les « créatures » peuvent bien se lamenter. Un homme véritable se doit de consommer des boissons alcooliques [...]. Bien des gens de Sainte-Famille vous donneront, si vous le désirez, le récit de « brosses » mémorables [...]. Voilà un sujet de

« Superman » du Québec (1973). Louis Cyr est né à Saint-Cyprien de Napierville en 1863 et décédé à Montréal en 1912. Ses mémoires, intitulées *Mémoires de l'homme le plus fort du monde*, ont été publiées en 1980. Il a aussi été l'objet d'au moins trois biographies, dont deux portent le même titre, soit *Louis Cyr, l'homme le plus fort du monde*, l'une publiée en 1946 et l'autre en 1993. Quant à la troisième, intitulée *Louis Cyr : une épopée légendaire*, elle a été rédigée par Paul Ohl et publiée en 2005. Aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval, on peut aussi trouver, sous la cote B-60, plusieurs témoignages concernant certains hommes forts ayant vécu au Québec au 19^e et au 20^e siècle. Au printemps 2002, la revue *Cap-aux-Diamants* a aussi consacré un numéro aux hommes forts québécois.

conversation bien masculin. Informateur, Sainte-Famille, Ile d'Orléans (Montmorency), 1965 (Coll. André Deblois, ms n°19)

Selon Jacques Belleau, qui a effectué une recherche sur les chantiers d'exploitation forestière au Québec entre 1880 et 1930, la capacité d'absorber une grande quantité d'alcool et de blasphémer étaient des « qualités » particulièrement valorisées dans ce milieu essentiellement masculin. Un garçon qui ne montait pas aux chantiers à cette époque, affirme-t-il, ressentait comme une honte de ne pas pouvoir afficher sa masculinité avec autant d'ostentation que ses compagnons ayant développé une certaine expérience en la matière :

Il était maintenant un peu gêné de ne jamais pouvoir, comme eux, sortir des blasphèmes extraordinaires et de ce qu'il était le seul dont la tête commençait à chavirer après quelques verres [...]. (Belleau, 1977 : 55-56)

Soeur Marie-Ursule a aussi observé à quel point les jeunes hommes qui quittaient Sainte-Brigitte-de-Laval pour aller travailler dans les chantiers forestiers au cours des années 1940, en revenaient transformés :

C'est le moment où le jeune garçon, ayant fini ses classes, commence à travailler pour un salaire. La vie du chantier a toujours fasciné le jeune Lavallois, c'est alors le moment où il va bûcher du bois comme un homme, où il fume et cause comme un homme. (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 117)

Dans son étude concernant les Éboulements, une communauté rurale de la région de Charlevoix, Antoine Tremblay a aussi fait allusion aux nouvelles habitudes contractées par les jeunes hommes durant leur séjour dans les camps de bûcherons. Il écrit à ce sujet :

Le jeune homme y cultive l'air frondeur des aventuriers ; il porte la marque des solitudes. Impassibilité après l'effort du travail pénible ; exubérance dans le plaisir. Il fredonne, boit sec, blasphème ou prodigue les jurons à l'avenant. (Tremblay, 1948 : 45)

Certains membres du clergé québécois voyaient d'ailleurs d'un très mauvais œil qu'on laisse les jeunes garçons partir pour les chantiers. Dans *Le Manuel des parents chrétiens*, l'abbé Alexis Mailloux adressait les reproches suivants à certains pères et mères québécois :

Les parents qui permettent à leurs enfants d'aller travailler dans les chantiers, leur rendent généralement un bien mauvais service, et les exposent à des

dangers que seule la nécessité peut excuser. Pour le comprendre, ils n'ont qu'à examiner, devant Dieu, s'il est possible qu'un jeune homme éloigné de ses parents en compagnie de jeunes gens plus ou moins recommandables, privé de secours religieux durant un long hiver, et abandonné à lui-même, ne soit pas en très grand péril de se perdre. (Mailloux, 1910 : 235)

L'armée, un autre milieu essentiellement masculin, était aussi un cadre de vie où, semble-t-il, les jeunes hommes acquéraient certaines habitudes plus ou moins recommandables. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, les autorités militaires et certains membres influents de la société québécoise s'inquiétaient, par exemple, de la moralité d'un grand nombre de soldats qui profitaient de leurs heures de congé pour boire et fréquenter des prostituées (Commend, 1996 : 45-46).

En fait, les jeunes hommes s'efforçaient probablement tant bien que mal de ressembler à l'homme idéal de cette époque. Un homme qui, comme l'a décrit le sociologue Marcel Rioux à la suite d'un séjour dans un petit village de la Gaspésie au début des années 1950, était capable de « boire quand c'est le bon temps; se battre quand il est provoqué; jurer quand c'est nécessaire; raconter une bonne histoire et dépenser son argent » (Rioux, 1961 : 56).

D'après l'historien Michael Mitterauer, l'alcool et la cigarette jouaient aussi un rôle important dans la socialisation des jeunes européens. Boire de la bière ou du vin, fumer ou jouer aux cartes étaient en fait une marque d'appartenance à la collectivité des jeunes hommes. En adoptant ces habitudes traditionnellement associées à la masculinité, non seulement ces derniers s'intégraient-ils à la « fraternité » masculine, mais ils se démarquaient aussi des enfants et des jeunes filles, pour qui ces comportements étaient interdits (Mitterauer, 1992 : 168-174). Arnold van Gennep mentionne pour sa part qu'en Bretagne, au début du 19^e siècle, la première saoulerie d'un garçon marquait partiellement son passage de l'enfance à l'adolescence (Gennep, 1977 : 166).

4.1.2 Les attributs de la jeune fille idéale

Pour les jeunes filles, l'adolescence signifiait plutôt l'adoption de nouvelles pratiques vestimentaires et esthétiques. Des pratiques fortement associées à la féminité, comme le démontre le témoignage suivant :

La jeune fille devient plus coquette; elle commence à porter des souliers à talons plus hauts; elle porte une attention beaucoup plus grande à sa coiffure. Elle manifeste plus de goût pour sa féminité. Elle passe beaucoup de temps devant la glace; elle s'exerce à la danse; elle essaie d'obtenir une belle démarche; elle est obsédée par tous ces détails. Informatrice, Kamouraska, 1965 (Coll. Louise Lebel, ms n°11)

Aux Éboulements, certaines jeunes filles commençaient très tôt, semble-t-il, à s'intéresser à la mode et à leur apparence, du moins si l'on se fie aux remarques d'Antoine Tremblay qui y habitait au cours des années 1940 :

Il est coutumier de dire : « Elle fait sa jeunesse depuis l'âge de onze ans », c'est-à-dire elle porte des talons hauts, des bas de soie, se met du carmin sur les lèvres, fréquente les salons de coiffure, etc., en un mot, elle cherche à exercer de l'attraction, à séduire. (Tremblay, 1948 : 72)

Les jeunes filles de Saint-Denis de Kamouraska et de Sainte-Brigitte de Laval étaient aussi très préoccupées par leur apparence physique, d'après Horace Miner et Sœur Marie-Ursule (Miner, 1985 : 259; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 117).

En milieu urbain, où elles avaient plus de possibilités de participer au marché du travail rémunéré, les jeunes filles semblaient encore plus préoccupées par ces questions, certaines y consacrant une grande partie de leurs revenus, comme l'a noté Stanislas-A. Lortie en 1903 :

Le luxe se rencontre surtout chez les jeunes filles employées dans les manufactures : elles aiment les toilettes brillantes et dépensent souvent la plus grande partie de leur salaire à l'achat de vêtements dont le prix est peu en rapport avec leur bourse et leur condition. (Lortie, 1968 : 118)

Les témoignages de deux informatrices, parties de leur campagne natale pour venir travailler en ville au cours des années 1920 et 1930, nous laissent aussi entrevoir que les

jeunes filles vivant en milieu urbain consommaient beaucoup de produits et services liés au « travail des apparences » :

Quand j'ai travaillé comme fille de chambre au Château Frontenac, j'allais magasiner chez Pollack et chez Paquet. Je me suis aussi fait couper les cheveux. J'allais dans la côte du Palais me faire friser au fer. Informatrice, née en 1902, Bellechasse (Marchand, 1997 : 120)

Quand j'ai eu de l'argent et que j'ai commencé à vivre à Québec, je me suis habillée. J'ai acheté beaucoup de vêtements chez Pollack. Je me suis fait couper les cheveux comme les autres et j'ai commencé à porter du rouge à lèvres. Parce que je n'avais pas de beaux ongles, je me suis aussi acheté des faux ongles que je mettais pour sortir. Informatrice, née en 1905, Gaspésie (Marchand, 1997 : 120)

Il faut dire que, pendant la première moitié du 20^e siècle, il n'était pas rare que les jeunes filles habitant à la campagne doivent s'exiler à la ville pour trouver un emploi. La plupart du temps, elles avaient 15 ou 16 ans lorsqu'elles quittaient le domicile familial pour travailler comme domestiques dans des maisons privées, serveuses dans des restaurants, vendeuses dans des magasins ou encore ouvrières dans des manufactures, tandis que les plus instruites pouvaient aspirer à un emploi de secrétaire, téléphoniste, enseignante ou infirmière (Olson et Thornton, 1992; Hamel, 1984; Fortin, 1987; Brisson et Côté-Gauthier, 1994; Jean, 1989; Lemieux et Mercier, 1987). Lors de la Seconde Guerre mondiale, par exemple, il y avait environ 100,000 jeunes filles provenant des campagnes qui travaillaient et résidaient à Montréal, occupant les emplois laissés vacants par les hommes partis au front (Commend, 1996 : 40-41; Auger et Lamothe, 1981 : 16).

Même si les salaires qu'elles recevaient étaient souvent dérisoires et même si plusieurs d'entre elles en envoyaient une partie à leurs parents, ces jeunes filles bénéficiaient tout de même d'une relative autonomie. Et elles ont sans doute joui d'une liberté qu'elles n'auraient pas connue si elles étaient restées chez leurs parents. Ce qui ne signifie cependant pas qu'elles pouvaient tout se permettre. Qu'elles habitent à la ville ou à la campagne, rares étaient, par exemple, celles qui osaient porter le pantalon, même pour faire du sport :

Pour patiner, on portait une jupe. Il n'était pas question de pantalon. Je me rappelle encore de mon costume : une jupe rayée blanche et grise et un gros gilet blanc. On mettait des grands bas de laine. L'été, je jouais au tennis, pas en jupe courte : il fallait être habillée comme du monde. Informatrice, née en 1907, Québec (Marchand, 1997 : 134)

J'allais glisser l'hiver sur la terrasse. Dans ce temps-là, il n'était pas question pour les filles de porter des pantalons. Une fois, j'avais pris un des pantalons de mon frère pour aller glisser. Je m'étais faite « arranger » rendue à la maison. Informatrice, née en 1905, Québec (Marchand, 1997 : 134-135)

Je jouais beaucoup au tennis. Je portais des jupes ou des robes, mais pas de pantalon. Informatrice, née en 1904, Montréal (Marchand, 1997 : 134)

Quant au maquillage, il fallait qu'il soit très discret, à en croire les témoignages de ces informatrices :

Il y avait du rouge à lèvres mais je n'en ai jamais porté, ni de vernis à ongles. On ne se maquillait pas les yeux dans ce temps-là. Une personne qui se serait maquillé les yeux comme celles d'aujourd'hui se serait fait courir après avec un grand fouet. On aurait dit : « C'est une putain ». Informatrice, née en 1902, Bellechasse (Marchand, 1997 : 119)

On se mettait du rouge sur les joues, un petit peu de rouge. Mais pas sur les lèvres. Mon père n'aimait pas ça. C'étaient les putains qui se maquillaient, disait-il. On mettait aussi un peu de poudre. Je ne me suis jamais maquillé les yeux. Mais après que j'ai été mariée, je me mettais du rouge à lèvres. Informatrice, Montréal, née en 1899 (Marchand, 1997 : 128-129)

On s'attendait d'autre part à ce que les jeunes filles fassent preuve de beaucoup de retenue et de modestie. D'après Marie-Josée Huot, qui a effectué une enquête concernant le mariage dans les régions du Saguenay – Lac St-Jean et de Charlevoix dans la première moitié du 20^e siècle, celles qui osaient parler fort, rire fort, danser et fréquenter les garçons étaient très mal jugées (Huot, 1991 : 82-83). Et que dire de celles qui osaient fumer ou boire de l'alcool ! Dans sa thèse portant sur le village de l'Ange-Gardien au cours des années 1940, Lionel Laberge écrit à ce sujet :

Ainsi, dans la paroisse, nous avons constaté qu'une femme qui fume la cigarette est remarquée (bien que cet usage commence à être courant), et que celle qui s'adonne à la boisson est très mal considérée puisque l'on juge qu'elle est dans la voie la plus certaine qui conduit aux pires excès (l'on dit couramment que : « si elle est capable de boire, elle est aussi capable de tout faire »). (Laberge, 1948 : 79-80)

Bref, l'extraversion ne convenait pas à une jeune fille bien élevée dans une société qui imposait aux femmes la réserve en toute circonstance.

D'après les témoignages dont nous disposons, les jeunes filles bénéficiaient d'ailleurs de beaucoup moins de liberté que les jeunes hommes. Tandis que ces derniers semblaient

vivre sans contrainte leur « vie de jeunesse », elles se voyaient limitées dans leurs déplacements et contacts interpersonnels :

Chez nous, nous étions trois filles; nous ne sortions jamais toutes seules, maman n'a jamais voulu ça. Elle nous accompagnait toujours. Informatrice, Saint-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1944-1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 117)

Le père est toujours très sévère en ce qui concerne les sorties des filles. [...] Par contre, le garçon est roi et maître de ses sorties, et le père n'a aucune autorité officielle dans ce domaine. Informatrice, 21 ans, Notre-Dame-d'Hébertville (Lac Saint-Jean-Est), 1967 (Coll. Andrée Paradis-Carpentier, ms n°43-45)

Il arrivait que deux, trois ou quatre garçons pouvaient sortir ensemble, à la fois pour rencontrer des filles et pour jouer des tours, car il s'en jouait beaucoup. [...] Quant aux demoiselles, la question ne se pose même pas. Il pesait sur elles une sorte d'interdit qui faisait qu'elles n'avaient pas le droit ni de sortir seules, ni de sortir en groupes, et de cette façon, elles ne connaissaient de vie que la vie familiale. Informateurs, 55 à 78 ans, Gentilly (Nicolet), 1970 (Coll. Jean-Guy Morrissette, ms n°3)

Dans les récits autobiographiques qu'elles ont analysés, Denise Lemieux et Lucie Mercier ont aussi noté cette inégalité des possibilités offertes à l'un et l'autre sexe de sortir et de susciter des rencontres :

Les garçons semblent posséder une plus grande liberté dans leurs participations aux réunions sociales. Avant de fixer leur choix, ils circulent dans les veillées et l'usage semble favoriser qu'ils multiplient leurs amitiés féminines [...]. De leur côté, les filles participent aux veillées dans un cercle plus restreint. Mais surtout, pour donner suite à d'heureuses rencontres, elles ont en apparence peu de moyens. (Lemieux et Mercier, 1989 : 123)

Les autorités religieuses et civiles québécoises semblaient d'ailleurs beaucoup plus préoccupées par la vertu et la moralité des jeunes filles que celles des jeunes hommes. Dans le *Manuel des parents chrétiens*, on pouvait lire les conseils suivants :

Ne laissez jamais seuls les jeunes gens et les jeunes filles aux travaux des champs. [...] Les parents prudents ne doivent jamais laisser leurs filles voyager à bord de goélettes, bateaux à vapeur ou autres embarcations, qui n'ont pas une chambre uniquement destinée aux personnes du sexe. Les parents sages ne doivent jamais permettre à leurs filles de se promener seules avec des jeunes gens, ou d'aller à l'église et en revenir avec eux. Il serait encore plus imprudent de leur permettre des promenades dans les paroisses voisines, sans les accompagner. (Mailloux, 1910 : 171-172)

Lors de la Première Guerre mondiale, le service de police de Montréal engageait, par ailleurs, quatre policières chargées de patrouiller les parcs et les rues de la ville dans le but de veiller à la moralité des jeunes filles. Lorsqu'une jeune fille faisait preuve d'une certaine familiarité dans ses relations avec le sexe opposé, ces policières n'hésitaient pas à intervenir, allant même parfois jusqu'à préconiser la détention de celles qui osaient prendre trop de liberté (Myers, 1993). Pendant la Seconde Guerre, plusieurs regroupements politiques et religieux québécois, parmi lesquels figuraient les Ligues du Sacré-Cœur, la Société Saint-Jean-Baptiste, la Confédération des Travailleurs catholiques du Canada, et la Jeunesse Ouvrière Catholique, se sont aussi prononcés contre le travail des jeunes filles dans les usines, sous prétexte qu'il exposait ces dernières à de graves dangers : promiscuité entre les sexes, fréquentation de compagnons et compagnes aux mœurs douteuses, participation à des loisirs immoraux en dehors des heures de travail, sans compter les habits de travail masculins portés par certaines. Les loisirs et fréquentations des jeunes filles engagées comme domestiques dans les maisons privées préoccupaient aussi beaucoup certains membres de l'élite québécoise. On n'aimait guère que bon nombre d'entre elles passent leurs soirées libres au cinéma, dans les salles de danse ou dans les parcs, sans surveillance (Commend, 1996). On ne semblait pas, par contre, se soucier outre-mesure ou s'inquiéter de la moralité des jeunes hommes qui fréquentaient les mêmes lieux de travail ou de divertissement.

Les mêmes règles s'appliquaient en France à la même époque, selon Yvonne Verdier, qui écrit à ce sujet :

Les filles sont surveillées, elles ne peuvent sortir qu'accompagnées, surtout durant les premières années de leur jeunesse : le père, la mère, le frère, les sœurs aînées ou bien la grand-mère les chaperonnent; la durée de la sortie est mesurée. Une fille ne doit ni rester seule ni rentrer tard le soir. [...] Les filles sont donc « tenues », le temps leur est mesuré, l'espace leur est compté également. [...] Au contraire, les garçons eux, se rendent en bande aux bals des alentours, rayonnant d'abord à pied, puis à bicyclette, sur les territoires circumvoisins. (Verdier, 1979 : 212)

En fait, dans la plupart des sociétés à travers le monde, les jeunes filles se voient imposer des normes de conduite plus strictes que les jeunes hommes. Et, même si la plupart des sociétés imposent aussi certaines limites à la liberté masculine, les jeunes hommes bénéficient habituellement d'une plus grande autonomie. Et on tolère davantage que ces derniers ne respectent pas les limites imposées (Abbott, 2001 : 327-372).

A l'adolescence, s'instaurait donc une culture du corps de plus en plus différenciée selon les sexes. Une culture où la force physique, l'endurance, la capacité à absorber certaines substances (tabac, alcool) et la possibilité de multiplier les conquêtes amoureuses étaient grandement valorisées chez les garçons, tandis que, chez les filles, on valorisait plutôt le contrôle de soi et la retenue corporelle. Le discours médical encourageait d'ailleurs en quelque sorte ce dualisme corporel, en insistant notamment sur le fait que la puberté se traduisait chez les garçons par une augmentation de la force et de la vigueur physiques, tandis qu'elle entraînait un affaiblissement de la constitution féminine (Smith-Rosenberg, 1976 : 26). Les jeunes filles ne disposaient pas non plus des mêmes prérogatives que les jeunes hommes. Et, tandis que certains comportements valorisés au sein de la culture masculine leur permettaient de s'écarter du droit chemin, la socialisation des jeunes filles leur offrait beaucoup moins de possibilités. Ce n'est d'ailleurs sûrement pas un hasard si les hommes étaient beaucoup plus nombreux que les femmes à être condamnés pour des crimes ou délits. En 1911, par exemple, les magistrats de police et autres juges de paix du Québec ont condamné 15,614 hommes mais seulement 2,115 femmes. Et ce n'est sûrement pas un hasard non plus si les principales offenses commises par les hommes (ivresse, voies de fait, perturbation de la paix) avaient un certain lien avec les comportements valorisés dans la culture masculine, tandis que les femmes, elles, étaient surtout condamnées pour avoir vécu des fruits de la prostitution (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 169).

4.1.3 L'enterrement de vie de jeunesse

Les diverses activités entourant l'enterrement de vie de jeunesse, une pratique qui commence à se répandre au Québec à partir des années 1930, nous permettent d'ailleurs de percevoir à quel point filles et garçons adhéraient à des modèles différents⁷⁸. En effet, alors que l'enterrement de vie de garçon comportait de nombreuses plaisanteries à connotation sexuelle, « l'enterrement de vie de fille » semblait beaucoup plus calme, chaste et réservé. Les témoignages dont nous disposons concernant « l'enterrement de vie de

⁷⁸ L'enterrement de vie de jeunesse s'insérait dans la période qui marquait le passage de l'état de célibataire à celui de personne mariée. Le jeune homme ou la jeune fille allait bientôt quitter son groupe d'amis(es) de jeunesse pour se joindre à la communauté des personnes mariées à laquelle il appartiendrait désormais. C'était là une véritable rupture que tenaient à souligner ceux et celles qui perdaient ainsi un ou une des leurs.

filles », souvent appelé « *shower*⁷⁹ », nous indiquent en effet qu'il s'agissait le plus souvent d'une réunion de filles seulement (amies et parentes de la future mariée) au cours de laquelle ces dernières lui remettaient des cadeaux (la plupart du temps des tasses à thé ou articles ménagers) sans qu'il y ait aucun débordement ni aucune allusion à la sexualité de la future mariée (Girard, 1998 : 472-479).

L'idée du « *shower* » était de placer tous les cadeaux dans une grande corbeille garnie de dentelle et de ruban et de la renverser devant la fiancée, heureuse de cet événement. Une sœur ne donnait pas de « *shower* » pour sa sœur non plus qu'une mère pour sa fille. Cette soirée était la charge uniquement des amies. Informatrice, 54 ans, Nicolet (Boucher, s.d.: 6)

Par contre, l'enterrement de vie de garçon donnait lieu à de nombreuses scènes évoquant la perte de liberté du futur marié et la fin de sa vie de célibataire. Le futur marié pouvait, par exemple, être l'objet d'une pendaison ou de funérailles fictives et promené à travers les rues de la ville ou du village, le corps couvert de produits divers (mélasse, œufs, moutarde, plumes, etc.), le tout généralement accompagné d'une grande quantité d'alcool et de plaisanteries grivoises.

Ils l'ont attaché au cou là, à l'arrière d'un camion ouvert à l'arrière. Il était comme pendu. Ils lui jetaient de la mélasse, de la farine, de la bière sur lui. Là c'était la promenade. Puis ils les amenaient dans une salle louée pour ça. Là, ils avaient de la misère. Ça a dû boire, hein? Puis des folies entre eux autres, je suppose. Il y avait pas de femmes par exemple [...]. Moi j'étais chez sa mère, je n'ai pas assisté mais je l'ai vu passer. Informatrice, Montréal, [vers 1925-1940] (Girard, 1997 : 155)

Après avoir « décoré » le fiancé, on le taquinait avec des farces, toujours grivoises, « cochonnes ». Comme ils étaient « entre gars », aucune oreille féminine ne pouvait se scandaliser de la chose. Informateur, 78 ans, St-Pacôme (Kamouraska), 1973 (Dumont, 1973 : 6)

Au Québec, les enterrements de vie de garçon semblaient d'ailleurs beaucoup plus fréquents que les « *showers* », du moins si l'on se fie aux témoignages recueillis à ce sujet. Et les débordements et plaisanteries à connotation sexuelle auxquels ils donnaient lieu

⁷⁹Le terme « *shower* » fait référence à la « pluie de cadeaux » s'abattant sur la fiancée lors d'une réception organisée pour souligner l'heureux événement sur le point de se produire. D'origine américaine, cette coutume se serait d'abord imposée dans la bourgeoisie de la région de Montréal et des Cantons de l'Est, c'est-à-dire dans des régions du Québec davantage en contact avec les milieux anglophones du reste du Canada et des États-Unis, avant de s'étendre à toutes les classes et à la plupart des régions (Girard, 1998 : 472-479).

constituaient sans doute une allusion à la plus grande liberté accordée aux hommes, liberté qu'ils étaient censés perdre en se mariant (Grant, 1993 : 77).

Bien que les enterrements de vie de jeunesse en France semblent avoir donné lieu à des pratiques fort différentes de celles recueillies au Québec, les mêmes distinctions sexuelles s'appliquaient. Paul Fortier-Beaulieu décrit, par exemple, ainsi les enterrements de vie de jeunesse tels que pratiqués au début du 20^e siècle :

Le garçon, dans la plupart des provinces françaises, invite ses amis au café. Parfois, à l'auberge, il y a un repas et le plus souvent beuveries, vaisselle cassée et tapage nocturne. Certains, en chantant la messe des morts, traîneront un petit cercueil dans les rues. Toutes ces extravagances ont un sens symbolique [...]. Le célibataire doit tuer en lui un vieil homme qui a commis des erreurs. Il simule la mort. On chante sur son corps la messe des défunts. Rien de ce qui a appartenu à son passé ne doit subsister. Aussi, doit-on briser la vaisselle et les verres dont il s'est servi. Demain, un homme nouveau renaîtra en lui. Nous assistons non aux débordements d'une folle jeunesse, mais à un sacrifice rituel [...]. Comme contrepartie de la réunion du groupe des garçons à la veille du mariage, nous devons normalement trouver une réunion de jeunes filles. En effet, la fiancée invite ses amies à un goûter dans la semaine ou même dans la quinzaine qui précède le mariage [...]. La plus franche gaieté y règne. On organise des jeux pour connaître celles qui se marieront bientôt, et l'on sert le gâteau à bougies qui indique l'ordre chronologique des mariages à venir. (Fortier-Beaulieu, 1945 : 181-185)

Yvonne Verdier et Arnold van Gennep ont aussi noté qu'alors que les enterrements de vie de filles prenaient habituellement la forme d'un simple goûter offert aux amies de cette dernière, les enterrements de vie de garçons étaient l'occasion d'une bruyante manifestation, généreusement arrosée (Verdier, 1979 : 327 ; Gennep, 1977 : 318-323).

4.1.4 Le mélange des genres : travestis et transsexuels

Y avait-il au Québec des jeunes hommes et des jeunes femmes qui osaient adopter des comportements habituellement associés à l'autre sexe? Fort probablement, mais nous en avons peu de traces. En fait, les seuls témoignages dont nous disposons concernent des femmes qui se seraient comportées comme des hommes. Une informatrice de Trois-Rivières affirme, par exemple, avoir entendu parler d'une femme surnommée la Grande

Menaille qui aurait vécu en Mauricie au 19^e siècle et qui aurait vécu comme un homme une bonne partie de sa vie :

Elle [la Grande-Menaille] était née à la Rivière-du-Loup-en-Haut (Louiseville) le 18 janvier 1805. Elle s'est mariée en 1826 à X, dont elle a eu des enfants morts en bas âge. Son mari déserta le foyer. Menaille s'est engagée comme matelot pendant 10 ans, faisant même la traversée Halifax-Liverpool. Puis elle a été bûcheron pendant 25 ans, jusqu'à ce qu'elle soit reconnue par deux gars de Maskinongé. Elle a été forcée de quitter le bois. [...] Elle ne portait jamais de robe, vivait de la chasse et de la pêche. [...] Elle fumait la pipe, était d'humeur batailleuse. [...] Elle est morte à 85 ans, en 1890. Informatrice, 77 ans, Trois-Rivières, 1974 (Coll. Aline Gélinas, enr. n°15)

Une informatrice a aussi fait allusion à une jeune fille, qui aurait vécu dans la région de Portneuf au début du 20^e siècle et qui aurait « changé de sexe » après avoir dansé avec le Diable. Voici ce qui serait arrivé à cette jeune fille, d'après cette informatrice :

Elle avait dansé avec le diable, puis elle était possédée du diable, puis elle montait au plafond, elle collait au plafond partout. [...] Il [le curé] l'a bénie, puis elle est redescendue. Puis elle s'est habillée en homme le lendemain. Ça fait que ça n'a jamais été une fille, ça a toujours été Monsieur Olivier, ça n'a jamais été la fille d'avant. Informatrice, 71 ans, Donaconna (Portneuf), 1966 (Coll. Claude Bédard et Guy Cantin, enr. n°57)

Selon Jean Du Berger, qui a repéré trois versions de cette histoire dans le cadre de ses recherches concernant la légende du Diable à la danse, ce n'est certainement pas un hasard si cette légende a été utilisée pour justifier le comportement de cet être marginal. Comment expliquer, en effet, qu'une femme puisse s'habiller en homme et se conduire comme un homme, transgressant ainsi l'une des règles fondamentales de la société traditionnelle, sans y voir l'effet d'une intervention diabolique? (Du Berger, 1980 : 170).

Une chose est sûre, dans la société québécoise du début du 20^e siècle, on n'appréciait guère ce genre de comportement. Sauf à un moment très précis de l'année : le Mardi gras, qui mettait fin aux célébrations du temps des fêtes et précédait le carême. Ce jour là, s'instaurait le monde à l'envers, les hommes s'habillant en femmes et les femmes en hommes (LeMay, 1898 : 18-19 ; Dallaire, 1982 : 34; Marie-Ursule (Sœur), 1951 :76; Rodrigue, 1983 : 162-186). Voici, par exemple, comment se déroulait cette journée à Sainte-Brigitte-de-Laval au cours des années 1940 :

Les enfants, les jeunes gens et même leurs aînés se déguisent. On n'y voit pas de costumes bizarres, mais plutôt des travestis : l'homme en jupe et la femme en pantalons. Ordinairement une vingtaine de personnes se réunissent et parcourent la paroisse, déguisant leur voix et cachant leur identité. Tout le monde porte un masque fait à la maison d'un morceau de carton, d'étoffe ou de fourrure. Elles entrent sans cérémonie dans les maisons; elles divertissent la famille avec une gigue, une chanson, ou une plaisanterie. L'hôtesse sort une assiettée de tire pour ses visiteurs inconnus qui, sous peu, s'en vont chez le voisin où se passent les mêmes choses. Vers dix heures, ils ôtent leurs masques et continuent la soirée chez l'un du groupe. Ils s'amusent à danser et à chanter. Minuit met fin aux fêtes; c'est le carême qui commence. (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 76)

Le reste de l'année, par contre, il était hors de question d'inverser les rôles.

4.2 Les menstruations : un secret bien gardé

Chez l'un et l'autre sexe, l'entrée dans l'adolescence se manifeste aussi par certains changements d'ordre physiologique. Comment les jeunes hommes vivaient-ils leur première érection et leur première éjaculation? On n'en sait rien puisqu'à ma connaissance, ce sujet n'a jamais été abordé au cours de quelque enquête que ce soit. Comme s'il s'agissait d'un sujet tabou. Par contre, la façon dont les jeunes filles vivaient leur première menstruation a, elle, été l'objet de quelques recherches qui nous permettent d'affirmer qu'elles avaient souvent à vivre cette expérience dans la honte et le secret.

4.2.1 Un phénomène naturel vécu dans le plus grand secret

Il n'y a pas si longtemps, ce que l'on considérait comme une « maladie inhérente au beau sexe », c'est-à-dire les menstruations, se vivait en effet dans le plus grand secret. Ce qui signifie que plusieurs jeunes filles ne savaient pas et ne comprenaient pas ce qui leur arrivait lorsque, pour la première fois, s'écoulait le sang menstruel. Voici, par exemple, comment certaines informatrices évoquent cette expérience :

J'avais 10 ans, c'était en 1935. J'étais allée au grenier chercher une guenille, dans la poche de guenilles pour le tissage. Lorsque la guenille était sale, je la lavais dans le quart d'eau froide, à l'entrée de l'étable et je remettais la guenille mouillée. J'avais mal au ventre, je faisais du rhumatisme. Je l'ai caché pendant trois mois, jusqu'à ce que les menstruations se transforment en hémorragie. Je

n'étais pas au courant de ce qui m'arrivait: j'avais du sang et je ne m'étais pas fait mal. Informatrice, 67 ans, région de Granby, 1993 (Lussier, 1993 : 22)

Quand j'ai eu mes fleurs⁸⁰ pour la première fois, j'ai eu peur, j'ai pleuré [...] on nous disait rien dans ce temps là, quand j'ai dit ça à ma mère, elle m'a dit : « C'est ça qui sert pour les bébés ». Informatrice, 70 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 29)

Dans les courriers du cœur de *La Revue Moderne* ou des revues de femmes, les courriéristes répondaient aux inquiétudes. Certaines filles écrivaient qu'elles avaient perdu du sang. La courriériste leur disait de s'adresser à leur mère, elle leur expliquait le pourquoi [...]. Informatrice, 63 ans, comté de Portneuf, 1993 (Lussier, 1993 : 26)

La plupart des informatrices interrogées au Saguenay et à Montréal ont aussi affirmé qu'elles n'avaient pas été averties de l'arrivée prochaine de leurs menstruations et n'avaient reçu aucune explication à ce sujet. Convaincues qu'elles étaient atteintes d'une maladie honteuse, un grand nombre d'entre elles étaient donc très effrayées lorsqu'elles ont été menstruées pour la première fois, d'autant plus qu'elles n'osaient pas en parler à qui que ce soit (Baillargeon, 1991 : 100-101; Bouchard, 2000 :194).

Mises subitement au courant d'une réalité qu'elles ignoraient, les jeunes filles se voyaient alors contraintes de préserver le secret en dissimulant toute trace de leur état. Les recherches de Suzanne Lussier, basées sur une enquête effectuée au début des années 1990 auprès de douze informatrices âgées entre 41 et 81 ans provenant de diverses régions du Québec, démontrent que toutes, sauf une, ont porté des bandes de tissu pendant les premières années de leur puberté. Bandes de tissu qu'elles devaient fabriquer et entretenir elles-mêmes, en cachette des autres membres de la famille :

On séchait les bandes cachées dans d'autres vêtements, par exemple, à l'intérieur des draps. Le plus souvent, étendues dans le carrelage de la clôture de broches et recouvertes par un drap. Informatrice, 67 ans, Région de Shawinigan (Lussier, 1993 : 25)

Chacune de nous lavait ses guenilles en cachette. Quand je pouvais, je les lavais à mesure, mais autrement, je les enveloppais dans des journaux. Quand j'avais une chance, je les lavais dans ma chambre. J'avais mis deux clous en arrière de mon bureau dans ma chambre, je les faisais sécher là. Je n'ai jamais vu ma mère laver les siennes, je ne sais même pas où elle les étendait. Informatrice, 72 ans, comté de Joliette (Lussier, 1993 : 25-26)

⁸⁰ L'expression « avoir ses fleurs », utilisée dès le 16^e siècle pour évoquer les menstruations, fait fort probablement référence à l'observation de la vie végétale où, sur l'arbre, la fleur précède toujours le fruit. « Avoir ses fleurs » c'était donc devenir apte à concevoir (Berriot-Salvadore, 1993 : 155).

Et, si toutes ont abandonné leurs bandes pour les serviettes jetables dès qu'elles en ont eu la possibilité⁸¹, ce n'est cependant pas sans une certaine gêne qu'elles se rendaient au magasin afin de s'approvisionner, le secret persistant là encore, comme le rappelle Suzanne Lussier:

Dans certaines petites villes et jusque dans les années 1950, les boîtes de serviettes étaient préemballées dans du papier épais, attaché avec une corde afin qu'elles ne puissent être identifiées par les enfants ou les jeunes garçons. Aller acheter une boîte de serviettes sanitaires était toute une aventure, car les boîtes étaient « toujours sur la dernière tablette du haut et il fallait les demander au commis » [...]. En général, on demandait: « Une boîte de pâtes alimentaires, une boîte de sandwiches ou des cravates en espérant que le commis comprenne ». (Lussier, 1993 : 27-28)

Afin de maintenir le secret, les femmes et jeunes filles québécoises utilisaient d'ailleurs diverses expressions qui leur permettaient de faire allusion à la menstruation sans la nommer, certaines faisant référence à la couleur rouge (« Voir rouge », « Voir en rouge », « J'ai le cardinal », « Le Cardinal est arrivé », « Avoir la visite de monseigneur », « Les Anglais sont au port », « Les Anglais sont arrivés », « L'armée rouge est en ville » « Etre dans ses prunes », « Etre peinturée »), d'autres à la régularité du phénomène (« J'ai mes règles », « Avoir son mois », « Avoir sa semaine ») ou encore à la maladie (« J'ai mes mauvais jours », « Etre malade », « Etre indisposée », « Avoir ses maladies ») (Coll. Isabelle Couillard, ms n°31; Coll. Yvan Chouinard, ms n°83; ms n°158, ms n°317; Coll. Florianne Leblanc, ms n°274; ; Lussier, 1993 : 27).

Même les publicités de produits pharmaceutiques diffusées au Québec à cette époque recouraient à des formulations vagues telles que les « douleurs périodiques » ou les « époques » pour inciter les femmes à consommer sans rompre le silence entourant le phénomène menstruel, un phénomène pourtant tout à fait naturel (Goulet, 1987 : 69).

⁸¹ La première serviette jetable aurait été fabriquée par la compagnie américaine Johnson et Johnson en 1896. Mais à cause du secret entourant les menstruations, elle ne fut pas publicisée et dut finalement être retirée du marché. En 1921, une autre compagnie américaine, Kimberly-Clark, lançait sur le marché la serviette jetable appelée « Kotex » qui, à cause de son succès, allait devenir un nom générique pour ce genre de produit. Au Québec, la première publicité francophone de Kotex aurait été publiée dans *La Revue Moderne* en février 1924, mais parce qu'elles étaient considérées comme un luxe, les serviettes jetables n'auraient été adoptées par la majorité des Québécoises qu'au cours de la seconde moitié des années 1930. Quant aux tampons hygiéniques, commercialisés aux Etats-Unis par la compagnie Tampax à partir de 1933 et disponibles au Québec à partir des années 1940, ils semblent avoir été peu utilisés avant les années 1960, certaines croyances (contraception, masturbation, et défloration) ayant contribué à freiner leur adoption, tant au Québec qu'aux Etats-Unis (Delaney *et al.*, 1988 : 139 ; Lussier, 1993 : 20).

Les jeunes Québécoises n'étaient pas les seules à vivre leur première menstruation dans l'ignorance. Les jeunes Françaises vivaient aussi la même situation, selon les auteures de l'ouvrage intitulé *De la pucelle à la minette : les jeunes filles de l'âge classique à nos jours* :

La plupart des mères se font complices d'un obscurantisme dont les conséquences sont souvent déplorables. Par exemple, de nombreux médecins protestent contre le silence gardé à propos des règles. Les fillettes, semble-t-il, ne sont pas averties de ce qui doit leur arriver; le moment venu, certaines s'épouvantent de leurs pertes, et font en cachette n'importe quoi pour arrêter l'écoulement, au risque de se rendre malades; d'autres sombrent dans l'anxiété et la mélancolie. (Knibiehler *et al.*, 1983 : 107)

Diverses expressions étaient aussi utilisées en France pour évoquer la menstruation sans la nommer, comme « avoir ses sangs », « marquer », « voir », « être dans son trainage », « avoir le cul en meurette », « avoir ses époques », « avoir ses ordinaires » et « avoir ses fleurs rouges des mois » (Gélis, 1984 : 31-32 ; Verdier, 1979 : 61). Carroll Smith-Rosenberg a aussi souligné à quel point, aux Etats-Unis, certaines jeunes filles étaient terrifiées lorsqu'elles étaient menstruées pour la première fois. Selon cette dernière, plusieurs jeunes filles essayaient tant bien que mal d'arrêter ce qu'elles imaginaient être une hémorragie en plongeant leurs corps dans l'eau glacée ou en s'enveloppant l'abdomen de linges humides, d'autres, saisies de terreur et de honte, s'enfuyaient de la maison pour n'y jamais revenir (Smith-Rosenberg, 1976 : 28). Une recherche réalisée à partir des Archives de Folklore de l'Université de Berkeley (Californie) a, par ailleurs, permis de répertorier pas moins de 128 expressions utilisées aux Etats-Unis dans le but de maintenir le secret entourant les menstruations, telles que : *period, monthlies, that time of the month, those days*, etc. (Ernster, 1975 : 3-13). Lors d'une enquête réalisée en 1975 auprès de 40 femmes provenant de diverses origines ethniques et résidant aux Etats-Unis, Loudell F. Snow et Shirley M. Johnson ont, d'autre part, constaté que 62,5% des femmes interrogées n'avaient reçu aucune information avant leur première menstruation (Snow et Johnson, 1977 : 2737).

4.2.2 Le sang menstruel : un sang impur et dangereux

Il faut dire qu'on semblait éprouver une grande crainte face au sang menstruel, un sang impur dont il importait de ne pas entraver l'écoulement, mais dont il fallait se méfier car ses pouvoirs étaient redoutables, croyait-on. D'après les médecins, il fallait, par exemple, éviter à tout prix que le sang menstruel ne puisse pas s'écouler du corps féminin, car ce sang était chargé d'impuretés et toute rétention pouvait mettre en danger la santé et même la vie des femmes. Analysant le discours médical diffusé au Québec à la fin du 19^e siècle, Hélène Naubert écrit à ce sujet :

Les médecins du XIX^e siècle ont la conviction que l'arrêt du flux menstruel et même sa diminution possèdent un potentiel toxique. Autrement dit, le flux cataménial est perçu comme un écoulement de matières infectes; de là les dangers de sa rétention et la vigilance du médecin devant un engorgement de la matrice. (Naubert, 1990 : 63)

A cette époque, on croyait par exemple que l'auto-intoxication menstruelle pouvait engendrer divers troubles vasomoteurs et nerveux, parmi lesquels figuraient les palpitations cardiaques, bouffées de chaleur, congestions viscérales diverses, nausées, vomissements, courbatures, troubles psychiques variés pouvant aller jusqu'à la démence, etc. (Keiffer, 1897 : 492). Convaincus de la toxicité du sang menstruel et croyant que sa résorption pouvait susciter de graves problèmes, les médecins n'étaient donc guère rassurants lorsqu'une telle situation se présentait, comme se le remémore une informatrice :

J'avais hâte que ça arrive [la première menstruation] parce que le médecin avait dit que je mourrais si ça n'arrivait pas. Informatrice non identifiée (Lussier, 1993 : 23)

C'est d'ailleurs parce qu'on croyait que l'eau et le froid étaient susceptibles d'entraver l'écoulement du flux menstruel qu'on prenait grand soin de ne pas prendre froid et surtout de ne pas se mettre les mains ou le corps dans l'eau :

Ne pas prendre son bain. Ne pas se mettre les mains dans l'eau chaude et le moins possible dans l'eau froide. Ne pas avoir froid aux pieds ou on va avoir mal « au corps » ou « dans le corps ». Informatrice, 45 ans, Parent (Champlain), 1965 (Coll. Isabelle Couillard, ms n°31)

Pendant cette période, on ne doit pas mettre les mains dans l'eau. Informatrice, Shawinigan-Sud (Champlain), 1972 (Coll. Louise Paillé-Cossette, ms n°1)

Si par malheur, une telle catastrophe survenait, on n'hésitait pas à recourir à diverses pratiques censées rétablir la fonction menstruelle. Dans le cadre de ses recherches portant sur la médecine domestique au Québec, Francine Saillant a en effet retracé plusieurs recettes concernant le traitement des douleurs menstruelles parmi lesquelles un grand nombre étaient utilisées pour « déclencher les menstruations ». Elle écrit à ce sujet :

En fait, le traitement des douleurs menstruelles survenait fréquemment dans le cas de règles qui retardent, alors abordé comme un problème de « règles à déclencher ». [...] Outre les tisanes préparées avec les herbes ci-haut mentionnées (herbe à chat, sarriette, sang-dragon, plantain, persil), les informatrices ont aussi relevé l'usage du prunier (écorce), du chiendent, de l'herbe à dinde, du quatre-temps, des racines de rhubarbe, et en combinaison, de l'armoise et du souci. [...] Ajoutons qu'en plus des tisanes, on proposait des « releveurs de force » (alcools mélangés aux herbes, rognons de castor), de la chaleur, et des bains de pieds à la moutarde. (Saillant et Laforce, 1993 : 39-40)⁸²

Élément opposé au froid, la chaleur était d'ailleurs très présente dans les stratégies mises en œuvre pour calmer la douleur et favoriser l'écoulement menstruel, comme le laissent entrevoir les témoignages suivants :

Faire réchauffer de l'avoine dans une assiette au fourneau. Remplir un sac de coton de cette avoine, se l'appliquer sur le ventre et le garder autant que l'on peut. Informatrice, 56 ans, East-Broughton (Mégantic), 1979 (Angers, 1979 : 43)

Un essuie-vaisselle ayant déjà servi en lin que l'on a fait chauffer sur le poêle que l'on se met sur le ventre. Informatrice, 52 ans, Beaumont (Bellechasse), 1971 (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n°8)

Appliquer des morceaux de flanelle chauds. Informatrice, 21 ans, Saint-Jean-De-Brébeuf (Bonaventure), 1973 (Coll. Guy Chassé, ms n°192)

La croyance voulant que le sang menstruel non évacué du corps féminin puisse provoquer un empoisonnement ou une « suffocation utérine » a été retracée dans divers pays, tout comme la proscription de tout contact avec l'eau ou le froid pendant les menstruations. Ces croyances seraient très anciennes, puisqu'elles proviendraient de la théorie des humeurs, élaborée par Hippocrate (460-377). Rappelons que, d'après cette théorie, la santé résidait dans l'équilibre des quatre humeurs (sang, phlegme, bile jaune, bile noire) circulant à l'intérieur du corps humain, chacune de ces humeurs étant dotée de caractéristiques particulières, certaines étant chaudes et sèches, d'autres froides et humides. Chaque mois,

⁸² Comme nous l'avons vu précédemment (chapitre 1), ces pratiques étaient aussi probablement utilisées pour provoquer un avortement.

selon cette théorie, le corps féminin produisait un excès de sang pour nourrir le fœtus (en cas de grossesse) ou pour allaiter un nourrisson (après l'accouchement). Si une femme n'était pas enceinte ou n'allaitait pas, l'excès de sang accumulé devait donc obligatoirement être éliminé, d'où l'importance de la menstruation. Le sang étant considéré comme une humeur chaude et sèche, tout ce qui était froid et humide était donc perçu comme potentiellement dangereux puisque susceptible d'entraver son évacuation. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, dans la médecine populaire, l'eau et le froid étaient souvent utilisés pour mettre fin à une hémorragie, tandis qu'on recourait à la chaleur pour rétablir le flux sanguin ou liquifier le sang coagulé (Smith-Rosenberg, 1976 : 29; Crawford, 1981 : 50-54; Lander, 1988 : 28-29; Saillant et Loux, 1991 : 151-163; Kay et Yoder, 1987 : 347-355; Fine, 1986 : 107-136).

En fait, le sang menstruel était considéré dangereux non seulement pour la femme elle-même mais aussi pour son entourage, car il était, croyait-on, doté de propriétés très puissantes et souvent maléfiques. D'après une informatrice, le sang menstruel pouvait, par exemple, servir à la fabrication de philtres d'amour :

Pour qu'un garçon tombe amoureux de nous, on met dans un café (qui lui est destiné), quelques gouttes du sang de nos menstruations. Informatrice, 60 ans, Québec (Québec), 1972 (Coll. Louise A. Cantin, ms n°6)

Cette pratique était aussi couramment utilisée par les jeunes filles en mal d'amour en France, en Angleterre, en Belgique et aux Etats-Unis (Gennep, 1977 : 240; Knibiehler et al., 1983 : 145-146; Lesuisse, 1896 : 97; Crawford, 1981 : 59-60.). Et elle serait très ancienne puisque l'historien français Georges Duby a retracé un texte rédigé entre 1107 et 1112 faisant allusion aux procédés soumois utilisés par certaines femmes pour « changer de haine en amour » parmi lesquels figurait « le sang menstruel versé dans la coupe du mari » (Duby, 1981 : 78-79). Selon Margaret Baker qui s'est penchée sur les coutumes entourant le mariage en Europe et en Amérique, différentes « productions » du corps humain (comme le sang, la sueur ou la salive) pouvaient aussi être utilisées dans ce but (Baker, 1977 : 12).

D'après certains témoignages recueillis au Saguenay, il était aussi très dangereux d'avoir des relations sexuelles avec une femme menstruée, puisqu'un enfant conçu dans ces circonstances risquait fort d'être atteint d'une malformation. Aussi s'abstenait-on habituellement de tout contact sexuel durant cette période (Bouchard, 2000 : 197).

Dans un grand nombre de sociétés, on croyait aussi qu'il était aussi très dangereux d'avoir des relations sexuelles avec une femme menstruée et ce, tant pour son partenaire que pour l'enfant conçu dans ces circonstances. On croyait en effet que son partenaire risquait de devenir chauve ou impuissant, tandis que l'enfant conçu pendant ce temps risquait de naître avec une anomalie (privé de membre, aveugle, boiteux, lépreux, etc.) ou encore avec les cheveux roux, une coloration capillaire perçue comme la marque des personnes agressives, violentes, sanguinaires et dotées d'un fort tempérament sexuel. Un peu comme si le fait que l'enfant ait été conçu durant les règles de sa mère, c'est-à-dire au moment où cette dernière était physiquement déséquilibrée, avait fait de lui un être excessif (Flandrin, 1981 : 162-163; Mozzani, 1995 : 1513; Gélis, 1984 : 37; Darmon, 1981 : 126-127; Fauche, 1997; Verdier, 1979).

Mais il semble que ce soit surtout le pouvoir néfaste de la femme menstruée sur les aliments qui ait frappé l'imaginaire québécois. Plusieurs informateurs et informatrices ont en effet fait allusion au fait qu'une femme menstruée pouvait, par sa seule présence, faire avorter toute tentative de transformation ou de conservation alimentaire :

On fait tourner le lait. On empêche le fudge ou le sucre à la crème de « prendre ». On empêche les gâteaux de « lever » si on passe devant le four. On fait sùrir les « conserves » de confitures. On manque les recettes qu'on essaie ces jours-là. Informatrice, 45 ans, Parent (Champlain), 1965 (Coll. Isabelle Couillard, ms n°31)

Quand une femme est enceinte ou menstruée, la saumure tourne si elle prend le lard avec ses mains dans le baril; le pain qu'elle boulangé ne lève pas; la crème fouettée ne monte pas; la sauce tourne. Informatrice, 52 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n°226)

[...] une femme menstruée est dans l'impossibilité de fouetter de la crème ou de faire monter des blancs d'œufs, c'est raté d'avance. Informateur non identifié, Bas St-Laurent, 1974 (Bérubé et Rioux, 1974 : 48)

Il faut dire que la nourriture était autrefois un bien rare et durement acquis, puisque les activités liées à l'alimentation exigeaient beaucoup de temps et d'efforts. C'est pourquoi, dans un grand nombre de sociétés à travers le monde, les femmes menstruées, considérées maléfiques, étaient tenues à l'écart des activités liées à l'alimentation, telles que la chasse, l'agriculture, la préparation et la conservation des aliments (Delanay *et al.*, 1998 : 10).

En fait, un peu partout sur la terre, le phénomène des menstruations a suscité (et suscite encore) de nombreuses croyances et de nombreux interdits, sans qu'on sache vraiment pourquoi. Selon certains chercheurs, ce serait la rareté des menstruations qui aurait joué un rôle déterminant dans la prolifération des croyances entourant ce phénomène. Il se peut, en effet, que ce que nous considérons aujourd'hui comme un phénomène fréquent et régulier ait été rare dans le passé alors que les femmes vivaient des grossesses à répétition et allaitaient leur enfant le plus longtemps possible (Buckley et Gottlieb, 1988 : 44-45). D'autres chercheurs croient plutôt que les croyances entourant ce phénomène proviendraient du fait que les règles engendrent chez les femmes un état de déséquilibre interne, laissant libre cours à leur désir et à leur sensualité et faisant d'elles des êtres particulièrement dangereux. A la suite d'une enquête dans un petit village de France, Yvonne Verdier écrit, par exemple à ce sujet :

[...] ce n'est pas un hasard s'il nous est apparu que les femmes qui font facilement tourner les saloirs ou les mayonnaises sont aussi particulièrement marquées sur le plan sexuel : qu'elles soient bien connues comme femmes légères, qu'elles soient spécialement fécondes ou que l'on sente simplement que le couple s'entend bien sur ce plan. Tout se passe comme si faire tourner un saloir donnait la mesure de l'ardeur amoureuse. Les règles jouent le rôle d'affichage de la sexualité. La forte odeur qui est associée au sang menstruel et qui passe dans le souffle devient ainsi manifestation de la force du désir de la femme et, en retour, attise le désir de l'homme (...). Force de séduction tout autant que force d'infection, telle apparaît la double propriété des règles. (Verdier, 1979 : 45-46)

Selon cette dernière, ce n'est pas un hasard non plus si les femmes aux cheveux roux, censées avoir été conçues pendant les règles de leurs mères, sont souvent perçues comme plus sensuelles et plus passionnées que les autres femmes :

[...] tout se passe comme si les rousses étaient affligées de l'odeur, de l'haleine et de la réceptivité qui seraient la manifestation d'un état de règles permanentes. Ce sont des femmes qui ont perdu leur balancier interne, des êtres sans équilibre, sans loi. Elles possèdent toutes les vertus des femmes indisposées, mais constamment. Il existe une contrepartie positive à leur haleine et à leur odeur, c'est la valorisation de leur sensualité. Réputées ardentes et passionnées en amour, elles ne laissent jamais indifférent : ou bien elles sont très recherchées des hommes pour ces qualités, ou au contraire, pour les mêmes raisons, elles leur sont insupportables. Les femmes, elles, les redoutent ou les jalouent. (Verdier, 1979 : 46-47)

4.2.3 Les dangereux pouvoirs de la femme enceinte et de la femme en couches

Les femmes menstruées n'étaient d'ailleurs pas les seules à susciter certaines réserves ou certaines craintes. Les femmes enceintes et celles qui venaient d'accoucher partageaient le même sort. Probablement parce qu'on croyait que le sang menstruel s'accumulait dans leur corps pendant la grossesse, les femmes enceintes avaient, par exemple, aussi la réputation d'être incapables de réussir certaines préparations alimentaires :

Quand on est enceinte, on est presque assurée de manquer ses gâteaux et ses sauces. (...) lorsque je me croyais enceinte, je faisais un gâteau. Si je le manquais, mon état était confirmé. Informatrice, 58 ans, Montréal, 1978 (Collin, 1978 : 5)

Au cours de la maternité, la femme ratait les sauces, surtout la sauce blanche qui ne tournait pas. Le sucre à la crème ne devenait jamais dur, son beurre ainsi que son savon ne voulaient pas prendre. Informatrice, 70 ans, St-Gilles (Lotbinière), 1978 (Lambert, 1978 : 6)

Dans de nombreuses sociétés à travers le monde, la femme enceinte était aussi jugée impure et maléfique. Censée exercer une influence néfaste sur les aliments et les cultures, on croyait aussi qu'elle portait malheur à ceux et celles qu'elle rencontrait, d'où sa fréquente exclusion de la société (Mozzani, 1995 : 833-834).

Quant à celles qui venaient d'accoucher, on croyait que leur sang était encore plus dangereux que le flux menstruel, d'où l'importance d'en faire disparaître toute trace le plus rapidement possible, en brûlant ou en jetant les piqués confectionnés pour l'occasion à l'aide de vieux draps ou de coton fromage et de papier journal (Baillargeon, 1990 : 35-36; Baillargeon, 1993 : 115-118).

D'où également les interdits dont les femmes qui venaient d'accoucher étaient l'objet. D'après les témoignages recueillis au Québec, elles n'avaient en effet pas le droit de sortir ou d'avoir des relations sexuelles pendant les quarante jours suivant l'accouchement. Si plusieurs passaient outre à l'interdiction de sortie, par contre, la plupart semblaient respecter l'interdit concernant les relations sexuelles. Il faut dire qu'on croyait que ceux et celles qui ne le faisaient pas couraient le risque d'avoir des enfants handicapés (Gauthier, 1991 : 156-165; Tremblay, 1948 : 15). Aussi ce délai était-il habituellement respecté, comme le laissent entendre les témoignages suivants :

Pendant 40 jours après l'accouchement, la mère ne devait pas avoir de relations sexuelles (ceci était assez bien appliqué). De plus, elle ne devait pas sortir, pas même pour aller à la messe. Toutefois, cette prescription n'était pas appliquée très strictement. Informatrice, 56 ans, Trois-Pistoles (Rivière-du-Loup), 1979 (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n°28)

Quand on est dans sa quarantaine, on n'a pas de relations et on ne fait pas de grosses ouvrages. Informatrice, 80 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 105)

On était en quarantaine, on avait la paix du côté du mari, on était aux petits soins avec nous. Informatrice, 68 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 105)

C'est aussi parce qu'on la considérait impure que la nouvelle maman n'assistait pas au baptême de son enfant. Il n'était pas question qu'elle se présente à l'église tant que son corps n'était pas « purifié », c'est-à-dire débarrassé de ce « mauvais » sang. Dans son autobiographie, Simonne Monet-Chartrand se rappelle avoir été très déçue de ne pas pouvoir participer au baptême de sa première fille, née en 1942 (Monet-Chartrand, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 201).

Les mêmes interdits avaient cours dans un grand nombre de sociétés où l'on croyait que la femme en couches était dans un état d'impureté tel qu'elle pouvait « nuire aux cultures, rendre les hommes faibles ou lâches, et même entraîner maladie et mort sur tout le groupe » (Mozzani, 1995 : 16, 833-834). Le tabou entourant la période qui suit l'accouchement serait d'ailleurs très ancien, puisque, dans l'Antiquité, les relations sexuelles étaient déconseillées durant tout le temps des lochies, c'est-à-dire au moins un mois après l'accouchement (Rousselle, 1980 : 1096 ; Berriot-Salvadore, 1993 : 179). Et il serait quasi-universel, puisqu'on le retrouve dans 94% de toutes les cultures connues (Fisher, 1994 : 292).

Le phénomène des menstruations semblait donc susciter de nombreuses craintes, non seulement dans la société québécoise, mais aussi dans un grand nombre de sociétés à travers le monde, ce qui explique sans doute pourquoi il était entouré d'une telle aura de mystère.

4.3 Rencontrer un « bon parti »

La jeunesse était aussi le moment où filles et garçons commençaient à s'intéresser au sexe opposé et participaient à des activités où ils auraient peut-être la chance de rencontrer un amoureux ou une amoureuse. Activités où, en principe, seuls les jeunes hommes avaient le droit de prendre des initiatives.

4.3.1 Les premiers pas : une prérogative masculine

Il n'était en effet pas question pour une jeune fille de manifester trop ouvertement son intérêt pour un jeune homme. C'était donc généralement le jeune homme qui amorçait la relation. Voici, par exemple, comment s'établissaient les liens amoureux à Bonaventure, un petit village de la Gaspésie, au cours des années 1930, d'après une informatrice :

Les premiers sourires, les premières paroles, les premières invitations à faire une marche se faisaient très souvent sur le perron de l'église, après la grand-messe du dimanche. Les jeunes hommes, qui sortaient les premiers, se formaient en petits groupes et attendaient la sortie des jeunes filles. [...] Souvent, l'intéressé proposait une petite marche à la demoiselle; celle-ci acceptait si elle le trouvait « de son goût », ou bien elle refusait tout simplement. On allait au magasin général qui se trouvait près de l'église, et là, on jasait... [...] Ce qui semble cependant le plus propice aux relations entre jeunes gens à Bonaventure, ce sont les noces. Le garçon demandait à la fille de son choix de l'accompagner. C'était très souvent une intervention directe, sans détour. Il en résultait le début d'une idylle qui se rendait au mariage assez souvent. Informatrice, 67 ans, Bonaventure (Bonaventure), 1970 (Henry, 1970 : 5-7)

Aux Éboulements, la grand-messe du dimanche était aussi, selon Antoine Tremblay, la principale occasion où un jeune homme pouvait manifester son intérêt pour une jeune fille. Ce qui, d'après ce dernier, suscitait maints commentaires parmi les gens du village qui observaient avec attention les moindres faits et gestes des jeunes gens :

Des lieux publics de rendez-vous, le plus important est l'église; à la sortie de la grand-messe du dimanche. Aussi la sortie de la messe est-elle étroitement surveillée à ce sujet. « *Matcher* » en cette circonstance, c'est généralement considéré comme un premier geste d'étape, à cause de la signalisation publique, toute la collectivité paroissiale en étant témoin. « Ils sont descendus de la messe bras dessus bras dessous. Par conséquent, attendez ce qui va arriver ». (Tremblay, 1948 : 73-74)

A Saint-Denis de Kamouraska, selon Horace Miner, les relations amoureuses s'amorçaient aussi habituellement à l'initiative du jeune homme :

Parmi les jeunes filles qu'il [le jeune homme] a rencontrées aux réunions et lors des visites, il en a choisi une qui non seulement l'attire, mais qui, probablement, verra son union approuvée par les deux familles. [...] Ce dernier rend alors visite à sa famille, à la maison, où il s'assied et parle avec tous les membres. Le caractère insolite de cette visite où un jeune célibataire vient voir toute une famille et pas seulement une connaissance de sexe masculin, révèle le but réel de sa visite. La jeune fille s'assied discrètement dans la pièce et la plupart du temps, elle restera silencieuse. [...] Il n'est pas rare qu'on demande au père la main de sa fille un mois à peine après cette visite. Le jeune homme explique sa situation financière et reçoit une première réponse. La fille n'est obligée d'épouser aucun de ses prétendants, mais comme elle ne dispose d'aucun moyen direct de connaître des soupirants, elle se réjouit généralement de l'initiative du garçon. (Miner, 1985 : 276)

A la ville, les cinémas, les théâtres, les salles de danse et de concert, de même que certains espaces publics comme les parcs, les patinoires ou les rues commerçantes offraient davantage de lieux de rencontre aux jeunes gens. Mais, là aussi, c'était l'initiative masculine qui prédominait et ce, dans toutes les classes de la société.

Ma mère m'a dit qu'elle avait connu mon père en 1927. Il l'avait flirtée sur la rue, de son camion. Il guettait son passage à l'heure où elle partait travailler et lui parlait jusqu'à ce qu'il lui demande de la fréquenter. Informatrice, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 280)

J'ai rencontré mon futur à la maison de pension où j'habitais. Il était l'ami d'un pensionnaire qui me l'a présenté. Informatrice, Montréal, vers 1900-1939 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 280)

Denyse Girard, qui a réalisé une enquête concernant le mariage à Montréal entre 1925 et 1940, mentionne à ce sujet :

Dans l'ensemble de la société, dès le moment des fréquentations, c'était l'homme qui prenait les initiatives. L'invitation à sortir venait toujours de lui. C'était lui également qui se rendait au domicile de la jeune fille pour la courtiser. De son côté, la jeune fille était libre d'accepter ou de refuser ses avances. [...] C'était au jeune homme que revenait le rôle de manifester ou non de l'intérêt. Il faisait les avances et la jeune fille agréait ou non. (Girard, 1997 : 237)

Ce qui ne signifie pas que les jeunes filles n'avaient aucun moyen de susciter certaines rencontres, mais elles devaient le faire très discrètement, comme le démontrent les témoignages suivants :

On s'est rencontré dans une soirée [...] il nous lisait dans la main et puis on avait fait un pari, moi et ma sœur, laquelle des deux aurait ce garçon là [...] j'étais restée « accotée » près de la table, on mangeait de la tarte et quand il a vu que j'étais debout, il m'a demandé à mon tour de venir, j'ai pris la place de ma sœur et ça y était. C'est comme ça que ça a commencé. Informatrice, 68 ans, Saint-Alphonse (Bonaventure), 1971 (Coll. Paulette Bernard et Lola Bernard, ms n°766)

Je vais vous conter mon mariage. L'hiver, j'étais dans le bois. Ma fille m'écrit – c'est la seule lettre que j'ai reçue de ma femme avant de me marier – et me dit qu'elle avait un cavalier, X, et qu'elle voulait se marier ; mais que c'était moi qu'elle préférait, et que si je voulais qu'elle m'attende, de lui dire. Vous pensez que ça me prend tout de bon ! [...] J'ai arrivé chez nous le soir. J'ai été veiller avec elle. [...] Trois semaines après, je me suis marié. C'était le 28 de février. J'avais 22 ans. Informateur, 77 ans, St-Gédéon (Lac Saint-Jean), 1946 (Tremblay, 1946 : 126-129)

D'après les témoignages dont nous disposons, il n'était pas rare, par ailleurs, qu'une jeune fille demande à une amie ou à un membre de sa famille de l'aider à planifier une rencontre avec le jeune homme qu'elle désirait fréquenter :

Ma cousine m'a fait connaître X, un ami de son cavalier. On est allé patiner au rond à patiner au moment où il y était. On le surveillait par la fenêtre.» Informatrice, Montréal, vers 1900-1939 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 280)

Mais, règle générale, les jeunes filles ne faisaient pas les premiers pas. Elles attendaient d'être choisies, comme le mentionne cette informatrice :

Vous savez nous, jeunes filles là, notre but c'était de se marier. Quand on était rendue dans la vingtaine, c'était se trouver un mari. Mais c'était pas comme aujourd'hui, c'était pas la fille qui faisait les premiers pas. C'était l'homme. Ça fait qu'il s'agissait d'en trouver un sans que ça paraisse trop. C'était mal vu de trop le montrer. Informatrice, mariée entre 1925 et 1940, Montréal (Girard, 1997 : 237)

Selon Martine Segalen, qui a analysé le discours proverbial concernant l'amour et les femmes dans la société traditionnelle française, plusieurs proverbes condamnaient les femmes qui se permettaient de faire des avances amoureuses, tels que : « L'amour qui vient de la poule n'est pas amour de qualité » ou « Pour qu'il soit bon, l'amour ne doit pas venir de la poule ». On redoutait en effet tout particulièrement les femmes qui risquaient de détruire l'ordre « naturel » dans les relations hommes/femmes, c'est-à-dire la soumission féminine et la domination masculine (Segalen, 1975a : 142; Segalen, 1984 : 41).

4.3.2 La beauté physique : un atout précieux mais dangereux

Pour les jeunes filles désireuses de rencontrer un « bon parti », être belle constituait donc un atout très précieux, puisqu'elles avaient ainsi plus de chances d'être remarquées et courtisées. C'était d'ailleurs souvent sur la base d'un simple regard que s'établissaient les premiers contacts entre un jeune homme et une jeune fille, comme le laissent entrevoir les témoignages suivants :

[...] quand je l'ai connu, j'avais monté à Arlaka [...] on avait été chez le voisin. Puis là il y avait toutes les jeunes d'Arlaka qui étaient là. Il est venu s'asseoir à côté de moi, puis on s'est mis à parler [...] on se plaisait tous les deux à première vue. Informatrice, 84 ans, Saint-Louis-de-Pintendre (Lévis), 1971 (Coll. Gilles Bégin, enr. n°1)

Grand-mère X, elle a dit qu'elle a vu son mari trois fois avant de se marier. C'est un type de Shawinigan qui avait été à Louiseville en campagne pour acheter du foin dans l'hiver, il était commerçant de foin. Et puis là, il est revenu. Il a trouvé la jeune fille de son goût et puis il est revenu. [...] Puis la troisième fois, il faisait la demande en mariage. Ils se sont mariés. Informatrice, Macamic (Abitibi), 1973 (Coll. Joanne Allard et Denise Labonté, Collège du Nord-Ouest, ms n°17)

[...] les jeunes gens et jeunes filles nouent des relations lors des fêtes de charité, bazars, des travaux des champs qui requièrent des engagés, et dans les veillées des fêtes et du carnaval. Quand un jeune homme a alors remarqué une fille qui lui plaît, il se présente et demande à la voir. Informatrice, 58 ans, Notre-Dame-des-Laurentides, 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n°51)

Les jeunes filles étaient aussi loin d'être insensibles à l'apparence physique de leurs prétendants, si l'on se fie aux témoignages suivants :

Toujours que on a été aux noces puis je l'avais rencontré là, puis là ça a « poigné » de même [...]. Le dimanche, il est venu me voir, j'ai collé avec pendant un an puis on s'est mariés. J'avais dix-huit ans, vous savez. Il était joli mon mari, j'avais pas choisi ce qu'il y avait de pire. Informatrice, 83 ans, Macamic (Abitibi), 1978 (Coll. Anicet Aubin, Collège du Nord-Ouest, ms n°28)

J'avais été voir une vue. Et dans la vue, le garçon qui jouait, son nom était Stanley Smith [...] Puis c'était une belle vue, et l'acteur, ses manières, son air... Je me disais : « Eh! Mon Dieu. J'aimerais assez ça être capable de le rencontrer! » Mais il restait à Los Angeles, ça fait qu'il n'y avait pas moyen. Puis je rêvais toujours de rencontrer un homme qui lui ressemblait [...]. Puis, par hasard, écoute donc, mon mari lui ressemblait! [...]. Je n'aimais pas les noirs, alors il était plutôt châtain pâle [...]. Et puis il avait les yeux bleus. Puis il avait de belles dents, puis il avait une dent en or [...]. Informatrice, Montréal, mariée entre 1925 et 1940 (Girard, 1997 : 84)

Ton grand-père, il y a longtemps que je le connaissais avant de le marier. Il sortait avec ma sœur aînée un bout de temps. Il venait chez nous souvent. Moi, j'étais encore jeune. Il était beau, puis le plus riche de Newport. Il y avait beaucoup de filles qui voulaient le marier. Mais c'est moi qui l'ai eu!
 Informatrice, 73 ans, Chandler (Gaspé-est), 1971 (Coll. Adrienne Luce, ms n°764)

Chez les hommes et les femmes interrogés par Denise Girard à Montréal et par Marie-Josée Huot dans la région de Charlevoix et du Saguenay, l'apparence physique figurait aussi parmi les principaux critères de choix d'un conjoint ou d'une conjointe (Girard, 1997 : 98; Huot, 1991 : 48) Marie-Josée Huot écrit à ce sujet :

Quelques qualificatifs reviennent très souvent lorsque l'on aborde les motivations et dispositions qu'entretenaient les futurs époux les uns envers les autres. Celles-ci ne diffèrent pas beaucoup, que l'on soit un homme ou une femme. On retrouve en premier lieu, l'importance de l'attrait physique (« Il avait l'air fin », « C'était une belle grande brune », « Elle avait de beaux petits mollets »). En second lieu, le sens pratique (« C'était un bon travaillant », « Il était sérieux ») prenait beaucoup d'importance puisque l'on craignait la misère et la pauvreté. (Huot, 1991 : 48)

Le fait que les jeunes hommes et les jeunes filles accordent une telle importance à la beauté physique n'était cependant pas sans susciter une certaine méfiance. On craignait en effet que, sous son emprise, ils et elles en viennent à faire des choix regrettables. *Le guide des amoureux et des gens du monde...*, un ouvrage anonyme publié au Canada en 1898, traite en ces termes de la beauté physique et de ses dangers :

La beauté n'est pas indispensable à l'amour [...]. Une femme ne peut jamais se tenir trop sur ses gardes quand elle fait le choix d'un amoureux. C'est de la folie de laisser enchaîner son affection par la beauté, le génie, la fascination, avant que la raison soit convaincue de la solidité de principe, de la pureté de foi et de la justesse d'esprit du mari futur [...]. L'homme est capable d'autant d'étourderie et de folie que la femme, en amour. Il peut être trompé, dupé, affolé, hypnotisé et se réveiller avec des souvenirs très cuisants de son erreur d'un moment. Une jolie fille est bien souvent un beau piège. Cette taille souple et élégante, ce beau maintien, ces yeux langoureux, ces longues tresses soyeuses, ces lèvres de rubis, ce sourire ingénu, amoureux et confiant, ces charmes innombrables qui semblent réaliser le plus doux des rêves, tout cela peut amener bien autre chose que la paix et le bien-être [...]. La beauté est un don merveilleux dont nous nous garderons bien de médire, mais la beauté du cœur doit marcher de pair avec celle du corps [...]. (*Le guide des amoureux et des gens du monde...*, 1898 : 26-29)

Certains proverbes recueillis au Québec avaient d'ailleurs pour but de mettre en garde les jeunes hommes et les jeunes filles contre l'attrait exercé par la beauté physique ou une belle apparence qui pouvait s'avérer trompeuse, comme: « La beauté n'apporte pas à dîner », « Qui prend femme jolie, fait pire folie », « Tout ce qui reluit n'est pas d'or » ou encore « On ne juge pas l'oiseau à son habit (à son plumage) » (Coll. Armand Labbé, ms n°40; Coll. Michèle Lafleur et Georges Daigle, ms n°14; Coll. Denis Olivier, ms n°27; Coll. Donald Deschênes, ms n°171).

De nombreux proverbes recueillis en France entre le 16^e et le 20^e siècle visaient aussi à mettre en garde les jeunes hommes et les jeunes filles contre le pouvoir de la beauté et à les convaincre qu'elle n'était pas essentielle à l'amour, tels que : « La belle est d'ordinaire fainéante », « Femme fort belle, rude et rebelle », « Il y a de jolis vilains », « Il vaut mieux chanter avec un laid que pleurer avec un joli. », etc. (Flandrin, 1975 : 134-135; Daugé, 1982 : 21-22; Loux et Richard, 1978 : 266-270). Selon Françoise Loux, qui a analysé ces proverbes, on se méfiait de la beauté physique pour plusieurs raisons : premièrement, parce qu'on craignait la supercherie : derrière une belle apparence pouvait se dissimuler un être repoussant; deuxièmement, parce qu'on se défiait de celui ou celle qui accordait trop de soins à son apparence : il ou elle avait sûrement quelque chose à cacher; troisièmement, parce qu'on redoutait l'emprise qu'une belle personne pouvait exercer sur les autres : une femme trop belle risquait de dominer son mari ou de le tromper; un homme trop beau risquait de multiplier les conquêtes amoureuses, ce qui pouvait compromettre l'ordre social; quatrièmement, parce qu'on croyait que la beauté ne pouvait qu'occasionner perte d'argent et de temps : une femme trop belle ou un homme trop beau étant plus préoccupé à s'admirer et à se parer qu'à travailler; cinquièmement, parce qu'on croyait que la beauté était très éphémère et ne pouvait que disparaître avec l'âge, d'où son peu de valeur comparée à d'autres caractéristiques plus permanentes; et, sixièmement, parce qu'on pensait que les belles personnes devaient « manquer de quelque chose à un autre point de vue », car, selon les règles de la physiognomonie, toute qualité devait en effet nécessairement être compensée par un défaut, ce qui signifie qu'on ne pouvait posséder à la fois la beauté et l'intelligence, par exemple (Loux et Richard, 1978 : 21-31). Il semble bien que les mêmes raisons s'appliquaient au Québec.

L'une des légendes les plus populaires du folklore québécois, la légende du « Diable à la danse » (aussi connue sous le nom de la légende de Rose Latulipe⁸³), n'avait-elle d'ailleurs pas pour principal but d'enseigner aux jeunes filles qu'elles ne devaient pas accorder trop d'importance à leur apparence et qu'elles devaient se méfier du bel étranger qui, sous une apparence très séduisante, pouvait dissimuler de très vilains défauts? Comme toutes les légendes, cette légende était utilisée pour réprimer certaines conduites jugées condamnables ou dangereuses pour la société. Dans ce cas-ci, elle s'adressait surtout aux jeunes filles dont la frivolité et la coquetterie menaçaient l'équilibre et la cohésion du groupe social. (Du Berger, 1980; Poirier, 1968; Maurais, 1990; Du Berger, 2006). Dans la plupart des versions de cette légende recueillies au Québec, on retrouve en effet une très jolie jeune fille :

[...] une jolie jeune fille qui s'appelait Rose Latulipe, sa peau était réellement de la couleur des roses au printemps et puis, elle n'était pas sans attirer autour d'elle tous les gaillards du village. Informateur, 56 ans, Sainte-Foy (Québec), 1975 (Coll. Marie Barnard, enr. n°18)

[...] c'était une jeune fille, elle était très belle, très bien habillée [...]. Informatrice, 78 ans, Scott-Jonction (Dorchester), 1971 (Coll. Guy Chassé et Nelson Nadeau, enr. n°30)

C'était elle la plus belle de toutes... toutes les filles qui avaient là [...]. Elle avait à peu près 18, 19 ans. Informatrice, 22 ans, Rimouski, 1971 (Coll. Madeleine Bérubé, Rolande Dubé, Jacques Lamoureux et Jean Vermette, enr. n°47)

C'est d'ailleurs précisément à cause de sa beauté qu'elle est la cible du Diable qui, pour tenter de la convaincre de se donner à lui, a aussi recours au pouvoir de la beauté, empruntant l'apparence d'un beau grand jeune homme :

Tout à coup, il rentre un beau grand jeune homme et puis là ça se met à danser. Toutes les filles le regardaient, puis le trouvaient de leur goût. Informateur, 62 ans, St-Evariste (Frontenac), 1966 (Coll. Jean-Pierre Allard et Jean-Claude Bemier, enr. n°59)

[...] il est arrivé ce beau cavalier-là [...]. Tout le monde était émerveillé de voir la grandeur puis l'élégance de ce gars-là qu'ils n'avaient jamais vu - un pur étranger. Informatrice, 76 ans, Sainte-Croix (Lac St-Jean), 1968 (Coll. Andrée Paradis, enr. n°2)

⁸³ Le nom de Rose Latulipe, associé à cette légende, provient d'un récit intitulé « L'Étranger », inspiré de cette légende publié par Philippe Aubert de Gaspé fils en 1837 dans *L'influence d'un livre. Roman historique*.

Dans la plupart des versions, la jeune fille se laisse séduire par le Diable, mais, au dernier moment, elle est sauvée grâce à quelqu'un de l'assistance qui reconnaît le mystérieux visiteur. Le Diable ne parvient donc pas à enlever sa victime, mais celle-ci ne sera plus jamais la même après cette rencontre. Assagie, elle se conformera désormais aux normes de son groupe d'appartenance : elle ne dansera plus, sera fidèle à son fiancé ou entrera en religion. Certaines versions stipulent même qu'elle gardera de sa rencontre avec le Diable des traces indélébiles (brûlures, égratignures, plaies, marques) constituant un rappel permanent de la faute commise (Du Berger, 1980; Du Berger, 2006).

Appelé aussi Lucifer ou Satan, le Diable est, dans la tradition chrétienne, le principal ennemi de Dieu. Doté de grands pouvoirs, il avait, croyait-on, la capacité d'apparaître sous diverses formes humaines (aimables ou repoussantes) ou animales (crapaud, serpent, chauve-souris, dragon, bouc, cheval, etc.). Dans la plupart des légendes où il se manifeste aux mortels pour tenter de les convaincre de se donner à lui, il emprunte le plus souvent une apparence assez flatteuse, comme c'est le cas dans la légende du Diable à la danse, une légende dont de nombreuses versions ont été recueillies en Europe et en Amérique (Du Berger, 1980; Pignolet, 1980; Beckman, 1980; Mozzani, 1995 : 591-594).

4.3.3 Les règles à respecter lors du choix d'un conjoint

Plutôt que la beauté physique, on encourageait donc le jeune homme à rechercher chez sa compagne les qualités suivantes : santé, habileté dans les tâches domestiques, sens de l'économie, courage, piété, etc.

Le jeune homme choisira la fille selon des critères précis: elle doit être en santé et « bonne à l'ouvrage ». Informateurs, 66 et 68 ans, Hull (Gatineau), s.d. (Coll. Michel Noël, ms n°1)

En ce qui concerne les enquêtes sur la jeune fille, il faut se rendre compte si elle est bonne cuisinière, si elle fait un peu de couture, si elle aime le ménage et surtout il faut qu'elle aime les enfants. Informatrice, 77 ans, Kamouraska, novembre 1965 (Coll. Louise Lebel, ms n°13)

La fille doit être bonne cuisinière, courageuse, pieuse, économe; elle doit savoir faire de tout. Informatrice, Saint-Arsène (Rivière-du-Loup), 1966 (Coll. Ida Deschamps, ms n°970)

Quant aux jeunes filles, on considérait qu'un bon parti pour elles devait d'abord et avant tout bénéficier d'une bonne réputation et d'une bonne situation financière :

[...] on définissait un bon garçon ainsi: travailleur, non buveur, non joueur, non jureur, généreux, chrétien et ambitieux. Informatrice, 72 ans, Robertsonville (Mégantic), 1978 (Grenier, 1978 : 13)

[...] un bon parti pour une jeune fille était d'abord un professionnel, sinon un gros fermier [...]. On se basait sur la situation sociale de la famille, sa réputation, de même que la croyance religieuse du futur. Informateurs, 54 ans et 84 ans, Nicolet, s.d. (Boucher, s.d.: 1)

On exige que le garçon soit vaillant, sobre, courageux, catholique pratiquant. Il faut qu'il ait sa maison, à moins qu'il hérite du bien paternel. Informatrice, Saint-Arsène (Rivière-du-Loup), 1966 (Coll. Ida Deschamps, ms n°970)

Pour qu'un mariage soit bien accepté par la collectivité, il fallait aussi que l'homme soit plus âgé que la femme, ce qui n'était pas sans lui conférer un certain degré de pouvoir et d'autorité au sein du couple :

[...] le garçon devait avoir de trois à six ans de plus vieux que la fille qu'il fréquentait. Informateurs et informatrices âgés entre 45 et 82 ans, 1973 (Lemieux, 1973 : 4)

[...] il était toujours préférable que le garçon soit plus vieux que la fille. Une différence d'âge d'au moins deux ans était à conseiller. Informatrice, 54 ans, Nicolet (Boucher, s.d. : 1)

Diverses recherches menées au Québec ont d'ailleurs démontré qu'il existait bel et bien un écart d'âge en faveur de l'homme dans la majorité des unions contractées au Québec au cours de la période étudiée (Saint-Laurent, 1995 : 108; Girard, 1997 : 170; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 120; Gauvreau et Bourque, 1990 : 451).

Plusieurs proverbes français étaient aussi clairement opposés à ce qu'un homme marie une femme plus vieille que lui, tandis qu'ils vantaient la fécondité de l'union d'une femme et d'un homme beaucoup plus âgé. D'après Martine Segalen, c'était principalement pour mieux assurer le contrôle masculin à l'intérieur du couple qu'on exigeait que le mari soit plus âgé que sa femme, une femme plus vieille que son époux risquant de prendre trop d'initiatives (Segalen, 1984 : 65). En fait, dans la plupart des sociétés à travers le monde, il était (et il est encore) de règle que l'homme soit plus âgé que sa compagne (Fisher, 1994 : 391). D'après Erving Goffman, en respectant cette règle, on s'assurait aussi que l'homme soit plus

expérimenté et dispose de plus de ressources que la femme, ce qui contribuait à l'apparence de maîtrise dont il devait faire montre dans maintes situations sociales (Goffman, 2002 : 94).

La taille des conjoints faisait aussi l'objet de certaines règles implicites. Habituellement, on exigeait en effet que l'homme soit plus grand que la femme, ce qui lui conférait, là encore, une certaine autorité sur cette dernière. Denise Girard a, par exemple, recueilli le témoignage suivant concernant les normes corporelles à respecter lors de la composition d'un cortège nuptial, une pratique fréquente surtout en milieu bourgeois au cours des années 1920 et 1930 :

Il pouvait y avoir jusqu'à six filles et six garçons d'honneur. [...] un cortège réussi était celui où les garçons étaient plus grands que les filles. Informatrice, Montréal, mariée entre 1925 et 1940 (Girard, 1997 : 179)

Chez les couples mariés qu'elle a rencontrés lors de sa recherche, les hommes étaient habituellement plus grands que les femmes (Girard, 1997 : 253)

D'après les témoignages recueillis au Québec, les hommes de grande taille étaient d'ailleurs beaucoup plus estimés que les petits. Lorsqu'on disait de quelqu'un qu'il était « haut comme trois pommes », « petit comme une souris » ou « haut comme une puce », on ne semblait en effet pas éprouver beaucoup d'admiration pour cette personne (Coll. Yvan Chouinard, ms n°193, 194 et 223; Coll. André Deblois, ms n°64; Coll. Denise Beauchesne, ms n°1; Roy, 1981: 214). Et, si cette caractéristique physique n'avait pas suscité moqueries et railleries, on n'aurait certes pas senti le besoin de consoler les personnes de petite taille, en leur citant ces proverbes : « Dans les petits pots les meilleurs onguents », « On ne mesure pas un homme à la brasse » ou « On a souvent besoin d'un plus petit que soi » (Coll. Renée Maltais, ms n°29; Coll. Ida Deschamps, ms n°1023; Coll. Paul Jacob, ms n°110; Coll. Floriane Leblanc, ms n°491; DesRuisseaux, 1997: 48, 205).

D'après les informations dont nous disposons, la provenance géographique et sociale faisait aussi partie des critères dont il fallait tenir compte lors du choix d'un conjoint ou d'une conjointe au cours de la période étudiée. Il semble en effet qu'on préférât que les deux jeunes gens proviennent du même espace géographique (quartier, paroisse, village, rang, etc.) et de la même classe sociale, comme nous le révèlent ces témoignages :

[...] on ne se marie jamais avec des étrangers [...]. A ce propos, on disait: « Attention ma fille, ment bien qui vient de loin ». [...] Un agriculteur ne marie pas une fille de notaire. Informateurs, 65 ans, Château-Richer (Montmorency), 1978 (Trudelle, 1978 : 10)

On se choisit à l'intérieur d'une même classe sociale, dans le même quartier. Des mariages entre gens de classes différentes sont mal vus. Informateurs, 66 et 68 ans, Hull (Gatineau), vers 1920-1930 (Coll. Michel Noel, ms n°1)

On tient à marier quelqu'un de sa condition, de sa paroisse, même de son rang. Informatrice, Saint-Arsène (Rivière-du-Loup), 1966 (Coll. Ida Deschamps, ms n°975)

D'après Madeleine Ferron et Robert Cliche, on regardait d'ailleurs d'un très mauvais œil le jeune homme qui fréquentait une jeune fille provenant d'un autre village que le sien :

Un garçon qui va chercher sa future au loin est mal vu; on dira facilement qu'il n'a pas été capable de « trouver » chez lui. (Ferron et Cliche, 1972 : 65-66)

La plupart des personnes qui se sont mariées au Québec au cours de la première moitié du 20^e siècle semblent effectivement avoir rencontré leur conjoint ou conjointe à l'intérieur d'un réseau de connaissances assez restreint (famille, amis, voisinage). Après avoir effectué une recherche concernant le mariage dans une paroisse ouvrière montréalaise (Sainte-Brigide) entre 1900 et 1914, Lucia Ferretti observait, par exemple, que plusieurs conjoints habitaient très près l'un de l'autre avant de se marier, parfois même sur la même rue et à la même adresse (Ferretti, 1985 : 240-246). Le même phénomène prévalait en milieu rural. Analysant des entrevues réalisées auprès de 16 couples provenant de la Côte-de-Beaupré et de la Beauce et ayant contracté mariage au cours des années 1920 et 1930, Anne-Marie Desdouits souligne que seulement trois couples étaient formés de personnes provenant de paroisses différentes tandis que six étaient l'aboutissement de relations de voisinage (Desdouits, 1993 : 309). Aux Éboulements, d'après Antoine Tremblay, il n'était pas rare que les habitants d'un même rang se marient entre eux et il était aussi fréquent que les habitants du village fassent de même (Tremblay, 1948 : 71-72). Plusieurs auteurs ont aussi observé cette forte tendance à l'endogamie géographique et sociale dans la société québécoise du début du 20^e siècle, et ce, tant à la ville qu'à la campagne (Huot, 1991 : 69; Girard, 1997 : 95; Miner, 1985 : 118 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 120 ; Rioux, 1954 : 59-60; Baillargeon, 1991 : 81).

Il faut dire qu'on accordait beaucoup d'importance aux antécédents familiaux, car on croyait qu'ils jouaient un rôle prépondérant dans le façonnement non seulement de la santé d'un individu, mais aussi de sa personnalité (Smith-Rosenberg, 1984 : 15). D'où l'intérêt de connaître la famille de l'éventuel conjoint ou de l'éventuelle conjointe pour mieux évaluer les risques encourus. Certains proverbes recueillis au Québec affirmaient en effet qu'un enfant subissait habituellement les influences parentales et ce, tout au long de sa vie, comme par exemple : « Il ne sort pas de pigeon blanc d'un nid de corbeau », « La poche sent toujours le hareng » et « Dans sa peau mourra le crapaud » (Coll. Guy Martel, ms n°21 ; DesRuisseaux, 1997 : 49, 132, 201, 207). Et même si dans son *Dictionnaire des proverbes québécois*, Pierre DesRuisseaux cite quelques proverbes qui semblent prétendre le contraire, comme : « A père avare, fils prodigue » ; « Une bonne vache laitière peut donner de chétifs veaux » et « Il paraît qu'il y a des fleurs qui poussent sur un tas de fumier », mais ce que ces proverbes laissent surtout entendre, c'est qu'il s'agissait là d'exceptions, la transmission des caractéristiques parentales étant, la plupart du temps, considérée automatique et intégrale (DesRuisseaux, 1997 : 114, 116, 261). Une informatrice affirme, par exemple :

Si tu maries un garçon dont le père est buveur, il boira lui aussi. Informatrice, 52 ans, Loretteville (Québec), 1965 (Coll. Guy Martel, ms n°21)

Tandis qu'une autre raconte que ses parents ont mis fin à ses fréquentations avec un jeune homme parce qu'ils croyaient que ce dernier deviendrait tôt ou tard comme son père :

[...] j'avais un ami, et puis, mes parents ils trouvaient bien que le petit garçon était aimable puis fin. Son père était ce qu'on appelle un coureur de jupons puis un paresseux [...] et puis mes parents voulaient pas que je le marie comme de raison. [...] ensuite j'ai marié mon mari, tu sais, mais je ne l'aimais pas comme j'avais aimé Joseph. Informatrice, 81 ans, Rouyn (Témiscamingue), 1973 (Coll. Lise Letarte-Roux, coll. du Nord-Ouest, ms n°188)

Certains informateurs et informatrices se rappellent aussi les précautions prises par les parents avant de consentir au mariage de leur fils ou de leur fille :

Les parents font de petites enquêtes pour savoir si le garçon est un « bon parti » pour leur fille. Ils font parler les gens. Ils vont voir monsieur le curé pour des références. Ils désirent que ce soit un garçon de bien, un bon pratiquant. Ils s'informent de son salaire, de ses revenus, afin de savoir s'il pourra faire vivre leur fille convenablement. Ils s'enquièrent de son hérédité, de sa parenté (il ne

faudrait pas qu'il y eut d'alcooliques ou de voleurs, etc...). Informatrice, 77 ans, St-Modeste, 1965 (Coll. Louise Lebel, ms n°13)

[...] chacun de leur côté, les parents des deux jeunes gens menaient leur petite enquête : « Est-ce que ces gens-là sont de notre monde? Vivent-ils à peu près sur le même pied que nous? Y a-t-il déjà eu du déshonneur dans cette famille? Des maladies héréditaires? » Informatrice, Québec (Québec), 1965 (Coll. Thérèse Latour, ms n°6)

Nos parents avaient toujours crainte qu'une fille rencontre un méchant garçon d'une méchante famille. Jamais dans ce temps-là on pensait qu'il y avait une méchante fille ou un méchant garçon, c'étaient toujours des familles. [...] C'est comme maintenant, de génération en génération, il y a eu des familles qui sont moins honorables, on va dire, ça fait que nos parents étaient beaucoup scrupuleux sur ça. Informatrice, 52 ans, Rivière-au-Renard (Gaspé-est), 1971 (Coll. François Joncas, enr. n°12)

En favorisant les mariages endogames, sans doute espérait-on protéger les jeunes hommes et les jeunes filles de toute alliance avec une personne susceptible de souffrir d'une maladie héréditaire ou d'une « tare » cachée que le couple risquait de transmettre par la suite à ses enfants.

Toutes les sociétés ne préconisent pas nécessairement l'endogamie, mais plusieurs y sont favorables, sans doute parce que la proximité géographique et sociale fournit tous les renseignements nécessaires au choix d'un conjoint (situation de fortune, mode d'éducation, réputation) et parce que le fait que les futurs conjoints partagent la même culture rend ces unions moins risquées (Fisher, 1994 : 390-391). Chose certaine, dans la culture française, on privilégiait aussi les mariages endogames. L'historien Jean-Louis Flandrin, qui s'est penché sur le discours proverbial français concernant les amours paysannes, écrit à ce sujet :

Quant aux proverbes favorables à l'endogamie géographique ou sociale, on en trouve dans toutes les régions de France, tandis que je n'en connais aucun qui lui soit hostile. [...] On met en garde contre le seigneur ou le bourgeois qui n'épousera jamais celle qu'il courtise, quelque promesse qu'il lui fasse. [...] D'autres proverbes insistent sur la nécessité de connaître avant d'aimer et sur l'impossibilité de connaître vraiment ceux ou celles qu'on n'a pas vu grandir au village. A se marier au loin, on a toute chance d'être trompé. (Flandrin, 1975 : 139-140)

Les observations de Martine Segalen vont dans le même sens :

Le discours proverbial sur le rapport entre le choix du conjoint et la distance géographique est unanime : il faut choisir son épouse ou son époux près de chez soi. [...] A l'inverse, le mariage au loin, c'est la crainte de l'inconnu qui engendre la tromperie ou qui n'est que source d'illusion [...]. (Segalen, 1975a : 145-146).

Enfin, même si, à l'époque étudiée, la sociabilité des Québécois et Québécoises reposait souvent principalement sur les réseaux de parenté, ce qui favorisait les rencontres entre jeunes gens de même famille, on n'aimait guère qu'un jeune homme ou une jeune fille épouse quelqu'un qui lui soit apparenté. Car ils risquaient fort, croyait-on, de donner naissance à des enfants handicapés. Plusieurs informateurs et informatrices ont en effet fait allusion à cette croyance :

Qui marie son cousin a des enfants infirmes. Informatrice, 52 ans, Loretteville (Québec), 1965 (Coll. Guy Martel, ms n°20)

Si les futurs mariés étaient cousins germains, leurs enfants allaient être des monstres ou des infirmes. Informateur, 23 ans, Saint-Zénon de Piopolis (Frontenac), 1965 (Coll. Jean-Claude Bernier, ms n°7)

Les amours entre parents sont à déconseiller, surtout entre cousins germains : grand danger alors d'avoir des enfants infirmes. Ca porte malchance. Informatrice, 61 ans, Notre-Dame des Laurentides (Québec), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n°51)

Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska en 1936, l'anthropologue Horace Miner notait à ce sujet :

Une croyance populaire veut que les mariages intra-familiaux soient mauvais. On apporte pour preuve l'exemple [...] d'une famille dont les époux sont parents et qui ont eu un garçon faible d'esprit et un autre enfant souffrant de paralysie infantile. [...] Un membre d'une des familles [...] utilisa des arguments généalogiques détaillés pour démontrer comment l'ivrogne et bon à rien local venait d'une famille où le nombre des mariages intra-familiaux était incroyablement élevé. (Miner, 1985 : 112-113)

L'Église catholique considérait d'ailleurs les relations de parenté jusqu'au quatrième degré inclusivement comme un empêchement au mariage. Ce qui signifie que les couples apparentés qui voulaient se marier devaient obtenir une dispense, soit en invoquant le fait que la jeune fille avait peu de chances de rencontrer un meilleur parti (parce qu'elle était sans dot, âgée de 24 ans révolus, malade, disgraciée physiquement ou vivait dans un

endroit où la population n'était pas nombreuse) ou encore qu'elle était exposée à de graves dangers si elle ne se mariait pas rapidement (danger d'être séduite par un homme marié, par exemple, ou pire encore, contrainte d'épouser quelqu'un d'une autre religion). On pouvait aussi utiliser comme argument le fait que ce mariage contribuerait à réconcilier deux familles brouillées entre elles (Mailloux, 1910 : 208-209).

D'après les informations dont nous disposons, ces mariages n'étaient pas exceptionnels. Selon les registres de l'archevêché de Montréal, 3,4% des mariages célébrés entre 1900 et 1932 dans ce district unissaient des conjoints apparentés, ce qui représente 3,439 mariages (Fournier, 1989 : 195). A Sainte-Brigitte-de-Laval, d'après Sœur Marie-Ursule, les mariages entre cousins germains étaient aussi relativement fréquents (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 120). Mais, règle générale, on n'approuvait pas tellement ce genre d'union⁸⁴.

Les mariages consanguins étaient aussi très mal perçus dans une grande partie de l'Europe. En 1943, Arnold van Gennep écrivait à ce sujet :

Le mariage entre cousins germains, notamment, a toujours été regardé plus ou moins comme funeste. Ces interdictions, fondées sur des préjugés très anciens, c'est-à-dire sur des croyances populaires identiques sur tout le pourtour de la Méditerranée, sont encore expliquées de nos jours de la même manière préscientifique dans les campagnes. On suppose, d'une manière générale, que le mariage entre cousins germains, oncle et nièce, ou tante et neveu, parrain et filleule ou filleul et marraine, fera mourir prématurément l'un des conjoints, ou ne pourra donner naissance qu'à des enfants difformes, crétins, sourds-muets, etc. (Gennep, 1977 : 234)

En somme, même si, au cours de la période étudiée, l'attrance personnelle et l'amour intervenaient dans la formation des couples, certaines normes de fréquentation jouaient aussi un rôle déterminant. Et, dans certains milieux, les parents ne se gênaient pas pour intervenir s'ils n'approuvaient pas le choix de leur fille, comme le démontrent les témoignages suivants :

Le garçon était souvent jugé selon qu'il était bon ou mauvais travaillant, surtout dans les paroisses où les gens n'étaient pas riches. Ce jugement des parents de

⁸⁴ Les croyances entourant les mariages consanguins ont la vie dure. Les recherches menées récemment au Saguenay-Lac-Saint-Jean concernant certaines maladies héréditaires ont, par exemple, donné naissance à des rumeurs voulant que les habitants de cette région soient porteurs de gènes défectueux parce que la population s'y serait reproduite en vase clos (Bouchard, 2004 : 933-934).

la fille servait à accepter ou non la grande demande. Informatrice, 77 ans, Saint-Marc de Bagotville (Chicoutimi), 1979 (Coll. Danièle Goulet, ms n°41)

Le père suivait de très près la situation sentimentale de sa fille. Si le prétendant n'était pas sérieux ou pas en mesure de faire vivre sa femme convenablement, la jeune fille était prévenue à l'avance qu'elle était mieux de cesser ses fréquentations et attendre un parti plus convenable. Informatrice, 67 ans, Bonaventure (Bonaventure), 1970 (Henry, 1970 : 10)

Madeleine Ferron et Robert Cliche ont aussi observé que, dans la Beauce, et ce, surtout dans les milieux favorisés, les parents exerçaient une grande influence sur les choix matrimoniaux de leurs fils et de leurs filles :

Des mariages n'étaient pas acceptables, d'autres étaient avantageux. Les parents en parlaient librement avec leurs enfants. Avec délicatesse ou brutalité, selon le tempérament de chacun. La diversité des manières ne changeait rien au fond de la question. Le choix du conjoint n'était libre qu'en théorie. Surtout dans la classe aisée. Des mariages d'argent s'y organisaient de longue main. « Tu es libre », disait-on au jeune homme ou à la jeune fille, tout en exerçant sur eux des pressions qui, à la fin, leur arrachaient un consentement. « L'amour se trouve sur l'oreiller » était le proverbe qui servait de consolation. (Ferron et Cliche, 1972 : 26-27)

Les récits autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier laissent aussi entrevoir que les parents s'interposaient parfois dans les fréquentations de leurs filles, ce que certaines semblaient accepter avec résignation, tandis que d'autres se rebellaient en refusant de se marier avec le prétendant choisi ou se mariaient contre leur gré (Lemieux et Mercier, 1987 : 263).

D'après l'historien Jean-Louis Flandrin, ce n'est qu'à partir du moment où l'essentiel du capital hérité est devenu culturel que le mariage d'amour a pu être admis sans réticence en Occident. Auparavant, le mariage était un des temps forts des stratégies familiales puisqu'il assurait la transmission des terres et des biens. D'où le contrôle exercé par la famille sur les alliances matrimoniales (Flandrin, 1981 : 89-90). Le mariage était donc autrefois « une association grâce à laquelle deux individus ou, plus encore, deux familles espéraient résoudre une partie de leurs difficultés économiques et sociales » (Flandrin, 1975 : 74). Ce qui, comme le souligne Martine Segalen, ne signifie pas que les jeunes gens ne se plaisaient pas ou ne s'aimaient pas, mais comme leurs familles contrôlaient systématiquement leurs fréquentations, ils savaient souvent dès leur enfance qui était ou

n'était pas un conjoint possible et disposaient donc d'une étroite marge de manœuvre dès le début des fréquentations (Segalen, 1981a : 16).

4.4 Des fréquentations amoureuses chastes et réservées ?

Lorsque deux jeunes gens se plaisaient mutuellement et que leurs familles n'y voyaient aucune objection, débutait le temps des fréquentations. Un temps où les amoureux étaient souvent étroitement surveillés. Ce qui n'empêchait pas certains couples de s'accorder quelques libertés.

4.4.1 La surveillance exercée lors des fréquentations

D'après les témoignages recueillis, les amoureux étaient très rarement laissés seuls, puisque, la plupart du temps, les fréquentations se déroulaient au domicile des parents de la jeune fille, sous l'œil attentif des membres de sa famille. Ce qui ne laissait guère la chance aux amoureux de se manifester leur amour, autrement que de manière très chaste et réservée :

J'ai été la voir [ma future femme] pendant 4 ans [1916-1920], on veillait aux côtés, mais on ne lui prenait pas la main, on n'avait pas le droit. L'embrasser, on avait pas le droit non plus [...]. Lui mettre la main sur le genou, c'était péché, ils ne nous donnaient pas à communier, ah! ah! Puis le père puis la mère n'étaient pas loin de nous autres. Ils regardaient. Des fois, ils n'entendaient pas ce qu'on disait, mais ils regardaient pareil. Et puis on ne parlait pas trop, ils étaient rendus qu'ils nous gênaient, on restait là puis on se regardait. Informateur, 75 ans, Beauport (Québec), 1972 (Coll. Richard Paré, enr. n°10)

On veillait au salon sur un sofa, l'un près de l'autre. On s'embrassait au Jour de l'An ou après une longue absence de l'un des deux. Quand c'était plus sérieux, on s'embrassait quand le prétendant partait, après la veillée, un baiser « rapide » sur la bouche. [...] En public, l'attitude des jeunes gens était assez réservée, car on faisait encore moins en public ce qu'on ne faisait pas en privé. Toutefois, vers 1925-1930, il était assez courant de se tenir par la main, en marchant dans le chemin. Mais une fille qui se respectait ne se laissait pas embrasser par son cavalier, pendant une veillée. Informatrice, 67 ans, Bonaventure (Bonaventure), 1970 (Henry, 1970 : 8-9)

[...] maman ne les perdait pas de vue [ma grande sœur et son amoureux]. Puis quand maman partait, maman disait: « Je te confie ta grande sœur, ne la perd

pas de vue. Un garçon puis une fille qui sont ensemble, on ne les perd pas de vue. » Elle ne leur permettait pas de s'asseoir sur le sofa; ils avaient chacun leur chaise bien distante [...]. Chez nous, pas de sortie en voiture, seul à seul. Et même avec un chaperon, maman n'a jamais voulu. *Informatrice*, 73 ans, St-Hyacinthe (St-Hyacinthe), 1969. (Coll. Huguette Théberge, enr. n°152)

Les recherches effectuées au Saguenay tendent aussi à démontrer que les occasions de rapprochement entre les amoureux étaient plutôt limitées. Un couple affirme, par exemple, ne s'être embrassé que sept fois en sept ans de fréquentations, et toujours en présence des parents (Bouchard, 2000 : 195-196). Les récits autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier renferment aussi quelques allusions à la surveillance étroite exercée lors des fréquentations (Lemieux et Mercier, 1987 : 263).

Même fiancés, les amoureux ne disposaient guère d'une plus grande liberté. Sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce, d'après les informations recueillies par Anne-Marie Desdouits, ils pouvaient se permettre quelques marques d'affection, mais de façon très pudique:

La conduite amoureuse des fiancés est très prude. Même se tenir par la main n'est pas généralisé, et en tout cas pas dans toutes les occasions: parfois en allant faire une promenade ou de temps en temps à la veillée quand les deux chaises sont l'une près de l'autre. On s'embrasse quelquefois - juste un petit bec - quand on se sépare, mais pas tout le temps, et pas tous, car pour certains cela fait aussi partie des interdits religieux; en tout cas, à peu près jamais seul à seul ou alors rapidement, en cachette. (Desdouits, 1993 : 314)

Dans le *Manuel des parents chrétiens*, l'abbé Mailloux recommandait d'ailleurs aux parents d'exercer une étroite surveillance tout au long des fréquentations de leurs enfants, mais aussi et surtout à partir du moment où le mariage était décidé « car le démon redouble alors ses efforts pour les faire tomber dans le péché ». Aussi insistait-il pour que les parents suivent les règles suivantes :

Ne laissez jamais votre fille, seule avec le jeune homme qui la fréquente, pas même un instant, s'il est possible. [...] Ne permettez pas à votre fille d'aller seule conduire à la porte celui qui la fréquente : c'est contraire à la bienséance. Ne permettez jamais à votre fille de sortir seule avec le jeune homme qui la fréquente, pas même pour aller à l'église, ou pour tenir des enfants sur les fonts de baptême. La laisser aller aux veillées, cueillir des fruits, se promener en paroisses étrangères avec son prétendant serait une imprudence impardonnable. [...] Il faut nécessairement que ces entrevues aient lieu sous vos yeux, sous peine d'exposer votre enfant à commettre des fautes dont vous répondrez à Dieu. (Mailloux, 1910 : 201-204)

Les fiancés semblaient tout aussi réservés en France à la même époque. C'est du moins ce qu'affirme Arnold van Gennep :

Tous les observateurs sont d'accord, dans toutes nos provinces, pour signaler la retenue en paroles et en gestes de fiancés pendant ces soirées: les deux jeunes gens se mettent dans un coin qui leur est réservé, se tiennent la main, ne participent pas au travail de la veillée et, fait typique, se taisent, souvent plusieurs heures de suite. (Gennep, 1977 : 271-272)

4.4.2 La virginité : une condition essentielle pour se marier

Il faut dire que la virginité était considérée comme une condition essentielle pour toute jeune fille désireuse de se marier. Ce qui signifie qu'elle se devait de repousser toute avance trop empressée de son amoureux si elle ne voulait pas compromettre ses chances d'être épousée par ce dernier:

On s'est toujours respectés, ça c'est une chose... Si on se respecte, il nous respecte toute notre vie [...]. Puis lui aussi, il dit si t'avais été une femme « de même », jamais je t'aurais mariée... non... on n'a jamais rien eu à se reprocher. Informatrice, née en 1908, mariée en 1932, Montréal (Baillargeon, 1991 : 77)

On faisait des neuvaines quand on était jeune. Puis ils nous parlaient toujours du péché d'impureté. Il fallait être pure. Si une fille n'était pas pure en arrivant au mariage, bien souvent, le mari, s'il savait ça avant, il ne la mariait pas. Il fallait qu'il marie une fille pure. Lui, il avait le droit de sortir, mais pas la fille. [...] Ils disaient que ça ne ferait pas une bonne femme s'il mariait une femme comme ça, une femme qui avait couché avec un autre homme. Informatrice, mariée entre 1925 et 1940, Montréal (Girard, 1997 : 202)

Tous les informateurs que Marie-Josée Huot a interviewés dans le cadre de ses recherches concernant le mariage dans les régions du Saguenay – Lac Saint-Jean et de Charlevoix dans la première moitié du 20^e siècle ont aussi insisté sur l'importance d'épouser une « bonne » fille, c'est-à-dire une fille vierge (Huot, 1991 : 82-83).

Lors du mariage, seules les jeunes filles vierges avaient d'ailleurs le privilège de porter la longue robe blanche, symbole de chasteté et de pureté, une pratique qui commence à s'imposer au Québec au cours des premières décennies du 20^e siècle. Laurette Bouchard, qui s'est mariée au cours des années 1930, écrit à ce sujet :

A mon époque, jamais on aurait osé porter de la couleur le jour de son mariage. Qu'est-ce que les gens auraient dit: une mariée qui n'est pas en blanc! (Laurette Bouchard, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 158)

L'ethnologue Lorraine Bouchard, dont le mémoire de maîtrise porte sur le costume de la mariée dans la région de Québec au cours de la période 1910-1960, mentionne pour sa part :

A propos de la robe blanche, des allusions très nettes sont faites parfois quant à la virginité de la mariée. On dira, par exemple : « Elle a sali sa robe avant de la porter. » De la même façon, une veuve qui se remarie en blanc est sujet à bien des commentaires plus ou moins favorables. (Bouchard, 1990 : 30)⁸⁵

En France, certains éléments du costume de la mariée établissaient, dès le Moyen-Age, une distinction entre celles qui avaient su préserver leur virginité et celles qui avaient « fauté », selon Arnold van Gennep qui écrit à ce sujet :

La coutume du moyen âge de conduire à l'autel la fiancée les cheveux flottants pour prouver sa virginité est disparue depuis longtemps. Disparue est aussi la coiffe de clinquant, de perles fausses, de paillettes et de fleurs artificielles que, dans le pays de Montbéliard, seules les mariées qui « avaient leur honneur » avaient le droit de porter, de même que la relique, petit miroir encadré de chenille verte que dans le Bocage normand la couturière fixait derrière la coiffe, sous le chignon, et dont le port était interdit à une fille qui avait « manqué ». Également réservé aux vierges était en Vendée une sorte de chapeau de clinquant; de nos jours, la coiffure de mariage y présente toutes sortes de variations de détail qui permettent non seulement de discerner la fortune, mais aussi la bonne ou mauvaise conduite de la jeune fille. (Gennep, 1946 : 391)

D'après ce dernier, la population ne se gênait d'ailleurs pas pour manifester sa désapprobation en cas de non-respect de cette distinction : « Parfois les commères et les filles de l'endroit arrachaient le chapel ou la couronne d'une mariée qui n'y avait pas droit » (Gennep, 1946 : 559).

Si l'on en croit les témoignages recueillis au Québec, plusieurs jeunes filles étaient d'ailleurs très peu informées sur la sexualité avant de se marier. Quelques informatrices avouent qu'elles n'en savaient à peu près rien :

⁸⁵ D'après Lorraine Bouchard, ce serait à partir de 1915 que le catalogue Eaton aurait commencé à offrir des robes de mariée blanches. D'abord adoptée par les milieux bourgeois des grandes villes, la vogue des mariages en blanc ne se serait toutefois répandue dans l'ensemble de la population québécoise qu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale (Bouchard, 1990 : 42).

Je ne savais même pas comment les enfants se faisaient quand je me suis inscrite à ce cours [de préparation au mariage]. J'en ai appris des affaires là! Informatrice, 51 ans, Québec (Québec), 1978 (Collins, 1978 : 5)

Ce que j'ai appris un peu de la sexualité, ça a été par les animaux. Comme j'écrivais dans le livre de l'agriculture [...] quand les voisins venaient pour accoupler, là fallait marquer dans le livre les dates qu'ils étaient venus. [...] Mais que j'ai su exactement ce que c'était, je l'ai su par ma sœur, la plus vieille de mes sœurs, une semaine avant de me marier. [...] Là si je l'avais su avant, je me demande si je me serais mariée. Là ça m'a pas mal tourné la tête pour un moment. Informatrice, mariée en 1927, Iberville (Tremblay, 2001 : 205)

Quand je me suis mariée, j'étais bien niaiseuse. Mais en tout cas, je me suis débrouillée comme les autres... Non, c'est vrai [...], mariée à 23 ans, je vous le dis [...] je savais pas ce que c'était un homme. Informatrice, née en 1908, mariée en 1932, Montréal (Baillargeon, 1991 : 101)

Les témoignages recueillis au Saguenay laissent aussi entrevoir que plusieurs jeunes filles ignoraient à peu près tout de la sexualité. « On savait même pas qu'on savait rien », affirme l'une des informatrices interrogées dans cette région, tandis qu'une autre raconte qu'elle croyait qu'un simple baiser sur la joue suffisait pour devenir enceinte (Bouchard, 2000 : 193-196).

Quant aux jeunes hommes, même si on peut supposer que quelques-uns en connaissaient un peu plus long sur le sujet, ne serait-ce qu'à cause des blagues ou des conversations entendues dans les chantiers forestiers, certains ne semblaient guère plus renseignés. « J'étais plus niaiseux qu'elle! », affirme un informateur qui s'est marié en 1938 dans la région de la vallée du Haut Richelieu (Tremblay, 2001 : 205). Certains informateurs du Saguenay et de la région de Charlevoix ont aussi raconté être allés visionner un film sur la sexualité en compagnie de leur père peu avant leur mariage pour s'informer, tandis que d'autres ont plutôt évoqué le silence dont ils furent victimes (Huot, 1991 : 82-83). Dans son autobiographie, Gérard Parizeau, qui s'est marié à la fin des années 1920, écrit pour sa part :

Aurions-nous dû être plus précis avec nos enfants pour les initier aux choses de la chair? Si nous avons discuté la question avec eux, ce fut bien rapidement, tandis que mon père ne l'avait jamais abordée avec moi, pas plus je crois, que mes beaux-parents avec ma femme. Nous arrivions au mariage, assez ignorants, sans cette préparation qui s'ajoute à la nature et à l'instinct chez les fiancés d'aujourd'hui. (Parizeau, cité par Lemieux et Mercier, 1989 : 154)

A en croire les témoignages oraux et les récits de vie, la sexualité était donc un mystère pour plusieurs jeunes filles et jeunes hommes, la pudeur, la gêne ou la crainte du péché les empêchant de poser des questions ou de tenter toute expérience. Il faut dire que, dans bon nombre de familles, on prenait beaucoup de précautions pour maintenir les jeunes dans l'ignorance des « choses de la vie » le plus longtemps possible. A Saint-Denis de Kamouraska, selon Horace Miner, certains parents veillaient, par exemple, à ce que les jeunes garçons et surtout les jeunes filles n'assistent pas à l'accouplement ou à la naissance des animaux. Et, si l'un d'entre eux s'avisait de poser des questions sur la sexualité, on lui faisait rapidement comprendre qu'il ne fallait pas aborder ce sujet. D'autres parents étaient, par contre, plus ouverts et n'essayaient pas de dissimuler à leurs enfants les vérités fondamentale touchant les différences sexuelles, la copulation ou la naissance. Compte tenu de la proximité dans laquelle vivaient un grand nombre de familles, plusieurs jeunes garçons et jeunes filles avaient aussi la chance d'acquérir certaines connaissances d'ordre anatomique ou sexuel et ce, même si les parents s'efforçaient de maintenir une certaine surveillance. Mais, dans la plupart des familles, la sexualité n'était pas un sujet qu'on abordait ouvertement et facilement (Miner, 1985 : 271-273). Au Saguenay, d'après Gérard Bouchard, la plupart des parents évitaient aussi ce sujet dans leurs conversations avec leurs enfants et s'arrangeaient pour qu'ils n'entrent pas dans l'étable lorsqu'on faisait saillir les animaux ou lorsque les vaches mettaient bas (Bouchard, 2000 : 193-194). Une ouvrière de la Dominion Corset à Québec au début du 20^e siècle soutient pour sa part que c'est en discutant avec ses compagnes de travail qu'elle a appris comment se faisaient les enfants. «Ça me gênait c'est sûr, mais notre mère, nous autres, elle ne nous a jamais parlé de ça», affirme-t-elle. Elle avait alors 17 ou 18 ans (Du Berger et Mathieu, 1993 : 108).

Plusieurs jeunes filles et plusieurs jeunes hommes demeuraient donc chastes et purs jusqu'à leur mariage. Denise Girard, qui a réalisé une enquête concernant le mariage à Montréal entre 1925 et 1940, écrit à ce sujet :

Des femmes interrogées, toutes accordaient à leur propre virginité une valeur indiscutable [...]. La pureté du corps était une condition de la pureté de l'âme. Par contre, le futur mari ne faisait pas face aux mêmes exigences. Les hommes, chez qui aucun signe physique ne renseignait sur leur virginité, y étaient moins tenus. [...] Néanmoins, la majorité d'entre eux y arrivaient vierges. (Girard, 1997 : 258)

Même si certaines sociétés tolèrent les relations sexuelles avant le mariage, un grand nombre exigent des femmes qu'elles soient vierges jusqu'à la cérémonie nuptiale (Fisher, 1994 : 392). D'après Eloïse Mozzani, derrière cette importance accordée à la virginité féminine, et à elle exclusivement, on peut entrevoir une profonde méfiance face aux femmes et à leur sexualité, une méfiance qui serait très ancienne et partagée par de nombreuses cultures. Elle mentionne en effet que, dans la plupart des traditions et religions, la femme est considérée comme une créature dangereuse à cause de son association avec la nature et le monde animal et à cause de son penchant pour le mal. On lui attribue, en outre, une grande aptitude à la sorcellerie, ce qui en fait un être redoutable. La crainte de la sexualité féminine serait donc non seulement celle de la perte, mais aussi celle d'un contact avec les forces obscures qu'elle représente (Mozzani, 1995 : 707-708). Pour sa part, Elizabeth Abbott soutient que la pureté de la jeune mariée apportait plusieurs « garanties » à son époux et à la famille de ce dernier :

1) les enfants que sa femme mettra au monde – en tout cas le premier – seront bien ses rejetons ; 2) elle ne l'a pas déshonoré en permettant à un autre homme de la déflorer et d'avoir un commerce charnel avec elle ; 3) le fait qu'elle a pu refouler ses désirs sexuels prouve qu'elle est capable de rester fidèle dans la vie conjugale ; 4) en obéissant aux ordres de sa famille, de sa culture et/ou de sa religion, elle a démontré son sens du devoir et sa soumission à l'autorité d'un mari ; 5) en entrant dans le mariage sans le fardeau d'un enfant, elle a mis sa dot et son énergie à l'exclusive disposition de la famille qu'elle va fonder. (Abbott, 2001 : 328-329)

4.4.3 Les rapports sexuels prémaritaux

Il ne faudrait cependant pas croire que tous et toutes arrivaient purs et innocents au mariage. On est en effet en droit de croire que certains jeunes hommes profitaient de séjours dans les grands centres urbains (Québec et Montréal) où il y avait des « maisons de débauche » pour perdre leur innocence. (Lacasse, 1993). On sait aussi que, pendant la Seconde Guerre mondiale, les autorités militaires étaient très préoccupées par la hausse des maladies vénériennes chez les soldats qui profitaient de leurs heures de congé pour fréquenter des femmes « légères » ou des prostituées (Commend, 1996 : 45-46). Sous prétexte qu'ils étaient naturellement plus « sujets aux débordements de la chair » que les femmes, on semblait d'ailleurs tolérer jusqu'à un certain point leurs écarts de conduite (Bouchard, 2000 : 195-196; Cliche, 1991 : 14-15; Girard, 1997 : 258).

On est aussi en droit de croire que plusieurs jeunes filles étaient, bien malgré elles, initiées très tôt aux « mystères de la vie ». Les recherches de l'historienne Marie-Aimée Cliche, réalisées à partir d'archives judiciaires démontrent en effet que de nombreuses jeunes filles étaient victimes d'abus sexuels dans leur famille, certaines dès l'âge de 11 ans et même auparavant (Cliche, 1996)⁸⁶. Ses recherches démontrent par ailleurs que les jeunes filles qui travaillaient comme domestiques dans les maisons privées se retrouvaient parfois à la merci d'un maître qui abusait de son pouvoir pour les contraindre à avoir des relations sexuelles avec lui (Cliche, 1991 : 30)⁸⁷. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que certains représentants de l'Église mettaient en garde les parents contre ce danger. Dans le *Manuel des parents chrétiens*, on pouvait lire :

Les parents forcés de placer leurs enfants en service, doivent choisir des familles au milieu desquelles leurs principes religieux et leur innocence seront à l'abri de tout danger. C'est un devoir de conscience dont aucune raison ne saurait dispenser. Les dangers que courent, en particulier, les jeunes servantes, sont trop évidents, et les conséquences de leur perversion trop lamentables, pour ne pas engager les parents à agir avec la plus grande circonspection. Qu'ils se méfient même des apparences souvent trompeuses. L'expérience, en effet, prouve que les coquins masqués sont nombreux. C'est pourquoi ils ne devraient jamais placer leurs filles dans n'importe quelle famille, sans avoir consulté le curé de la paroisse sur laquelle elle réside. (Mailloux, 1910 : 231)

Enfin, il semble bien que plusieurs couples n'attendaient pas d'être mariés pour passer à l'acte. Les propos tenus par certaines jeunes femmes, lors de procès intentés dans le but d'obtenir une reconnaissance de paternité ou des dommages pour séduction, nous laissent entrevoir que certaines se laissaient séduire par de belles paroles assorties de promesses de mariage :

⁸⁶ A partir des dossiers du Département du procureur général et des archives judiciaires des districts de Québec, Montmagny, La Malbaie et la Beauce, Marie-Aimée Cliche a retracé 202 dossiers relatifs à des familles incestueuses ou soupçonnées d'inceste au cours de la période 1900-1938. Dans la majorité des cas, la relation incestueuse impliquait une fille et son père biologique (69,2%) et l'âge de la fille au début de la liaison se situait le plus souvent entre 11 et 15 ans. Ces dossiers ne donnent probablement qu'une vue très partielle du phénomène, plusieurs victimes n'ayant pas osé briser le silence (Cliche, 1996).

⁸⁷ Parmi les 305 procès civils et criminels impliquant des filles-mères dans le district judiciaire de Québec au cours de la période 1850-1969 analysés par Marie-Aimée Cliche, 21 impliquaient des servantes accusant leur maître de viol ou d'abus sexuel. Selon cette dernière, les servantes constituaient un groupe particulièrement vulnérable, tant à cause de la cohabitation avec leur maître qu'en raison de sa position d'autorité (Cliche, 1991). Les recherches de l'historienne Andrée Lévesque démontrent, par ailleurs, la prédominance des servantes parmi les filles-mères inscrites à l'hôpital de la Miséricorde au cours des années 1920 et 1930. Toutes n'étaient probablement pas enceintes de leur patron, mais on peut supposer que c'était le cas pour certaines (Lévesque, 1989 : 123).

Il m'a demandé pour faire de quoi avec moi [...] Il m'a dit : « S'il y a quelque chose, on se mariera. » [...] ça fait que moi je l'aimais et lui aussi disait « Je t'aime », et j'ai accepté. Témoignage, 1922 (Cliche, 1991 : 27)

Mon ami m'avait pourtant promis que si je devenais enceinte, il me marierait tout de suite. C'est précisément pour atteindre ce but que j'ai consenti à ce qu'il me demandait. Témoignage, 1942 (Cliche, 1991 : 27)

Parmi les trente informatrices que Denyse Baillargeon a interviewées dans le cadre de ses recherches concernant la vie quotidienne des Montréalaises au temps de la Crise, deux lui ont, par ailleurs, avoué être devenues enceintes avant leur mariage. L'une d'entre elles relate ainsi son histoire :

A 18 ans, ma mère a permis qu'il vienne à la maison; avant ça, on se voyait en cachette... Il venait dans la ruelle en arrière avec sa bicyclette et il sifflait [...] On s'est connus à 15 ans et rendus à 18, 19 ans, plus ça allait, plus l'amour nous brûlait. Je suis partie enceinte en fin de compte et à 20 ans je me suis mariée parce que j'étais enceinte de 4, 5 mois. Informatrice, née en 1912, mariée en 1932, Montréal (Baillargeon, 1991 : 78)

D'après Horace Miner, à Saint-Denis de Kamouraska les rapports sexuels prémaritaux étaient aussi relativement fréquents, surtout l'été alors que les couples pouvaient plus facilement s'isoler :

Idéalement, les membres des deux sexes ne devraient témoigner aucun intérêt les uns pour les autres avant d'être prêts au mariage, et même alors la période qui précède le mariage ne devrait pas être longue. En fait, il y a toujours eu des rapports sexuels prémaritaux. Dans les familles les plus strictes, une telle éventualité devrait être impossible, mais cela se produit même dans les familles respectables [...]. Les occasions de rapports sexuels qu'offre la cueillette des baies ont donné une réputation particulière à la saison des bleuets. Les veillées dans les paroisses éloignées pendant la saison chaude constituent de nouvelles occasions. En hiver, il n'est plus si facile de retrouver la même intimité. (Miner, 1985 : 274)

La même situation prévalait aux Éboulements où, d'après Antoine Tremblay, les amoureux respectaient habituellement la règle voulant qu'ils demeurent chastes jusqu'au mariage, mais certains se permettaient quelques libertés (Tremblay, 1948 : 71-72). Même si en principe le chaperonnage était de rigueur, il semble donc que certains jeunes gens bénéficiaient d'une relative liberté.

Certaines expressions utilisées au Québec pour évoquer la situation des jeunes filles qui se retrouvaient enceintes sans être mariées ou désigner les enfants qu'elles mettaient au

monde, nous donnent aussi à penser que tous et toutes ne savaient pas résister à la tentation. Lorsqu'on disait d'un couple qu'ils « avaient pris de l'avance », « fait du labour d'automne » ou « fait le tour de la chaudière », tout le monde savait qu'ils n'avaient pas attendu le mariage pour faire l'amour et procréer. Et, lorsqu'on disait d'une jeune fille qu'elle « avait déchiré sa robe », « était allée aux petits fruits sauvages », « s'était cassée une cuisse » ou « avait un bardeau de parti dans le pignon », tout le monde savait aussi qu'elle avait « fauté » (Dupont, 1995 : 15; Rioux, 1954 : 72; Ferron et Cliche, 1972 : 72; Canuel, 1986 : 119). A L'Anse-à-la-Barbe, une petite communauté du comté de Bonaventure, Gaston Dulong rapporte par ailleurs que les enfants conçus en dehors des liens du mariage étaient appelés « enfants des épinettes », une expression faisant allusion au lieu de rendez-vous des amoureux qui désiraient s'isoler des regards (Dulong, 1961 : 109).

4.4.4 Les naissances illégitimes

D'après les statistiques officielles, les naissances illégitimes étaient pourtant plutôt rares au Québec au cours de la période étudiée. Elles représentaient seulement 3,1% des naissances enregistrées en 1931-1935 et 3,2% des naissances enregistrées en 1951-1955, un taux inférieur à celui de la plupart des pays occidentaux (Fournier, 1989 : 175; Henripin, 1989 : 34; Lévesque, 1989 : 122; Bouchard, 2000 : 196). Mais ces chiffres ne reflètent probablement pas toute la réalité, car les stratégies mises en œuvre par les jeunes filles et leurs familles pour dissimuler la « faute » commise leur permettaient souvent d'échapper aux recensements officiels. Il faut dire qu'à cette époque les jeunes filles qui se retrouvaient enceintes sans être mariées étaient très mal vues et leur inconduite rejaillissait sur tous les membres de leur famille. Comme le mentionne une informatrice :

Si une fille partait en famille ou si vous voulez si elle tombait enceinte sans être mariée, c'était un déshonneur pour toute la famille, elle restait longtemps avec cette faute sur le cœur. Informatrice, 65 ans, Trois-Pistoles, 1986 (Canuel, 1986 : 23)

D'où l'empressement à faire en sorte que la chose ne se sache pas. D'après les témoignages dont nous disposons, plusieurs se hâtaient de se marier et prétextaient quelques mois plus tard que l'enfant était né avant terme. Un informateur affirme :

C'était des situations bien embarrassantes pour la famille, si le gars voulait la marier, c'était pas grave ou plutôt, moins grave. Quand le bébé naissait trop tôt, les gens faisaient des farces et disaient : « Ah! eux autres, ils ont pris de l'avance ». Informateur, 86 ans, St-Paul-de-la-Croix, 1986 (Canuel, 1986 : 19)

Quelques informateurs et informatrices ont aussi fait allusion aux mariages « obligés », célébrés en catimini pour sauver les apparences. D'après les témoignages recueillis, ces mariages avaient habituellement lieu très tôt le matin ou très tard le soir. C'étaient aussi les seuls mariages célébrés pendant l'Avent ou le Carême :

Il n'y avait jamais de mariage durant l'Avent ou le Carême. Si jamais cela arrivait, c'était mal vu! On se mariait probablement « obligé ». Informateur, Saint-Benjamin (Dorchester), 1966 (Coll. Michel Boucher, ms n°18)

Ce que confirment les recherches de l'historienne Lucia Ferretti portant sur le mariage dans une paroisse ouvrière de Montréal entre 1900 et 1914 :

Les mariages du soir restent très rares voire secrets, on n'en a pas publié les bans ; ce sont des mariages « pressés » comme on dit, ceux des femmes trop visiblement enceintes. [...] Les mariages des femmes enceintes sont les seuls pour lesquels on passe outre la prohibition du Carême et de l'Avent. (Ferretti, 1985 : 248)

La même situation prévalait en France où, d'après Arnold van Gennep, les mariages « obligés » avaient aussi lieu à des heures différentes des autres mariages, les curés et les pasteurs tenant à établir une distinction en reportant la bénédiction soit très tôt dans la matinée, soit tard dans la soirée (Gennep, 1946 : 390).

Jusqu'à ce que l'accouchement les délivre de leur lourd secret, certaines jeunes filles passaient, par ailleurs, la majeure partie de leur grossesse cachée, tentant de faire croire à leur entourage qu'elles étaient atteintes d'une grave maladie qui les empêchait de vaquer à leurs occupations habituelles. Ce qui ne dupait personne, comme le démontre le témoignage suivant :

Il va sans dire que les filles enceintes devenaient la honte de la famille et de la paroisse, et qu'il fallait à tout prix cacher aux autres, une pareille situation. Ainsi, une jeune fille pouvait, par exemple, passer les neuf mois de sa grossesse assise sur un fauteuil, bien recouverte d'un drap; on prétextait alors une maladie quelconque mais ça ne trompait personne. Informateur, Sainte-Famille, Ile d'Orléans (Montmorency), 1965 (Coll. André DeBlois, ms n°25)

Et, lorsque l'enfant voyait le jour, il n'était pas rare qu'il soit adopté par un couple apparenté qui racontait être allé le chercher à l'orphelinat ou l'avoir trouvé dans un endroit public pour éloigner les soupçons. Ce qui, là encore, ne trompait personne, mais sauvait tout de même l'honneur de la jeune fille et de sa famille⁸⁸.

D'après Marcelle Ferron et Robert Cliche, dans la Beauce, il n'était pas rare d'autre part que la mère d'une jeune fille ayant « fauté » fasse semblant d'être enceinte et d'accoucher pour ensuite prendre l'enfant en charge comme si c'était le sien :

La fille-mère s'éloignait, vivait cachée ou bien elle camouflait son état pendant que sa mère simulait une grossesse. La substitution avait lieu à l'accouchement. Au moment où la jeune fille, au grenier, enfantait secrètement, la mère s'alitait en geignant avec force et naturel. Les voisins, le curé, la parenté n'étaient pas toujours dupes mais acceptaient le stratagème. (Ferron et Cliche, 1972 : 70)

La substitution de maternité était aussi l'un des moyens utilisés pour dissimuler l'illégitimité d'un enfant dans la région de Charlevoix et au Saguenay, d'après Chantal Collard et Josée Gauthier, qui ont recueilli des témoignages à ce sujet (Collard, 1988 : 102-103; Gauthier, 1991 : 200).

D'autres quittaient la maison familiale pour mener leur grossesse à terme et accoucher loin de chez elles, chez une parente, dans une maternité privée ou un hôpital, d'où elles revenaient les mains vides après avoir signé les papiers rendant l'enfant disponible pour l'adoption (Coll. Marie-Claud Soucy, ms n°62; Tremblay, 1948 ; 71-72 ; Laberge, 1948 : 80; Gauthier, 1991 : 199). Au cours des années 1920 et 1930, un grand nombre de ces accouchements avaient lieu à l'Hôpital de la Miséricorde de Montréal et à l'Hôpital de la Miséricorde de Québec, soit en moyenne 560 par année à Montréal et 457 à Québec. D'après Andrée Lévesque, qui s'est penchée sur les difficiles conditions de vie des jeunes filles qui séjournaient dans ces hôpitaux, la majorité des filles-mères qui y accouchaient avaient moins de 22 ans (c'est-à-dire moins que l'âge moyen au premier mariage), plusieurs (31%) vivaient encore avec leurs parents au moment de la conception et seulement une mère sur huit sortait de l'hôpital avec son bébé (Lévesque, 1989 : 121-138). Une infirmière, qui a travaillé à l'Hôpital de la Miséricorde de Montréal, se rappelle d'ailleurs encore avec beaucoup d'émotion la tristesse des jeunes filles qui s'y retrouvaient :

⁸⁸ D'après Chantal Collard qui a recueilli des témoignages concernant l'adoption dans la région de Charlevoix, le fait qu'un couple qui avait déjà plusieurs enfants (surtout s'ils étaient des deux sexes) en adopte un autre, soulevait en effet beaucoup de soupçons dans la communauté (Collard, 1988 : 102,108).

Comme vous le savez, cet hôpital accueillait, pour le temps de la grossesse et de l'accouchement, des femmes, en général de jeunes femmes, devenues enceintes sans être mariées. Dans ce temps-là, avoir un bébé hors mariage détruisait la vie. Les filles étaient mises en dehors de leur famille, de leur village, reniées par tous, par leurs amants évidemment et sans un sou. [...] Ce qui était le plus triste, c'est après la naissance. Les religieuses ne voulaient pas qu'on leur dise le sexe de leur enfant. Alors, nous, les garde-malade, nous passions les bébés pour la tétée. Chacune nourrissait un bébé sans savoir si c'était le sien. Moi, je leur disais le sexe de leur bébé quand les sœurs n'étaient pas là. Informatrice, Montréal, vers 1900-1939 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 192)

Un certain nombre essayaient aussi sans doute de « corriger leur erreur » en avortant. Parmi la trentaine de dossiers médicaux ou judiciaires concernant des avortements ayant mal tournés retracés par Andrée Lévesque pour la période 1925-1939 dans la région de Montréal, la plupart (75%) impliquaient des célibataires (Lévesque, 1989 : 109-110). Quelques « filles-mères » interrogées par une religieuse à l'Hôpital de la Miséricorde en 1949, ont aussi déclaré y avoir pensé (8/75), certaines (6/75) ayant même tenté d'avorter sans succès. (Collard, 1988 : 102-103).

Enfin, certaines, dépassées par une situation qu'elles n'avaient pas prévue et hantées par la crainte du déshonneur, recouraient aux moyens les plus extrêmes, comme cette jeune domestique qui, en 1936, fut condamnée à 19 mois de prison pour avoir enroulé son tablier autour du cou et du corps de son bébé après avoir accouché seule dans sa chambre, ou encore cette jeune femme qui, en 1933, s'est jetée dans une carrière, son bébé dans les bras, après avoir tenté sans succès de le faire adopter par une famille voisine (Lévesque, 1989 : 116-117).

Il faut dire que celles qui décidaient, envers et contre tous, de garder l'enfant, se retrouvaient souvent dans une situation très difficile. Une informatrice affirme par exemple :

Avoir des enfants avant le mariage, c'était péché, en plus quand la mère se retrouvait seule c'était pire, c'était elle qu'on jugeait finalement. Informatrice, 81 ans, St-Jean-de-Dieu, 1986 (Canuel, 1986 : 53)

Si certaines pouvaient compter sur le soutien de leur famille, d'autres se retrouvaient très isolées, comme le laisse entendre le témoignage suivant :

Les filles-mères étaient mises à la porte de la maison et on ne voulait plus les revoir. Elles étaient chassées à coups de bottes. Informateur, 49 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschênes, ms n°89)

Les conséquences d'une naissance illégitime étaient telles que les jeunes filles qui se retrouvaient enceintes sans être mariées n'avaient souvent d'autre choix que de se départir de l'enfant le plus rapidement possible, peu importe le moyen. Un certain nombre de « filles-mères » choisissaient malgré tout de garder leur enfant. Comme elles n'avaient pas droit à l'assistance aux mères nécessiteuses, puisque cette aide financière instituée par le gouvernement provincial en 1937 n'était accessible qu'aux mères d'enfants légitimes, elles se voyaient souvent contraintes de placer leur enfant en pension pour gagner leur vie et celle de leur enfant (Cliche, 1991 : 10 ; Rodrigue, 1996 : 111). En 1921, par exemple, il y avait à Montréal, 134 enfants illégitimes résidant dans des maisons de pension détenant un permis municipal et, en 1938, on en dénombrait 710 (Baillargeon, 1996a : 22-23).

Est-il besoin de préciser que les « pères naturels », eux, s'en tiraient généralement plutôt bien ? Parmi les 28 poursuites civiles en reconnaissance de paternité que Marie-Aimée Cliche a repérées dans le district judiciaire de Québec pour la période 1900-1949, 10 seulement se sont terminées par un jugement favorable à la plaignante. Il faut dire qu'à cette époque, les « filles-mères » ne pouvaient réclamer des dommages-intérêts que lorsqu'elles pouvaient prouver qu'elles avaient été séduites « par dol, fraude et supercherie », autrement dit que la relation sexuelle avait eu lieu contre leur volonté. Par contre, une fille qui se donnait « librement » n'avait droit à aucun recours (Cliche, 1991 : 15).

Pendant des siècles, la honte et le déshonneur de la famille ont été le lot des jeunes filles trouvées coupables d'avoir manqué à leur devoir de chasteté. Dans la Grèce antique, par exemple, quand une jeune fille était prise en flagrant délit, elle était chassée du toit familial ou vendue comme esclave. En Chine, il lui était pratiquement impossible de se marier. Et dans certains pays musulmans, les jeunes filles suspectées d'avoir transgressé la règle de la virginité prénuptiale étaient victimes de « meurtres d'honneur », c'est-à-dire qu'elles étaient assassinées par leur père et leurs frères. Une situation qui perdure encore dans certaines régions du monde. Comme l'a écrit Elizabeth Abbott, dans son *Histoire universelle de la chasteté et du célibat* :

A travers les âges et partout dans le monde, la virginité est essentielle chez les femmes non encore mariées. La culture, la religion ou les valeurs sociales l'exigent; la loi veille à ce que la règle soit respectée. (Abbott, 2001 : 330-333)

Conclusion

A l'adolescence, se poursuivait donc le processus de différenciation sexuelle amorcé durant l'enfance, processus qui visait à favoriser, chez l'un et l'autre sexe, l'adoption d'attitudes et de comportements étroitement associés à la masculinité ou à la féminité. Tandis que les jeunes hommes étaient incités à faire étalage de leur force physique et de leur endurance et à faire preuve d'une certaine exubérance dans le plaisir, on s'attendait à ce que les jeunes filles se montrent beaucoup plus sages et réservées. La plupart étaient maintenues dans l'ignorance des « choses de la vie », étant très peu informées sur les changements physiologiques qui s'opéraient en elles et sur la sexualité. La virginité étant considérée comme une condition essentielle pour se marier, on les surveillait d'ailleurs de beaucoup plus près que les jeunes hommes et plusieurs demeuraient chastes jusqu'au mariage. Même si l'amour intervenait dans la formation des couples, certaines normes de fréquentation jouaient aussi un rôle déterminant et il n'était pas rare que les parents interviennent pour s'opposer à une union qu'ils jugeaient inacceptable. Malgré le fait que les fréquentations étaient étroitement surveillées, certains couples se permettaient tout de même quelques libertés que les jeunes filles avaient à payer très cher si jamais elles se retrouvaient enceintes, car c'est sur elles que retombaient la honte et le déshonneur de n'avoir pas su préserver leur intégrité physique en vue d'une union socialement acceptée et sanctionnée.

De nos jours, il n'est pas rare de voir des jeunes filles sortir seules ou en groupe dans les bars où elles pourront danser et *flirter* jusqu'aux petites heures du matin. Elles peuvent même, si le cœur leur en dit, boire et fumer sans qu'on les juge « déplacées » ou vulgaires⁸⁹. Et il y a belle lurette qu'elles peuvent porter le pantalon sans susciter le

⁸⁹ Selon les données de l'Institut de la Statistique du Québec, la cigarette et l'alcool ne seraient plus en effet une prérogative masculine, le mode de consommation des jeunes filles se rapprochant de plus en plus de celui des jeunes hommes. En 1998, par exemple, les jeunes filles âgées entre 15 et 24 ans étaient presque aussi nombreuses que les jeunes hommes du même âge à déclarer avoir consommé de l'alcool au cours des 12 mois précédents, soit, 85,5% des filles contre 88,8% des garçons (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 119). D'après l'*Enquête québécoise sur le tabagisme chez les élèves du secondaire*, réalisée en 2000, la proportion de fumeurs chez les élèves du secondaire était même plus importante chez les filles (22%) que chez les garçons (16%), les filles étant aussi plus nombreuses à fumer

moindre commentaire désobligeant⁹⁰. Mais les jeunes filles et les jeunes hommes d'aujourd'hui sont encore loin de partager la même expérience et la même culture corporelle. On dénote en effet au Québec, un taux de mortalité due à des causes externes (accidents de la route, chutes, noyades, agressions, etc.) beaucoup plus élevé chez les jeunes hommes que chez les jeunes filles⁹¹. Un phénomène qui s'observe aussi dans un grand nombre de pays développés et qui serait en grande partie attribuable à la façon dont nous éduquons les jeunes garçons. Il semble bien, en effet, que l'agressivité et la recherche de sensations fortes, deux composantes essentielles de la masculinité dans notre culture, incitent les jeunes hommes à prendre beaucoup plus de risques que les jeunes filles, risques qui s'avèrent souvent fatals (Rioux-Soucy, 2004a : A4; Néron, 2003a : A1; Néron, 2003b : A1). D'après les statistiques québécoises, le taux de suicide serait aussi beaucoup plus élevé chez les jeunes hommes que chez les jeunes filles⁹². Un phénomène qui ne serait peut-être pas non plus étranger à la façon dont les garçons sont éduqués. « Un gars ne dira pas qu'il est triste, parce que selon lui ça fait moumoune », souligne Réal Labelle, un professeur de l'Université du Québec à Trois-Rivières qui a dirigé une étude sur la détresse psychologique chez les adolescents. Bref, parce qu'on leur a enseigné très tôt qu'« un garçon ça ne pleure pas », les jeunes hommes seraient beaucoup moins portés que les jeunes filles à exprimer leur mal-être et à rechercher de l'aide (Légaré, 2004 : 4).

Quant aux jeunes filles, même si elles ont acquis certains droits, elles n'en demeurent pas moins enfermées dans un modèle de féminité qui exige d'elles qu'elles soient douces, gentilles et jolies. Au Québec, comme dans un grand nombre de pays occidentaux, elles sont d'ailleurs plus soucieuses que jamais de leur silhouette et de leur poids (St-Jacques, 2003 : B13; Collard, 2004b : A18)⁹³. Et, même si, aujourd'hui, nous osons parler plus

quotidiennement (15%) que les garçons (10%) (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête québécoise sur le tabagisme chez les élèves du secondaire*, 2000).

⁹⁰ D'après Agathe Gagné-Collard, dont la thèse de doctorat a porté sur le pantalon féminin au Québec au cours de la période 1940-1990, dès la seconde moitié des années 1950, un grand nombre de jeunes filles portaient le pantalon, mais ce serait surtout à partir de la seconde moitié des années 1960, qu'il aurait été adopté par l'ensemble de la population féminine (Gagné-Collard, 2000).

⁹¹ En 2002 au Québec, 420 jeunes âgés entre 15 et 24 ans sont décédés de causes dites externes. De ce nombre, 321 (76%) étaient de sexe masculin et 99 (24%) de sexe féminin (Institut de la Statistique du Québec, *Décès et taux de mortalité selon la cause, le sexe et le groupe d'âge, Québec, 2002*).

⁹² En 2002, par exemple, 173 jeunes âgés entre 15 et 24 ans se sont suicidés au Québec. De ce nombre, 135 (78%) étaient de sexe masculin et 38 (21%) de sexe féminin (Institut de la Statistique du Québec, *Décès et taux de mortalité selon la cause, le sexe et le groupe d'âge, Québec, 2002*).

⁹³ On estime, par exemple, qu'avant l'âge de 18 ans, 80% des jeunes filles au Québec ont déjà suivi au moins un régime amaigrissant, dont 40% avant l'âge de 10 ans (Lacroix, 2001 : C1). Ce serait d'ailleurs parce qu'elles veulent maigrir ou qu'elles craignent d'engraisser que les jeunes filles seraient aussi nombreuses à

ouvertement de menstruation, il n'en demeure pas moins que cette manifestation physiologique propre aux femmes est encore perçue comme un phénomène honteux, une source d'ennuis, d'odeurs gênantes et de malpropreté dont il importe de dissimuler toute trace (De Koninck *et al.*, 1983 : 234). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les publicités de tampons hygiéniques et de serviettes sanitaires insistent autant sur leur capacité d'absorption et leur invisibilité. Très fréquentes depuis que les femmes sont en mesure de contrôler leur fécondité, les menstruations seraient même, d'après certains médecins, devenues inutiles et dangereuses pour leur santé puisqu'elles contribueraient à accroître les risques d'anémie, d'endométriose, de cancer de l'utérus et des ovaires. Il est d'ailleurs de plus en plus question de les supprimer partiellement ou totalement grâce à une nouvelle génération de contraceptifs oraux ou de dispositifs intra-utérins. Mais cette nouvelle proposition est loin de faire l'unanimité. Si certaines femmes y voient une libération, d'autres s'inquiètent des conséquences à long terme d'une telle intervention et se demandent s'il ne vaudrait pas mieux se remettre à l'écoute des cycles naturels du corps féminin (Stanton, 2002a : 15-33 ; Allard, 2002 : A21 ; « La pilule qui supprime les menstruations », *La Tribune*, 1^{er} juillet 2003 : B6 ; Leduc, 2005 : A12 ; Dunn, 2005 : A27). Le fait que, dans notre société, les menstruations soient souvent sources de douleurs alors que, dans d'autres sociétés, les femmes n'éprouvent pas ce genre de problèmes soulève aussi certaines questions. Se pourrait-il que notre façon plutôt négative d'envisager le phénomène des menstruations y soit pour quelque chose ? (De Koninck *et al.*, 1983 : 234-235).

Malgré tous les progrès accomplis au cours des dernières décennies, plusieurs adolescentes vivent donc difficilement cette période de leur vie marquée par d'importants changements physiques. La perception qu'elles ont de leur corps est souvent très négative et cette autodépréciation, en même temps qu'elle est cause de souffrance, les empêche de s'affirmer et de prendre la place qui leur revient dans la société (Amadiou, 2002 : 27).

fumer (« Elles fument pour maigrir », *La Voix de l'Est*, 4 septembre 2002 : 25; « La cigarette attire davantage les filles qui se croient obèses », *Le Soleil*, 4 septembre 2002 : C2). Et elles seraient de plus en plus nombreuses à souffrir d'anorexie ou de boulimie, des troubles alimentaires qui peuvent entraîner de graves conséquences physiques, psychologiques et sociales, et même conduire à la mort (Lemieux, 2002 : A9; Lortie, 2001 : 66-68; Collard, 2001 : 55-58; Bélair, 2004 : G4) On estime en effet à 40,000 le nombre de femmes aux prises avec un trouble alimentaire au Québec. 95% des anorexiques sont des jeunes filles et la mort guetterait 15% d'entre elles (Lemieux, 2002 : A9; Bélair, 2004 : G4).

D'autre part, même si les lieux et les occasions de rencontre se sont beaucoup diversifiés au cours des dernières années, l'amour demeure encore soumis à certaines règles qui, elles, n'ont pas beaucoup évolué au fil du temps. En effet, même s'il est désormais possible de dénicher l'âme sœur par l'intermédiaire d'Internet ou d'agences de rencontre⁹⁴, certains critères de sélection d'un conjoint ou d'une conjointe persistent encore aujourd'hui. (Delisle, 2002 : 23; Tremblay, 2003 : 8; Galipeau, 2000 : A2) Comme par le passé, les normes ayant trait à l'âge et à la taille des conjoints prévalent toujours. Une femme qui fréquente un homme beaucoup plus jeune qu'elle risque fort d'entendre des remarques désobligeantes, tandis qu'un homme qui fréquente une femme beaucoup plus jeune suscitera beaucoup moins de commentaires négatifs (Galipeau, 2002 : A25). Même si aucune sanction sociale officielle n'impose aux hommes d'être plus grands que leur femme, la très grande majorité des couples respectent aussi cette norme qui a pour effet de conforter les hommes et les femmes dans leur « identité de genre », la grandeur⁹⁵ et la force étant des caractéristiques physiques associées à la masculinité dans notre culture, tandis que la petitesse et la fragilité sont associées à la féminité (Goffman, 2002 : 92-93). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les grandes femmes ont souvent beaucoup de difficultés à trouver un amoureux (Dubreuil, 2003 : B1). En somme, notre conception du « couple idéal » perpétue encore aujourd'hui la vision traditionnelle voulant que l'homme soit dominant et la femme subordonnée. On a d'ailleurs observé que beaucoup d'hommes répugnent à fréquenter une femme plus scolarisée ou plus riche qu'eux (Dubreuil, 2002 : A21). Et, même si aujourd'hui, les parents n'interviennent plus directement pour orienter les choix amoureux de leurs filles ou de leurs fils, dans la réalité, rares sont les couples unissant des conjoints provenant de milieux sociaux ou culturels très éloignés l'un de

⁹⁴ D'après un sondage réalisé au Saguenay en 2002, près de 50% des personnes interrogées connaissaient quelqu'un qui avait trouvé un partenaire de vie par l'intermédiaire d'Internet, 11% comptaient parmi leurs connaissances quelqu'un qui avait trouvé un partenaire par l'entremise d'une boîte vocale, 14% au moyen d'une agence de rencontre dans un journal et 5,8% au moyen d'une agence de rencontre à la télévision (Delisle, 2002 : 23).

⁹⁵ Plusieurs recherches tendent d'ailleurs à démontrer que, dans notre culture, les hommes de grande taille bénéficient d'un préjugé favorable. D'après ces recherches, nous aurions, par exemple, tendance à surestimer la taille des patrons de grandes entreprises ou des dirigeants politiques, un peu comme s'il fallait être grand pour bénéficier d'un certain prestige ou d'une certaine autorité. De 1900 à 1968, c'est d'ailleurs toujours le plus grand candidat qui a été élu lors des élections présidentielles aux États-Unis. Ces recherches ont aussi démontré que les hommes de grande taille ont plus de chances que les petits d'être embauchés et d'occuper des emplois prestigieux et bien rémunérés. En France, par exemple, les cadres supérieurs mesurent en moyenne 3,5 cm de plus que les ouvriers. Être grand constitue donc un avantage certain pour un homme dans notre culture. Certains très petits hommes s'en tirent toutefois très bien, sans doute parce qu'ils ont dès leur jeune âge été l'objet de moqueries ou de commentaires désobligeants qui les ont incités à se dépasser pour faire la démonstration qu'ils étaient aussi bons et même meilleurs que les autres. Pensons, par exemple, à Napoléon ou, plus près de nous, à René Lévesque (Amadiou, 2002 : 62-63, 101,145; Hatfield et Sprecher, 1986 : 197-201).

l'autre (Flandrin, 1975 : 23; Amadiou, 2002 : 84). Comme l'a si bien exprimé Martine Segalen, « les princes n'épousent des bergères que dans les chansons » (Segalen, 1981a : 16). Dans la vraie vie, tout concourt pour que lorsque vient le temps de choisir un ou une partenaire de vie, les hommes et les femmes sélectionnent quelqu'un qui sera en accord avec les règles de leur milieu d'origine et qui partagera sensiblement les mêmes valeurs.

Enfin, même si la sexualité n'est plus un sujet tabou et même si les adolescents d'aujourd'hui paraissent plus libres et avertis que les jeunes d'autrefois, certaines inégalités persistent entre les sexes. En effet, même si en principe, filles et garçons peuvent décider librement quand et avec qui ils ou elles feront l'amour et dans quelle position, dans les faits, les jeunes filles semblent avoir encore souvent tendance à négliger leurs propres désirs et limites pour satisfaire les fantaisies et exigences sexuelles de leurs partenaires masculins. « Aujourd'hui, une fille populaire doit aimer le sexe et le faire souvent », fait remarquer la sexologue Isabelle Pronovost (Perreault, 1997 : 25-26; Perreault, 2002 : A9; Galipeau, 2004b : Actuel1; Boileau, 2005 : A6). De sorte que, malgré tous les moyens de contraception aujourd'hui disponibles, certaines se retrouvent enceintes sans l'avoir souhaité⁹⁶. Si la plupart choisissent de se faire avorter⁹⁷, quelques-unes décident de garder l'enfant⁹⁸. Même si elles n'ont plus à craindre d'être ostracisées comme l'étaient autrefois les « filles-mères »⁹⁹, il n'en demeure pas moins que plusieurs d'entre elles risquent fort de vivre des moments très difficiles. Être mère et adolescente exige sans doute beaucoup de courage, surtout si l'on est seule pour assumer la charge de l'enfant, ce qui semble être le cas pour bon nombre d'entre elles. Car, aujourd'hui, tout comme au temps où les relations sexuelles n'étaient pas permises avant le mariage, les jeunes filles se retrouvent souvent

⁹⁶ D'après les données de la Direction de la Santé publique, le taux de grossesse chez les adolescentes âgées entre 15 et 19 ans s'élèverait à environ 4% chaque année au Québec (Labbé, 2005 : B1)

⁹⁷ D'après les statistiques, les jeunes filles de moins de 20 ans sont de plus en plus nombreuses à recourir à l'avortement au Québec. En effet, entre 1976 et 2002, le taux d'avortements pratiqués sur des jeunes filles de moins de 20 ans a considérablement augmenté, passant de 4,5 à 23,4 pour 1,000 (Institut de la Statistique du Québec, *Taux d'interruption volontaire de grossesse, d'hystérectomie et de stérilisation par groupe d'âge, Québec, 1976-2002*). En 2000, 80% des adolescentes enceintes âgées entre 15 et 17 ans dans la région de Québec ont choisi de se faire avorter (Labbé, 2005 : B1).

⁹⁸ En 2003, 2,560 jeunes filles âgées de moins de 20 ans (dont 15 avaient entre 10 et 14 ans) ont donné naissance à un enfant au Québec, ce qui représente 3,47% des naissances enregistrées (Institut de la Statistique du Québec, *Naissances selon l'état matrimonial et le groupe d'âge de la mère, Québec, 2001-2003*).

⁹⁹ Depuis 1995, la majorité des naissances enregistrées au Québec sont d'ailleurs le fait de couples non mariés. En 2003, 59,2% des enfants sont nés hors mariage au Québec. Le nombre d'enfants nés de père inconnu a, par contre, diminué, passant de 3,920 en 1995 (ce qui représentait 4,5% des naissances enregistrées) à 2,284 en 2003 (ce qui représentait 3,1% des naissances enregistrées) (Institut de la Statistique du Québec, *Naissances selon l'état matrimonial des parents, Québec, 1951-2003*).

seules pour faire face à une grossesse non désirée (Boileau, 2004 : B4; Ricard-Châtelain, 2004b : A1; Cloutier, 2004 : A5; Labbé, 2005: B1).

CHAPITRE 5

L'AGE ADULTE ET LA VIEILLESSE

C'était un gros risque le mariage. Tout ce qu'on pensait c'est qu'on voulait être heureux. Ça existe le bonheur, mais des fois ça échoue.
Informatrice, mariée en 1924,
Napierville (Tremblay, 2001 : 114)

A l'époque étudiée, c'était le mariage qui marquait habituellement le passage de la jeunesse à l'âge adulte. Pour l'un et l'autre sexe débutait alors une nouvelle vie où, chacun de leur côté, hommes et femmes devaient apprendre à vivre en respectant les règles prévalant au sein du monde des adultes. Le mariage était aussi un rite de passage important parce qu'il donnait officiellement au nouveau couple le droit de s'aventurer dans l'univers mystérieux de la sexualité. Un univers étroitement contrôlé et surveillé dont il valait mieux ne pas enfreindre les lois. Le mariage n'était cependant pas le lot de tout le monde. Certains et certaines, pour diverses raisons, demeuraient célibataires. Une situation qui ne semblait pas particulièrement facile à vivre, les célibataires devant non seulement faire face à des conditions de vie parfois pénibles, mais aussi à une certaine réprobation sociale. Qu'ils soient mariés ou célibataires, rares étaient les hommes et les femmes qui parvenaient à cette étape de la vie qu'on appelle la vieillesse. Une période de vie qui se déroulait agréablement pour certains, mais beaucoup plus péniblement pour d'autres qui acceptaient difficilement de devoir faire le deuil d'une jeunesse envolée.

5.1 Le mariage : un rite de passage important

Le mariage constituait sans doute l'un des moments les plus importants dans la vie des hommes et des femmes. Scellant l'union des nouveaux époux, il marquait non seulement le passage d'un stade de vie à un autre, mais aussi le début de la vie du nouveau couple. Ce rite de passage était d'autant plus important qu'on croyait que le destin des nouveaux mariés ou de leurs enfants à venir se jouait à ce moment. Aussi s'efforçait-on de respecter certaines règles pour ne pas mettre en péril l'avenir du couple et de sa progéniture.

5.1.1 Le mariage et la destinée du nouveau couple

Selon les témoignages recueillis, les fiancés devaient, par exemple, s'abstenir d'assister à la publication des bans, c'est-à-dire à l'annonce de leur mariage lors de la grand-messe du dimanche les trois semaines précédant l'événement, de crainte de donner naissance à un enfant de santé fragile. « Ils disaient qu'on était pour avoir des morveux », affirme une informatrice de la région de Montréal (Girard, 1997 : 160). Cette règle semblait d'ailleurs respectée par un grand nombre de futurs mariés. Lors d'une enquête effectuée auprès de 35 personnes qui se sont mariées entre 1920 et 1940 dans la Vallée du Haut-Richelieu, Martine Tremblay a noté que la très grande majorité (19 / 35) n'avait pas assisté à la publication des bans (Tremblay, 2001 : 88). Marie-Josée Huot, qui a réalisé une recherche concernant les pratiques rituelles entourant le mariage dans la région du Saguenay, a aussi observé que les futurs mariés s'arrangeaient pour qu'on ne publie qu'un seul ban et n'y assistaient habituellement pas :

On devait publier trois bans, c'est-à-dire annoncer pendant trois semaines consécutives le mariage prochain entre les deux partis. Or, au Saguenay, on publiait un seul ban et on « achetait » les autres. On versait un montant d'argent pour n'être « publié » qu'une seule fois, et ce, le dimanche lors de la grand-messe. Par ailleurs, notons que les « futurs » n'assistaient pas à la messe lors de la publication. (Huot, 1991 : 63-64)

Ces croyances n'étaient pas spécifiques au Québec, puisqu'on en a aussi relevé la trace dans certains pays européens. Au Portugal, par exemple, on croyait que si les fiancés assistaient à la publication des bans, l'un d'eux mourrait dans l'année, tandis qu'en France, en Angleterre et en Italie, on craignait que leurs enfants naissent sourds, muets

ou idiots (Sébillot, 1908 : 110; Loux et Richard, 1978 : 74-75; Gennepe, 1977 : 290; Baker, 1977 : 45; Mozzani, 1995 : 1081).

Comme le laisse entendre le proverbe « Noces de mai, noces mortelles », recueilli au début des années 1920 au Québec, certaines périodes de l'année étaient aussi particulièrement néfastes pour les nouveaux mariés (*Proverbes à propos de noces*, 1923 : 310). Aussi s'abstenait-on habituellement de s'y marier. C'était le cas du mois de mai, les mariages célébrés au cours de ce mois devant se solder par la mort de l'un des conjoints au cours de l'année suivant la célébration.

Cette croyance serait commune à toute l'Europe et elle existait déjà au temps des Romains. Selon Madeleine Jeay, c'est parce qu'on considérait le mois de mai comme celui des amours, une période où la vitalité amoureuse et la sensualité féminines atteignaient leur paroxysme, qu'on ne se mariait pas pendant ce mois (Jeay, 1982 : 166-167). Yvonne Verdier soutient, pour sa part, que le mariage en mai était déconseillé parce que s'amorçait alors une phase lunaire jugée très dangereuse (Verdier, 1979). D'après Françoise Loux, lorsqu'au 18^e siècle, l'Église catholique décréta que le mois de mai serait consacré à la Vierge, elle ne fit que renforcer la superstition voulant que se marier en mai porte malheur. En effet, soutient-elle, il aurait été très irrévérencieux de « perdre sa virginité » pendant cette période, d'où les malheurs s'abattant sur celles qui auraient osé ne pas respecter cette règle. D'autre part, mentionne-t-elle, on n'était probablement pas sans tenir du compte du fait que l'enfant conçu en mai devait naître en hiver, une période particulièrement dangereuse pour les nouveau-nés (Loux et Richard, 1978 : 4, 186).

Si l'on se fie aux témoignages recueillis par Carmen Roy en Gaspésie au début des années 1950, les mariages doubles étaient aussi vivement déconseillés. On croyait en effet qu'ils entraînaient automatiquement la mort d'un des conjoints dans un avenir rapproché :

Il est malchanceux pour deux membres de la même famille de contracter mariage le même matin, dans la même église. Sur les quatre nouveaux épousés, il en mourra un assez prochainement. (Roy, 1981 : 112)

En France, les mariages doubles étaient aussi considérés funestes pour l'un ou l'autre des nouveaux couples (Hautebert, 1975 : 73; Verdier, 1979 : 78). Au cours d'une enquête réalisée entre 1968 et 1975 dans un petit village français (Minot), Yvonne Verdier a, par exemple, recueilli le témoignage suivant :

On dit qu'il ne faut pas que deux sœurs ou deux frères, ou encore qu'un frère et une sœur se marient le même jour. Ça, je l'ai vu deux fois. J'ai vu un frère et une sœur qui se sont mariés le même jour, et bien le frère il a disparu pendant la guerre de 14. La sœur, elle est morte guère de temps après. (Verdier, 1979 : 78)

Comme tout contact avec la mort ou ce qui la symbolisait était jugé néfaste, on croyait aussi qu'il était de fort mauvais augure pour les nouveaux mariés de croiser un cortège funèbre. Dans un article consacré aux croyances et dictons de la région de Trois-Rivières, rédigé en 1919, Edouard-Zotique Massicotte notait à ce sujet :

Si en revenant de la cérémonie du mariage, les nouveaux époux rencontrent un enterrement, c'est un signe de malheur. (Massicotte, 1919 : 172)

Les cortèges funèbres étaient aussi très redoutés en Europe et aux États-Unis. En France, on considérait, par exemple, comme un présage de mort le fait de « rencontrer sur son chemin un cercueil placé en travers ou sur le côté de la route » ou de « rencontrer un enterrement un jour de fête, de baptême ou de mariage ». On croyait aussi qu'il était « dangereux de regarder passer un enterrement par la fenêtre ou à travers les persiennes » et, dans certains villages de France, la mort était tellement redoutée que si un enterrement venait à passer près d'un endroit où l'on faisait sécher le linge, on s'empressait de le relaver (Genep, 1946 : 656-686 ; Sébillot, 1908 : 112 ; Gonon, 1979 : 50-51). Aux États-Unis, on croyait par ailleurs que lorsqu'une jeune mariée rencontrait un cortège funèbre pendant sa lune de miel, elle mourrait dans l'année. Et, en Angleterre, on était persuadé que la première personne qui croisait un convoi funèbre était destinée à mourir sous peu. Il était d'ailleurs fortement recommandé aux hommes de toujours soulever leur chapeau devant un convoi funèbre pour se préserver de la mort (Mozzani, 1995 : 652).

Enfin, même la nuit de nocces était l'objet de croyances ayant trait à la destinée des nouveaux mariés. On croyait, en effet, que le premier des conjoints à se mettre au lit ou à éteindre la lampe, serait aussi le premier à mourir. Une informatrice se rappelle d'ailleurs avec quel soin elle et son mari ont éteint la lampe pour ne pas savoir lequel mourrait le premier ou pour s'assurer de mourir ensemble :

Il fallait souffler la lampe ensemble, ou bien, si un la soufflait, il mourrait avant. Imaginez-vous qu'on se mettait tout près, tout près de la lampe, là, pour souffler tous les deux, pour que la lampe meure, pour qu'on la fasse mourir tous les

deux. Là on était certain qu'on mourrait ensemble. On ne savait pas lequel était pour mourir le premier. Informatrice, 86 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 102)

Cette croyance a aussi été retracée dans certains pays européens (France, Angleterre, Écosse, Portugal), tandis qu'en Allemagne, on croyait plutôt que c'était celui qui sortait du lit le premier qui serait le premier à mourir (Sébillot, 1908 : 118-119; Mozzani, 1995 : 1091; Gennepe, 1946 : 645).

5.1.2 Le mariage : un grand risque pour les femmes

Si le mariage était un rite de passage important pour l'un et l'autre sexe, ses conséquences étaient cependant plus graves pour les femmes. Car, en s'engageant dans cette nouvelle vie, elles prenaient un grand risque. Il faut dire qu'à l'époque étudiée, les droits des femmes mariées étaient très limités. Selon les dispositions du Code civil de la province de Québec, elles n'avaient pas le droit d'acquiescer des biens, de recevoir des donations, de signer des contrats ou de s'engager en affaires sans la permission de leur époux. Elles étaient par ailleurs obligées de résider au domicile choisi par ce dernier. Ce qui signifie que, très souvent, elles devaient s'éloigner de leur famille pour s'intégrer au réseau familial de leur nouveau conjoint dont elles adoptaient d'ailleurs le patronyme, perdant ainsi symboliquement une part de leur identité personnelle¹⁰⁰. Enfin, elles ne pouvaient pratiquement pas divorcer, la séparation de corps étant seule permise et encore, seulement pour des motifs très graves. Autrement dit, d'après la loi, la femme était tenue de se soumettre à la volonté de son mari et elle avait très peu de recours contre lui (Stoddart, 1983 : 309-315; Sineau et Tardy, 1993 : 19-23; Bouchard, 1999 : 402-403)¹⁰¹.

A cette incapacité légale des femmes mariées, s'ajoutait leur dépendance économique car, officiellement, c'était à l'homme et à lui seul d'assurer la survie de la famille. Plusieurs dirigeants politiques et religieux québécois étaient d'ailleurs opposés au travail féminin,

¹⁰⁰ Au Québec, ce n'est qu'à partir de 1980 que le nom de naissance de chacun des époux a été reconnu comme le seul nom légal. Ce qui signifie que le rapport d'un homme à son patronyme était immuable tout au long de son existence, tandis que la femme, en se mariant, adoptait la plupart du temps, celui de son mari et très souvent elle prenait même son prénom, devenant par exemple Madame Arthur Tremblay. C'est aussi au même moment que la transmission du nom de la mère, du père ou des noms des deux parents aux enfants a été officiellement permise. Auparavant, les parents avaient en théorie le choix de donner à leurs enfants le nom du père ou de la mère puisque l'ancien Code civil ne statuait pas sur le sujet, mais, dans les faits, le nom du père avait habituellement la primauté (Sineau et Tardy, 1993: 72-73).

¹⁰¹ Ce n'est qu'en 1964 que l'incapacité juridique des femmes mariées sera abrogée et qu'en 1981 que sera invalidée l'obligation faite à l'épouse de résider au domicile choisi par le mari (Stoddart, 1983 : 307-335). Quant au divorce, ce n'est qu'en 1968 qu'il sera intégré au Code civil québécois (Sineau et Tardy, 1993 : 23).

prétextant qu'il était la cause de nombreux maux sociaux (prostitution, alcoolisme, délinquance juvénile, mortalité infantile, tuberculose, maladies mentales, etc.), sans compter qu'il risquait de priver, disaient-ils, certains pères de famille de leur gagne-pain (Bérubé, 1979 : 27-28; Commend, 1996 : 32-33; Dion, 1984 : 27-28, 126-130). Dans certaines entreprises, il était même interdit aux femmes de se marier si elles voulaient conserver leur emploi. C'était le cas, par exemple, à la Dominion Corset de Québec où jusqu'à la fin des années 1950, les ouvrières étaient toutes célibataires et devaient le rester pour pouvoir demeurer à l'emploi de la compagnie (Du Berger et Mathieu, 1993 : 36-37). Très rares étaient donc les femmes mariées qui participaient au marché du travail salarié et celles qui avaient un emploi ne pouvaient généralement s'attendre à recevoir qu'environ 60% du salaire masculin versé pour le même travail, parfois même moins, la charge familiale justifiant, selon les règles prévalant alors, les revenus plus élevés consentis aux hommes, qu'ils soient mariés et pères de famille ou non. La plupart des femmes mariées dépendaient donc de la paie de leur mari pour survivre (Charland, 1992 : 206 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 297-298 ; Baillargeon, 1996b : 22)¹⁰². Quant aux mesures sociales susceptibles de leur venir en aide, elles étaient pratiquement inexistantes¹⁰³. En cas de refus de pourvoir ou d'abandon, les femmes qui avaient de jeunes enfants dont elles devaient s'occuper étaient donc très démunies financièrement. Dans le cadre de ses recherches concernant l'inceste, Marie-Aimée Cliche a d'ailleurs noté que certaines mères de famille hésitaient à porter plainte contre un père incestueux, de crainte de se retrouver dans une extrême pauvreté si ce dernier était condamné à la prison, tandis que d'autres réclamaient sa libération avant terme parce qu'elles n'en pouvaient plus de vivre dans la misère (Cliche, 1996 : 220-224).

En se mariant à l'église, les femmes s'engageaient en outre devant Dieu et les hommes à respecter leur époux, à lui obéir et à le servir. Ce qui signifiait qu'elles s'engageaient à

¹⁰² En 1931, par exemple, seulement 3% des femmes mariées au Québec occupaient un emploi rémunéré. Et même si la Seconde Guerre mondiale a entraîné une importante augmentation de la proportion de femmes mariées sur le marché du travail, passant de 10% en 1939 à 35% en 1944, pendant toute la période étudiée, la plupart des femmes mariées étaient des femmes au foyer. Et même si certaines exerçaient une activité rémunérée à la maison ou géraient le budget familial, il n'en demeure pas moins qu'elles étaient économiquement dépendantes (Charland, 1992 : 202-205 ; Jean, 1989 : 108 ; Commend, 1996 : 6-7 ; Bérubé, 1979 : 20 ; Baillargeon, 1996b : 22 ; Lévesque, 1995 : 49-51).

¹⁰³ L'assistance aux mères nécessiteuses, adoptée en 1937, ne venait en aide qu'aux veuves ou aux femmes dont le mari était incapable de travailler pour des raisons de santé ou avait déserté le domicile conjugal depuis plus de cinq ans. Pour y avoir droit, les femmes devaient en outre faire la preuve qu'elles possédaient les qualités requises pour donner à leurs enfants « les soins d'une bonne mère ». Les allocations versées étaient, par ailleurs, insuffisantes. A la fin des années 1940, par exemple, une femme ayant trois enfants à charge ne recevait que l'équivalent d'environ 27% du salaire industriel moyen (Baillargeon, 1996b : 24).

devenir des partenaires sexuelles disponibles et soumises. D'après les commandements de l'Église catholique, les relevailles (c'est-à-dire les quarante jours suivant un accouchement) étaient en effet le seul moment où une femme avait le droit de se refuser à son mari. Le reste du temps, ce dernier pouvait l'obliger à avoir des relations sexuelles et elle était tenue de lui obéir (Bouchard, 1999 : 403; Bouchard, 2000 : 197-198, 208-209; Gauthier, 1991 : 45-46, 156-158; Canuel, 1986 : 105-106). Voici, par exemple, ce qu'aurait dit le curé à une informatrice de la région du Saguenay juste avant qu'elle se marie :

Le Bon Dieu t'a donné un corps, il ne t'appartient plus. Tu vas devoir suivre les devoirs de ton mari. Informatrice, 97 ans, Saguenay, 1991 (Gauthier, 1991 :46)

Se marier était donc particulièrement risqué pour les femmes. Et, lorsqu'on leur disait, peu avant qu'elles s'apprêtent à faire le grand saut, qu'elles « partaient pour la misère », que « leur belle vie était finie » ou « qu'elles devraient endurer leur mal », on n'avait pas toujours tort (Coll. Jean-Guy Morissette, ms n° 3; Coll. Michel Noël, ms n° 1). Il y a tout lieu de croire en effet que le mariage n'était pas nécessairement synonyme de bonheur pour toutes.

D'après Martine Segalen, plusieurs expressions proverbiales recueillies en France à la fin du 19^e siècle ou au début du 20^e siècle laissaient aussi entendre que la vie des femmes mariées n'y était pas toujours très heureuse. C'était le cas, notamment, de celles qui mettaient en scène la mère et la fille, comme : « Ma fille, se marier c'est tous les jours travailler, dans la douleur enfanter, et jusqu'à la mort, pleurer » ou encore « Mère, pourquoi me marier? Ma fille pour filer, enfanter et pleurer ». D'autres insistaient sur le fait que le mariage était toujours risqué : « Le melon et le mariage, question de chance », « Pour ne pas se tromper, il faut se marier un 30 février »; « Semer de la terre sur la neige et se marier sont deux choses que l'on fait au hasard ». Enfin, à en croire certains proverbes, plusieurs regrettaient de s'être embarquées dans une telle galère : « Le jour du mariage est le lendemain du bien-être »; « Mariage, repentir de toute la vie ». Les hommes mariés n'étaient pas non plus toujours très heureux, si l'on en croit les proverbes suivants : « Tous les maris contents danseraient sur le cul d'un verre »; « Si tous les mal mariés portaient une sonnette, on entendrait un beau concert à la sortie de la messe du dimanche »; « Aujourd'hui marié, demain repenti »; ou encore « Deux beaux jours pour l'homme sur terre, quand il prend femme et quand il l'enterre » (Segalen, 1975a : 40,44, 76).

Mais le risque était tout de même plus grand pour les femmes. Aussi n'était-ce pas sans une certaine appréhension que plusieurs s'engageaient dans cette grande aventure. D'après les informations dont nous disposons, nombreuses étaient en effet celles qui, la veille ou le jour du mariage, observaient divers rites censés leur assurer un avenir heureux. Plusieurs informatrices ont, par exemple, accroché leur chapelet à la corde à linge ou prié dans le but d'obtenir une température favorable, le mauvais temps étant perçu comme un présage de malheur conjugal (Tremblay, 2001 : 113-114). D'autres ont évité toute rencontre avec leur futur époux peu avant la cérémonie, de crainte de nuire à leur bonheur futur (Girard, 1997 : 145 ; Huot, 1991 : 63 ; Tremblay, 2001 : 112-120). Certaines se sont d'autre part, conformées à la coutume voulant que la mariée porte ce jour là « quelque chose de neuf, quelque chose de vieux, quelque chose de bleu et quelque chose d'emprunté », ajoutant à leur toilette une jarretière, un bijou, un mouchoir, des gants, une médaille ou des sous-vêtements dotés de l'une ou l'autre de ces caractéristiques (Bouchard, 1990 : 104 ; Girard, 1997 : 157 ; Tremblay, 2001 : 158). Enfin, quelques-unes ont déposé leur bouquet à l'église après la cérémonie pour attirer la chance sur leur union (Dionne, 1994 : 51 ; Bouchard, 1990 : 117 ; Girard, 1997 : 157). Essentiellement féminins, ces rites semblent avoir été observés tant à la ville qu'à la campagne et dans tous les milieux socio-économiques, ce qui nous en dit long sur l'anxiété ressentie par les mariées¹⁰⁴.

Certaines croyances et pratiques similaires avaient cours en Europe. Dans un grand nombre d'endroits, on croyait, par exemple, qu'une journée ensoleillée était un présage de bonheur futur pour les mariés, tandis qu'une journée pluvieuse était perçue comme un présage de malheur (Sébillot, 1908 : 115 ; Segalen, 1975a : 35 ; Genep, 1946 : 645 ; Baker, 1977 : 58-59). Voici comment Paul Sébillot résume les croyances qu'il a retracées en Europe à ce sujet :

On croit en plusieurs régions que le sort de l'union future peut être influencé par diverses circonstances météorologiques et beaucoup observent, pour en tirer des présages, le temps qu'il fait. Dans le val d'Aoste, s'il neige, c'est un signe de fortune, s'il pleut, l'augure est mauvais, de même qu'en Portugal. En Poitou et en Haute-Bretagne, la mariée sera battue, et elle versera autant de larmes qu'il tombe de gouttes d'eau ; en Wallonie, les époux auront toujours des motifs pour pleurer ; dans le Nivernais, ils seront peu fortunés ; dans la Gironde, la mariée sera gourmande, dans le Maine, elle ne sera pas propre ; en Poitou, elle mourra la première. (Sébillot, 1908 : 111)

¹⁰⁴ Dans les différentes sources que j'ai consultées, je n'ai retrouvé en effet aucun témoignage laissant entendre que le marié ait pu tenter de favoriser le destin en s'adonnant à quelque pratique que ce soit.

La tradition voulant que la mariée porte « quelque chose de neuf, quelque chose de vieux, quelque chose de bleu et quelque chose d'emprunté » était, pour sa part, surtout respectée dans les pays anglo-saxons. D'après Margaret Baker, cette tradition s'expliquerait par le fait qu'on croyait qu'emprunter quelque chose à une femme mariée et heureuse en ménage était supposé communiquer ce bonheur au nouveau couple, tandis que la couleur bleue était associée à la sincérité de l'amour (Baker, 1977 : 69).

A l'époque étudiée, le jonc de mariage, symbole de soumission de la femme et de l'autorité conférée au mari par la loi et la religion, était d'ailleurs exclusivement réservé à la mariée. En effet, même si, à partir des années 1930, certaines femmes auraient commencé à passer l'anneau au doigt de leur conjoint, cette pratique était encore très peu courante (Girard, 1997 : 163). La plupart du temps, seule la femme avait une alliance, comme le mentionne cette informatrice qui s'est mariée à Montréal au cours des années 1920 ou 1930 : « Dans ce temps-là, on voyait pas un homme porter un jonc » (Girard, 1997 : 163).

Le fait que seules les femmes portent une alliance était loin d'être anodin. Passer un anneau au doigt d'une autre personne, c'est en effet s'approprier cette personne comme un trésor exclusif (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 51). Ce n'est d'ailleurs sûrement pas un hasard si cette pratique rituelle était parfois l'objet d'une lutte symbolique. On croyait en effet que la nouvelle mariée pouvait remettre en cause la domination masculine au sein du couple en s'opposant à ce que son nouvel époux réussisse à glisser le jonc jusqu'à sa place définitive. Un peu comme si, en entravant ce geste d'appropriation, elle conservait son indépendance. Une informatrice se remémore ainsi, les conseils de sa grand-mère à ce sujet :

Ma grand-mère m'avait dit : « Ma petite fille là, quand il va mettre ton anneau, là, plie pas ton doigt! Pour avoir le haut du pavé ». Informatrice, mariée entre 1925 et 1940, Montréal, 1997 (Girard, 1997 : 128)

L'utilisation d'un anneau pour symboliser l'union de deux êtres et, par sa forme circulaire, l'indissolubilité des liens ainsi créés, remonterait au moins à l'Antiquité et peut-être même auparavant (Ariès, 1981 : 36-37). En France, le passage de l'anneau qui, jusqu'à la seconde moitié du 19^e siècle, était uniquement réservé à la mariée, était aussi souvent le moment d'une lutte symbolique pour s'assurer la maîtrise du ménage (Segalen, 1984 : 32; Segalen,

1981a : 146; Fortier-Beaulieu, 1945 : 254; Gonon, 1979 : 95; Hautebert, 1975 : 73). Arnold van Gennepe écrit à ce sujet :

La manière dont la mariée permet au marié de mettre et d'enfoncer l'anneau sur son doigt sert de présage dans toutes les régions de la France [...] la règle est qu'en recourbant le doigt elle s'efforce d'arrêter l'anneau sur la deuxième phalange, « afin d'être la maîtresse du ménage », ou « de la maison », ou de « dominer son mari ». Parfois cette coutume est accompagnée d'une véritable lutte, qui dure quelque temps et que les curés, s'ils sont au courant, observent d'un regard amusé, mais qui parfois aussi les met en colère. (Gennepe, 1946 :457-459)

5.2 La vie de couple

Comment se déroulait la vie quotidienne des couples mariés? Assez curieusement, on dispose de très peu d'informations à ce sujet. Mais les rares témoignages disponibles nous laissent entrevoir que les hommes et les femmes mariés étaient tenus de respecter certaines règles qui favorisaient la domination masculine au sein du couple. Et ceux et celles qui osaient déroger à ces règles étaient vivement critiqués.

5.2.1 La sobriété vestimentaire et esthétique imposée aux femmes mariées

La sobriété vestimentaire et esthétique imposée aux femmes mariées avait, par exemple, pour but de témoigner de leur soumission à l'autorité masculine. Il était en effet de règle qu'elles adoptent alors des vêtements et coiffures plus dépouillés et discrets. Voici comment l'anthropologue Horace Miner décrit l'allure des femmes mariées à Saint-Denis de Kamouraska, en 1936:

Le changement de statut est marqué par des changements vestimentaires chez la femme. Les longues manches et les longues jupes sont de rigueur. Les cheveux se portent généralement longs et sans ondulations. Les vêtements tendent à devenir ternes et sombres [...]. En outre, la mode pour jeunes filles est considérée comme peu seyante chez les femmes mariées. Du point de vue fonctionnel, les atours attrayants de la jeune fille ont rempli leur rôle et peuvent être mis de côté. (Miner, 1985 : 281-282)

Les mêmes règles prévalaient au Saguenay où, d'après Gérard Bouchard, la femme mariée n'avait pas le droit de se maquiller et devait porter vêtements et cheveux longs (Bouchard,

2000 : 191). En somme, si aucun signe ne permettait de distinguer visuellement l'homme marié du célibataire (pas même le jonc de mariage), par contre, dès le premier coup d'œil, on pouvait savoir si une femme était mariée ou non. Et cette dernière, qui n'avait en principe plus le droit de séduire, devait se réserver uniquement à son mari.

Dans de nombreux pays européens, le costume des femmes mariées différait aussi passablement de celui porté par les femmes célibataires. Très souvent, les femmes mariées y étaient vêtues de noir, une couleur qu'elles revêtaient dès le jour de leur noce (puisqu'anciennement la robe de mariée était souvent noire) et portaient par la suite pour le reste de leur vie (Verdier, 1979 : 246-247). La coiffe, qui avait aussi pour fonction de dissimuler les cheveux, était aussi souvent un élément du costume qui permettait d'identifier les femmes mariées. Le fait que, dans de nombreuses sociétés, la chevelure féminine soit perçue comme un puissant élément de séduction n'était sûrement pas étranger à cette coutume (Mitterauer, 1992 : 65-66 et 79 ; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 236).

5.2.2 La stricte délimitation des univers masculins et féminins

On veillait aussi à ce qu'il n'y ait point de mélange ou de rapprochement équivoque entre les sexes en attribuant aux hommes et aux femmes des rôles et des domaines d'activités très différents. Généralement, les tâches féminines se concentraient à l'intérieur de la maison, tandis que les tâches masculines se déroulaient à l'extérieur. En ville, par exemple, les hommes quittaient souvent très tôt le domicile conjugal pour se rendre au travail et n'en revenaient qu'à la fin de la journée, tandis que les femmes restaient à la maison pour s'occuper du ménage, des repas et des enfants. A la campagne, les deux sexes évoluaient aussi la plupart du temps dans des univers séparés (Rouillard, 1974 : 60; Tremblay, 1948 : 54; Lemieux-Michaud, 1978 : 404; Fortin, 1987 : 283; Lévesque, 1995 : 58). Lors d'un séjour dans un petit village de la Gaspésie au début des années 1950, Marcel Rioux notait à ce sujet :

Présentement, il existe une stricte division du travail entre les deux sexes : la femme ne s'occupe aucunement de ce qui se passe en dehors de la maison et le mari fait de même pour son foyer, sur lequel la femme a la haute main. (Rioux, 1961 : 40)

Il a aussi observé à quel point il était mal vu pour un homme d'effectuer des tâches dites féminines :

Jamais un homme ne fera quoi que ce soit dans la maison; même sa femme trouverait cela inconvenant; l'homme doit travailler à l'extérieur, gagner l'argent qu'il faut et c'est tout. Un mari qui s'intéresserait trop à la cuisine ou au ménage se verrait vite qualifié de « menette » ou de « fifille ». (Rioux, 1961 : 40)

D'après les informations dont nous disposons, on acceptait d'ailleurs beaucoup plus facilement qu'une femme donne un coup de main à son mari que l'inverse. Ce qui signifie que les hommes participaient très peu aux tâches domestiques, que ce soit en milieu rural ou urbain. En 1948, Antoine Tremblay écrit ce qui suit au sujet des couples mariés de son village, Les Éboulements :

En regard du nombre de jours où la femme sort de la maison pour servir d'auxiliaire, celui où le mari rentre au foyer dans le même dessein est fort piteux. (Tremblay, 1948 : 54)

Les enquêtes effectuées au Saguenay et à Montréal ont aussi fait ressortir la faible participation des hommes aux tâches ménagères (Baillargeon, 1991 : 177; Simard-Vasil, 1984 : 6; Bouchard, 1999 : 405). Il faut dire que ceux qui osaient le faire étaient l'objet de commentaires plutôt désobligeants. Une informatrice se rappelle les railleries dont était l'objet un de ses voisins qui, au cours des années 1930, osait effectuer certaines tâches ménagères :

Notre voisin là, il aidait sa femme. Bien ils [mon mari et mes frères] riaient de cet homme-là! Ils appelaient ça un « laveux de couches ». C'était épouvantable, hein? Un homme qui aidait sa femme, il faisait rire de lui dans ce temps-là [...]. Informatrice, née en 1908, Montréal, 1990 (Baillargeon, 1991 : 177)

Les moments qu'hommes et femmes passaient ensemble étaient donc plutôt limités. En fait, il semble même que, pendant leurs loisirs, ils se rencontraient peu. C'est du moins ce qu'a observé Marcel Rioux à l'Île Verte à la fin des années 1940 :

[...] il est actuellement peu d'activités où les hommes et les femmes prennent part ensemble; même pour aller à l'église, quand la distance est assez courte pour que les gens puissent marcher, on verra les femmes arriver après les hommes, mais toujours séparément; dans les voitures, les femmes s'assoient ensemble, les hommes de leur côté; j'ai vu des photographies exclusivement d'hommes ou de femmes. [...] c'est très rarement que les hommes iront veiller avec leur femme ou les femmes avec les hommes; monsieur X allait faire un bout de veillée chez le voisin et laissait sa femme à la maison; madame Y va

veiller seule chez Madame Z; en dehors des repas et du lit, c'est bien rare que les deux se mélangent. Plus que la catégorie d'âge, le sexe sépare les gens à l'île. (Rioux, 1954 : 38)

Toutes les collectivités québécoises n'étaient peut-être pas aussi divisées, mais il n'en demeure pas moins que les sphères d'activités socialement attribuées à chaque sexe étaient strictement délimitées.

La plupart des sociétés humaines établissent une distinction fondamentale entre les sexes en instaurant une division du travail rigoureuse qui répartit les occupations entre les hommes et les femmes. Et dans un grand nombre d'entre elles, les hommes et les femmes font partie de deux mondes distincts qui se mêlent rarement (Whyte, 1978 ; Hertz, 1970 ; Goffman, 2002 : 54-55).

5.2.3 Le partage de l'autorité au sein du couple

Il ne faudrait cependant pas croire que tous les hommes mariés étaient autoritaires et dominants tandis que toutes les femmes étaient douces et soumises. D'après nos informations, il semble bien qu'il n'était pas rare que les femmes fassent preuve d'une certaine autorité au sein du couple et exercent une influence déterminante. Les enquêtes réalisées au Saguenay démontrent, par exemple, que, dans certains couples, c'était la femme qui administrait le budget familial, le mari ne faisant que cautionner ses choix. Il ressort aussi de ces enquêtes que, la plupart du temps, les décisions importantes concernant l'organisation de la maisonnée, l'avenir des enfants et les achats à effectuer étaient prises en commun (Simard-Vasil, 1984 : 6-7; Bouchard, 1999 : 409-410). D'après Madeleine Ferron et Robert Cliche, dans la Beauce, l'autorité ne reposait pas non plus exclusivement sur les épaules du mari. Très souvent, par exemple, la mère prenait seule les décisions concernant les filles, tandis que le père s'occupait des garçons et, lorsque venait le temps de faire des choix importants pour l'ensemble de la famille, les femmes avaient leur mot à dire (Ferron et Cliche, 1972 : 63). En somme, même si en principe les femmes étaient assujetties à leur mari, dans la réalité, les choses n'allaient pas toujours ainsi. Certaines femmes avaient bien plus d'influence informelle que les lois et règlements de la société ne leur en accordaient.

Mais, officiellement, c'était le mari qui était le maître. Et ceux et celles qui prenaient trop de distance par rapport au modèle de l'autorité masculine et de la soumission féminine étaient vivement critiqués. Les hommes qui se montraient trop faibles face à leur femme étaient souvent l'objet d'une forte réprobation sociale. C'est du moins ce qui ressort des observations de Madeleine Ferron et Robert Cliche dans la Beauce :

Le mari est l'autorité suprême et celui qui se laisse subjugué par sa femme est peu respecté; on dit qu'il ne « porte pas les culottes ». (Ferron et Cliche, 1972 : 63)

Quant aux femmes qui osaient se montrer trop autoritaires ou agressives, elles n'étaient pas non plus très bien vues, comme l'a constaté Marcel Rioux, lors de son séjour en Gaspésie. Selon ce dernier, l'une des personnes les plus détestées était en effet une femme « fort agressive » et « jalouse de son mari », qui se querellait régulièrement avec ses voisins; bref, tout le contraire de la femme douce, gentille et soumise (Rioux, 1961 : 55-56).

Dans la plupart des sociétés, les femmes sont subordonnées aux hommes. D'après l'anthropologue Helen Fisher, les femmes amazones ou les matriarcats ne sont en effet que des mythes, puisqu'on n'a encore jamais trouvé une société où les femmes dominaient dans tous les domaines ou presque de la vie sociale (Fisher, 1994). Les multiples mesures mises en œuvre, à travers le monde et les siècles, pour tenter de contraindre les femmes et les soumettre à l'autorité masculine (formation religieuse les enjoignant à être dociles, éducation limitée, rôle politique et économique restreint, coutumes et rituels réaffirmant la règle voulant que ce soit l'homme qui domine au sein du couple, etc.) témoignent cependant du fait que l'assujettissement des femmes ne s'est pas accompli sans heurts (Abbott, 2001; Segalen, 1980). Comme le soutient Martine Segalen, qui s'est penchée sur les relations mari et femme dans les sociétés paysannes européennes, si on a tellement senti le besoin de mettre l'accent sur la domination masculine dans les rituels entourant le mariage et de ramener à l'ordre les hommes qui se laissaient dominer par leur femme, c'est sans doute parce que, dans les faits, la question de l'autorité au sein du couple n'était pas totalement réglée et les femmes probablement pas toutes aussi subordonnées et dépendantes que certains l'auraient voulu. En fait, il y a tout lieu de croire que, depuis des siècles, les hommes et les femmes se querellent pour savoir lequel des deux portera « la culotte » (Segalen, 1984; 42; voir aussi Davis, 1979b : 162-163; Genep, 1977 : 202; Thompson, 1981 : 282-283; Mitterauer, 1992 : 166-167).

5.3 La sexualité des couples mariés

A partir du moment où ils étaient mariés, les hommes et les femmes avaient officiellement le droit de s'adonner aux plaisirs de la chair. Comment vivaient-ils cette expérience ? Étaient-ils heureux ou inquiets de découvrir cette nouvelle dimension de leur existence ? En fait, on sait très peu de choses concernant la vie sexuelle des hommes et des femmes mariés au début du 20^e siècle. Peu de chercheurs ont osé aborder le sujet avec leurs informateurs et informatrices, et ceux et celles qui se sont risqués à le faire se sont souvent heurtés à un grand malaise, la plupart des personnes interrogées semblant plutôt réticentes à s'ouvrir sur ces questions.

5.3.1 La sexualité : un sujet tabou

Il faut dire que la sexualité était un sujet tabou. Les rares témoignages dont nous disposons nous livrent en effet la vision d'une société fortement imprégnée du discours moralisateur de l'Église catholique qui considérait le sexe comme un péché et enjoignait ses fidèles à ne pas s'abandonner impunément aux plaisirs de la chair. Suivant les enseignements de l'Église catholique, l'acte sexuel était en effet un mal nécessaire à la procréation et c'était pervertir l'œuvre de Dieu que d'avoir des relations sexuelles pendant les périodes où la conception était impossible (pendant la grossesse ou la ménopause, par exemple). Idéalement, les couples auraient donc dû pratiquer la continence pendant la majeure partie de leur vie et s'abstenir de toute relation sexuelle à partir du moment où l'un des deux conjoints n'était plus en mesure de procréer (Flandrin, 1981 : 9-10 ; Perreault, 2004). L'Église incitait en outre les couples mariés à faire preuve d'une grande retenue gestuelle et verbale lorsqu'ils se trouvaient en présence de témoins, et surtout de jeunes enfants (Mailloux, 1910 : 173). Il n'était donc pas bien vu de parler de sexualité et encore moins de poser des gestes à caractère sexuel devant qui que ce soit.

La sexualité n'était pas non plus un sujet dont on parlait facilement dans la société paysanne française. Martine Segalen a en effet observé que très rares étaient les proverbes qui y faisaient allusion et ceux qui en traitaient le faisaient le plus souvent à mots couverts

(Segalen, 1975a : 83). Elle a aussi noté l'absence de témoignages permettant de savoir comment se vivait la sexualité des couples mariés autrefois :

La société paysanne est imprégnée par une sexualité permanente et référée à celle des animaux. Il est difficile d'aller au-delà de cette constatation, de savoir si la sexualité féminine était frustration ou plaisir, si le mari se souciait de la jouissance de sa partenaire, si le coït interrompu a modifié les rapports sur ce point. (Segalen, 1980 : 142-143)

D'après les témoignages recueillis au Québec, les nouveaux mariés étaient d'ailleurs incités à réprimer leur passion et à « se dominer », dès la première nuit. Un informateur, dont le mariage a été célébré en 1938, raconte :

C'était [le curé] un vieux garçon scrupuleux. Moi et ma femme, on était rentrés au confessionnal, c'était la coutume [...]. Il dit à ma femme: « Vous allez me promettre de ne pas faire l'acte du mariage pendant sept jours de temps. » Ma femme dit: « Arrangez-vous avec lui de l'autre bord, elle dit, moi ça ne me fait rien [...]. » Ca fait qu'elle a l'absolution, puis elle sort. [...] il me parle de ça. J'ai dit: « Non, je ne promets pas ça. » [...] Il disait que, pour... il fallait l'esprit de sacrifice pour l'avenir, pour avoir des enfants, pour faire des prêtres, comme il y a trop de passion, tu sais ce que c'est [...]. Pour avoir un prêtre dans la famille, ou un religieux ou une religieuse, il fallait se dominer au commencement. Informateur, 57 ans, St-François (Montmagny), 1972 (Coll. Serge Bédard, enr. n° 13)

Selon les informations dont nous disposons, le mariage n'était effectivement pas toujours consommé la première nuit. Parmi les couples que Denise Girard a interviewés dans le cadre de sa recherche concernant le mariage à Montréal entre 1925 et 1940, un bon nombre (14 / 33) lui ont en effet affirmé avoir attendu quelques jours pour le faire (Girard, 1997 : 209-210). Les témoignages recueillis au Saguenay laissent aussi croire que plusieurs nouveaux mariés ont fait de même (Bouchard, 2000 : 194).

Considéré à la fois comme un acte sacré et impur, l'acte sexuel a, dans de nombreuses sociétés, un caractère magique spécial. On ne peut donc l'accomplir, surtout la première fois, sans prendre certaines précautions particulières. Cette croyance aurait donné naissance à diverses réglementations et interdits religieux parmi lesquels figurent les Nuits de Tobie, une règle émise par l'Église catholique au Moyen-Age, interdisant d'exécuter l'acte charnel la nuit même des noces et parfois même pendant les trois premières nuits. Cette règle, qui était encore respectée dans certaines régions de France au début du 20^e siècle, n'avait d'ailleurs peut-être pas que des motifs religieux, selon Arnold van Gennep,

puisque les mariés étaient souvent ivres à la fin du jour. « Du point de vue hygiénique, écrit-il, il n'est certes pas bon que des enfants soient procréés dans ces conditions. » (Genep, 1946 : 554-558).

Il faut dire aussi que pour plusieurs nouveaux époux, la première nuit se déroulait au domicile des parents du marié ou de la mariée, ce qui n'était guère favorable à l'intimité du couple. En effet, même si le voyage de noces était déjà en vogue au 19^e siècle chez les gens plus fortunés, pour la majorité de la population, il n'était pas question de s'éloigner ni de s'isoler pour goûter aux joies du mariage. Dans son autobiographie, Laurette Bouchard écrit :

Dans ce temps-là [vers 1915], les nouveaux mariés n'allaient pas à la cachette se coucher au loin. Ça couchait chez les parents de la mariée. C'était la mode. Pas question de penser autrement. (Bouchard, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 164)

Il était d'ailleurs assez fréquent que les participants à la noce s'immiscent sans prévenir dans leur intimité. Marie Asselin-Proulx évoque ainsi sa nuit de noces. C'était en 1941 :

Vers cinq heures, près de la moitié des noceux, un peu en état d'ébriété, vinrent nous réveiller. C'était l'intimité parfaite. (Asselin-Proulx, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 166)

Très souvent, les nouveaux mariés étaient aussi l'objet de plaisanteries ayant pour résultat d'empêcher ou de retarder la consommation de l'union :

Quelquefois, on mettait une clochette à vache bien attachée sous le lit des jeunes mariés et à chaque mouvement de leur part, la clochette tintait. [...] Quelquefois, on cousait le bas et les manches de la jaquette de flanellette [de la nouvelle mariée]. Informatrice, 59 ans, Limoilou (Québec), 1979 (Coll. Marie-France Deblois, ms n° 30-33, 37-38)

On tente souvent de leurs jouer des tours : défaire les ressorts du lit, déposer un animal sous les couvertures, venir faire du bruit la nuit, les réveiller tôt le matin... Informateurs, 66 et 68 ans, Hull (Gatineau), vers 1920-1930 (Coll. Michel Noël, ms n° 1)

Les mêmes plaisanteries avaient cours en France au début du 20^e siècle. Paul Fortier-Beaulieu, qui a réalisé une étude concernant les noces campagnardes dans le Département de la Loire, écrit à ce sujet :

Immédiatement après le départ des mariés, on se préoccupe de découvrir le lieu de leur retraite. Parfois, il est connu d'avance et dans ce cas des lurons, de connivence avec ceux-là même qui hébergent les époux, se sont chargés de préparer à leur manière la chambre nuptiale en démontant le lit, et en le remettant provisoirement en équilibre pour qu'il s'écroule dès qu'il sera ébranlé; ou bien ils ont suspendu des clochettes en dessous du sommier ou installé des sonnettes électriques. Tous ces appareils fonctionnent habituellement à la perfection. Les gens de la noce se tiennent à proximité, se tordent et s'ébaudissent. (Fortier-Beaulieu, 1945 : 318)

Porter à boire et à manger aux nouveaux mariés dans leur lit en forçant bruyamment la porte de leur chambre était aussi une coutume très répandue en France. D'après Martine Segalen, les mariés n'étaient d'ailleurs pas surpris outre-mesure par cette intrusion, puisque très souvent ils avaient eux-mêmes été acteurs de ces « farces » lorsqu'ils étaient célibataires (Segalen, 1981a : 153; voir aussi Sébillot, 1908 : 119-120; Gennep, 1946 : 570; Gonon, 1979 : 78; Fine, 1997 : 341-342; Verdier, 1979 : 294). On peut donc comprendre que certains aient préféré reporter à plus tard la consommation du mariage.

Dans la vie quotidienne, les couples mariés étaient aussi incités à faire preuve d'une grande discrétion : pas question de se démontrer leur amour trop ouvertement, surtout en présence de témoins. A en croire les souvenirs de certains et certaines, la plupart des couples mariés au Québec étaient effectivement très pudiques, certains même pudibonds. Évoquant son enfance, Claire Martin, qui est née en 1914, écrit à ce sujet :

Chez mes grands-parents paternels, la plus lointaine allusion à des sentiments tant soit peu affectueux, même les plus purs, amenait des grimaces embarrassées. Qu'on juge de l'attitude adoptée envers ceux où le corps intervenait. De jeunes époux se tenant pas la main suscitaient des: « Ils ont l'air tellement bêtes! ». L'amour physique, la vraie bouffonnerie, et sale en plus. Seule la procréation venait sauver et excuser cette abomination. (Martin, citée par Lemieux-Michaud, 1978, p. 501)

Pour sa part, Jos-Phydime Michaud, qui est né en 1902 et a vécu une bonne partie de sa vie à Kamouraska, mentionne :

Je n'ai jamais vu mon père embrasser ma mère, sauf au Jour de l'An. Est-ce qu'ils s'embrassaient en cachette? Je ne sais pas. Et c'était partout pareil dans toutes les maisons. (Michaud, cité par Lemieux et Mercier, 1989, p. 234)

En fait, même lorsqu'ils étaient seuls, les couples mariés semblaient plutôt pudiques. La promiscuité dans laquelle vivaient la plupart des familles n'était d'ailleurs guère propice aux

ébats amoureux. C'est du moins ce qui ressort des témoignages recueillis au Saguenay, témoignages que Gérard Bouchard résume ainsi :

L'acte sexuel se déroulait dans la plus grande simplicité, sans préalable, ni fantaisie ni variation (« il n'y avait qu'une façon de faire ça », corpus G. Bouchard). Les « agréments » n'étant pas bien vus (ni très connus), on allait droit à l'essentiel, toute l'affaire étant expédiée en quelques minutes, et parfois moins. Les partenaires gardaient leurs vêtements de nuit et apprenaient à œuvrer en silence, étant donné la promiscuité domestique. Sauf exception, l'acte n'était pratiqué que le soir, au lit, alors que toute la maisonnée s'était retirée pour la nuit. (Bouchard, 2000 : 196-197)

Si l'on se fie aux témoignages recueillis dans cette région, la plupart des couples n'avaient donc pas une vie sexuelle très excitante. Les femmes, du moins, semblaient éprouver peu de plaisir :

A cause des circonstances qui entouraient l'acte sexuel (caractère expéditif, perspective d'une autre grossesse...), plusieurs femmes (la moitié peut-être, selon nos sources, mais il est difficile de juger) n'éprouvaient pas d'orgasme, et certaines aucun plaisir. La majorité faisaient l'amour par devoir d'abord, plusieurs dans la crainte et la contrainte. (Bouchard, 2000 : 196-197)

Les témoignages recueillis par Denyse Baillargeon auprès de femmes ayant vécu à Montréal au début du 20^e siècle vont dans le même sens :

[...] pour la majorité d'entre elles, il s'agissait d'un « devoir » dont elles ne tiraient aucun plaisir. Même si toutes n'ont pas abordé le sujet ouvertement, plusieurs en effet se sont plaintes à mots couverts de l'appétit sexuel, à leurs yeux insatiable, de leur conjoint ou ont exprimé un certain soulagement d'avoir eu un mari pas très exigeant à cet égard, ce qui, dans l'un ou l'autre cas, laisse deviner que les relations sexuelles représentaient pour elles une véritable corvée. (Baillargeon, 1991 : 102)

Il faut dire que la perspective d'une nouvelle grossesse devait en refroidir plus d'unes, sans compter qu'elles étaient, beaucoup plus que les hommes, la cible des interventions de l'Église catholique qui les encourageait à être prolifiques tout en étant vertueuses et pudiques. Certains manuels de sexualité maritale diffusés au Québec au cours de la période étudiée insistaient, en effet, sur le fait que les femmes se devaient d'être irréprochables dans leurs comportements sexuels, « car si toutes les épouses légitimes étaient sujettes à se conduire comme des femmes légères, tout serait instable et le monde serait en proie au désordre social le plus absolu. » (Perreault, 2004). Les femmes devaient donc faire preuve d'une grande moralité tout en se souciant de rendre la vie sexuelle du couple agréable

puisque ce n'était qu'à ce prix qu'elles pouvaient espérer préserver la bonne entente conjugale.

5.3.2 Le secret entourant la grossesse et l'accouchement

La grossesse et l'accouchement, parce qu'ils avaient un rapport étroit avec la sexualité du couple, étaient aussi l'objet de nombreux interdits. Dans son autobiographie, Florentine Morvan-Maher, qui est née en 1890, écrit :

Le sexe était une chose taboue et pas propre ; ça se faisait à la cachette, « ces cochonneries-là », et il fallait aller dire ça à confesse ! Même les femmes mariées avaient des problèmes avec ces actes-là ! Elles devaient avoir des enfants, et puis il ne fallait pas que ça paraisse ! [...] C'était ridicule au possible ! (Morvan-Maher, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 178-179)

Les femmes enceintes étaient donc tenues de dissimuler leur état le plus longtemps possible, en portant des vêtements amples, des gaines ou des corsets (Jeanson, 1978 : 3-4; Dufour, 1978 : 4; Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 14; Canuel, 1986 : 25; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 275; Bouchard, 2000 : 195; Tremblay, 1948 : 63-64; Gauthier, 1991 : 55-56; Desdouits, 1990 : 16). Et lorsqu'il devenait de plus en plus difficile de ne rien laisser paraître, la plupart ne sortaient plus, pour ne pas choquer ou offenser leur entourage. Une informatrice, mère de 14 enfants raconte :

C'était des espèces de tabou puis quand on partait enceinte, imaginez qu'on partait souvent, ils disaient : « Pas encore enceinte, elle! Ah! ça n'a pas de bon sens! » Ça fait qu'on en parlait le moins possible. Mais aujourd'hui, par exemple, j'en parle que j'ai eu quatorze enfants puis je suis contente de les avoir eus. Puis je les voulais aussi. Informatrice, 70 ans, Lotbinière, 1989 (Dubois, 1989 : 50)

C'était aussi dans le plus grand secret que devait se dérouler l'accouchement. Une informatrice évoque ainsi les nombreux accouchements de sa mère :

Pendant que ma mère était enceinte, personne dans la famille ne le savait. Lorsqu'elle avait ses premières contractions, une de nos tantes nous amenait chez la voisine en nous disant que les sauvages allaient passer. Les sauvages en passant allaient nous laisser soit un petit frère ou soit une petite sœur. Notre tante nous disait que personne de nous devait aller à la maison avant qu'elle nous ramène sinon les sauvages allaient couper les deux jambes de maman. Informatrice, 39 ans, Rouyn-Noranda, 1978 (Coll. Francine Larouche, ms n° 141)

Très souvent d'ailleurs, on ne parlait pas ouvertement de l'accouchement, préférant avoir recours à diverses expressions permettant d'y faire allusion à mots couverts, comme le mentionne cette informatrice :

« Acheter » et « débouler », c'est ce qu'on entendait dans ce temps-là. On ne disait jamais : « Elle va accoucher ». On aurait dit que c'était trop vrai. Informatrice, 87 ans, Isle-Verte, 1986 (Canuel, 1986 : 49)

Pour faire allusion à l'accouchement sans le nommer, on disait aussi « elle va avoir du nouveau », « elle est en train de brûler », « le feu est pris chez le voisin », « les sauvages ont passé chez X » ou encore « le corbeau est passé chez madame Z » (Canuel, 1986 : 73 ; Coll. Ida Deschamps, ms n° 18 ; Coll. Reine Otis, ms n° 85 ; Coll. Marie-Claud Soucy, ms n° 21 ; Coll. Paul Carpentier, ms n° 28). Et l'on s'empressait d'en faire disparaître toute trace, comme le raconte une sage-femme dont les propos ont été recueillis au cours des années 1930 à Saint-Denis de Kamouraska :

Dès qu'il [le placenta] est expulsé, je lave le bébé de haut en bas avec de l'eau et du savon. Au lieu de laver le lit, nous absorbons le sang avec des journaux enveloppés dans une loque propre. Le tout est enroulé et brûlé dans le poêle. Même chose pour le placenta. Il faut éviter de le jeter à l'extérieur, car les enfants pourraient le trouver. Il sera couvert de sang, le cordon encore attaché, et cela pourrait soulever leurs questions. (Miner, 1985 : 232-233)

Plusieurs informatrices interrogées à ce sujet ont aussi affirmé que le placenta était détruit tout de suite après l'accouchement, le plus souvent en le brûlant ou en le jetant (Gauthier, 1991 : 127-128; Canuel, 1986 : 96). D'autres se rappellent avoir accouché sur une paille à même le plancher de la cuisine pour ne pas laisser de traces (Gauthier, 1991 : 120; Baillargeon, 1993 : 115).

5.3.3 Les relations extraconjugales : deux poids, deux mesures

Les couples mariés étaient aussi incités à faire preuve d'une grande moralité. Plus que les hommes, les femmes mariées étaient d'ailleurs étroitement surveillées et celles dont la conduite sexuelle n'était pas exemplaire s'exposaient à de dures sanctions. Elles pouvaient, par exemple, se voir rejetées par leur mari, l'adultère étant le principal motif invoqué par les hommes pour demander la séparation de corps. Et, si elles étaient reconnues coupables ou

simplement soupçonnées d'inconduite, elles avaient peu de chances d'obtenir la garde de leurs enfants (Cliche, 1997). Elles couraient aussi le risque de se voir enfermées et exclues de la société. La plupart des femmes internées dans les prisons et asiles québécois au début du 20^e siècle devaient en effet leur exclusion au fait qu'elles avaient dérogé au code moral imposé aux femmes, la prostitution, le vagabondage, l'ivresse et la conduite « déréglée » ou « contraire aux bonnes mœurs » faisant partie des principales infractions commises par ces dernières (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914; Commend, 1996; Thifault, 1994; Nootens, 1999). Très souvent, la moralité des femmes accusées d'avoir assassiné leur mari jouait aussi un rôle déterminant dans le dénouement de leur procès, celles qui avaient osé faire preuve d'une trop grande liberté sexuelle étant condamnées plus sévèrement et ce, même s'il était démontré que leur époux était infidèle ou violent (Frigon, 2003; Bernier et Cellard, 1996)¹⁰⁵.

L'histoire de Marie-Josephte Corriveau n'avait-elle d'ailleurs pas pour but de rappeler à celles qui en seraient tentées qu'il était très dangereux de s'éloigner des rôles prescrits? Des siècles après sa mort, survenue en 1763, cette jeune femme qui fut condamnée pour avoir tué son second mari, était en effet encore très présente dans l'imaginaire québécois, son exécution spectaculaire (elle fut pendue et son corps fut enfermé dans une cage de fer accrochée à une potence) ayant contribué à faire d'elle un des personnages légendaires les plus connus au Québec. Un personnage doté d'une très mauvaise réputation. En 1968, Luc Lacourcière écrivait à son sujet :

Il n'est guère de femme dans toute l'histoire canadienne qui ait plus mauvaise réputation que Marie-Josephte Corriveau appelée communément « La Corriveau ». Cette malheureuse est morte voilà plus de deux siècles. Mais elle continue de hanter les imaginations. On parle encore d'elle, de son crime réel et de ses crimes fictifs. (Lacourcière, 1968 : 213)¹⁰⁶

La plupart des récits la concernant ne sont en effet pas très louangeurs, certains la décrivant comme une dangereuse séductrice aux mœurs dépravées :

¹⁰⁵ Entre 1867 et 1976, date d'abolition de la peine de mort au Canada, seize femmes furent condamnées à mort au Québec. De ce nombre, cinq montèrent sur l'échafaud. Est-ce un hasard si quatre d'entre elles furent reconnues coupables d'avoir assassiné leur mari avec la complicité de leur amant? Il s'agit de Cordélia Viau, exécutée en 1899, Marie Beaulne, exécutée en 1929, Tommasina Teolis, exécutée en 1935 et Marie-Louise Cloutier, exécutée en 1940. Quant à la cinquième, Marguerite Pitre, elle fut trouvée coupable d'avoir participé à un complot ayant entraîné la mort de 23 personnes dans l'explosion d'un avion en plein vol. Elle fut la dernière femme à être pendue, en 1953 (Bernier et Cellard, 1996 : 29-48).

¹⁰⁶ Encore récemment, « La Corriveau » continuait toujours à hanter l'imaginaire collectif des Québécois et Québécoises puisqu'au cours de la période 1975-1990, des étudiants et étudiantes de niveau collégial ont recueilli 122 récits la concernant dans 14 régions du Québec (Guilbault, 1995).

Elle était trop méchante après les hommes... Elle a eu des maris, puis ensuite elle faisait le trouble pour les femmes. Elle allait trouver les hommes, vous savez; elle aurait pu coucher avec n'importe qui... [...] puis après ca elle se vantait. Fait qu'elle est venue haïe bien gros. Informatrice, 87 ans, Saint-Esprit, 1966 (Coll. Marcel Bélanger, ms n° 25)

Bon, la Corriveau c'était une femme, c'est, c'est comme on dit une femme de débauche, puis elle attirait les hommes chez elle [...]. Et puis y avait des plaintes, beaucoup de plaintes des alentours [...]. puis un moment donné ils ont eu des plaintes formelles là pour l'accuser, puis ils ont fait un procès [...]. Informatrice, 48 ans, Montmagny, 1979 (Coll. Enquête folklorique de contes et de légendes, enr. n° 30)

D'autres récits lui attribuent un nombre exceptionnel de maris qu'elle aurait tués les uns après les autres en faisant preuve d'une grande cruauté :

La Corriveau, c'était une méchante femme. Et elle mariait autant d'hommes qu'elle était capable d'en trouver. Elle en a marié six. Le premier, il était en train d'étriller son cheval; elle a pris un broc pour passer l'engrais et elle lui en a donné un coup sur la tête. [...]. Elle lui [au deuxième] a coulé du plomb dans les oreilles. [...] Le troisième, lui, elle lui a planté une grande aiguille au cœur. [...] Le quatrième, lui, elle lui a donné du vert de Paris. Un poison assez fort qu'après avoir pris sa dose, il s'est pas réveillé. [...] L'autre, lui, le cinquième, elle lui a envoyé une épingle, une grande épingle à chapeau dans le cerveau, dans la tête. [...] Et puis le sixième, lui, elle l'a étouffé. Elle lui a passé une corde dans le cou et elle l'a passée en travers du mur. Elle l'a étouffé. [...] Elle a voulu l'étouffer [le septième], celui-là encore, comme les autres. Elle a pris sa corde et elle lui a installé un nœud coulant dans le cou. [...] Il l'a déclarée. Informatrice, 78 ans, St-Raphaël de Bellechasse, 1953 (Coll. Luc Lacourcière, citée par Guilbault, 1995 : 21-23)¹⁰⁷

Mais, de tous les éléments de cette histoire, c'est son châtiment qui est le plus souvent décrit avec forces détails. Plusieurs récits insistent en effet sur les souffrances infligées à cette dernière pour la punir de sa mauvaise conduite :

Ils ont fabriqué une cage et ils y ont mis La Corriveau vivante! [...] Ce qui est arrivé, c'est qu'elle est morte, mangée par les corbeaux. Ils l'ont picossée jusqu'à ce qu'elle meure. Informatrice, 73 ans, Québec, 1989 (Guilbault, 1995 : 51-52)

Ils ont fait une grande cage de fer et l'ont accrochée par la margoulette avec un crochet de fer. Ils lui ont passé un crochet de fer dans la margoulette et ils l'ont accrochée là. Elle est morte là. Et elle est restée là longtemps. Informatrice, 78

¹⁰⁷ Selon Luc Lacourcière, qui a recueilli cette version, ce récit est fort probablement inspiré d'autres récits traditionnels. En effet le plomb fondu dans l'oreille, le poison, l'étranglement, l'aiguille plantée dans le cœur ou le cerveau sont des motifs qui reviennent assez fréquemment dans les contes merveilleux (Lacourcière, 1973a : 256-257).

ans, St-Raphaël de Bellechasse, 1953 (Coll. Luc Lacourcière, citée par Guilbault, 1995 : 21-23)

Quand ils l'ont prise, ils l'ont crucifiée La Corriveau. [...] Puis ils l'ont crucifiée à la basse ville, c'est ça qu'ils lui ont fait à La Corriveau, ils en ont été clair! Informatrice, 90 ans, Cap St-Ignace, 1979 (Coll. Enquête folklorique de contes et de légendes, enr. n° 45)

Marie-Josephte Corriveau n'était fort probablement pas aussi perverse et méchante que le laissent entendre ces récits, mais en passant à la légende son histoire est devenue un excellent moyen de rappeler à l'ordre toutes celles qui seraient tentées de dévier du droit chemin : malheur à celles qui oseraient faire un mauvais usage de leurs attraits!

Quant aux hommes mariés qui osaient prendre certaines libertés, il semble bien qu'ils n'étaient durement traités que s'ils s'en prenaient à des enfants ou à des jeunes filles pures ou déficientes. Les hommes mariés qui abusaient sexuellement de leurs enfants étaient, semble-t-il, l'objet de sanctions populaires. Une informatrice se rappelle, par exemple, que personne ne voulait engager son mari, considéré comme un « malade » ou un « déséquilibré mental » parce qu'il avait abusé de ses enfants (Potvin-Ouellet, 1978 : 100). En vertu du Code criminel, certains comportements sexuels jugés inacceptables étaient d'ailleurs passibles de peines sévères pouvant aller jusqu'à l'emprisonnement à perpétuité et même la peine de mort¹⁰⁸. Mais si les maris trompaient leur femme avec une adulte consentante, on semblait tolérer leurs incartades. Antoine Tremblay mentionne, par exemple, qu'aux Éboulements, jamais un homme marié n'aurait osé tromper sa femme au vu et au su des gens de la place, la désapprobation populaire suffisant pour qu'une telle chose ne se produise point. Par contre, admet-il, il arrivait parfois qu'un homme marié fréquente une fille d'une localité voisine (Tremblay, 1948 : 71-72). Les recherches de Marie-Aimée Cliche concernant les procès civils et criminels intentés par des filles-mères dans le district judiciaire de Québec au cours de la période 1850-1969 démontrent aussi qu'un certain nombre (29%) impliquaient des hommes mariés, mais, soutient-elle, très souvent ceux-ci s'en tiraient plutôt bien, surtout si la moralité de la plaignante pouvait être mise en doute (Cliche, 1991). En somme, on tolérait qu'un homme marié trompe sa femme en autant

¹⁰⁸ Au début du 20^e siècle, la loi prévoyait une sentence de deux ans d'emprisonnement pour tout individu qui avait des relations sexuelles avec une fille de moins de 17 ans et, en 1920, le châtement prévu dans un tel cas fut porté à cinq ans de détention. La « connaissance charnelle » d'une idiote était aussi passible de quatre ans de prison, tandis que la défloration d'enfants de moins de 14 ans entraînait l'emprisonnement à perpétuité en plus de la peine du fouet. Quant au viol, il était passible de peine de mort ou d'emprisonnement (Cliche, 1991 : 16-17).

que ça ne se sache pas trop. D'ailleurs, n'allait-on pas jusqu'à dire que, s'il allait « voir ailleurs », c'était sans doute parce que ses besoins sexuels n'étaient pas satisfaits à la maison? (Bouchard, 2000 : 208-209; Cliche, 1996 : 213-214).

La plupart des sociétés humaines interdisent l'adultère et punissent ceux et celles qui transgressent la règle voulant qu'ils soient fidèles à leur conjoint ou conjointe. Mais, très souvent, l'infidélité féminine est moins bien tolérée que l'infidélité masculine. On trouve en effet la trace du système du « deux poids, deux mesures » dans un grand nombre de sociétés à travers le monde. Ce qui signifie que les femmes doivent rester chastes et fidèles, pendant que leur mari peut butiner à droite et à gauche. En témoignent d'ailleurs les diverses pratiques (mutilation génitale, ceinture de chasteté, voile, pieds bandés, réclusion, hystérectomie...). mises en œuvre un peu partout dans le monde, et ce depuis des siècles, pour s'assurer que « les vierges resteront vierges et les femmes mariées fidèles », comme l'a si bien exprimé Elizabeth Abbott dans son *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*. Comme si l'on était persuadé que les femmes ne seront des partenaires sexuelles fidèles et soumises que si elles sont emprisonnées ou mutilées dans leur chair (Abbott, 2001 : 328-372; Fisher, 1994 : 87-88, 102-103, 370-371; De Koninck *et al.*, 1983 : 52-53). Depuis des siècles, les femmes faisant preuve d'une certaine indépendance sexuelle sont d'ailleurs jugées beaucoup plus sévèrement que les hommes dont la conduite est identique. On a, par exemple, retrouvé en Mésopotamie, un article de loi datant de 1100 avant Jésus-Christ préconisant la peine de mort pour la femme adultère mais tolérant l'infidélité du mari en autant qu'elle ne soit pas commise avec l'épouse d'un autre homme (Fisher, 1994 : 324).

D'où provient ce besoin de contrôler le corps des femmes et pourquoi ce système du « deux poids, deux mesures »? Selon certaines chercheuses, il serait lié à la peur qu'éprouvent les hommes face au corps féminin, à son association avec la nature et à son mystérieux pouvoir d'enfanter (Fisher, 1994 : 329; Segalen, 1980 : 136). Martine Segalen écrit à ce sujet :

Le corps de la femme, avec ses cycles inscrits dans les cycles naturels, ses règles, comme il y a des lunaisons, ses grossesses qui sont autant de dérèglements, semble mystérieux et redoutable à l'homme car sa puissance relève d'une sphère qui lui est étrangère. (Segalen, 1980 : 136)

Il se pourrait aussi que le besoin de contrôler et de soumettre le corps des femmes soit lié à une croyance très ancienne voulant que le sexe féminin soit plus excessif et lubrique que le

sexe masculin. Dans la tradition chrétienne, n'est-ce pas une femme, Eve, orgueilleuse et séductrice, qui entraîne l'humanité à sa perte? (Duby, 1981 : 52-53; Segalen, 1980 : 138-139). Enfin, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'en exigeant des femmes qu'elles soient chastes jusqu'à leur mariage et par la suite sexuellement fidèles à leur mari, que les hommes pouvaient s'assurer de la transmission patrilinéaire de leur lignage et de leur patrimoine (Héritier, 1996; Fisher, 1994; Abott, 2001). Ce n'est d'ailleurs sûrement pas un hasard si la polygamie est autorisée dans un grand nombre de sociétés à travers le monde, alors que la polyandrie est extrêmement rare (Fisher, 1994 : 71-75).

5.4 Vieilles filles et vieux garçons

Il n'existe pas, à ma connaissance, de données précises concernant le nombre de célibataires, hommes et femmes, au Québec au cours de la période étudiée. D'après les données des recensements fédéraux de 1901 à 1951, entre 56% et 62% de la population québécoise était célibataire. Mais, si l'on exclut de ce nombre les personnes de moins de 20 ans qui étaient évidemment trop jeunes pour être considérées comme des célibataires endurcis, on en arrive à des données qui reflètent sans doute plus fidèlement la réalité du célibat masculin et féminin au Québec, et ce, même si certains d'entre eux ne sont probablement pas restés célibataires toute leur vie. Ce qui nous donne des résultats oscillant entre 13,3% et 17,8% de la population, ces données incluant les membres des communautés religieuses et du clergé (Bureau fédéral de la statistique, 1951 : tableaux 19 et 26)¹⁰⁹. Les « vieux garçons » et les « vieilles filles » étaient donc peu nombreux. Et il y a tout lieu de croire que, pour plusieurs d'entre eux, le célibat n'était pas un choix.

5.4.1 Le célibat : un statut peu valorisé

Il faut dire qu'être célibataire ne semblait pas être un statut particulièrement valorisé. En effet, si l'on semblait éprouver une certaine sympathie pour ceux et celles qui étaient

¹⁰⁹ D'après les données des recensements fédéraux, les personnes âgées de plus de 20 ans qui n'étaient pas mariées représentaient 13,6% de la population québécoise en 1901 ; 13,7% en 1911 ; 13,3% en 1921 ; 16,1% en 1931 ; 17,8% en 1941 ; et 14,4% en 1951 (Bureau fédéral de la statistique, 1951 : tableaux 19 et 28). Ces chiffres se rapprochent des résultats obtenus par l'historienne Marie Lavigne dont les recherches démontrent que 14,1% des Québécoises nées en 1887, 15,0% de celles nées en 1903 et 14,3% de celles nées en 1913 ne se sont jamais mariées (Lavigne, 1983 : 324-326). Les données compilées par Heather Juby indiquent par ailleurs qu'en 1911, 15,9% des Québécoises âgées entre 35 et 39 ans étaient célibataires, tandis qu'en 1921, leur proportion atteignait 15,3%. Quant aux hommes célibataires, ils représentaient 9% de la population masculine âgée de plus de 50 ans en 1911 et 8,9% en 1921 (Collard, 1994 : 9).

exclus du « marché matrimonial » parce qu'ils souffraient d'un handicap ou provenaient de familles où sévissaient certaines maladies (asthme, dépression, tuberculose, etc) que l'on croyait héréditaires¹¹⁰, les divers témoignages dont nous disposons nous livrent une vision plutôt négative de ceux et celles qui ne se mariaient pas.

Certaines expressions utilisées pour parler du célibat féminin, comme « rester sur la tablette », « rester sur le carreau », « être montée en graine » ou « monter à la graine », laissent en effet entendre qu'on avait tendance à considérer les « vieilles filles » avec un certain mépris, estimant qu'elles devaient leur état au fait qu'elles n'avaient pas eu le privilège d'être choisies (Coll. Céline Auclair, ms n° 82 ; Ferron et Cliche, 1972 : 56; Coll. Danièle Goulet, ms n° 21; Gameau, 1988 : 302; Roy, 1981 : 215). Si celles qui avaient déjà eu un « cavalier » pouvaient toujours prétendre être célibataires par choix, celles qui n'avaient pas eu cette chance étaient souvent perçues comme des « laissées pour compte » dont on avait plus ou moins pitié, comme l'a observé Antoine Tremblay aux Éboulements :

Avoir un « cavalier » dès l'âge tendre est lourd de significations : si l'on vient à « coiffer Sainte-Catherine », on pourra revendiquer ces contacts, alléguant plutôt indifférence personnelle, que défaut de « courtoisie » pour expliquer un état social dilatoire. (Tremblay, 1948 : 98)

Frustrées de ne pas avoir été choisies, les « vieilles filles » avaient souvent un très mauvais caractère, d'après une informatrice :

Les vieilles filles étaient grogneuses, elles n'avaient pas de patience. Plusieurs étaient jalouses de leurs amies mariées. Informatrice, 80 ans, Québec (Québec), 1979 (Coll. Martin Rochette, ms n° 17)

Quant aux célibataires masculins, ils ne semblaient pas jouir d'une meilleure réputation, si l'on se fie au témoignage de cette informatrice :

Très souvent les vieux garçons étaient considérés comme de vieux cochons, de vieux matous. Ils ne voulaient pas se marier parce qu'ils ne voulaient pas dépenser leur argent. Informatrice, 80 ans, Québec (Québec), 1979 (Coll. Martin Rochette, ms n° 17)

¹¹⁰ Les recherches de Chantal Collard concernant les célibataires dans le comté de Charlevoix au cours de la période 1900-1960 démontrent en effet que l'on s'opposait habituellement à ce que les handicapés de même que les personnes atteintes de certains problèmes de santé physique ou mentale que l'on croyait héréditaires se marient (Collard, 1994 :13-14).

L'expression « vieux garçon, vieux cochon », citée par quelques informateurs et informatrices laisse d'ailleurs entendre qu'on éprouvait une certaine méfiance à leur endroit, voire une certaine hostilité, probablement parce qu'on les soupçonnait de s'adonner à des activités sexuelles illicites, étant donné qu'ils n'avaient, en principe, aucun moyen de satisfaire leurs pulsions (Ferron et Cliche, 1972 : 56; DesRuisseaux, 1997 : 270; Segalen, 1984 : 42-43).

Les célibataires n'étaient pas mieux considérés en France où plusieurs expressions proverbiales laissaient aussi entendre que les « vieux garçons » étaient de « vieux cochons », tandis que les « vieilles filles » n'avaient pas été choisies ou « cueillies » en leur temps, comme « elle demeure au clou », « elle reste au champ de citrouilles », « elle reste à graine » ou « elle est désormais sur la récriée ». Dans certaines régions françaises, lors du carnaval, on déposait aussi à leurs fenêtres un mannequin représentant celui qu'elles auraient voulu épouser mais qui les avait délaissées ou encore « un vieux de la commune dont aucune fille ne voudrait ». Bref, on se moquait d'elles (Genep, 1977 : 303; Segalen, 1975a : 123 ; Segalen, 1981a : 69,73-74 ; Gélis, 1984 : 42-43; Bologne, 2004 : 421-422). La culture anglo-américaine, qui les affublait de caractéristiques personnelles négatives et les utilisait pour évoquer la stérilité, la laideur ou la mort, n'était pas non plus particulièrement tendre envers les « vieilles filles » (Simon, 1987 : 2; Hatfield et Sprecher, 1986 : 107).

En fait, la plupart des sociétés humaines rejettent le célibat, considéré comme un acte antisocial et, dans certaines d'entre elles, il n'est même pas toléré, peu importe le sexe. Et même si certaines religions exigent la chasteté et le célibat de leurs représentants, la plupart préconisent le mariage et la procréation, sans doute parce que, comme l'a suggéré Elizabeth Abbott, une chasteté systématique équivaldrait à un suicide génétique. L'Église catholique, par exemple, tout en soulignant la supériorité du célibat consacré, a toujours recommandé le mariage à ses fidèles (Abbott, 2001 : 328). Il faut dire que, dans la plupart des sociétés, la répartition sexuelle des tâches rend l'union de l'homme et de la femme indispensable au bien-être et à la survie de l'un et l'autre sexe. En 1956, Claude Lévi-Strauss écrivait à ce sujet :

On peut généralement affirmer que parmi les tribus dites primitives, il n'y a pas de célibataires pour la simple raison qu'ils ne pourraient pas survivre. [...] Et à vrai dire, dans une société où règne la division du travail entre les sexes, et où seul l'état de mariage permet à l'homme de jouir des fruits du travail de la

femme, y compris l'épouillage, la peinture du corps, la coiffure, aussi bien que le jardinage et la cuisine [...], un célibataire n'est réellement que la moitié d'un être humain. (Lévi-Strauss, cité par Héritier, 1996 : 248-249)

Dans toutes les sociétés fondées sur le travail complémentaire des deux sexes, les « vieux garçons » et les « vieilles filles » ne sont donc pas très appréciés.

5.4.2 Échapper au célibat : une préoccupation féminine surtout

Il n'est donc pas étonnant que la crainte de rester célibataire ait hanté bon nombre de jeunes hommes et surtout de jeunes filles qui, dans l'espoir de connaître le sort qui leur était réservé, avaient recours à diverses pratiques censées leur révéler leur avenir¹¹¹. Certaines, par exemple, effeuillaient la marguerite ou fabriquaient un pendule en suspendant un jonc à un de leurs cheveux (Coll. Reine Otis, ms n° 19; Trudelle, 1978 : 6). D'autres, espérant voir en rêve celui qui deviendrait leur époux, effectuaient certains rites avant de s'endormir, comme glisser un objet sous leur oreiller, accrocher une échelle de papier à la tête de leur lit, déposer un miroir et un rasoir sur leur table de nuit, ingérer un aliment très salé, adresser une prière à la lune, ou encore compter les étoiles ou les ouvertures d'une maison (Coll. Jean-Claude Marquis, ms n° 3, 17 ; Coll. Louise A. Cantin, ms n° 6 ; Coll. Brenda Keays, ms n° 705, 721 ; Coll. Michèle Bélanger, ms n° 116 ; Coll. Nicole Lapointe, ms n° 5 ; Coll. Guy Martel, ms n° 71; Coll. Maurice Dumas, ms n° 19; Coll. On s'en souvient, enr. n° 183; Coll. Normand Pineault, enr. n° 79; Rousseau et Rousseau, 1950 : 82; Trudelle, 1978 : 7; Massicotte, 1919 : 171 ; Desdouits, 1993 : 311). D'autres encore, se levaient la nuit pour regarder dans un miroir ou au fonds d'un puits : y voyaient-elles une noce, elles allaient sûrement se marier, mais si, par malheur, elles voyaient un cercueil ou un enterrement, elles demeureraient célibataires (Coll. Donald Deschênes, ms n° 344; Coll. Brenda Keays, ms n° 707; Massicotte, 1919 : 173).

Certaines de ces pratiques étaient déjà utilisées à l'époque de la Nouvelle-France puisque, dès cette époque, l'Église jugeait illicite de placer un miroir sous son oreiller afin de rêver à son futur époux et exigeait de celles qui avouaient s'y être adonnées qu'elles obtiennent l'absolution de l'évêque. Au milieu du 19^e siècle, Mgr Ignace Bourget, évêque du diocèse de Montréal, a aussi condamné certaines de ces pratiques (Tremblay, 2001 :

¹¹¹ Parmi les témoignages déposés aux Archives, la plupart précisent en effet que c'étaient surtout les jeunes filles qui avaient recours à ces pratiques.

63). Plusieurs pratiques similaires, comme effeuiller une fleur, invoquer la lune, manger un aliment très salé, utiliser un miroir ou un seau d'eau dans le but de voir l'avenir, ont aussi été retracées en France, en Angleterre, en Belgique, en Russie et aux États-Unis (Sébillot, 1908 : 92 ; Gennep, 1977 : 84-94 ; Baker, 1977 : 17 ; Pinon, 1975 : 259-261 ; Bouteiller, 1987 : 91, Fortier-Beaulieu, 1945 : 5-6 ; Gonon, 1979 : 14-15 ; Mozzani, 1995 : 1146-1147).

Il faut dire que les jeunes filles qui n'avaient pas de prétendant ne disposaient pas de beaucoup de moyens pour remédier à leur situation. Elles pouvaient toujours profiter d'une année bissextile pour renverser les rôles et faire la grande demande, comme l'a mentionné un informateur :

Lors d'une année bissextile, la fille demandait le garçon en mariage. Informateur, 80 ans, Ile d'Orléans (Montmorency), 1966 (Coll. Pierre Guilbault, ms n° 46)

Selon une coutume qui remonterait au moins au 13^e siècle et qui nous serait venue d'Écosse, les filles étaient en effet autorisées à demander les garçons en mariage le 29 février. Par la suite, cette permission se serait étendue à toute l'année bissextile (Rodrigue, 1983 : 58-61). D'après une croyance très populaire chez les Anglo-Saxons surtout, les années bissextiles étaient censées être bénéfiques à toute nouvelle entreprise. Les jeunes filles qui osaient faire la grande demande au cours de ces années avaient donc toutes les chances de ne pas essuyer un refus (Mozzani, 1995 : 85). Si leurs tentatives s'avéraient vaines, elles devaient cependant attendre quatre ans avant de pouvoir à nouveau profiter de ce droit habituellement réservé à la gent masculine.

Les jeunes filles qui n'avaient pas de prétendant pouvaient aussi prier afin qu'un éventuel mari se manifeste, comme se le remémorent certaines informatrices :

Il y a des filles qui faisaient des neuvaines, tu sais. Elles allaient à l'Oratoire Saint-Joseph pendant neuf dimanches de suite pour avoir la chance de trouver à se marier. Informatrice, mariée entre 1925 et 1940, Montréal, 1997 (Girard, 1997 : 89)

Dans la région, une jeune fille qui « est sur le carreau », c'est-à-dire qui n'a pas d'ami, depuis trois ou quatre ans, peut se considérer comme une vieille fille [...]. Certaines qui désespèrent d'en trouver (un mari) entreprennent alors des neuvaines à Saint Jude, le patron des causes désespérées. Informatrice, 20 ans, Kénogami (Chicoutimi)., 1965 (Coll. Renée Maltais, ms n° 7)

Le recours à la religion pour trouver un mari était aussi très fréquent dans certains pays européens (Sébillot, 1908 : 102-104; Gélis, 1984 : 45; Gonon, 1979 : 15; Flandrin, 1975 : 137). Arnold van Gennepe écrit à ce sujet :

Les saints et les saintes que les filles invoquent pour trouver un mari sont en nombre considérable et varient de pays à pays. En théorie pure, n'importe quel saint, et surtout n'importe quelle sainte, peut être invoqué dans ce but comme dans un but de guérison ou pour l'obtention de n'importe quelle faveur. Comme de juste aussi, tous les sanctuaires de la Vierge voient arriver en pèlerinage des filles amoureuses, ou désespérées de rester célibataires. Chaque région possède en outre une ou plusieurs églises et des chapelles, oratoires, croix ou calvaires connus pour leur puissance matrimoniale spécialisée, sanctuaires assez souvent voués à des saints et à des saintes non catalogués. (Gennepe, 1977 : 242)

Enfin, celles qui craignaient de rester célibataires pouvaient toujours profiter du mariage d'une amie ou d'une parente pour s'adonner à diverses pratiques censées favoriser une union prochaine. Une informatrice se rappelle que son amie l'a aidée à s'habiller le jour de son mariage dans l'espoir de pouvoir se marier à son tour (Girard, 1997 : 200). Les jeunes filles qui dissimulaient un de leurs cheveux dans une couture de la robe de la mariée devaient aussi se marier dans l'année, selon une croyance recueillie dans la région de Trois-Rivières (Massicotte, 1919 : 172-173). Certains objets liés au mariage semblaient d'autre part être investis du pouvoir magique de susciter des épousailles prochaines, comme le morceau de gâteau que la mariée remettait aux jeunes filles pour qu'elles le déposent sous leur oreiller ou encore le bouquet qu'elle lançait parmi les jeunes filles présentes, celle qui réussissait à l'attraper étant assurée, croyait-on, de se marier au cours des mois suivants (Girard, 1997 : 130 ; Coll. Marielle Charpentier, ms n° 5 ; Coll. Jean-Marie Bernier, ms n° 11; Coll. Jean-Guy Hudon, enr. n° 50; Coll. Martin Rochette, ms n° 12; Tremblay, 2001: 186-187).

Dans certains pays européens, le mariage était aussi le lieu de diverses pratiques ayant pour but de favoriser des unions prochaines. En France et en Belgique, par exemple, l'assistance à la toilette de la mariée avant et après la cérémonie du mariage était censée permettre aux jeunes filles de se marier dans l'année. Très souvent, la mariée distribuait d'ailleurs aux jeunes filles présentes, les épingles ayant servi à fixer sa coiffure ou sa robe dans le but de favoriser leur mariage (Gennepe, 1946 : 244-245 ; Colson, 1895 : 64). En France et en Angleterre, il était aussi fréquent que les jeunes filles introduisent une mèche

de leurs cheveux dans l'ourlet de la robe de la mariée dans l'espoir de se marier prochainement (Fortier-Beaulieu, 1945 : 212-213 ; Baker, 1977 : 64-65). La distribution de morceaux du gâteau de noces dans le but de favoriser de nouvelles unions était aussi une pratique courante en France. Selon Arnold van Gennep, cette pratique serait liée à la croyance voulant que la chance de la personne mariée puisse se transmettre par ce don à celle qui le recevait. Diverses parties du costume de la mariée (fragments de voile ou de couronne, morceaux de jarretière, éléments de son bouquet) étaient aussi utilisées dans ce but (Gennep, 1946 : 244-245 ; Hautebert, 1975 : 78 ; Fortier-Beaulieu, 1945 : 298-299 ; Verdier, 1979 : 249-251 ; Segalen, 1981a : 80). Quant au lancer du bouquet, qui poursuivait essentiellement le même objectif, il dériverait d'une vieille coutume anglaise, selon Margaret Baker (Baker, 1977 : 80).

Pour les jeunes filles à la recherche d'un mari, là s'arrêtaient les initiatives permises à l'époque étudiée. On avait beau tenter d'apaiser leurs craintes en leur citant des maximes comme : « Un torchon rencontre toujours sa guenille », « Un voyou trouve toujours sa voyelle », « Tout chaudron trouve son couvercle », elles n'étaient pas sans savoir que la vie de célibat n'était pas particulièrement réjouissante (Coll. Céline Auclair, ms n° 98; Coll. Frère Marc-Régis, ms n° 9; Coll. Andrée Paradis-Carpentier, ms n° 135; Coll. Florianne Leblanc, ms n° 430; Coll. Michèle Lafleur et Georges Daigle, ms n° 3; Coll. Jean-Claude Bemier, ms n° 15; Beaulieu et Pelletier, 1978: 3).

La situation des femmes célibataires n'était en effet pas facile, la société québécoise ne leur offrant que peu de chances de s'épanouir. En milieu rural, par exemple, mis à part les institutrices qui bénéficiaient d'un certain prestige à cause de leur niveau d'instruction et de leur travail, elles n'avaient pour ainsi dire pas de statut, car elles n'avaient souvent ni emploi ni fortune personnelle. Elles étaient donc obligées de vivre chez leurs parents, dont elles demeuraient dépendantes jusqu'à leur décès, et se voyaient ensuite contraintes de se rattacher à la maisonnée d'une sœur ou d'un frère marié, dont elles devenaient en quelque sorte la servante, à moins qu'elles n'aient la chance d'avoir un frère ou une sœur célibataire avec qui elles pouvaient cohabiter. D'après les informations dont nous disposons, il était très rare en effet que des femmes célibataires vivent seules. La plupart du temps, elles vivaient avec des membres de leur famille (Miner, 1985 : 89 ; Tremblay, 1948 : 82-83 ; Collard, 1994 : 23).

En milieu urbain, leur sort n'était pas beaucoup plus enviable puisque le marché du travail leur était plus ou moins hostile. Jusqu'au début des années 1930, les professions libérales les plus prestigieuses (médecine, droit, notariat) étaient en effet inaccessibles aux femmes québécoises¹¹². Les plus instruites pouvaient gagner leur vie en enseignant, en soignant les malades, ou en effectuant du travail de bureau, mais les salaires qu'on leur offrait étaient souvent insuffisants pour bénéficier de bonnes conditions de vie¹¹³. Quant à celles qui n'avaient pas l'instruction requise pour ces emplois, elles n'avaient souvent d'autre choix que d'aller travailler dans les manufactures, les commerces ou les maisons privées (comme domestique), des secteurs d'emploi où les conditions de travail étaient passablement pénibles et les salaires dérisoires¹¹⁴.

Les rares informations dont nous disposons au sujet de la vie des femmes célibataires nous donnent un aperçu des difficultés vécues par certaines d'entre elles. L'historienne Marta Danylewycz cite le cas d'Alphonsine Giroux, une institutrice montréalaise qui, en 1909, avait deux jeunes sœurs à sa charge et les employait comme assistantes, leurs revenus annuels conjugués s'élevant tout juste à \$520.00, c'est-à-dire en deçà du seuil de la pauvreté (Danylewycz, 1988 : 72-73). Dans son autobiographie, Vénérande Douville-Veillet, une autre institutrice qui a enseigné dans des petites localités de la Mauricie un certain nombre d'années avant de se marier, évoque pour sa part, l'angoisse qui l'assailait la nuit venue, lorsqu'elle se retrouvait seule dans son école, éloignée de toute habitation :

Assise près de la fenêtre, le cœur serré et sans allumer ma petite lampe à l'huile, j'attendais chaque soir l'arrivée de mes précieuses gardiennes [ses deux plus grandes élèves], craignant toujours de voir un vagabond prêt à venir frapper à ma porte dans chaque arbuste qui bordait le chemin. Cette anxiété morbide s'accroissait encore quand, au cours de la journée, un véritable chemineau était passé sur la route. (Douville-Veillet, citée par Danylewicz, 1988 : 76-77)

¹¹² Ce n'est qu'en 1930 que les femmes au Québec ont été admises à la pratique de la médecine. Elles ont eu accès à la pratique du droit en 1941 et à la pratique du notariat en 1956 (Lavigne et Stoddard, 1983 : 107).

¹¹³ En 1910, par exemple, le salaire moyen d'une institutrice s'élevait à \$14,88 par mois alors que le salaire d'un ouvrier du textile s'établissait à \$30,83. Et, en 1940, tandis qu'une institutrice pouvait gagner \$43,83 par mois, le salaire d'un ouvrier du textile variait entre \$63,91 et \$126,65 (Groot et Ouellet, 2001 : 174 ; Lavigne et Stoddard, 1983 : 106-108 ; Thivierge, 1983 : 171-176).

¹¹⁴ Pendant toute la période étudiée, les femmes travaillant dans les manufactures québécoises gagnaient en moyenne la moitié des salaires masculins, soit 53,6% en 1921 ; 56,1% en 1931, et 51% en 1941 (Lavigne et Stoddard, 1983 : 100-104). Celles qui travaillaient dans le commerce de détail étaient aussi moins bien rémunérées que les hommes qui effectuaient le même travail (Charland, 1992 : 230-231). Quant aux domestiques, elles n'avaient même pas droit au salaire minimum et leurs conditions de vie étaient loin d'être toujours agréables : rares congés, aucune sécurité en cas de maladie, chambre petite et mal aérée, etc (Groot et Ouellet, 2001).

La vie de celles que l'on appelait les « sacrifiées », c'est-à-dire celles qui ne se mariaient pas parce qu'elles devaient prendre soin de membres de leur famille, n'était pas non plus toujours très heureuse. Dans son autobiographie, Augustine Linteau raconte l'histoire de sa sœur aînée, obligée de laisser l'école pour s'occuper de ses frères et sœurs, parce que leur mère était malade. Demeurée célibataire, elle prendra par la suite soin de ses parents jusqu'à leur décès avant de finalement joindre le marché du travail pour subvenir à ses besoins. Pour sa part, Marguerite Tremblay avait 16 ans lorsque sa mère, atteinte de tuberculose, lui laissa la charge de 13 enfants. Assumant son rôle de substitut maternel, elle ne se maria jamais (Lemieux et Mercier, 1989 : 90). D'après Chantal Collard, les charges familiales exigeant que quelqu'un se sacrifie retombaient d'ailleurs la plupart du temps sur les filles. C'était en effet à elles qu'on demandait de s'occuper des vieux parents, des handicapés ou encore d'élever les enfants d'un père, d'un frère ou d'un beau-frère devenu veuf, ces situations résultant souvent en un célibat définitif pour ces dernières (Collard, 1991 : 141-142 ; Collard, 1994 : 13-14, 23).

Il faut dire qu'à cette époque, on considérait que, passé l'âge de 25 ans, une fille ne pouvait plus guère espérer trouver un mari. La fête de la Sainte-Catherine, célébrée le 25 novembre, n'avait-elle d'ailleurs pas pour principale fonction de marquer le passage de celles qui avaient atteint cet âge fatidique dans l'année et qui n'étaient toujours pas mariées au rang des « vieilles filles »?

Considérée comme la patronne des jeunes filles, sainte Catherine d'Alexandrie aurait vécu au 4^e siècle de notre ère. Très belle et cultivée, elle aurait été décapitée à l'âge de 18 ans parce qu'elle aurait refusé d'épouser l'empereur Maxence et réussi à convertir un grand nombre de personnes à la foi chrétienne. La légende veut que, peu après sa mort, son corps ait été transporté par des anges sur le mont Sinaï. En Europe, où la dévotion à sainte Catherine s'est répandue à partir du 11^e siècle, certaines confréries de jeunes filles lui étaient dédiées et le 25 novembre, jour qui lui était consacré, la plus âgée avait le droit de coiffer la statue de la sainte, d'où l'expression « coiffer Sainte-Catherine » appliquée à celles qui atteignaient 25 ans et n'avaient pas trouvé d'époux. Ce jour là, les jeunes filles effectuaient aussi une quête en chantant : « O Maria Sancta Catharina, donne-moi l'homme qui me conviendra... », tandis que, dans certaines régions, les garçons organisaient un charivari pour tourner en dérision celles qui avaient passé le cap des 25 ans sans être mariées (Farmer, 1997 : 91-92 ; Mazonod et Schoeller, 1992 : 159-160 ;

Bologne, 2004 : 132-133 ; Gélis, 1984 : 59; « Catherine d'Alexandrie » In *Encyclopaedia Universalis en ligne*).

Au Québec, on ne se gênait d'ailleurs pas pour rappeler aux jeunes filles dont la « graine commençait à sonner », une expression qui évoque avec beaucoup d'à propos l'urgence dans laquelle se retrouvaient celles qui n'avaient pas encore rencontré l'âme sœur et qui voyaient les années passer, qu'elles devaient se presser de trouver un mari si elles ne voulaient pas « coiffer Sainte-Catherine » (Coll. Danièle Goulet, ms n° 21). Dans les autobiographies et documents personnels de femmes québécoises ayant vécu au début du 20^e siècle, Denise Lemieux et Lucie Mercier ont, en effet, relevé de nombreuses allusions à la pression exercée sur ces dernières :

A 16 ans, Marguerite Tremblay va jouer aux cartes avec un jeune parent. Sa grand-mère lui prédit que si elle ne marie pas celui-là, elle restera fille. [...] La mère de Renée Morin, toujours célibataire à 25 ans, se proposait d'émigrer aux États-Unis pour gagner sa vie lorsqu'elle fit la rencontre de son conjoint, rencontre arrangée par une parente de la famille. La mère de Claire Martin ayant dépassé 23 ans, ses parents commencent à s'inquiéter sérieusement. De même, Jessie Gravel, estime bien vieille une jeune fille de 24 ans. (Lemieux et Mercier, 1989 : 132)

Il était d'ailleurs très rare, semble-t-il, qu'une jeune fille qui s'apprêtait à franchir le cap des 25 ans, refuse une demande en mariage, les pressions exercées sur elle l'incitant à réduire ses exigences matrimoniales. Car on craignait que celles qui se montraient trop difficiles finissent par « rester sur la tablette ». Ne disait-on pas : « Une fille, faut que ça se place, le plus vite est toujours le mieux, lorsqu'elle est en âge »? (Lemieux et Mercier, 1989 : 132; Ferron et Cliche, 1972 : 56).

Quant aux jeunes hommes, si on les incitait à se marier jeunes, c'était non pas parce qu'on craignait qu'ils ne parviennent pas à se dénicher une compagne s'ils attendaient trop, mais plutôt parce qu'on redoutait qu'ils prennent un peu trop goût à l'indépendance et à la liberté que leur conférait le célibat. Voici, par exemple, ce qu'on disait aux jeunes hommes qui ne semblaient pas pressés de se marier, d'après Antoine Tremblay :

C'est à vingt ans qu'il faut se marier, car cela ne coûte pas, si tu attends 30 ans, même 25, tu ne verras ni le jour ni l'heure de te décider. (Tremblay, 1948 : 76)

Il faut dire qu'il ne semblait pas exister de moment précis à partir duquel on les considérait inaptes au mariage. Peu importe leur âge, ils avaient donc beaucoup plus de chances de se marier s'ils en manifestaient le désir. D'après les témoignages dont nous disposons, certains se mariaient d'ailleurs à un âge assez avancé, parfois avec une compagne beaucoup plus jeune :

J'avais 18 ans, je me suis mariée avec un gars de 33 ans [...]. Informatrice, 84 ans, Clermont (Charlevoix). , 1968 (Coll. Gaston Simard, enr. n° 7)

Je n'avais que dix-neuf ans et lui en avait trente-six. Ce mariage déplaisait à papa. Il me disait : « J'aimerais mieux perdre mes deux meilleurs chevaux que de te voir épouser ce garçon. Tu es si jeune, tu le connais à peine, attends donc ma fille. » Mais je ne voulais pas attendre. Ton père paraissait bien : oui, c'était un bel homme! Ses fonctions de juge de paix et de conseiller municipal lui donnaient du prestige. Et en ce temps-là, il passait pour un homme instruit et un parti rare! (Marie-Anna Roy, née en 1896, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 131)

En France, les jeunes filles qui approchaient l'âge fatidique de 25 ans étaient aussi l'objet de pressions les incitant à se marier le plus tôt possible. Martine Segalen a en effet retracé un certain nombre de proverbes exhortant les jeunes filles à ne pas se montrer trop exigeantes (« Il vaut mieux rire auprès d'un vieux, que de pleurer auprès d'un jeune »; « Mieux vaut être avec un veuf à manger son bien qu'avec un jeune homme à fricasser la pauvreté ») ou faisant allusion à la difficulté de se trouver un mari pour les filles âgées de plus de 25 ans (« Les filles jusqu'à 25 ans choisissent, après 25 ans à qui voudra »; « A 25 ans, c'est fichu personne n'en veut plus »). Bref, mieux valait se marier avec quelqu'un qui n'était pas conforme à son idéal plutôt que de rester célibataire (Segalen, 1975a : 150-151).

Le corps féminin n'était d'ailleurs pas conçu pour le célibat, croyait-on. Pendant des siècles, on a en effet cru que la chasteté était très néfaste pour la santé des femmes, car elle entraînait la rétention d'humeurs qui auraient normalement dû s'écouler du corps féminin lors de la conjonction charnelle, ou encore elle privait l'organisme féminin du sperme masculin, seul capable de lui donner la force pour résister à la maladie. Les femmes privées de relations sexuelles risquaient donc de souffrir de graves maux physiques et psychologiques : migraines, rages de dents, maux d'estomac, névralgies, spasmes, oppression cardiaque, maladie de poitrine, cancer, faiblesse, langueur, apoplexie, mélancolie, délire, hystérie, folie, etc. En somme, d'après le discours médical, la continence sexuelle était une source de malaises physiques et psychologiques pour les

femmes. D'où l'importance pour ces dernières de se marier coûte que coûte (Dauphin, 1984 : 213-218; Abbott, 2001 : 248-256; Farge, 1984 : 257-259; Smith-Rosenberg et Rosenberg, 1984 : 13; Baillargeon, 1999 : 56; De Koninck *et al.*, 1983 : 52-53; Knibiehler *et al.*, 1983 : 82-84; Smith, 1976: 101; Bologne, 2004: 254). Quant à la chasteté masculine, même si pendant des siècles on a cru qu'une trop grande quantité de sperme retenue dans l'organisme pouvait occasionner certains ennuis physiques, comme l'indolence ou l'apathie, elle n'était pas considérée aussi néfaste que la chasteté féminine. Il faut dire qu'on croyait que chaque organisme masculin ne disposait que d'une quantité limitée de sperme, d'où l'importance de ne pas le gaspiller impunément. On croyait d'ailleurs que ceux qui s'adonnaient trop intensément aux plaisirs de la chair risquaient de souffrir d'épuisement ou d'affaiblissement et même d'en mourir (Dauphin, 1984 : 213-218; Abbott, 2001 : 248-256; Farge, 1984 : 257-259; Smith-Rosenberg et Rosenberg, 1984 : 13; Baillargeon, 1999 : 56; De Koninck *et al.*, 1983 : 52-53; Knibiehler *et al.*, 1983 : 82-84; Smith, 1976: 101; Bologne, 2004: 254).

5.4.3 Le célibat : un choix pour certains et certaines

Il ne faudrait cependant pas croire que toutes les célibataires étaient de malheureuses victimes dont personne ne voulait. Malgré toutes les pressions exercées sur elles, certaines femmes choisissaient délibérément de ne pas se marier. Au cours de la période étudiée, quelques Québécoises ont en effet écrit des articles faisant valoir le droit des femmes de choisir le célibat et le présentant comme un choix positif (Lévesque, 1995 : 57-58 ; Dumont et Toupin, 2003 : 137-138 ; Dion, 1984 : 129-130). En 1900, la journaliste et poète Léonise Valois écrivait dans l'hebdomadaire populaire *Le Monde Illustré* :

De même qu'il y a des hommes qui préfèrent rester célibataires, il se trouve aussi des femmes qui ne se sentent nullement attirées vers cet état. Le mariage est une vocation, et comme tel, il exige l'attrait nécessaire [...]. (Valois, citée par Dumont et Toupin, 2003 : 137-138)¹¹⁵

On est aussi en droit de croire que plusieurs se sont tournées vers la vie religieuse pour échapper au mariage. Au cours de la première moitié du 20^e siècle, les effectifs des

¹¹⁵ Henriette Dessaulles, Éva Circé-Côté et Marie Gérin-Lajoie ont aussi écrit des articles en faveur du célibat, la première en 1914, la seconde en 1929 et la troisième en 1932 (Dumont et Toupin, 2003 : 137-138 ; Lévesque, 1995 : 57-58 ; Dion, 1984 : 129-130).

communautés religieuses se sont effectivement accrues de façon spectaculaire au Québec, les femmes étant deux fois plus nombreuses que les hommes à opter pour ce choix¹¹⁶. Un phénomène qui avait sans doute à voir avec le peu d'opportunités offertes aux femmes célibataires dans la société québécoise. Car entrer en religion, c'était obtenir l'assurance d'une certaine sécurité matérielle, comme l'a suggéré l'historienne Micheline Dumont. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les meilleures périodes de recrutement pour ces communautés se situent au cours des années 1930, au moment de la Crise économique (Dumont, 1983 : 282-283). Entrer en religion, c'était aussi pouvoir accéder à des fonctions interdites aux femmes dans la vie civile. Après s'être penchée sur les biographies de religieuses ayant vécu au Québec au cours de la période 1840-1920, Marta Danylewycz écrit à ce sujet :

Par la vie qu'elles ont menée, ces sœurs ont prouvé que les couvents offraient réellement une solution de rechange au mariage, à la maternité (et à l'état de célibataire) dans une société qui considérait les femmes comme des êtres essentiellement faits pour procréer. Protégées par leur vocation, des femmes ont ainsi poursuivi une carrière leur vie durant, exercé des pouvoirs et, à l'occasion, eu accès aux affaires publiques. Tout compte fait, entrer au couvent a pu fort bien signifier : triompher du handicap d'être une femme dans un monde d'hommes. (Danylewicz, 1988 : 204)

Enfin, on est aussi en droit de croire que certains hommes et certaines femmes ne se sont pas mariés à cause de leur orientation sexuelle. Des articles publiés dans la presse à sensation de même que les témoignages recueillis par certains chercheurs et chercheuses nous permettent en effet d'affirmer qu'il y avait au Québec à l'époque étudiée, des groupes et des espaces publics où se réunissaient gais et lesbiennes (Hurteau, 1991; Allen, 1998; Chamberland, 1998; Higgins, 1999). On sait cependant peu de choses à leur sujet. Il faut dire qu'à cette époque, les pratiques homosexuelles étaient réprimées par le Code criminel canadien, ce qui signifie que les relations sexuelles entre personnes du même sexe étaient interdites sous peine d'emprisonnement¹¹⁷. Il faut dire aussi que l'Église catholique condamnait l'homosexualité, considérée comme un péché mortel, tandis que les médecins et les psychiatres percevaient les homosexuels comme des malades ou des pervers. De sorte que, peu d'entre eux osaient s'afficher ouvertement et peu d'entre eux ont laissé des

¹¹⁶ Alors qu'en 1901, les effectifs des communautés d'hommes se chiffraient à 1,984, trente ans plus tard, ils s'élevaient à 5,716. Pendant ce temps, les effectifs des communautés de femmes se chiffraient à 6,628 en 1901, 19,616 en 1931 et 30,383 en 1951 (Hamelin et Gagnon, 1984 : 152 ; Dumont, 1983 : 282-283).

¹¹⁷ Au Canada, ce n'est qu'en 1969 que seront décriminalisés les actes de nature sexuelle accomplis en privé entre adultes consentants de même sexe (Higgins, 1999 : 36).

témoignages. Mais certains de ces hommes et de ces femmes faisaient sans doute partie de ceux et celles que l'on appelait les « vieux garçons » et les « vieilles filles ».

A travers le temps et l'espace, les liens amoureux et sexuels entre personnes de même sexe ont fait l'objet de nombreuses condamnations, tant de la part des autorités religieuses (la Bible et le Coran réproouvent très fermement l'homosexualité), que médicales (l'homosexualité a longtemps été considérée comme une maladie ou au mieux une anomalie). Dans plusieurs pays, dont la France, l'Angleterre et l'Allemagne, les pratiques homosexuelles étaient d'ailleurs sévèrement punies, la peine de mort faisant partie des sanctions imposées jusqu'au début du 19^e siècle. (« Homosexualité », In *Encyclopaedia Universalis en ligne*)

5.5 La vieillesse

Au début du 20^e siècle au Québec, rares étaient ceux et celles qui avaient la chance de parvenir à la vieillesse, les conditions de travail et d'hygiène entraînant une usure prématurée et un vieillissement précoce du corps chez bon nombre d'hommes et de femmes. Dès la cinquantaine, les hommes et les femmes des classes laborieuses avaient d'ailleurs souvent l'air de vieillards et plusieurs étaient forcés de réduire leurs activités. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y avait aucune personne âgée de 75, 80 ou même 90 ans, mais elles étaient très peu nombreuses. En 1901, par exemple, seulement 35% des hommes et 41% des femmes au Québec parvenaient à atteindre 65 ans. Les personnes âgées de 65 ans et plus ne représentaient donc qu'environ 5% de la population québécoise pendant toute la période étudiée, et les personnes âgées de 75 ans et plus, seulement 1,5% (Bureau fédéral de la statistique, 1951: tableau 19; Duchesne, 2002 : 50-51)¹¹⁸.

¹¹⁸ En 1901, il y avait au Québec, 78,409 personnes âgées de 65 ans et plus, ce qui équivalait à 4,75% de la population. En 1931, leur nombre s'élevait à 138,243, comptant pour 4,80% de la population. Et en 1951, on en dénombrait 232,097, soit l'équivalent de 5,72% de la population (Bureau fédéral de la statistique, 1951: tableau 19; Duchesne, 2002 : 50-51).

5.5.1 La vieillesse : un âge d'or?

Plus rares encore étaient ceux et celles qui parvenaient à atteindre un grand âge tout en conservant une bonne partie de leurs capacités physiques et intellectuelles. Lorsqu'une telle situation se produisait, on vouait à ces personnes une grande admiration et un grand respect. Lors de son séjour en Gaspésie, au début des années 1950, le sociologue Marcel Rioux notait que :

De toutes les personnes dont on discute volontiers le comportement, trois ou quatre noms viennent sur le tapis plus souvent que d'autres. Le premier est celui d'un vieux pêcheur qui prend presque figure de héros local. Quoique assez âgé - il a 78 ans - il travaille encore comme un jeune homme. Il boit toujours comme au temps de sa jeunesse et se bat aux poings comme un enragé [...]. Quand on parle de lui, on se plaît surtout à souligner que, malgré son âge, il est encore robuste et qu'il peut encore se griser toutes les fins de semaine. On l'aime beaucoup et personne ne mentionne son nom sans ajouter combien il est admirable. (Rioux, 1961 : 55)

D'après Madeleine Ferron et Robert Cliche, certaines personnes âgées n'hésitaient d'ailleurs pas à s'ajouter quelques années pour mieux se faire valoir :

Nous avons remarqué que très souvent les vieux se prétendent plus âgés qu'ils ne le sont en réalité. [...] Être vieux et en même temps posséder toutes ses facultés physiques et intellectuelles est un titre de gloire. (Ferron et Cliche, 1972 : 28)

Les personnes âgées qui étaient encore capables de travailler ou de transmettre leurs connaissances étaient donc l'objet d'une grande considération. Leurs conseils, basés sur une expérience acquise au fil des années, étaient d'ailleurs essentiels dans un monde où le savoir se transmettait davantage par l'exemple et la parole que par les livres et c'était souvent vers elles qu'on se tournait lorsque les choses allaient mal (Minois, 1987 : 224-225; Arfeux-Vaucher, 1993 : 63; Lebrun, 1995 : 152-153; Vovelle, 1983 : 677-678; Dulude, 1978 : 39).

Si, pour ces personnes, la vieillesse se déroulait agréablement, pour d'autres, par contre, cette période de la vie semble plutôt avoir été synonyme d'ennui et de tristesse. A Saint-Denis de Kamouraska, selon Horace Miner, les personnes âgées passaient, par exemple, une grande partie de leur temps à prier en attendant la mort (Miner, 1985 : 284). La vie des

personnes âgées n'était pas plus drôle à Sainte-Brigitte-de-Laval, selon Sœur Marie-Ursule, qui écrit à ce sujet :

Dorénavant, le vieillard passe son temps assis dans sa « berceuse » près du poêle en hiver et en été sur la « galerie » à regarder passer le monde. Il souffre souvent d'être ainsi inutile; il regrette les beaux jours d'activité d'autrefois [...]. Quant il s'ennuie trop à ne rien faire, il s'occupe à de menus travaux autour de la maison: il scie du bois, il soigne les animaux. Il aime surtout parler du « bon vieux temps », car plus il vieillit, plus l'ère ancienne lui paraît douce et charmante [...]. Sa femme abandonne à la bru les travaux de la maison, sauf peut-être le raccommodage. On la voit désormais assise près de la fenêtre à tricoter, à raccommoder ou à égrener son chapelet. (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 131)

En milieu urbain où la retraite privait bon nombre de personnes âgées de tout revenu, leur situation n'était pas beaucoup plus rose. Il faut dire qu'à cette époque, la famille constituait le principal et souvent le seul soutien des personnes âgées. Il n'y avait en effet aucune mesure gouvernementale susceptible de leur venir en aide¹¹⁹. Les personnes âgées sans famille ou dont les proches étaient trop pauvres pouvaient toujours se tourner vers l'Église qui leur procurait une aide à domicile par l'intermédiaire de ses réseaux de bienfaisance ou les hébergeait dans l'un de ses établissements, mais la plupart cohabitaient avec un de leurs enfants ou des proches parents jusqu'à ce que la mort les surprenne (Santerre, 1989 : 153)¹²⁰. On considérait d'ailleurs qu'il était du devoir des enfants de s'occuper de leurs vieux parents et on voyait d'un très mauvais œil ceux et celles qui osaient s'en « débarrasser » en les « plaçant » dans une institution, comme l'ont observé Madeleine Ferron et Robert Cliche dans la Beauce :

Il y a quelques années encore, « placer » ses vieux parents dans un refuge ou un hospice, c'était prendre une décision qui comportait des risques. Un homme qui avait « placé son père », s'était, par la suite fait tuer accidentellement. Nous avons alors entendu cette réflexion : « C'est sans doute le vieux qui veut reprendre sa place ». (Ferron et Cliche, 1972 : 95-96)

La cohabitation intergénérationnelle était donc le lot de la majorité et ce, tant à la ville qu'à la campagne. Une informatrice de la région de Charlevoix, raconte :

¹¹⁹ Ce n'est qu'en 1936 que le Québec a adhéré au programme de pensions de vieillesse lancé en 1927 par le gouvernement fédéral. Jusqu'en 1951, seules les personnes pauvres et âgées d'au moins 70 ans pouvaient cependant en bénéficier (Charland, 1992 : 68-69 ; Baillargeon, 1996b : 31 ; Linteau, 2002 : 18).

¹²⁰ En 1950, il y avait au Québec, 144 institutions pouvant accueillir des vieillards, dont 41 à Montréal et 14 à Québec. Plusieurs de ces institutions étaient à la fois hôpital, hospice et orphelinat (*Annuaire Statistique du Québec*, 1951-51 : 141).

Je me suis mariée avec un gars de 33 ans qui avait deux vieux à la maison, un de ses oncles et une de ses tantes qui s'étaient donnés à lui pour cultiver la terre et en prendre soin. Je les ai eus plusieurs années et j'en ai pris soin jusqu'à leur mort. Informatrice, 84 ans, Clermont (Charlevoix), 1968 (Coll. Gaston Simard, enr. n° 7)

Évoquant sa jeunesse à Montréal au début du 20^e siècle, Renée Morin écrit, pour sa part :

Outre les onze enfants et les parents, il y avait toujours chez nous, alternativement ou ensemble, les grands-parents maternels et deux tantes maternelles qui ont habité presque toute leur vie avec la famille. (Morin, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 227)

Parfois vécue dans l'harmonie, « on était heureux avec nos enfants », affirme une informatrice âgée de 87 ans (Coll. Ghislain Lapointe, enr. n° 21), cette cohabitation était aussi quelque fois source de conflits. Les témoignages recueillis font en effet état de relations parfois difficiles entre générations vivant sous le même toit (Ferron et Cliche, 1972 : 62-63; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 131; Bouchard, 1999 : 407-408). Aussi n'était-ce pas sans appréhension que certaines personnes âgées faisaient cession de leurs biens. Soeur Marie-Ursule a, par exemple, observé qu'à Sainte-Brigitte-de-Laval, les vieux ne se « donnaient » pas sans une certaine crainte alimentée par la rumeur voulant que certains vieillards aient été « mis à la porte après s'être donnés ». D'où l'habitude de formuler des contrats de donation très précis, comme celui-ci, daté du 29 mai 1931 :

[Le bénéficiaire a promis] de garder dans la maison présentement donnée par les donateurs, les dits donateurs et le survivant d'eux, leur vie durant de leur procurer tant en santé qu'en maladie toutes choses nécessaires à la vie et notamment les loger, chauffer, blanchir, vêtir, nourrir à sa table, soigner et faire soigner en maladie, aller quérir le prêtre et le médecin au besoin, les conduire à l'église et les en ramener et leur donner aussi de temps en temps quelques argents pour leurs menus besoins [...]. (Donation légale de Thomas Fortier à son fils Roch Fortier, le 29 mai 1931, citée par Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 130-131)

En fait, même lorsqu'elles étaient bien traitées, il semble bien que plusieurs personnes âgées finissaient par se sentir de trop dans leur propre maison. Il faut dire que très souvent, en milieu rural du moins, les personnes âgées transmettaient leur habitation et leur terre à un de leurs fils, mais continuaient d'habiter avec ce dernier et sa famille. En 1948, Antoine Tremblay écrivait à ce sujet :

Quand le garçon se marie, son père frise la soixantaine. La mère est également d'un âge où ses activités perdent en intensité. L'amour des enfants qui naissent parvient à rallier les esprits pour un temps. Mais la nouvelle génération s'accroissant repousse l'ancienne. Les grands parents deviennent peu à peu des auxiliaires délaissés. Si on leur conserve beaucoup de déférence, on ne tient guère compte de leurs conseils. Ils peuvent disparaître. (Tremblay, 1948 : 81)

La situation de certaines personnes âgées en France à la même époque n'était pas plus facile. Simone de Beauvoir affirme que les vieux paysans forcés par l'âge de donner leurs biens à leurs enfants « s'exposaient à se voir méprisés et à manquer souvent du nécessaire » (Beauvoir, 1970 : 207). Pour sa part, Martine Segalen mentionne que la cohabitation intergénérationnelle était souvent source de conflits, particulièrement entre femmes, parce que le champ d'activité féminin s'inscrivait en grande partie dans la maison, c'est-à-dire dans un espace relativement restreint (Segalen, 1980 : 76).

5.5.2 La déchéance physique et intellectuelle liée au vieillissement

D'après les informations dont nous disposons, la diminution des capacités physiques et intellectuelles liée au vieillissement suscitait également des sentiments plutôt négatifs chez bon nombre de personnes âgées. Certains proverbes recueillis au Québec nous portent en effet à croire que vieillir n'était pas un phénomène toujours accepté de bonne grâce. Le proverbe « Si jeunesse savait, si vieillesse pouvait » témoigne, par exemple, de la tristesse des personnes âgées qui supportaient difficilement de ne plus être en mesure d'accomplir ce qu'elles faisaient auparavant (Coll. Florianne Leblanc, ms n° 436; Coll. Denis Olivier, ms n° 92; Coll. Denise Beauchesne, ms n° 1). Et, derrière des proverbes tels que « Rien comme les vieux ciseaux pour couper la soie », « C'est dans les vieux chaudrons qu'on trouve les meilleurs ragoûts » et « C'est le plus vieux poêle qui chauffe le plus fort », on sent poindre toute l'amertume des personnes âgées qui tentaient, tant bien que mal, de faire valoir que leur expérience et leur savoir-faire pouvaient parfois surpasser la force et la vigueur de la jeunesse (Coll. Marc-Régis (Frère), ms n° 1; Coll. Pauline Montminy, ms n° 108; DesRuisseaux, 1997 : 210, 269). En somme, pour plusieurs, la vieillesse ne semblait pas être un état enviable, bien au contraire.

Il faut dire que les moyens dont disposaient ceux et celles qui nous ont précédés pour échapper à la déchéance physique et intellectuelle liée au vieillissement semblaient plutôt

limités. Si l'on se fie au discours proverbial recueilli au Québec, mis à part la sobriété et la modération (« Se coucher de bonne heure, se lever de bonne heure amènent la santé, la richesse et le bonheur »; « Il ne faut pas brûler la chandelle par les deux bouts »; « La fourchette tue plus de monde que l'épée ») on ne semblait en effet pas connaître beaucoup de mesures à adopter pour vivre longtemps et en santé. (Blais-Duval et Dufresne-Lachance, 1979 : 41-42; DesRuisseaux, 1997 : 47,118,251-252). Certains ouvrages populaires diffusés au Québec au début du 20^e siècle tenaient essentiellement le même discours. D'après les articles publiés dans *l'Almanach du Peuple*, par exemple, il suffisait de mener une vie calme et réglée, de bien dormir, de manger de façon modérée et surtout ne pas boire d'alcool ou de café, pour s'assurer une vieillesse heureuse (Saillant et Fortin, 1994 : 25-26).

Plusieurs proverbes recueillis en France à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, soulignaient aussi la tristesse et l'amertume de ceux et celles qui voyaient leurs forces décliner peu à peu, comme par exemple : « Jeunesse si elle savait, vieillesse si elle pouvait, feraient des merveilles »; « Les quatre fins de l'homme : le bonnet, les béquilles, la tabatière, le coin du feu »; « Quand on vient vieux, on est laid, bête et puis mauvais » (Loux et Richard, 1978 : 204-209).

Depuis des temps très anciens, les êtres humains semblent vivre très difficilement le drame de la vieillesse, comme en témoigne ce texte écrit par un scribe égyptien il y a environ 4 500 ans:

Comme est pénible la fin d'un vieillard! Il s'affaiblit chaque jour; sa vue baisse, ses oreilles deviennent sourdes; sa force décline; son cœur n'a plus de repos; sa bouche devient silencieuse et ne parle point. Ses facultés intellectuelles diminuent et il lui devient impossible de se rappeler aujourd'hui ce que fut hier. Tous ses os sont douloureux. Les occupations auxquelles on s'adonnait naguère avec plaisir ne s'accomplissent plus qu'avec peine, et le sens du goût disparaît. La vieillesse est le pire des malheurs qui puisse affliger un homme. (Ptah-Hotep, vizir du pharaon Tzezi, de la V^e dynastie, vers 2450 avant J.-C., cité par Minois, 1987 : 31-32)

Au Moyen-Age, où l'on distinguait sept âges de la vie correspondant aux sept planètes alors connues, la vieillesse était aussi perçue comme une période de déclin difficile à vivre. Dans *Le Grand Propriétaire de toutes choses*, un ouvrage datant de 1556, on pouvait lire :

Vieillesse [...] est ainsi appelée parce que les gens y appetissent, car les vieilles gens n'ont pas si bon sens comme ils ont eu et radotent en leur vieillesse... La dernière partie de la vieillesse est appelée *senies* en latin, et en français, elle n'a pas d'autre nom que vieillesse... Le vieillard est plein de toux et de crachat et d'ordure jusques à tant qu'il retourne en cendres et en poudre dont il a été prins. (cité par Ariès, 1973 : 37-38)

En fait, il semble bien que, de tout temps, la vieillesse ait été difficilement vécue, du moins dans le monde occidental. C'est la conclusion à laquelle arrive Georges Minois, dans son *Histoire de la vieillesse en Occident* :

En dépit des plaidoyers divers que nous avons pu rencontrer, il ressort à l'évidence que toujours et partout la jeunesse fut préférée à la vieillesse. Depuis l'aube de l'histoire, les vieux regrettent leur jeunesse et les jeunes redoutent l'arrivée de la vieillesse. Pour la pensée occidentale, la vieillesse est un mal, une infirmité, un âge triste qui prépare la mort. Même cette dernière est souvent envisagée avec plus de sympathie que la décrépitude, car elle est délivrance. (Minois, 1987 : 407)

Au cours de l'histoire, nombreux furent d'ailleurs ceux qui se sont penchés sur les moyens à prendre pour vivre longtemps et en santé, certains vantant les mérites du vin, des légumes ou de la viande rouge, d'autres préconisant plutôt l'abstinence. Même s'ils n'adhéraient pas à la même école de pensée, tous étaient cependant d'accord sur un point : il fallait respecter les lois de la modération dans le boire et le manger, comme dans les actions et émotions (Haber, 1983 : 54). Parmi les autres moyens proposés pour ralentir le processus du vieillissement ou le contrer, on retrouvait aussi certains « procédés magiques » censés favoriser le transfert de la jeunesse d'une personne à une autre, comme « boire le sang d'un enfant », « boire le lait au sein d'une jeune femme », « se baigner dans du sang », ou « embrasser un corps adolescent » (Minois, 1987 : 244 ; Gutton, 1988 : 16 et 154). La croyance en l'existence de sources miraculeuses censées redonner jeunesse et vigueur a aussi donné lieu à de nombreuses légendes au fil de l'histoire (Mozzani, 1995 : 391). Nombreux furent aussi ceux qui tentèrent de découvrir les causes du vieillissement dans l'espoir d'y remédier sans jamais y parvenir (Minois, 1987; Onians, 1987; Haber, 1983).

D'après les témoignages recueillis au Québec, certaines personnes âgées acceptaient aussi très difficilement, semble-t-il, de voir leur apparence physique se dégrader avec le passage des années. Aussi essayaient-elles de contrer les outrages du temps en recourant à

diverses pratiques. Pour remédier à la calvitie, certaines se frictionnaient le crâne avec une brosse à poils très durs ou s'appliquaient diverses substances animales ou végétales sur le cuir chevelu :

Perte des cheveux : appliquer de l'huile de charbon sur les cheveux, laisser sécher deux heures. Cela aide à renforcer le cheveu. Informatrice, 79 ans, Saint-Georges (Beauce), 1979 (Angers, 1980 : 40)

Ils faisaient fondre de la graisse d'ours et mettaient ça dans leurs cheveux pour les engraisser et les empêcher de tomber. Informateur, 52 ans, Sillery (Québec), 1974 (Coll. Louise Gignac, ms n° 32)¹²¹

Les têtes blanches ne semblaient guère plus prisées que les crânes dégarnis, du moins si l'on se fie à ce témoignage affirmant que :

Il ne faut pas s'enlever de cheveux blancs lors de leur apparition. Pour un cheveu blanc enlevé, il en poussera dix autres. Informateur, 1949 (Rousseau et Rousseau, 1950 : 82)

Jusqu'à ce que la brosse à dents individuelle et le dentifrice fassent leur apparition dans la majorité des foyers québécois, c'est-à-dire jusqu'au milieu des années 1950 environ¹²², il y avait aussi probablement très peu de personnes âgées au Québec qui pouvaient se vanter d'avoir encore toutes leurs dents. D'après les informations dont nous disposons, avant même d'atteindre la vieillesse, plusieurs Québécois et Québécoises étaient en effet édentés ou avaient les dents en très mauvais état. Il faut dire qu'un grand nombre d'entre eux se méfiaient des dentistes et ne semblaient guère prendre soin de leurs dents, convaincus que, tôt ou tard, il faudrait les remplacer par de fausses dents, souvent jugées supérieures aux dents naturelles. C'est du moins ce qu'a noté Horace Miner à Saint-Denis de Kamouraska en 1936 :

Certains écoliers brossent leurs dents, mais les adultes ne le font que rarement. La carie est extrêmement répandue. L'opinion générale, c'est que l'état de la

¹²¹ Parmi les autres substances utilisées, on retrouvait aussi la graisse de loutre, la graisse de mouton, la sève de bouleau, une décoction d'écorce d'aulne ou de pruche, une infusion de chiendent, de l'huile minérale et de l'huile d'olive (Coll. Gaston Lelièvre, ms n° 27 ; Coll. Michel Boucher, ms n° 51, 80 ; Coll. Ghislain Lapointe, enr. n° 14 ; Coll. Louise Gignac, ms n° 32-33 ; Coll. Louise Lebel, ms n° 84 ; Coll. Gaétane Lamontagne, ms n° 97 ; Coll. Fernand Grenier, ms n° 16 ; Nadeau, 1976 : 94 ; Miner, 1985 : 352 ; Roy, 1981 : 74 ; Angers, 1980 : 40 ; Gagnon et Roy, 1979 : 4 ; Coll. Guy Chassé, ms n° 106 ; Coll. Michèle Bélanger, ms n° 8 ; Coll. Normand Martin, ms n° 127).

¹²² D'après Yves Chassé, qui a effectué une enquête sur l'hygiène corporelle au Québec, ce ne serait en effet qu'au milieu des années 1950 que la brosse à dents individuelle et le dentifrice auraient fait leur apparition dans la majorité des foyers québécois (Chassé, 1989).

dentition est héréditaire et se brosser les dents ne sert donc à rien. Quand les caries s'étendent et deviennent douloureuses, la dent atteinte est arrachée. Une demi-douzaine de cultivateurs possèdent des tenailles et extraient gratuitement les dents, sans anesthésie. Un dentiste, qui demeure dans une paroisse voisine, arrache lui aussi les dents. On est hostile à l'idée de se faire obturer les dents. Cela coûte cher et généralement, il faut quand même arracher la dent. En fait, on est convaincu que le fait d'avoir trop d'or dans la bouche peut être une cause de carie. On juge préférable de se faire extraire les dents et, ensuite, d'avoir un dentier qui va durer. (Miner, 1985 : 182)

Everett C. Hughes a aussi observé la même méfiance face aux dentistes chez les habitants de la campagne environnant une petite ville du Québec à la fin des années 1930, et la même prédilection pour les fausses dents :

Les dentistes se plaignent particulièrement de la méfiance qu'ont à leur égard les gens de la campagne et de leur aversion pour tout ce qui n'est pas extraction de dents et dentier. Si le dentiste propose une réparation au lieu de l'extraction, on l'accuse d'essayer tout simplement de se faire plus d'argent, étant donné qu'il faudra bien de toute façon se faire enlever les dents un jour ou l'autre. (Hughes, 1945 : 138)

D'après un informateur, plusieurs adultes se faisaient d'ailleurs arracher les dents le plus tôt possible :

Souvent les gens avaient un ou deux dentiers dans la trentaine. Ce fut le cas pour mes parents. Même pour mes frères plus jeunes. On avait même l'impression que d'avoir des dentiers était plus simple que d'avoir des dents. Informateur, Montréal, vers 1900-1939 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 300)

Grâce à leurs prothèses, les personnes âgées pouvaient au moins se maintenir dans l'illusion qu'elles n'étaient pas si vieilles après tout, puisqu'elles pouvaient encore mordre à belles dents dans la vie. Car la perte des dents était étroitement associée à la vieillesse, comme en témoignent les proverbes suivants, recueillis en France à la fin du 19^e siècle ou au début du 20^e siècle : « Quand nous serons sans dents, nous aurons trop de pain »; « Les dents manquent avant le pain »; ou encore « Quand le pain est arrivé, souvent les dents sont tombées » (Loux, 1981 : 61),

Depuis des siècles, les êtres humains semblent préoccupés par le souci de contrer les signes physiques associés au vieillissement. On a retracé, par exemple, une croyance datant de l'Antiquité selon laquelle il était dangereux de devenir chauve si les cheveux étaient coupés à la lune décroissante, croyance qui témoigne du peu de valorisation des

crânes dégarnis dès cette époque (Roy, 1981 : 110). On sait aussi que l'École de Saleme, une école de médecine très célèbre en Europe au 11^e siècle, recommandait d'utiliser de l'oignon broyé pour remédier à la calvitie (Loux et Richard, 1978 : 178). D'après Eloïse Mozzani, la graisse d'ours était utilisée dans le même but dès le 16^e siècle en Europe (Mozzani, 1995 : 1315). Depuis très longtemps, les cheveux blancs ne semblent pas non plus très appréciés, puisqu'on a retrouvé un document datant de 700 ans avant notre ère qui fait allusion à un traitement censé empêcher les cheveux de blanchir (Minois, 1987 : 34). Peut-être était-ce parce que les cheveux étaient associés à la force et à la vitalité, comme nous l'avons vu précédemment? (Mozzani, 1995 : 405-411; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 234-237). Quant aux fausses dents, elles existaient déjà en Égypte il y a 6 000 ans, puisqu'on a constaté la présence de dents artificielles dans la bouche de certaines momies (Germa, 1982 : 121).

5.5.3 Une période de vie plus difficile pour les femmes?

Les femmes vivaient-elles plus difficilement que les hommes cette période de la vie qu'on appelle la vieillesse? Il semble bien que oui. D'après les informations dont nous disposons, elles étaient, par exemple, plus préoccupées par la perte des attributs physiques de la jeunesse que les hommes. C'est du moins ce que nous laisse entrevoir la remarque du sociologue Marcel Rioux concernant la dentition des hommes et des femmes à l'Île Verte à la fin des années 1940 :

Il est curieux d'observer que bien que les deux sexes aient d'aussi mauvaises dents l'un que l'autre, ce ne sont que les femmes qui portent des fausses-dents relevées de-ci de-là de morceaux d'or, les hommes, eux, vont avec leurs morceaux de dents noircies. (Rioux, 1954 : 54)

La suppression des rides semblait aussi préoccuper certaines femmes, si l'on en croit ces témoignages :

Pour se débarrasser des rides, se frotter les rides avec de l'urine de jeune bébé. Informatrice, 21 ans, Ancienne-Lorette, 1973 (Coll. Guy Chassé, ms n° 128)

Toute ma vie, j'ai mis des crèmes. J'en avais besoin, j'ai la peau très sèche. J'ai fait bien attention à ça. On essaie toujours de paraître plus jeune que notre âge. Informatrice, 89 ans, Montréal, 1989 (Marchand, 1997 : 132)

Certaines tentaient aussi, semble-t-il, de camoufler leurs cheveux blancs à l'aide de produits commerciaux ou d'infusions de thé noir :

C'était plutôt rare, mais je me souviens que certaines dames âgées se faisaient teindre les cheveux d'un brun pas très beau pour cacher leurs cheveux blancs. Informatrice, 85 ans, Montréal, 1989 (Marchand, 1997 : 132)

Les femmes ont toujours essayé de paraître plus jeunes que leur âge. Certaines achetaient du Henné ou faisaient bouillir du thé noir et se peignaient avec ça pour se noircir les cheveux. Informatrice, 89 ans, Montréal, 1989 (Marchand, 1997 : 133)

Il y avait sûrement plusieurs femmes qui avaient peur de vieillir, mais moi j'ai jamais pensé à ça. [...]. Les femmes fières se teignaient les cheveux. Elles infusaient du thé bien fort, noir, et elles se teignaient avec ça. Ça faisait les cheveux bruns. Ça, je me rappelle de ça. Informatrice, 87 ans, Bellechasse, 1989 (Marchand, 1997 : 123)

Il faut dire que la publicité diffusée dans certaines revues féminines insistait beaucoup sur l'importance de paraître et de rester jeune le plus longtemps possible et offrait aux femmes une foule de produits et services censés permettre d'y parvenir facilement : crèmes, massages, teintures, perruques, traitements capillaires, suppléments vitaminiques, savons et vêtements « rajeunissants », etc. (Marchand, 1997 : 67).

Depuis des siècles, les femmes semblent plus préoccupées que les hommes par le souci de lutter contre les outrages du temps. Dès le Moyen-Age, la plupart des traités consacrés à la médecine féminine intégraient, en effet, des conseils et recettes relatifs à l'esthétique où étaient exposées différentes méthodes pour « conserver les grâces d'un beau visage », « garder le visage de rides », « blanchir les dents » ou « fortifier les cheveux. » (Berriot-Salvadore, 1993 : 98-102).

D'autre part, même si on peut supposer que plusieurs femmes voyaient arriver avec un certain soulagement la ménopause, marquant la fin de leur période reproductive, il y a tout lieu de croire que le « retour d'âge », comme on disait alors, n'était pas une étape facile à traverser pour toutes. D'après les informations dont nous disposons, pour certaines femmes, la ménopause s'accompagnait en effet de malaises physiques plutôt désagréables (maux de ventre, frissons, bouffées de chaleur, maux de tête, etc.), auxquels elles tentaient de remédier en prenant des infusions ou des tisanes :

Ménopause: prendre 3 cuillerées à soupe de sel de médecine, 3 cuillerées à soupe de crème à tarte, 3 citrons. Faire bouillir et ensuite laisser reposer 2 jours. Puis couler et boire. Informatrice, 47 ans, St-Romuald (Lévis), 1973 (Coll. Guy Chassé, ms n° 56)

Mal de ventre et frisson dans le retour d'âge: infusion d'herbe à chat. Informatrice, 52 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n° 557)

On fait une tisane avec une poignée d'herbe [à culotte] qu'on ébouillante. Cette tisane diminue l'intensité des symptômes de la ménopause (chaleur, maux de tête). Informatrice, 55 ans, Château-Richer (Montmorency), 1974 (Coll. J.-P. Asselin et C. Chartré, ms n° 46)

Les publicités de produits pharmaceutiques diffusées au Québec au début du 20^e siècle offraient aussi une vision peu rassurante et plutôt négative de la ménopause. À en croire ces publicités, de nombreux problèmes et malheurs physiques étaient censés s'abattre sur les femmes à cette étape de leur vie : vomissements, évanouissements, palpitations du cœur, engourdissements, chaleurs, mal de dos, constipation, dépression, découragement, prostration nerveuse, débilité, etc... (Goulet, 1987 : 77).

Pendant des siècles en Occident, l'arrêt de la fonction menstruelle a été perçu comme une période dangereuse et critique pour la santé des femmes, sans doute à cause des croyances entourant le sang menstruel dont il a été question précédemment¹²³. Aux 16^e et 17^e siècles, on croyait, par exemple, que le « sang vicié » qui ne s'écoulait plus du corps des femmes ménopausées ne pouvait que se répandre à l'intérieur de leurs corps et, avec le temps, les empoisonner ou encore les rendre dangereusement contagieuses, semant autour d'elles des relents de leur corruption interne. La ménopause était d'ailleurs l'objet de traitements visant surtout à favoriser l'écoulement du sang menstruel (saignées, purgations), car la femme qui ne pouvait se décharger de ce sang « renfermé et pourrissant » s'exposait, croyait-on, à de graves dangers (Farge, 1984 : 260-261; Crawford, 1981 : 55-56, 71; Verdier, 1979 : 324; Gutton, 1988 : 156-157).

Enfin, même si, à l'époque étudiée, l'espérance de vie des hommes et des femmes était sensiblement la même, pour plusieurs femmes, la vieillesse était synonyme de solitude et de misère. Car il y avait de fortes chances qu'elles se retrouvent veuves. Pendant toute la première moitié du 20^e siècle, on dénombre en effet presque autant d'hommes que de

¹²³ Voir Chapitre 4.

femmes parmi la population âgée de 65 ans et plus, les femmes étant à peine plus nombreuses que les hommes à vivre au-delà de cet âge¹²⁴. Par contre, les veuves, peu importe leur âge, sont presque deux fois plus nombreuses que les veufs. En 1901, on comptait par exemple 41,516 veuves pour seulement 22,288 veufs et, au moins jusqu'au milieu du 20^e siècle, l'écart entre les veufs et les veuves est resté sensiblement le même¹²⁵.

Il faut dire que le remariage des veuves suscitait beaucoup plus de réprobation sociale que celui des veufs. Dans sa thèse de doctorat portant sur le mariage dans une communauté rurale du Saguenay entre 1900 et 1970, l'anthropologue Brigitte Gameau a en effet noté que la faible fréquence du remariage féminin dans cette communauté pouvait s'expliquer par le fait qu'on considérait que les veuves étaient plus en mesure de se débrouiller seules que les veufs, mais aussi et surtout parce qu'on les jugeait très sévèrement lorsqu'elles osaient manifester le désir de se remarier :

« Se marier deux fois, c'est du vice », disent les informateurs. Ils rappellent que telle veuve mariée trois fois était surnommée « la veuve joyeuse », que telle autre « avait jeunessé » avec son deuxième mari bien avant la mort du premier, et que telle autre encore « ne lui avait pas donné le temps de frédier ». Femmes chaudes ne se laissant pas emporter dans la froidure de la mort et femmes d'expérience, « bouilli réchauffé », qui peuvent être bien meilleures la deuxième fois que la seconde, les veuves remariées sont considérées comme des femmes qui se remarient pour « le sexe ». (Gameau, 1988 : 262-263)

Bref, on ne reconnaissait pas aux veuves le droit à l'amour et à la sexualité. Par contre, note Brigitte Gameau, on ne semblait pas s'offusquer du fait qu'un veuf se remarie et continue de procréer, éprouvant même une certaine admiration pour celui qui faisait ainsi étalage de sa virilité et de sa puissance (Gameau, 1988 : 264). Dans la région de Charlevoix, d'après Chantal Collard, les veuves étaient aussi encouragées à assumer leur veuvage et à élever seules leurs enfants, tandis que les veufs avaient le choix entre « placer » leurs enfants et « retomber garçon » ou se remarier (Collard, 1991). Il faut dire que les veufs qui avaient des enfants en bas âge n'avaient souvent d'autre choix que

¹²⁴ Alors qu'en 1901, les femmes représentaient 50,2% de la population âgée de 65 ans et plus, en 1931, elles comptaient pour 50,4% et en 1951, pour 51,1% (Bureau fédéral de la statistique, 1951 : tableau 19).

¹²⁵ D'après les données des recensements fédéraux, il y avait au Québec 47 048 veuves et 26 323 veufs en 1911 ; 57 973 veuves et 33 044 veufs en 1921 ; 70 935 veuves et 41 557 veufs en 1931 ; 85 426 veuves et 46 392 veufs en 1941 ; 108 194 veuves et 49 502 veufs en 1951 (Bureau fédéral de la statistique, 1951 : tableau 26). Les recherches de Bettina Bradbury concernant le veuvage à Montréal dans la seconde moitié du 19^e siècle démontrent que, dès cette époque, les veuves se remariaient beaucoup moins souvent que les veufs (Bradbury, 1989).

d'engager une domestique pour veiller à la bonne marche de la maisonnée. Ce qui n'avait pas l'heur de plaire à certains membres du clergé catholique qui voyaient d'un très mauvais œil qu'un homme puisse vivre sous le même toit qu'une personne du sexe opposé sans être marié. Les curés n'hésitaient d'ailleurs pas à intervenir lorsqu'une telle situation se produisait, certains obligeant le veuf à engager une deuxième domestique pour ne pas être soupçonné d'actes ou d'intentions coupables, d'autres le pressant de se remarier pour mettre un terme à cette « dangereuse » cohabitation (Garneau, 1988 : 302 ; Gauthier, 1991 : 146).

La crainte que certains veufs, privés de leur partenaire sexuelle, se tournent vers leurs filles pour remplacer l'épouse disparue n'était probablement pas non plus étrangère au fait qu'on encourageait les veufs à se remarier rapidement. D'après les recherches de Marie-Aimée Cliche, plusieurs cas d'inceste père/fille ayant fait l'objet de poursuites au Québec au cours de la période 1858-1938 impliquaient en effet des veufs ou des hommes séparés de leur femme. Le cas de ce veuf qui, aussitôt après l'enterrement de sa femme, annonce à sa famille que sa fille aînée sera désormais responsable des travaux ménagers et du soin des enfants, et l'oblige un mois plus tard à partager son lit, en est un bon exemple. Tout comme le cas de cet autre veuf qui, un mois après la mort de sa femme, viole ses deux filles âgées de 11 et 13 ans et continue par la suite à abuser d'elles, même après s'être remarié (Cliche, 1996 : 223-224). En incitant les veufs à se remarier rapidement, on espérait sans doute protéger leurs filles de tels abus.

En somme, on semblait éprouver beaucoup de réticences à ce qu'une femme puisse manifester un quelconque intérêt pour les plaisirs de la chair, surtout si elle était âgée et n'était plus en mesure de procréer. Celles qui, envers et contre tous, osaient se remarier étaient d'ailleurs souvent accusées de lubricité : si l'expérience d'un premier mariage n'avait pu suffire à calmer leurs ardeurs, c'était sûrement parce qu'un tempérament insatiable les habitait et on s'en méfiait. Par contre, le remariage des veufs, peu importe leur âge, semblait beaucoup mieux accepté.

La même situation prévalait en France, où le remariage des veufs était aussi plus fréquent, plus rapide et mieux toléré que celui des veuves. Il faut dire que le remariage des veuves pouvait avoir des conséquences très importantes sur les mécanismes d'héritage, faisant passer la propriété de la terre ou le capital accumulé dans une autre

famille que celle du défunt. Sans compter que, celles qui s'unissaient à des hommes plus jeunes et socialement inférieurs, étaient susceptibles de remettre en question la domination masculine au sein du couple (Loux et Richard, 1978 : 206-208; Segalen, 1975a: 43; Segalen, 1984 : 73; Kamoouh, 1981 : 35; Grinberg, 1981 : 141; Genep, 1946 : 613-614; Burguière, 1981b: 43-47; Belmont, 1981: 17-18; Lebrun, 1971: 429-430; Lebrun, 1981: 223-224; Davis, 1979b: 169-170; Ariès, 1981: 37-40).

En fait, la plupart des sociétés autorisent le remariage mais, dans bon nombre d'entre elles, le remariage des veuves est jugé plus immoral que celui des veufs. Dans certaines sociétés, il leur était même autrefois totalement interdit de se remarier. C'était le cas, par exemple, en Chine où les veuves étaient considérées comme la propriété de la famille de leur mari, et en Inde où elles devaient suivre leur mari dans la mort en se jetant dans le bûcher de crémation. Dans d'autres sociétés, on les incitait à se remarier avec un frère du défunt ou à retourner vivre dans leur famille, sous la dépendance de leur père, de leur frère ou de leur fils (Héritier, 1996 : 249-250 ; Abbott, 2001 : 402-406 ; Fisher, 1994 : 372-373).

Après la mort de leur conjoint, s'amorçait donc, assez souvent, une période fort difficile pour les veuves. Dans sa correspondance, l'une d'elles, évoquant ses malheurs, écrit d'ailleurs à ce sujet :

J'espère que le bon Dieu me tiendra compte de mes peines et donnera du bonheur à mes enfants, car c'est le plus triste temps de ma vie... (Jessie Gravel, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 340)

En l'absence de celui qui avait principalement assumé jusqu'alors la responsabilité économique du ménage, elles se retrouvaient en effet souvent très démunies. Pour joindre les deux bouts, celles qui avaient de jeunes enfants n'avaient souvent d'autre choix que de les « placer » à l'orphelinat jusqu'à ce qu'elles soient en mesure d'assurer leur subsistance ou jusqu'à ce qu'ils soient assez vieux pour contribuer à la survie de la famille¹²⁶. D'après les données dont nous disposons, les fils et les filles de veuves étaient d'ailleurs souvent envoyés plus jeunes que les autres sur le marché du travail. Ou encore,

¹²⁶ Dès leur apparition au 19^e siècle, et pendant toute la période étudiée, les orphelinats québécois ont souvent été utilisés à des fins de « gardiennage » par des parents (très souvent des mères seules) en difficulté. Vers la fin des années 1920, par exemple, seulement 12% des enfants confiés à ces établissements étaient vraiment orphelins, tandis que 67% avaient encore leur père ou leur mère et 21%, leurs deux parents (Baillargeon, 1996 b: 22).

elles tentaient tant bien que mal de gagner quelques sous en faisant de la couture ou des lavages à domicile, en prenant des pensionnaires, ou en recourant à divers expédients (vente de produits qu'elles confectionnaient, quête, prostitution, vol...) tout en élevant leur progéniture (Collard, 1991 : 140-141; Gauvreau et Bourque, 1990 : 460-461; Baillargeon, 1996b : 22; Bradbury, 1982 : 120-121; Bradbury, 1989 : 148-160; Bouchard, 1999 : 413).

Dans la plupart des sociétés, la vieillesse entraîne un changement de statut chez les femmes. Si, dans certaines sociétés, elles acquièrent alors un statut qui s'apparente à celui des hommes parce qu'elles ne sont plus en mesure de concevoir, dans d'autres sociétés, elles sont considérées comme des êtres de peu de valeur, dépouillées de tout ce qui justifiait leur existence (Héritier, 1996 : 226-227; Crawford, 1981 : 55). C'est le cas notamment en Occident où, depuis des siècles, les vieilles femmes semblent perçues plus négativement que les vieux hommes, la perte de la jeunesse et de la beauté contribuant à faire de ces dernières des êtres négligés, voire méprisés. En 1949, dans son ouvrage intitulé *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir écrivait à ce sujet :

Tandis que l'homme vieillit continûment, la femme est brusquement dépouillée de sa féminité ; c'est encore jeune qu'elle perd l'attrait érotique et la fécondité d'où elle tirait, aux yeux de la société et à ses propres yeux, la justification de son existence et ses chances de bonheur : il lui reste à vivre, privée de tout avenir, environ la moitié de sa vie d'adulte. (Beauvoir, 1949 : 276)

Dans les traditions populaires européennes, les vieilles femmes étaient d'ailleurs souvent utilisées pour symboliser ce dont on désirait se débarrasser, comme l'a observé George Minois :

Dans les traditions allemandes, toutes les vieilles sont maléfiques ; ce sont des sorcières, qui symbolisent le mal et la vieillesse associés. Dans certains villages, pour chasser la vieillesse, on brûle le mannequin d'une vieille. [...] Dans le Roussillon, le carême, période de pénitence, est symbolisé par une vieille femme, la patorra, qu'on brûle le jour de Pâques. En Italie et en Espagne, le rite d'expulsion de la mort se caractérise par l'usage de « scier la vieille » : on scie en deux un mannequin très laid représentant la plus vieille femme du village [...]. (Minois, 1987 : 393-394)

Les sorcières, souvent représentées dans notre culture sous les traits de vieilles femmes repoussantes, ne véhiculent pas non plus une image très positive des femmes âgées (Vovelle, 1983 : 275).

Conclusion

Le mariage, qui sanctionnait l'entrée dans le monde adulte, était un rite de passage très important. Pour l'un et l'autre sexe, s'amorçait alors une nouvelle vie où, en principe, c'était le mari qui était le maître, l'épouse devant se montrer douce et soumise face à ce dernier. Même si, dans les faits, tous les maris n'étaient pas autoritaires et dominants et même s'il n'était pas rare que les femmes exercent une influence déterminante au sein de la famille, il n'en demeure pas moins que ceux et celles qui s'éloignaient trop des modèles prescrits étaient l'objet d'une certaine réprobation sociale. La sexualité des couples mariés était aussi étroitement contrôlée, les femmes étant tout particulièrement incitées à réprimer et inhiber leurs appétits sexuels parce qu'on se méfiait de leurs mystérieux pouvoirs qui risquaient de mettre en jeu l'ordre social et parce qu'on tenait à s'assurer de la transmission patrilinéaire du lignage et du patrimoine. Quant aux célibataires, leur statut était peu valorisé, les « vieilles filles » étant assimilées à de pauvres victimes qui n'avaient pas eu la chance d'avoir été choisies, les « vieux garçons » à des êtres asociaux ou dépravés. Enfin, compte-tenu des conditions de travail et d'hygiène qui prévalaient à l'époque, rares étaient ceux et celles qui parvenaient à la vieillesse, une période de vie beaucoup plus difficile pour les femmes qui, très souvent devaient non seulement faire face à la perte de leur jeunesse et de leur beauté, mais se retrouvaient aussi seules pour finir leurs jours, le remariage des veuves étant moins bien accepté que celui des veufs.

De nos jours, le mariage n'a plus la même importance, ni la même incidence qu'autrefois¹²⁷. Mais la majorité des hommes et des femmes au Québec vivent encore en couple, certains légalement mariés, d'autres en union libre¹²⁸. Même si l'égalité entre les sexes est désormais reconnue dans les lois et même si les femmes ne sont plus confinées à la maison comme autrefois, certains stéréotypes ont cependant la vie dure et certaines inégalités persistent. Les tâches ménagères (la vaisselle, la cuisine, la lessive) sont, par exemple, encore surtout accomplies par les femmes et c'est encore à elles qu'incombe la plupart du temps la responsabilité des enfants et ce, même si, tout comme leurs conjoints, la

¹²⁷ En 2003, par exemple, on a enregistré 21,145 mariages au Québec, soit le nombre le moins élevé observé depuis les années 1930, une époque où la population du Québec était beaucoup moindre. Parmi les sociétés dont on connaît les statistiques de nuptialité, aucune n'affiche d'ailleurs un taux plus faible que celui du Québec. Quant au taux de divorces, il figure parmi les plus élevés, environ 50% des unions se terminant par un divorce. On se marie donc moins et, surtout, on ne se marie plus pour la vie comme autrefois (Institut de la Statistique du Québec, *La situation démographique au Québec, bilan 2005* : 98-102).

¹²⁸ En 2001, par exemple, on a recensé trois millions de ménages québécois parmi lesquels presque les deux tiers (65,5%) étaient formés d'un homme et d'une femme avec ou sans enfant (Duchesne, 2003 :4-5).

plupart travaillent désormais à l'extérieur (Lévesque, 2002 : A3; Lavallée, 2004 : B9; Galipeau, 2004c : Actuel 3). La maternité met encore souvent en jeu leur autonomie financière et les métiers où elles sont concentrées sont encore aujourd'hui moins bien rémunérés que ceux où les hommes sont majoritaires (Lavallée, 2004 : B9; Caouette, 2004 : A1). De sorte que, même si elles ont désormais le droit de demander le divorce lorsqu'elles jugent leur situation inacceptable, très souvent les femmes se retrouvent plus démunies que leur ex-conjoint. D'autre part, même si la sexualité n'est plus aujourd'hui un sujet tabou, il n'en demeure pas moins que nos critères en matière de conduite sexuelle demeurent plus sévères pour les femmes que pour les hommes. En ce qui a trait aux relations extraconjugales perdure en effet la règle du « double standard », un homme marié ayant une maîtresse étant jugé avec moins de dureté qu'une femme mariée qui a un amant. (Moisan, 2003 : B1). Les femmes sont d'ailleurs beaucoup plus souvent victimes de violence conjugale et beaucoup plus susceptibles d'être assassinées par leur conjoint que l'inverse, et, très souvent, la violence dont elles sont victimes est provoquée par la jalousie¹²⁹.

Même si de plus en plus d'hommes et de femmes font le choix de vivre seuls¹³⁰, le célibat est encore perçu comme un échec et ceux et celles qui ont le « malheur » de ne pas vivre en couple subissent de multiples pressions les incitant à se « caser » (Galipeau, 2003b : B5; Légaré, 2004 : B1; Galipeau, 2003c : Actuel 1; Girard, 2003 : B8 ; Abbott, 2001 : 534-536; Bologne, 2004 : 356-398). Les hommes et les femmes dont l'orientation sexuelle diffère de la norme hétérosexuelle n'ont pas la vie facile non plus. Même si ils et elles ont désormais le droit de se marier¹³¹, force est de constater que l'intolérance envers l'homosexualité est loin d'être chose du passé. Le rejet familial, la discrimination au travail et les crimes haineux rendent en effet la vie de nombreux gais et lesbiennes difficile voire pénible, de sorte que plusieurs vivent encore leur « différence » dans le silence (Gaudreault, 2001; Chouinard, 2004 : A3; « Le Sénat adopte une loi qui protège les homosexuels contre les crimes haineux, La Presse Canadienne, 28 avril 2004; Noël, 2004 : A6; Lavoie, 2004 : 24).

¹²⁹ Les recherches les plus récentes tendent en effet à démontrer que, la plupart du temps, lorsqu'un homme tue sa conjointe, c'est parce qu'il refuse qu'elle lui échappe. « Si je ne peux pas t'avoir, personne ne t'aura », cette phrase qui revient souvent dans le discours des hommes qui menacent de tuer leur conjointe ou qui passent à l'acte, en dit long sur le désir de certains hommes de contrôler leur partenaire. Au cours de la période 1961-1990, 2,129 femmes ont été tuées par leur conjoint au Canada, tandis que 782 hommes l'ont été par leur conjointe (Frigon, 2003).

¹³⁰ En 2001, il y avait au Québec, 402,395 célibataires âgés de plus de 20 ans vivant seuls. De ce nombre, 57% étaient des hommes et 43% des femmes (Institut de la Statistique du Québec, *Personnes vivant seules selon l'âge, le sexe et l'état matrimonial, Québec, 2001*).

¹³¹ Au Québec, le mariage entre conjoints de même sexe est permis depuis le 19 mars 2004 (Chouinard, 2004 : A3).

Enfin, même si de plus en plus de Québécois et Québécoises parviennent à la vieillesse¹³², notre perception de cette période de la vie demeure plutôt négative. Dans notre société, vieillir semble en effet davantage considéré comme une catastrophe que comme un signe de maturité et de sagesse. (Hamann, 1997 : 6; Delisle, 2004 : 8; Robitaille, 2004 : A1) Il faut dire que bon nombre de personnes âgées souffrent d'incapacités physiques ou mentales, contribuant sans doute à alimenter notre peur de vieillir¹³³. Il faut dire aussi que la vieillesse est souvent synonyme d'isolement, les personnes âgées étant nombreuses à vivre seules ou confinées dans des résidences ou des centres d'accueil, éloignés de leurs familles et de leurs amis¹³⁴. Un phénomène qui touche surtout les femmes et qui s'explique en partie par le fait que les femmes ont une espérance de vie supérieure aux hommes, mais qui relève aussi de notre perception différenciée du vieillissement du corps masculin et féminin. Car encore aujourd'hui, les hommes et les femmes sont loin de partager le même sort en vieillissant : tandis que les femmes âgées perdent leur pouvoir de séduction, les hommes, eux, conservent ce pouvoir beaucoup plus longtemps (De Koninck *et al.*, 1983 : 243; LeBreton, 1991 : 152). Et si l'on accepte assez facilement qu'un homme âgé se remarie, même avec une femme beaucoup plus jeune, l'inverse est encore mal vu (Allard, 2001 : A23; « Aînées et sexe », *La Presse*, 4 avril 2004 : Actuel2; Abbott, 2001 : 402). Il n'est donc pas étonnant que les femmes soient plus nombreuses que les hommes à craindre de vieillir¹³⁵. Il n'est pas étonnant non plus que les femmes soient plus nombreuses que les hommes à vivre seules au soir de leur vie¹³⁶. A la suite de Margaret Lock, une sociologue qui s'est penchée sur le vieillissement des femmes en Amérique, on peut d'ailleurs se demander comment il se fait qu'on parle si peu des corps masculins vieillissants, alors qu'on insiste tant sur la décrépitude du corps féminin, comme si le vieillissement n'était pas un processus commun aux deux sexes (Lock, 1996 : 120-122). On peut aussi s'interroger sur les raisons pour

¹³² Au Québec, actuellement, 82% des hommes et 90% des femmes atteignent 65 ans. Et ils vivent de plus en plus longtemps, l'espérance de vie moyenne s'élevant à 76 ans pour les hommes et 81 ans pour les femmes, ce qui en fait l'une des plus élevées au monde (Duchesne, 2002 : 51).

¹³³ En 1998, 50,1% des hommes et 58,3% des femmes âgés de 75 ans et plus souffraient d'une incapacité au Québec, dont un certain nombre (13,9%) présentaient une incapacité grave (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête québécoise sur les limitations d'activités 1998* : 78).

¹³⁴ En 2001, 43% des femmes et 30% des hommes âgés de 85 ans et plus habitaient dans un foyer ou un centre d'accueil pour personnes âgées (Duchesne, 2003 : 5).

¹³⁵ Les femmes représenteraient au moins 80% de la clientèle ayant recours à la chirurgie esthétique pour faire disparaître les signes physiques associés au vieillissement (Gauthier, 2002 : B1; Delisle, 2004 : 8).

¹³⁶ En 2001, il y avait au Québec, 177,915 veuves vivant seules contre seulement 35,555 veufs vivant seuls (Institut de la Statistique du Québec, *Personnes vivant seules selon l'âge, le sexe et l'état matrimonial, Québec, 2001*)

lesquelles, dans notre culture, la ménopause est synonyme de bouffées de chaleur, de vertiges, de palpitations cardiaques, de maux de tête et d'anxiété, tandis que, dans d'autres sociétés, aucun malaise ne semble affecter les femmes qui atteignent cette étape de leur vie (Lock, 1996 : 119-140 ; Davis, 1983 : 34-35). Enfin, la consommation croissante de psychotropes, un phénomène qui touche de 20 à 30% de la population institutionnalisée, de même que l'augmentation du nombre de suicides chez les personnes âgées¹³⁷, ne sont pas sans soulever certaines interrogations (Collin, 2003; Morissette, 2004 : A5; Ricard-Châtelain, 2004a : A7). Se pourrait-il que, dans notre société qui dévalorise tant les corps usés, il n'y ait plus vraiment de possibilité d'être vieux et heureux en même temps?

¹³⁷ Entre 1977 et 1999, le taux de suicide chez les 65 ans et plus aurait augmenté de 85,4% au Québec. (Morissette, 2004 : A5)

CHAPITRE 6

PRÉVENIR ET COMBATTRE LA MALADIE

Le pauvre individu qui n'en peut plus, qui croit porter l'univers sur ses épaules, tant il est fatigué, n'a pas besoin qu'on lui dise qu'il est malade. Il le sait, il le sent, seulement il a peur.

Extrait d'une conférence concernant la tuberculose, prononcée par le docteur Michaud, du sanatorium de Roberval, le 19 juin 1939 (Côté, 2000 : 93)

Les témoignages dont nous disposons concernant la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle nous livrent la vision d'une société très préoccupée par la maladie. Il faut dire que la maladie était une réalité très présente à cette époque où les connaissances médicales étaient encore limitées et les conditions de vie pénibles pour une bonne partie de la population. Comme il n'y avait à peu près pas de mesures sociales susceptibles de venir en aide à ceux et celles qui se voyaient contraints de faire face aux coûts reliés à un arrêt de travail et à une hospitalisation prolongée, la maladie était sans doute l'un des plus grands malheurs qui puissent s'abattre sur une personne. Aussi tentait-on, par tous les moyens, de se prémunir contre elle. Et, lorsqu'elle faisait son apparition, on n'hésitait pas à tout mettre en œuvre pour s'en débarrasser faisant d'abord appel aux remèdes transmis de génération en génération, puis à ceux et celles qui, croyait-on, disposaient de savoirs ou de pouvoirs plus efficaces.

6.1 La maladie : une réalité très présente et redoutée

Au début du 20^e siècle, plusieurs maladies infectieuses ou contagieuses sévissaient au Québec, faisant de nombreuses victimes sur leur passage, non seulement chez les enfants, comme nous l'avons vu précédemment¹³⁸, mais aussi chez les adultes. Et comme on ne savait pas comment les enrayer, elles faisaient très peur.

6.1.1 La tuberculose

La tuberculose, aussi appelée « phtisie » ou « consommation », figurait parmi les principales causes de décès. En 1900, par exemple, elle faisait 2,521 victimes, soit l'équivalent de 8,5% des décès enregistrés au Québec. Et, malgré les diverses mesures mises en place pour lutter contre cette maladie (dispensaires, ligues antituberculeuses, publications, expositions, vaccination, etc.¹³⁹), à la fin de la période étudiée, elle causait toujours la mort de 1,897 personnes, ce qui équivalait à 5,6% des décès enregistrés au Québec (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 96 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1951-1952 : 112-113 ; Lévesque, 1990 : 9-10 ; Dion, 1984 : 102-109). Présente surtout dans les villes, où la chaleur, la poussière et l'humidité qui régnaient dans certaines industries rendaient un grand nombre de travailleurs et travailleuses particulièrement vulnérables à cette maladie¹⁴⁰, la tuberculose s'attaquait principalement aux jeunes adultes (le tiers des victimes étaient âgées entre 20 et 45 ans) et faisait un peu plus de victimes chez les femmes (environ 7% plus de femmes que d'hommes en mouraient), la fatigue liée aux grossesses répétées et à la maternité étant, semble-t-il, en grande partie responsable de cette surmortalité féminine¹⁴¹ (Bradbury, 1982 :

¹³⁸ Voir chapitre 3.

¹³⁹ Pour un aperçu des mesures mises en place pour combattre cette maladie au Québec, voir : Côté, 2000 ; Dion, 1984 : 101 ; Anctil et Bluteau, 1986 : 44-45 ; Goulet et Paradis, 1992 : 45-46 ; Gaucher, 1979 : 72 ; Desrosiers *et al.*, 1998 : 7-8, 123-124 ; Desrosiers, 1999 : 7-10 ; Guérard, 1996b : 64-65 ; Gaumer *et al.*, 2002 : 171-172.

¹⁴⁰ Une enquête menée entre 1907 et 1912 à Fall River, une ville américaine où l'on retrouvait de nombreuses filatures de coton semblables à celles établies au Québec à la même époque, a en effet démontré que les hommes et les femmes qui travaillaient dans ces usines étaient beaucoup plus susceptibles de souffrir de troubles respiratoires et de mourir de la tuberculose que l'ensemble de la population. Chez les personnes travaillant dans ces usines, on enregistrait un taux de mortalité très supérieur à la moyenne générale, soit 104% chez les hommes et 207% chez les femmes (Rouillard, 1974 : 61-62). Dans son rapport des activités de l'année 1945, le docteur Albert Dumas, médecin hygiéniste à l'unité sanitaire de Montmagny, établissait aussi un lien entre le travail en usine et la tuberculose (Dumas, 1946 : 61-71).

¹⁴¹ Dans son rapport, rédigé en 1910, la Commission Royale d'enquête sur la tuberculose recommandait d'ailleurs que les femmes puissent bénéficier d'un congé de maternité sans risquer de perdre leur emploi

114-115; Lévesque, 1990 : 9-13; Lemieux et Mercier, 1989 : 330-331; Dion, 1984 : 108-109; Rouillard, 1974 : 61-62; Tétreault, 1991 : 73-74; Desrosiers *et al.*, 1998 : 119).

Les recherches de Louise Côté concernant cette maladie démontrent que celle-ci faisait peur non seulement parce qu'elle était souvent fatale, mais aussi parce qu'elle impliquait de longs séjours en sanatorium. A l'époque étudiée, le seul traitement reconnu était en effet la cure sanatoriale qui pouvait durer deux, trois et même cinq ans. Face à la perspective de plonger leur famille dans la pauvreté et d'en être séparés pour un long moment, plusieurs tuberculeux hésitaient donc longtemps avant de se faire soigner, d'autant plus que les traitements disponibles à l'époque n'offraient aucune garantie de succès (Côté, 2000 : 193-230). Les récits autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier recèlent aussi plusieurs témoignages qui nous laissent entrevoir les situations souvent dramatiques auxquelles étaient confrontées les mères de famille aux prises avec cette maladie. Certaines évoquent, par exemple, l'ennui et la tristesse ressenties lors de leurs séjours au sanatorium ou à l'hôpital, tandis que d'autres font allusion au démantèlement de la famille et au placement des enfants chez des parents, des amis, des voisins ou encore au pensionnat. Mais le témoignage le plus touchant provient sans doute de la mère de Marguerite Tremblay qui contracta la maladie alors qu'elle était enceinte de son quatorzième enfant et contamina, sans le vouloir, trois de ses enfants. Apprenant leur entrée au sanatorium, alors qu'elle-même s'y trouvait déjà depuis quelques semaines, celle-ci écrit dans son journal : « Il m'arrive une chose épouvantable, si bouleversante que seul Dieu peut en connaître l'étendue. » Elle mourra peu de temps après, laissant à sa fille Marguerite, alors âgée de 16 ans, la charge de ses nombreux frères et sœurs (Lemieux et Mercier, 1989 : 90, 333-335).

Aux problèmes financiers et familiaux engendrés par cette maladie s'ajoutait également la peur d'être rejeté ou exclu. Il semble en effet que certains tuberculeux étaient traités comme de véritables pestiférés par leur entourage qui, craignant d'attraper la maladie, refusait tout contact avec eux. En novembre 1943, dans une lettre adressée au ministre de la Santé, une victime de cette maladie se plaint en ces termes du traitement réservé aux tuberculeux :

comme cela se pratiquait déjà en Allemagne, mais cette recommandation ne donnera lieu à aucune mesure précise. En fait, ce n'est qu'à partir de 1978 que les femmes auront droit à des congés de maternité au Québec (Sineau et Tardy, 1993 : 153).

Si j'ai un bon souhait à vous faire, c'est de ne jamais devenir T.B. C'est trop pénible et trop terrible, vu que les gens ont peur de nous comme si ça sautait sur le monde!!! (Lettre adressée à Henri Groulx, ministre de la Santé, le 24 novembre 1943, citée par Côté, 1997 : 59)

Les témoignages recueillis nous donnent aussi à penser que plusieurs pères et mères de famille appréhendaient les conséquences néfastes qu'une telle maladie pouvait avoir sur leurs enfants. Il faut dire qu'au début du siècle, on croyait que la tuberculose était héréditaire. Certains médecins déconseillaient d'ailleurs le mariage avec des personnes atteintes de cette maladie sous prétexte que ceux et celles qui en souffraient étaient des « dégénérés » qui ne pouvaient que transmettre leur « tare » à leur descendance. Lors du Congrès de l'Association des médecins de langue française de l'Amérique du Nord tenu en 1906, le docteur A. Rousseau, professeur de médecine à l'Université Laval, affirmait :

Les parents devraient être instruits des dangers que seraient pour leur descendance certaines tares physiques aussi bien que psychiques; ils devraient connaître spécialement le devoir qui leur incombe d'empêcher l'union de leurs enfants avec des tuberculeux ou de s'opposer aux mariages de leurs enfants tuberculeux. (Rousseau, cité par Goulet et Keel, 1991 : 219)

Même si, au cours de la seconde moitié du 20^e siècle, la nature contagieuse de la tuberculose était de plus en plus admise, plusieurs continuaient en effet à croire que certains antécédents familiaux pouvaient prédisposer à cette maladie. De peur de nuire à leurs enfants ou d'être elles-mêmes ostracisées, certaines personnes dissimulaient donc le plus longtemps possible le fait qu'elles étaient atteintes de cette maladie (Côté, 1997 : 47-50). Dans le même but, il arrivait aussi qu'on ne déclare pas la cause réelle du décès d'un proche, comme le laisse voir le témoignage suivant :

On a dit que mon père était mort du cœur. La vérité c'est qu'il avait pris un rhume qu'il n'avait pas soigné et qui a dégénéré au bout de deux ans en tuberculose. Comme cette maladie était contagieuse, c'était tabou d'en parler. Informateur, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 298)

La tuberculose faisait donc probablement beaucoup plus de victimes que ne le laissent croire les statistiques officielles.

La tuberculose serait une maladie très ancienne puisqu'on en a retrouvé des traces sur des ossements préhistoriques. Mais c'est surtout à partir du 19^e siècle qu'elle a pris des proportions épidémiques en Europe et en Amérique. Longtemps considérée comme une

maladie héréditaire, elle ne fut déclarée contagieuse qu'à la suite des découvertes du bactériologiste allemand Robert Koch qui, en 1882, parvint à isoler le bacille responsable de la maladie. C'est principalement grâce à un vaccin baptisé BCG (Bacille de Calmette et Guérin) du nom des deux chercheurs de l'Institut Pasteur qui l'ont mis au point en 1921, que l'on a réussi à réduire le taux de mortalité attribuable à cette maladie au 20^e siècle. Au Québec, c'est en 1928 que la vaccination par BCG a été utilisée pour la première fois (Bliss, 1993 : 44; Côté, 2000 : 32-33; Herzlich et Pierret, 1984 : 48-49; Vigarello, 1999 : 251-253; *100 ans de santé*, 1998 : 35; Desrosiers *et al.*, 1998 : 123-124).

6.1.2 La poliomyélite

Même si elle n'était pas aussi mortelle, la poliomyélite, longtemps appelée « paralysie infantile » parce qu'elle s'attaquait surtout aux enfants de moins de dix ans, était aussi une maladie très présente et redoutée¹⁴². Car elle pouvait, en quelques jours ou même quelques heures, laisser de graves et irrémédiables séquelles. Les témoignages suivants nous donnent un aperçu de la rapidité avec laquelle cette maladie foudroyait ses victimes et de ses conséquences dramatiques :

Nous avons un chalet au lac Magog et, cet été là, je m'étais particulièrement amusée à attraper des grenouilles et des crapauds parmi les nénuphars pour mon père. Je suis convaincue que j'ai pris le virus de la polio dans cette eau stagnante, car ma fièvre a débuté dans les quinze jours qui ont suivi notre retour du chalet à notre résidence à Sherbrooke, à la fin d'août. C'est arrivé en 1945 alors que j'avais cinq ans. [...] J'ai passé un an à l'hôpital. [...] J'étais paralysée des quatre membres, mais le côté droit davantage que le gauche [...] A ma sortie de l'hôpital, mes parents m'ont fait fabriquer des orthèses. Au début, je devais utiliser des béquilles pour me tenir debout. [...] J'ai déjà entendu dire que mon père avait dû déboursé plus de quinze mille dollars en frais médicaux parce que son assurance, la Croix Bleue, ne couvrait pas les dépenses encourues pour les soins de la polio. Il n'a pas tout perdu, mais pas loin. Témoignage de Claudette Sénécal, née en 1940 (Aitken *et al.*, 2000 : 43)

Je venais d'entrer à l'école à la mi-octobre 1946, lorsque j'ai eu la polio; j'avais donc un peu plus de six ans. C'est justement à mon retour de l'école, ce 16 octobre, que les premiers symptômes sont apparus : douleurs, fatigue, violents maux de tête. Je fus très souffrante toute la nuit et incapable de dormir. Mes parents ont mandé le médecin le lendemain parce que mes jambes ne me supportaient plus [...] J'ai séjourné dans un poumon d'acier, puis j'ai été traitée aux moyens d'enveloppements chauds et humides, d'exercices en piscine, etc.

¹⁴² Environ 5,570 cas de poliomyélite ont été déclarés au Québec entre 1927 et 1949. C'est surtout en 1931, 1932, 1946 et 1949 qu'on a enregistré le plus grand nombre de cas (Aitken *et al.*, 2000 : 23).

[...] Bien évidemment, la polio a eu des effets sur la vie familiale, car dès mon départ pour l'hôpital, les responsables de l'unité sanitaire sont venus placarder la maison. Mon frère et mes sœurs furent pointés du doigt et même rejetés par leurs amis. Le virus faisait vraiment peur. Ma mère était très peinée [...].
Témoignage de Gisèle Marcoux, née en 1940 (Aitken *et al.*, 2000 : 182-184)

Comme le laisse entendre ce témoignage, la poliomyélite faisait très peur. Le docteur Richard Cruess, lui-même atteint de cette maladie en 1951, écrit à ce sujet :

La jeune génération peut difficilement imaginer la peur qu'inspirait la « paralysie infantile » comme on appelait alors la poliomyélite, il y a à peine un peu plus de trente ans. Des épidémies faisaient rage à travers le monde, généralement durant l'été; la maladie frappait les gens sournoisement et, pendant plusieurs années, elle déjoua la médecine. [...] A mesure que des données sur la santé publique devinrent disponibles au Québec et ailleurs dans le monde, il apparut que, tout au moins dans les climats tempérés, l'été était une période à haut risque et que la transmission pouvait se faire d'un individu à un autre puisque la fréquentation des foules augmentait aussi les risques de contamination. [...] La conséquence fut qu'un peu partout, les parents tentaient de protéger leurs enfants en se tenant loin des foules, en évitant les piscines publiques et en prenant certaines autres mesures élémentaires d'hygiène. Pourtant, ces moyens étaient bien peu efficaces [...]. (Aitken *et al.*, 2000 : 7-8)

La poliomyélite serait aussi une maladie très ancienne, puisqu'on a retrouvé au Danemark, un bas-relief datant de l'an 1600 avant Jésus-Christ représentant un malade souffrant des séquelles de cette maladie. Mais ce n'est qu'au 19^e siècle qu'elle a pris des proportions épidémiques, faisant de nombreuses victimes sur presque tous les continents et tout particulièrement dans les pays du nord de l'Europe et de l'Amérique. Il faudra attendre jusqu'en 1954 pour qu'on parvienne à mettre au point le premier vaccin contre cette maladie, le vaccin Sabin, du nom de son inventeur, le docteur A.-B. Sabin (Aitken *et al.*, 2000 : 15-25; *100 ans de santé*, 1998 : 74).

6.1.3 La grippe espagnole

Les deux guerres mondiales qui ont marqué l'histoire de la première moitié du 20^e siècle ont suscité des déplacements de population propices à la transmission de certaines maladies. Ce fut le cas de la grippe espagnole, rapportée du front par les soldats canadiens à la fin de la Première Guerre. Cette épidémie, qui s'est répandue à une vitesse foudroyante parmi la population québécoise à partir de septembre 1918, a fait en à peine

quelques mois, plus de 13,000 victimes au Québec¹⁴³, des jeunes adultes surtout puisque près de la moitié des personnes décédées (48,6%) au cours de cette épidémie avaient entre 15 et 34 ans (Rioux, 1993; Gaumer *et al.*, 2002 : 120-121; Ancil et Bluteau, 1986 : 46; Lemoine, 1985 : 39). A cause de sa soudaineté et de sa virulence, la grippe espagnole a profondément marqué l'imaginaire de nombreux Québécois et Québécoises qui, malgré les diverses mesures mises en œuvre pour contrer l'épidémie (fermeture des écoles et des églises, inhumation accélérée des morts, distribution d'avis sur la façon de se protéger de la maladie, etc.) ont assisté impuissants à la mort de membres de leur famille ou de leur entourage, comme nous le révèlent les témoignages suivants :

Chaque côté de nous tout le monde mourait et les gens se lamentaient parce qu'ils avaient peur de la grippe. [...] une de mes compagnes est morte. Elle demeurait toute seule avec son père. Il a été obligé de la déposer lui-même dans son cercueil et la sortir à l'extérieur de la maison. Personne ne voulait l'approcher car on avait peur d'attraper la grippe [...]. Mme Régina Dolbec, employée à la Dominion Textile de Sherbrooke au moment de l'épidémie en 1918 (Rioux, 1993 : 36)

Maxime qui restait chez nous a eu la grippe espagnole et est mort à la maison. Maman était malade et moi aussi. Je me rappelle que madame L..., la voisine, s'était offerte pour laver le linge qui avait servi à Maxime. Pauvre elle, elle a attrapé la grippe et elle est morte avec le bébé qu'elle portait. Ma mère était très atteinte. Mon grand-père a été presque deux semaines sans se coucher dans son lit. Il était congestionné, il avait sa chaise berçante dans la porte de la chambre, il s'encantait dessus. Mon père a commencé à avoir la grippe, ils l'ont mis dans le boudoir. Ma petite sœur Marthe qui avait deux ans était malade elle aussi [...]. Informateur, résidant à Montréal en 1918 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 292)

[...] dans toutes les maisons il y avait soit l'ambulance, soit un corbillard [...] C'est ce qu'il y a eu de plus triste dans ma vie. Mme Alma De la Fontaine, employée à la Dominion Textile de Sherbrooke au moment de l'épidémie en 1918 (Rioux, 1993 : 34)

Dans son autobiographie, Marguerite Whissel-Tregonning raconte aussi que sa mère a perdu son mari et un bébé au cours de cette épidémie, tandis que Théodora Dupont évoque la mort de sa jeune sœur, emportée à huit ans par cette maladie (Lemieux et Mercier, 1989 : 335,341).

¹⁴³ D'après les données rapportées par les autorités des différentes municipalités du Québec, il y aurait eu 406,704 personnes atteintes de la grippe espagnole en 1918 et 13,139 décès dus à cette maladie. Les autorités provinciales estimèrent plutôt à 530,704 le nombre de personnes atteintes et à 13,880 le nombre de personnes décédées pendant l'épidémie. Toutes les régions du Québec furent affectées par cette épidémie, mais les régions du Saguenay-Lac-Saint-Jean, du Témiscamingue et de la Mauricie enregistrèrent un plus grand nombre de décès (Rioux, 1993).

Les reportages diffusés dans les journaux au cours de l'automne 1918 corroborent ces témoignages en décrivant l'atmosphère morbide qui régnait un peu partout. Dans l'édition du 8 octobre 1918 du quotidien *La Tribune*, publié à Sherbrooke, on pouvait lire :

Hier après-midi, on pouvait voir alignées en face du chamier du cimetière St-Michel cinquante-quatre tombes que l'on n'avait pas encore eu le temps de mettre en terre. L'équipe d'hommes de M. Bonin travaille jour et nuit au creusage de tranchées dans lesquelles on les place. (*La Tribune*, 8 octobre 1918, citée par Rioux, 1993)

Il n'est donc pas étonnant que plusieurs personnes aient gardé un souvenir marquant de l'épidémie de grippe espagnole de 1918.

Depuis l'Antiquité, plusieurs épidémies de grippe ont marqué l'histoire de l'humanité, mais l'épidémie de 1918, qui fut surnommée « grippe espagnole » parce que l'Espagne fut le premier pays à signaler la présence d'une souche mortelle du virus en mai 1918, fut sans doute l'une des plus virulentes et des plus meurtrières. On estime en effet qu'elle contamina près de 500 millions de personnes et fit environ 20 millions de morts en Europe, en Asie et en Amérique, soit deux fois plus que la Première Guerre mondiale. Pendant des siècles, on a recherché les causes de ces soudaines épidémies de grippe, croyant qu'elles étaient dues à l'influence des étoiles, aux brusques changements de température ou encore à une nourriture contaminée. Ce n'est finalement qu'en 1933 qu'on découvrit que la grippe était causée par un virus et qu'elle se transmettait par la salive ou les sécrétions du nez, de la gorge et des bronches (Rioux, 1993 : 25-27; *100 ans de santé*, 1998 : 19, 30-31; MacDougall, 1986 : 2089-2095).

6.1.4 Les maladies transmises sexuellement

La guerre, c'est bien connu, crée aussi une situation propice à une intensification de l'activité sexuelle. Les deux guerres mondiales n'ont pas échappé à cette règle. On y a en effet enregistré une recrudescence des maladies transmises sexuellement, ouvrant la voie à toutes sortes de complications parfois morbides. Dès la fin de la Première Guerre, le gouvernement provincial, financé en partie par le ministère de la Santé fédéral, élaborait un programme de lutte contre ces maladies en ouvrant des cliniques spécialisées et en

distribuant gratuitement des médicaments aux personnes infectées. La situation demeurait toutefois préoccupante, plusieurs adultes étant atteints de syphilis ou de gonorrhée, de même que bon nombre d'enfants, contaminés par leurs parents (Desrosiers *et al.*, 1998 : 124-125; Desrosiers, 1999 : 7-10; Anctil et Bluteau, 1986 : 46; Lévesque, 1990 : 15; *Annuaire Statistique du Québec*, 1930 : 87; Guérard, 1996b : 48-49; Gaumer *et al.*, 2002 : 181).

La Seconde Guerre provoqua une nouvelle vague de propagation de ces maladies et une relance de la campagne antivénérienne. Sanctionnée le 20 mars 1941, la « Loi pour prévenir les maladies vénériennes » rendait obligatoire la déclaration des maladies transmises sexuellement. Dans le but de limiter la progression de ces maladies, chaque soldat reçut une ration de trois condoms par mois et des instructions sur les méthodes de protection disponibles. Même si, selon les données de l'armée, les prostituées n'étaient pas les principales sources des infections contractées par les soldats, on intensifia aussi la répression de la prostitution¹⁴⁴. Avec la collaboration des commissions scolaires, on lança aussi une campagne d'éducation auprès des élèves des écoles supérieures et des collèges. On envisagea même d'exiger un examen médical et bactériologique avant le mariage ou avant l'embauche dans certains secteurs d'emploi (Commend, 1996 ; Gaumer *et al.*, 2002 : 182-184; Desrosiers *et al.*, 1998 : 125).

Mais le principal obstacle à l'éradication de ces maladies demeurait sans aucun doute la honte associée à ce genre d'affection. Dans une série d'articles parus en février et mars 1945 dans le journal *Le Devoir*, le docteur Adrien Plouffe, responsable de l'enseignement de l'hygiène au Service de Santé de la ville de Montréal, dénonçait le fait que, chaque année, des milliers de jeunes gens négligeaient de se faire traiter parce qu'ils avaient honte d'aller consulter un médecin et lançait une vaste offensive contre les préjugés entourant les maladies vénériennes, considérées comme des maladies « inavouables » (Commend, 1996 : 69-70). Il faut dire que ces maladies étaient très mal perçues par une bonne partie de la population québécoise, comme l'ont noté Denis Goulet et Othmar Keel, qui se sont penchés sur les attitudes du milieu médical et des milieux populaires face aux maladies contagieuses au Québec au 19^e siècle et au début du 20^e siècle :

¹⁴⁴ D'après les statistiques de l'armée, sur les 364 soldats atteints de maladies vénériennes à Montréal en 1943, 163 auraient été infectés par des prostituées, soit l'équivalent de 45% (Commend, 1996 : 95-96).

La syphilis était perçue comme une maladie « impure », conséquence d'une vie désordonnée et d'une sexualité débridée en dehors du cadre matrimonial, affectant surtout les individus de moralité douteuse. La souillure microbienne répondait en quelque sorte à la souillure morale. (Goulet et Keel, 1991 : 222)

Les mesures punitives infligées aux soldats canadiens témoignent d'ailleurs de la mauvaise réputation associée à ces maladies. Ces derniers ne recevaient en effet plus de salaire, ils étaient isolés des autres patients et n'étaient pas autorisés à voir leurs épouses (Commend, 1996 : 72-73). Le jugement social porté sur ceux et celles qui souffraient de maladies transmises sexuellement n'était donc pas particulièrement favorable et on peut facilement imaginer que plusieurs hésitaient longtemps avant de recourir aux services d'un médecin, contribuant ainsi à la propagation du mal dont ils et elles étaient atteints.

Même si les maladies transmises sexuellement existaient probablement dès la préhistoire, ce n'est qu'au 16^e siècle qu'on a établi un lien entre ces maladies et la « compagnie charnelle » d'une personne infectée. Ce serait Fracastor, un médecin italien, qui, en 1530, aurait été le premier à évoquer la possibilité que certaines maladies soient transmises par des « germes » passant de corps en corps lors de l'acte sexuel. Mais ce n'est qu'à la fin du 19^e siècle ou au début du 20^e siècle, qu'on est parvenu à identifier les agents infectieux responsables des principales maladies vénériennes et à mettre au point des tests permettant de les diagnostiquer (Vigarello, 1999 : 57-58; Herzlich et Pierret, 1984 : 37-38; Gaumer *et al.*, 2002 : 181; *100 ans de santé*, 1998 : 16; Delumeau, 1978 : 219).

6.1.5 Les maladies cardiaques

Les maladies cardiaques, pratiquement absentes des statistiques de mortalité au début du siècle, devenaient par ailleurs à partir des années 1930, la principale cause de décès au Québec. En effet, alors qu'en 1913, les maladies du cœur étaient responsables de seulement 3,9% des décès enregistrés au Québec, à la fin de la période étudiée, elles causaient 24,6% des décès (*Annuaire Statistique du Québec*, 1930 : 83 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1940 : 96-98 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1951-1952 : 112-113). Un phénomène probablement attribuable à l'urbanisation et à l'industrialisation, puisque dans toutes les sociétés industrielles, on a observé une hausse de la mortalité attribuable à ces maladies.

Sans doute parce qu'on les considérait comme une fatalité, une conséquence inéluctable du vieillissement biologique, les maladies du cœur ne semblaient cependant pas susciter trop de craintes chez bon nombre de Québécois et Québécoises. D'autant plus qu'on ne savait pas comment les prévenir, comme le laisse entendre le témoignage suivant :

Le cœur que l'on entend, c'est signe qu'il est là, on ne se bâdre pas avec ça puis on continue notre ouvrage. Informateur, 75 ans, Québec, 1979 (Gagnon et Roy, 1979 : 8)

Depuis très longtemps, on souffre et meurt de maladies cardiaques. Les Égyptiens croyaient d'ailleurs que le cœur diminuait de volume avec l'âge et finissait par disparaître, ce qui provoquait la mort. En fait, c'est seulement au 17^e siècle, grâce aux recherches de William Harvey, qu'on est parvenu à découvrir que le cœur ressemble à une pompe et qu'il joue un rôle déterminant dans la dynamique de la circulation du sang. Mais il faudra attendre la seconde moitié du 20^e siècle pour que l'on parvienne à mettre au point la technique permettant de réaliser la première transplantation cardiaque (Minois, 1987 : 366-367; Lessard, 1989 : 119-121; Vigarello, 1999 : 91-96; *100 ans de santé*, 1998 : 30, 41).

6.1.6 Le cancer

Peu présent dans les statistiques de mortalité au début du siècle, le cancer devenait aussi, à partir des années 1930, la deuxième cause de mortalité au Québec. En effet, alors qu'en 1913, cette maladie était responsable de seulement 2,6% des décès enregistrés au Québec, à la fin de la période étudiée, elle causait 13,0% des décès (*Annuaire Statistique du Québec*, 1930 : 83 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1940 : 96-98 ; *Annuaire Statistique du Québec*, 1951-1952 : 112-113).

D'après les informations dont nous disposons, les représentations que l'on se faisait de cette maladie n'avaient rien de rassurant. Il semble en effet que cette maladie était assimilée à un animal logé à l'intérieur du corps, un animal mystérieux qui se nourrissait de la chair de la personne malade:

On disait que c'était [le cancer] une bête qui dévorait la personne malade. Alors, on appliquait une tranche de bœuf sur la plaie pour nourrir cette bête. Pendant que celle-ci mangeait la viande, elle ne faisait pas de mal au corps

même du malade. Informatrice, 76 ans, Sainte-Félicité (Matane), 1968 (Coll. Reine Otis, ms n°125)

Pour soigner le cancer de la peau : appliquer une tranche de viande sur les parties affectées, parce que tant que le microbe se nourrit de la viande, il laisse la peau intacte. Informateur, L'Islet (L'Islet), 1966 (Coll. Geneviève Manseau, ms n°16)

La croyance voulant que le cancer soit un animal qu'il fallait nourrir pour arrêter sa progression était aussi répandue en France, si l'on en croit le Docteur Boismoreau, un médecin français qui s'est intéressé aux remèdes employés par les paysans de sa région pour traiter les maladies et qui mentionne, dans un ouvrage publié en 1911, une pratique thérapeutique similaire à celles recueillies au Québec (Boismoreau, 1980 : 17-18). Marcelle Bouteiller a aussi recueilli une médication utilisée par un guérisseur poitevin qui consistait à nourrir l'animal-maladie pour guérir le cancer (Bouteiller, 1987 : 278-280).

Le cancer est une maladie très ancienne et, pendant longtemps, il a été assimilé à un animal. Le médecin grec Galien (131-201) a, par exemple, décrit une maladie dont la principale caractéristique était une protubérance présentant une certaine ressemblance avec les pattes d'un crabe à cause des veines gonflées visibles à sa surface. Baptisée « karkinos » en grec et « cancer » en latin, ce qui signifie crabe, cette maladie a été l'objet de nombreuses recherches, mais ce n'est qu'au 19^e siècle, grâce au développement de la pathologie cellulaire, qu'on est parvenu à mettre en évidence le rôle de la cellule dans le développement d'une tumeur et à identifier les principales affections cancéreuses (Tétreault, 1991 : 90; *100 ans de santé*, 1998 :50; Herzlich et Pierret, 1984 : 84-86; Vigarello, 1999 : 254-257).

6.1.7 Les maladies liées au travail

A une époque où les conditions de travail étaient souvent très pénibles et les politiques en matière de santé et de sécurité au travail pratiquement inexistantes, il n'était pas rare, d'autre part, que la maladie due à une usure prématurée du corps ou à un accident de travail rende un travailleur ou une travailleuse physiquement incapable de gagner sa vie. Une informatrice raconte :

En 1923, mon mari travaillait dans un clos de bois et de charbon. Il est tombé sur la scie ronde et s'est fait scier une partie de la cuisse et de la hanche.

J'étais enceinte. [...] C'était le 23 mars. Le 19 avril, je mettais une petite fille au monde. La première fois que mon mari est sorti de la maison, c'était pour le baptême. Il n'y avait pas d'assurance-accident. Le propriétaire du clos avait dit : « Si vous ne m'actionnez pas, je vais vous garantir, madame, de garder votre mari tant que je vais tenir ma *business*. » On est passé chez le notaire et on s'est entendu comme cela. Il a aussi payé le médecin et nous a fourni notre charbon et notre bois pour l'hiver. *Informatrice*, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 179)

Tous les travailleurs n'avaient cependant pas la chance d'avoir un patron aussi généreux. Le plus souvent, lorsqu'un employé ne pouvait plus effectuer son travail, il se retrouvait du jour au lendemain, sans emploi et sans ressources¹⁴⁵. Les plus démunis pouvaient toujours faire appel à certains organismes charitables ou, à partir de 1921, à l'Assistance publique, mais les sommes versées étaient la plupart du temps loin de répondre aux besoins des familles éprouvées, de sorte que, très souvent, la vie prenait une tournure tragique. Ce n'est d'ailleurs sûrement pas un hasard si les publicités de produits pharmaceutiques diffusées au Québec au début du 20^e siècle insistaient autant sur le déséquilibre et la misère engendrés par la maladie pour inciter la population à consommer des médicaments soi-disant miraculeux censés redonner au corps sa puissance de travail. Les fabricants de ces remèdes n'étaient pas sans savoir que, lorsque la maladie se manifestait, ses conséquences étaient souvent dramatiques (Goulet, 1987 : 92-98).

Enfin, même si on peut penser que la douleur physique faisait partie intégrante de la vie quotidienne de nombreuses personnes qui, à cause de la dureté de leurs conditions de vie, avaient l'habitude de souffrir sans trop se plaindre et même si on avait tendance à valoriser ceux qui étaient « durs à leur corps » ou qui avaient « la couenne dure », il n'en demeure pas moins que de plusieurs se retrouvaient dans un état pitoyable et misérable lorsque la maladie les frappait. Certains garderont d'ailleurs longtemps en mémoire le souvenir des douleurs et souffrances intenses ressenties par un de leurs proches, comme nous le révèle, par exemple, ce témoignage :

Bien toujours, mon frère tombe malade. [...] Il avait mal dans le ventre, des coliques cordées [appendicite]. [...] Le soir, malade là... Deux docteurs, ils l'opèrent à la maison, ils l'ouvrent et puis ils s'aperçoivent que tout est répandu à la grandeur dans le ventre. Ils ont pas pris la peine de le recoudre... Ils l'ont enveloppé serré dans un grand drap de coton. Il a donc souffert! Là, on a pas voulu le garder à la maison parce qu'il se lamentait, c'était épouvantable. Ils le

¹⁴⁵ Même s'il existait depuis 1885 au Québec une loi visant à protéger la vie et la santé des personnes employées dans les manufactures, ce n'est qu'à partir de janvier 1910 que les victimes d'accidents de travail ont eu droit à une indemnité (*Annuaire Statistique du Québec*, 1914 : 194-195).

tenaient à quatre hommes sur le lit [...]. Informateur non identifié (Coll. Jules Lord, enr. n°171)

L'expression « être malade comme un chien », recueillie dans diverses régions du Québec, témoigne aussi de cette dure réalité (Coll. Florianne Leblanc, ms n°194, 202, 209 ; Coll. Pauline Montminy, ms n°106 ; Coll. Yvan Chouinard, ms n°66).

En somme, la perspective de tomber malade n'était guère rassurante, même pour les personnes les plus endurcies, sans compter qu'il n'était pas rare que la maladie entraîne dans la mort ou laisse à jamais handicapés, ceux et celles qu'elle frappait.

6.2 « Mieux vaut prévenir que guérir »

Comme le laisse entendre le proverbe précédent, recueilli dans diverses régions du Québec, ceux et celles qui nous ont précédés étaient soucieux de se préserver de la maladie (Coll. Florianne Leblanc, ms n°303, 390, 415, 424, 449, 466, 500; Coll. Pauline Montminy, ms n°168; Coll. François Morin, ms n°60; Coll. Louise Lebel, ms n°91; Roy, 1981 : 210). Et ils avaient recours à un certain nombre de pratiques ayant pour but de préparer le corps à se défendre contre celle-ci¹⁴⁶.

6.2.1 Renforcer le corps

Utilisées principalement à l'automne et au printemps, certaines pratiques préventives avaient pour objectif de renforcer le corps. Car la maladie, croyait-on, menaçait plus particulièrement les êtres dotés d'une faible constitution. N'avait-on pas tendance à dire que « la maladie ne prenait pas » sur les individus « résistants », « capables comme un ours ou un cheval », « forts comme un bœuf », tandis que les « petites natures », les « blémissions » ou les « souffleteux » attrapaient tout ce qui passe ? (Dulong et Bergeron, 1980: 3124-3655). Ce qui n'était d'ailleurs pas tout à fait faux puisque la maladie affectait plus souvent et plus gravement les personnes affaiblies, épuisées et usées par le temps,

¹⁴⁶ Parmi les 4,292 recettes de médecine populaire qu'elle a analysées, Francine Saillant en a, par exemple, répertorié 584 (soit 13% du corpus analysé) qui faisaient implicitement ou explicitement référence à la prévention de la maladie et à la préservation de la santé (Saillant, 1998)

le travail, les accouchements, la malnutrition ou la sous-alimentation, etc. Les statistiques démontrent en effet que les plus démunis de la société étaient aussi les plus durement touchés par la maladie. En 1909, par exemple, la fièvre typhoïde était présente dans presque tous les quartiers de Montréal, mais surtout dans Saint-Henri, un quartier défavorisé (Gaumer *et al.*, 2002 : 83-84). Et, en 1931, alors que dans les quartiers favorisés de Montréal (Notre-Dame-de-Grâce et Ville Mont-Royal), le taux de mortalité due à la tuberculose s'établissait à 43 pour 100,000, dans Saint-Jacques, un quartier défavorisé, il s'élevait à 210 pour 100,000 (Lévesque, 1990 : 9-10). Les concepts de « force vitale » et de « prédisposition constitutionnelle » étaient d'ailleurs fréquemment invoqués pour expliquer pourquoi la tuberculose, une maladie que l'on savait contagieuse, ne faisait son apparition que chez certains sujets (Côté, 2000 : 195).

Pour aider l'organisme à se défendre contre la maladie, il fallait donc accroître ses forces, croyait-on. D'après les informations dont nous disposons, c'est principalement en ingérant divers aliments, comme par exemple le pain et les œufs, ou encore l'ail et l'oignon que l'on recommandait de « manger crû » tous les jours, que l'on tentait de renforcer le corps (Coll. Gaétane Lamontagne, ms n°143 ; Coll. Michel Boucher, ms n°51 ; Labbé, 1981 : 16 ; Coll. Armand Labbé, ms n°33 ; Lussier, 1973 : 3 ; Saillant, 1991 : 126-134 ; Saillant, 1998 : 194-198).

Il faut dire que le pain, symbole de nourriture essentielle, et les œufs, symboles de vie et de renaissance, ont depuis des siècles, la réputation de reconstituer le corps et de lui redonner des forces. Depuis des siècles, l'ail et l'oignon sont aussi considérés comme des toniques puissants, des stimulants bons pour les « gens de labeur », des aliments « forts » qui rendent fort et qui protègent des maladies. Dès l'Antiquité, les Grecs et les Romains consommaient de l'ail ou s'enduisaient le corps de purée d'ail dans le but d'augmenter leur force et leur résistance. Considéré comme une panacée, l'ail avait aussi la réputation d'éloigner les mauvais esprits et de conjurer les mauvais sorts. Quant à l'oignon, on lui attribuait le pouvoir de rendre courageux et forts ceux et celles qui en mangeaient (Mozzani, 1995 : 32-35, 1250-1260, 1263-1265, 1324-1329 ; Vigarello, 1999 : 39 ; Verdier, 1979 : 294 ; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 689-693, 722-723).

A l'époque étudiée, diverses substances de couleur rouge comme des cerises, des pommes, des rognons de castor, du sang de bœuf ou du vin, étaient aussi parfois ingérées pour « renforcer » ou « refaire le sang pauvre ou faible ». Des substances qui, à

cause de leur couleur et de leurs propriétés symboliques, étaient associées à la force et à la vitalité (Coll. Michel Boucher, ms n°81 ; Blais-Duval et Dufresne-Lachance, 1979 : 8 ; Coll. Marie Noël, ms n°47 ; Coll. Jean-Claude Marquis, ms n°6 ; Saillant et Côté, 1990 : 117, 122-123; Saillant, 1998 : 194).

Universellement considérée comme le symbole fondamental du principe de vie, la couleur rouge est en effet associée à la force, à l'ardeur, à la jeunesse, à la santé et à la richesse. C'est aussi la couleur du sang, ce qui signifie que, suivant la théorie de la médecine des signatures, développée au 16^e siècle par Paracelse, les aliments dotés de cette couleur auraient la propriété de renforcer et renouveler le sang. Selon cette théorie, les propriétés visibles des choses (leur forme, leur couleur) permettaient en effet de déceler des affinités avec un organe ou une maladie. La couleur rouge était aussi très présente dans la médecine populaire européenne où elle était censée traiter la scarlatine et la rougeole, combattre la variole et protéger de la peste, de la fièvre et des rhumatismes (Mozzani, 1995 : 1548-1552 ; Loux, 1978 : 30 ; Lessard, 1989 : 97-101).

Plusieurs annonces publicitaires diffusées au Québec au cours de la période étudiée insistaient aussi sur l'importance de donner à l'organisme la force de résister à la maladie en consommant certains vins médicinaux présentés comme des toniques et des releveurs de forces (Goulet, 1987 : 60-61 ; Rioux, 1993 : 41-42,105). Dans la publicité du Vin St-Michel, diffusée dans *l'Almanach du Peuple* de 1916, on pouvait lire, par exemple :

Toutes et tous, quelles que soient nos occupations, quel que soit notre genre de vie, nous avons besoin de remonter nos forces, de soutenir notre énergie à l'aide d'un bon tonique-reconstituant – et nous recourons au bon Vin St-Michel. [...] Si vous voulez jouir d'une santé parfaite, combattre la faiblesse, soutenir votre énergie, prenez un verre de VIN ST-MICHEL avant chaque repas et chaque fois que le besoin s'en fait sentir. (*Almanach du Peuple*, 1916 : 7)

Et il semble bien que ces produits étaient très populaires auprès de la population québécoise, puisqu'en 1910, lors du premier congrès de tempérance du diocèse de Québec, une résolution était adoptée afin « que le public soit mis en garde contre les prétendus toniques, véhicules trop fréquents du vice de l'intempérance dans les familles. » (Dion, 1984 : 117). Il faut dire que le statut revitalisant du vin était reconnu par certaines autorités médicales québécoises, puisque, dans un traité de pharmacologie publié à Montréal à la fin du 19^e siècle, on pouvait lire que « dans toutes les maladies

accompagnées de beaucoup de faiblesse [...] le vin est absolument nécessaire » et « dans la convalescence, c'est le meilleur remède pour restaurer promptement les forces » (*Traité élémentaire de matière médicale*, 1890, cité par Goulet, 1987 : 32). Associé au sang, à cause de sa couleur, le vin est depuis très longtemps considéré comme un symbole de vie ou d'immortalité. En Europe, tout comme en Asie, on lui attribuait de grandes vertus, notamment celle de contribuer à la santé et à la longévité (Mozzani, 1995 : 1791 ; Loux, 1978 : 70).

D'après les témoignages recueillis au Québec, l'huile de foie de morue, reconnue depuis très longtemps pour ses vertus fortifiantes et sa capacité de remédier aux « dérangements de la santé » occasionnés par la misère et la pauvreté, occupait aussi une place très importante dans les pratiques préventives utilisées au cours de la première moitié du 20^e siècle. Plusieurs personnes se souviennent en effet d'en avoir pris régulièrement dans l'espoir d'échapper à la maladie (Saillant, 1999 : 25-26 ; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 295-296 ; Côté, 2000 : 155-156). Par le biais de certains organismes, comme les cliniques de Gouttes de lait ou les dispensaires antituberculeux, le gouvernement en distribuait même gratuitement aux personnes les plus démunies (Baillargeon, 1996a : 59-60 ; Côté, 2000 : 156-157). Ce qui, d'après certains médecins, n'avait pas que des retombées positives, puisque certains malades, convaincus de l'efficacité de ce remède, négligeaient de se faire soigner. En 1939, le docteur Paul Dufault, un spécialiste de la tuberculose, écrivait à ce sujet :

Chacun va retourner chez soi, une bouteille d'huile de foie de morue sous le bras, et continuer sa vie habituelle pendant six mois, un an peut-être. Puis un beau jour, Labonté reviendra de l'usine de bonne heure, ramené par ses compagnons qui diront à sa femme : « Il a eu une hémorragie, madame. » (Dufault, cité par Côté, 1997 : 164)

La croyance selon laquelle la maladie s'attaquerait surtout aux êtres faibles serait en fait très ancienne, puisque déjà dans l'Antiquité, les médecins attribuaient certaines maladies à une faible constitution (Côté, 2000 : 116). Bien avant que Darwin formule sa théorie sur l'évolution des espèces au 19^e siècle, les hommes avaient d'ailleurs probablement observé, au contact des animaux, que les plus faibles étaient aussi les moins résistants à la maladie et que les plus forts étaient les plus susceptibles de survivre.

6.2.2 Purifier le corps

Plusieurs pratiques préventives utilisées au Québec avaient aussi pour objectif de nettoyer et purifier le corps. Car l'organisme nettoyé de toute impureté avait, croyait-on, beaucoup plus de chances de résister à la maladie que celui qui était engorgé de déchets. Effectuées de préférence au printemps, ces pratiques visaient à purifier le sang ou à nettoyer les reins et les intestins, d'où l'importance des substances aux propriétés diurétiques, laxatives ou dépuratives utilisées (Saillant, 1996a; Saillant, 1998)¹⁴⁷. Plusieurs informateurs et informatrices ont, par exemple, fait allusion au mélange de soufre et de mélasse que l'on prenait chaque printemps pour se purifier le sang et se « nettoyer les intérieurs » :

Mélanger une cuillerée de soufre dans une tasse de mélasse. On donnait cette potion à toute la famille, au printemps, pendant une semaine. Informatrice, 67 ans, Sillery (Québec), 1974 (Coll. François Miville-Deschênes, ms n°9)¹⁴⁸

Associé au feu, le soufre avait, croyait-on, le pouvoir de désinfecter et de purifier. Il avait aussi la réputation de chasser les démons (Mozzani, 1995 : 1667; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 901-902).

Pour libérer l'intérieur du corps des matières accumulées, on ingérait aussi des tisanes et décoctions chaudes contenant le plus souvent des plantes, des fleurs ou des parties d'arbres choisies pour leurs propriétés diurétiques :

Vers le mois de mai, quand ces arbres [épinette rouge, sapin, cèdre, pin, tremble] sont en sève, on cueille les branches et on les fait bouillir ensemble, et on boit cette tisane. Informateur, 76 ans, St-Jérôme (Terrebonne), 1974 (Coll. Pierre Méthot, ms n°2)¹⁴⁹

¹⁴⁷ Parmi les 584 recettes de médecine populaire faisant référence à la prévention de la maladie répertoriées par Francine Saillant, 385 avaient pour objectif de nettoyer et purifier le corps. De ce nombre, 79 avaient trait à la purification du sang, 178 concernaient le nettoyage des reins et 128 avaient pour but de nettoyer les intestins (Saillant, 1998 : 196).

¹⁴⁸ Pour d'autres témoignages concernant cette pratique, voir aussi: Coll. Lise Blouin, ms n°37; Coll. Yolande Rhéaume, ms n°70; Coll. Marielle Charpentier, ms n°20; Coll. Louise Paillé-Cossette, ms n°9; Coll. Reine Otis, ms n°129; Coll. Denis Corneau, ms n°13; Coll. Marcel A. Gagnon, ms n°38; Angers, 1980 :24; Gagnon et Roy, 1979 : 10-11; Simoneau, 1980 : 59.

¹⁴⁹ Pour d'autres témoignages concernant les tisanes et décoctions chaudes utilisées pour purifier le corps, voir aussi : Coll. Marcel A. Gagnon, ms n°38; Coll. Edith Champagne, ms n°87; Coll. Pierre Méthot, ms n°2; Coll. Wilfrid Betty et Luc Thérien, ms n°47; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 295; Angers, 1980 : 91; Saillant, 1998 : 196-197).

Ou encore, on buvait un liquide obtenu en faisant bouillir les cendres du poêle dans beaucoup d'eau, une pratique qui n'était pas sans rappeler le procédé utilisé pour fabriquer le savon à lessive :

Les cendres du poêle étaient bouillies dans beaucoup d'eau pour faire un « lessis » que certains buvaient « pour se nettoyer les intérieurs ». Informatrice, 84 ans, St-David (Yamaska), 1974 (Coll. Aline Gélinas, ms n°28)

Les publicités de produits pharmaceutiques diffusées au Québec au cours de la période étudiée de même que certains témoignages nous laissent aussi entrevoir que plusieurs remèdes aux vertus purgatives ou laxatives étaient disponibles sur le marché, comme les laits de magnésie Wampole et Castoria ou encore l'eau purgative Riga, sans compter l'huile de ricin et l'huile de castor (Saillant, 1996a : 114-115; Saillant, 1999 : 25; *Almanach du Peuple*, 1915 : 449; *Almanach du Peuple*, 1916 : 47; Goulet, 1987 : 51-52; Gagnon et Roy, 1979 : 10-11; Coll. Reine Otis, ms n°49).

Ces pratiques préventives avaient fort probablement un lien avec la théorie des humeurs, selon laquelle la maladie proviendrait d'un déséquilibre des substances humorales contenues dans le corps humain. D'où la nécessité d'éliminer les humeurs devenues superflues ou corrompues. Les divers purgatifs et laxatifs utilisés depuis des siècles pour soigner un grand nombre de maladies « en attirant vers l'intestin les humeurs viciées afin de les expulser » témoignent d'ailleurs de l'importance des pratiques d'évacuation dans les démarches d'entretien du corps au cours de l'histoire de l'humanité. Tout comme les saignées hygiéniques, qu'on pratiquait plus particulièrement au printemps ou au moment de la pleine lune (Pouchelle, 1988 : 30-32 ; Léonard, 1988 : 80 ; Lebrun, 1995 : 18-19; Lessard, 1989 : 2-6,97-101; Vigarello, 1999 : 21-22,44-45, 94-99; 247-248; Monestier, 1997 : 216; Fine, 1986 : 129-130).

6.2.3 Immuniser le corps

Immuniser le corps faisait aussi partie des moyens utilisés au Québec pour se prémunir contre la maladie. Dès le 19^e siècle, certains parents, ayant observé que les personnes qui parvenaient à survivre à la variole n'en étaient par la suite plus jamais victimes, faisaient par exemple coucher leurs enfants auprès d'une personne atteinte de cette maladie dans

l'espoir qu'ils acquièrent une immunité face à celle-ci (Bliss, 1993 : 145 ; Goulet, et Keel, 1991 : 215 ; Farley *et al.*, 1987 : 106).

Aussi utilisée dans certains pays européens, cette pratique était fondée sur une observation généralement reconnue depuis au moins le 18^e siècle : « la maladie ne se prend jamais deux fois. » En certains endroits, plutôt que de se coucher auprès d'une personne atteinte de la variole, on « achetait » la maladie, c'est-à-dire qu'on achetait les croûtes formées sur les plaies des varioleux et on s'en frottait le corps ou encore on les inhalait par le nez. A l'époque, on ne pouvait toutefois pas expliquer pourquoi le fait d'être exposé à une maladie contagieuse conférait une résistance à cette maladie. Nous savons aujourd'hui que ce sont les anticorps formés par la réaction à l'infection initiale qui assurent à l'organisme une immunité de longue durée (Bliss, 1993 : 65-66 ; Vigarello, 1999 : 141-142).

Au début du 20^e siècle, c'est cependant plutôt par l'intermédiaire de la vaccination que la plupart des parents québécois tentaient d'immuniser leurs enfants contre la variole. Il faut dire que, d'après une loi, adoptée en 1901, tous les parents résidant dans une localité de plus de 3,000 habitants avaient l'obligation de faire vacciner leurs enfants contre la variole au cours des trois mois suivant la naissance. Cette loi donnait aussi à tous les conseils municipaux de la province le pouvoir de rendre la vaccination obligatoire dans les limites de leur territoire et aux autorités scolaires le droit d'exiger une preuve de vaccination avant d'admettre un élève (Chabot, 2001 : 42-44, 129-130; Bliss, 1993 : 331; Dion, 1984 : 12; Pierre-Deschênes, 1981 : 366; Guérard, 1996b : 35-36). Au cours des années 1920 et 1930, les parents du Québec pouvaient aussi faire vacciner leurs enfants contre la diphtérie, la fièvre typhoïde, la scarlatine et la tuberculose. Les unités sanitaires, créées en 1926, fournissaient de plus gratuitement à ceux et celles qui en avaient besoin du sérum antitétanique et des vaccins contre la rage. A partir de 1946, elles mettaient aussi à la disposition de la population, un vaccin combiné contre la diphtérie et la coqueluche (Desrosiers *et al.*, 1998 : 116-124).

Et il semble bien qu'une bonne partie de la population y avait recours. D'après les enquêtes réalisées par Denyse Baillargeon, une forte proportion de mères qui fréquentaient les Gouttes de lait à Montréal au cours de la période 1910-1965 ont en effet fait vacciner leurs enfants et suivaient scrupuleusement le programme prescrit par les

autorités gouvernementales (Baillargeon, 1996a : 58-59). Selon le Service de santé de la ville de Montréal, en 1943, environ 70% des enfants d'âge scolaire étaient vaccinés contre la variole et 72% contre la diphtérie (Gaumer *et al.*, 2002 : 119-122). Dans son rapport annuel daté de 1946, le médecin-hygiéniste Albert Dumas, responsable de l'unité sanitaire de Montmagny, mentionne aussi que la plupart des enfants de cette région ont été immunisés contre la diphtérie et la coqueluche et il affirme avoir vacciné plusieurs personnes contre la fièvre typhoïde et la scarlatine, deux maladies sévissant à l'état endémique dans certaines paroisses (Dumas, 1946 : 61-71).

La vaccination semblait donc bien acceptée par la majorité de la population qui croyait en son efficacité pour prévenir la maladie. A en croire le témoignage d'un informateur, certains parents essayaient même d'immuniser plusieurs enfants à partir d'un seul vaccin. Sans doute espéraient-ils ainsi protéger leur progéniture sans avoir à déboursier un sou :

On faisait vacciner un enfant et avec la gale, on en vaccinait les autres.
Informateur, St-Benjamin (Dorchester), 1966 (Coll. Michel Boucher, ms n°51)

Connue depuis très longtemps en Orient, l'inoculation n'a été introduite en Europe et en Amérique qu'au 18^e siècle. Malgré des succès incontestables, cette pratique, qui consistait à prélever un virus sur une personne atteinte d'une maladie pour le communiquer à une personne en bonne santé, fut l'objet de nombreuses critiques parce qu'elle s'accompagnait de risques élevés. L'inoculation pouvait en effet transmettre la maladie qu'elle était censée combattre et entretenir l'épidémie. Mais, même après qu'Edward Jenner, un médecin Anglais, ait mis au point la vaccination, une méthode beaucoup plus sûre parce qu'elle utilisait le virus d'une maladie anodine pour immuniser contre une maladie beaucoup plus grave (le cow-pox ou variole de la vache plutôt que le virus de la variole, par exemple), il fallut des décennies pour convaincre la population que cette pratique était efficace et surtout sans danger. Plusieurs, en effet, ne pouvaient se résoudre à croire qu'inoculer à l'homme le virus d'une maladie, fut-elle anodine, soit une mesure préventive plus sûre que de fuir la maladie comme on l'avait fait dans le passé. Introduire la maladie dans l'organisme humain allait aussi à l'encontre des pratiques traditionnelles qui visaient plutôt à extraire la maladie du corps (Herzlich et Pierret, 1984 : 45-46; Bliss, 1993 : 65-70,250-253; Rioux, 1993 : 57-58; Goulet et Paradis, 1992 : 42-44,185; Goulet et Keel, 1991 : 208; Chabot, 2001 : 20; Vigarello, 1999 : 141-148,200-202).

6.2.4 Se protéger de la maladie grâce à la magie et à la religion

Plusieurs pratiques à caractère magico-religieux étaient aussi couramment utilisées au Québec pour se protéger de la maladie. Un peu comme si cette dernière était assimilée à un mauvais sort dont il était possible de se préserver en se livrant à divers rites propitiatoires. Certains jours de l'année étaient particulièrement propices à l'accomplissement de ces rites. Le Jour de l'An était, par exemple, l'un de ces moments privilégiés. Lors de ce jour qui marquait le début d'une nouvelle année, il était très important, d'après une informatrice, de porter des vêtements ou des souliers neufs, car « celui qui n'étreignait pas ce jour-là devait avoir une maladie pendant l'année » (Coll. Bernard Audet, ms n°2).

Quel que soit le calendrier utilisé, le Nouvel An, qui marque le passage d'une année à une autre, a souvent donné lieu à des rites ayant pour but de chasser les mauvais esprits et de placer la nouvelle année sous les meilleurs auspices. Dans certaines sociétés, on faisait, par exemple, beaucoup de bruits durant la nuit où s'effectuait ce passage, tandis que, dans d'autres, on allumait de grands feux. La coutume voulant qu'il faille porter un vêtement neuf le premier jour de l'année, qui a aussi été retracée dans certains pays européens (en France et en Angleterre notamment), faisait aussi partie de ces rites (Mozzani, 1995 : 57-63; Panati, 1989 : 62-67).

Au Québec, la Chandeleur, célébrée le 2 février, était une autre journée importante. Ce jour-là, la coutume voulait qu'on mange des crêpes, sinon on risquait d'avoir la « grattelle », c'est-à-dire une maladie de la peau qui provoquait de vives démangeaisons (Coll. Michèle Bélanger, ms n°97; Coll. Paule Fournier, ms n°113; Dupont et Mathieu, 1986 : 30-31; Saillant et Côté, 1990 : 153; Rodrigue, 1983 : 9-21). Les chandelles bénites ce jour-là avaient aussi, croyait-on, de grands pouvoirs protecteurs. On les conservait précieusement, car on pensait qu'elles protégeaient la maison et ses habitants et éloignaient les mauvais esprits. On les utilisait en cas de tempête, de maladie, d'accouchement difficile ou dans toutes les circonstances jugées dangereuses (Rodrigue, 1983 : 9-21).

Cette fête, qui commémore selon la tradition chrétienne la Présentation de Jésus-Christ au Temple et la Purification de la Vierge, était auparavant une fête païenne dédiée aux morts au cours de laquelle on veillait toute la nuit en tenant des cierges et des torches allumées. Manger des crêpes à la Chandeleur permettait, selon une croyance datant du Moyen-Âge, d'attirer la chance et de s'assurer de bonnes récoltes durant l'année. Les crêpes sont d'ailleurs, dans de nombreuses traditions européennes, très souvent associées à la chance et à la prospérité, sans doute à cause du caractère bénéfique attribué aux ingrédients utilisés pour les confectionner, c'est-à-dire le lait, les œufs et la farine, des éléments de base de l'alimentation des paysans. Dans toute l'Europe, les chandelles bénites à la Chandeleur passaient aussi pour avoir de grands pouvoirs (Mozzani, 1995 : 329-331 ; 442-443 ; Dupont et Mathieu, 1986 : 30-31; Rodrigue, 1983 : 18-21).

Le jour suivant, soit le 3 février, était consacré à saint Blaise. Ce jour là, nombreux étaient ceux et celles qui, au Québec, allaient se faire « brûler la gorge », c'est-à-dire qu'ils assistaient à une cérémonie au cours de laquelle le prêtre leur croisait deux cierges bénits autour de la gorge en récitant une prière. Ce qui devait les préserver des maux de gorge pour toute l'année. Le même genre de cérémonie liturgique avait lieu dans certaines campagnes françaises où le culte de ce saint guérisseur était aussi particulièrement présent (Rodrigue, 1983 : 38-39).

La fête de Pâques donnait aussi lieu à diverses pratiques à visée préventive. Tandis que certaines personnes s'abstenaient de manger de la viande « pour n'avoir pas mal aux dents de l'année », d'autres mangeaient « du jambon ou des grillades de lard » pour se préserver de certaines maladies (gale, maux de dents) durant toute l'année (Rodrigue, 1983 : 249-250; Saillant et Côté, 1990 : 222). Nombreux étaient aussi ceux et celles qui, avant le lever du soleil, allaient puiser de l'eau dans l'espoir que cette eau les préserve de la maladie :

Le matin de la Résurrection, il faut sortir du lit avant le lever du soleil pour aller chercher l'eau de Pâques. Après l'avoir puisée dans un ruisseau d'eau vive, on en boit un verre. Cela gardera en santé pour le reste de l'année.
Informateur, Côte-de-Beaupré, vers 1925 (Dorais, 1966 : 545)

L'eau de Pâques était d'ailleurs reconnue non seulement pour ses vertus préventives, mais aussi pour ses vertus curatives. Elle avait en effet la réputation de guérir divers maux : maladies de la peau, des oreilles, de la gorge, de la tête, douleurs intestinales, etc.

Certaines personnes en donnaient même à leurs animaux, persuadées que cette eau avait des propriétés fortifiantes et protectrices (Coll. Guy Chassé et Nelson Nadeau, ms n°274 ; Coll. Michèle Bélanger, ms n°62 ; Coll. Gaston Lelièvre, ms n°12 ; Coll. Richard Luneau, ms n°54 ; Dupont et Mathieu, 1986 : 40-41 ; Lessard, 1981 : 43 ; Saillant, 1999 : 30 ; Roy, 1939 : 80 ; Rodrigue, 1983 : 239-243; Massicotte, 1934 : 362 ; Fréchette, 1908d : 531).

Célébrée le premier dimanche après la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps, la fête de Pâques qui, depuis le 2^e siècle de notre ère, commémore la résurrection du Christ, était auparavant une fête païenne qui célébrait la renaissance de la nature. Dès le Moyen-Age, on croyait que jeûner ce jour-là préservait des maux de dents. Dans plusieurs pays européens, on attribuait aussi de grandes vertus à l'eau de Pâques, notamment en France, où l'on croyait que l'eau puisée avant le lever du jour à Pâques permettait de conserver la fraîcheur de la peau; en Allemagne, où l'on croyait qu'elle guérissait les blessures et protégeait des maladies; et en Tchécoslovaquie, où les hommes plongeaient dans l'eau ce jour là pour acquérir force et santé pendant toute l'année (Mozzani, 1995 : 1335-1340; Panati, 1989 : 73-77).

La Saint-Jean, célébrée le 24 juin, figurait aussi parmi ces journées spéciales où l'on s'adonnait à des pratiques censées préserver de la maladie. On croyait en effet que, ce jour-là, toutes les eaux acquéraient un pouvoir particulier. C'est pourquoi, le matin très tôt, on récupérait la rosée, ou encore on se baignait dans ce qu'on appelait « les eaux de la Saint-Jean ». On espérait ainsi être protégé de toutes les maladies contagieuses pendant un an ou encore être guéri de certaines maladies de la peau (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 172 ; Coll. Guy Martel, ms n°35 ; Coll. Louise Lebel, ms n°84; Dupont et Mathieu, 1986 : 46).

Bien avant que l'Église en fasse une fête chrétienne, les Gaulois, les Romains, les Grecs et les Orientaux célébraient cette journée, qui correspond au solstice d'été, en allumant des feux et en faisant des offrandes aux dieux pour se protéger des forces surnaturelles censées être particulièrement actives alors que le soleil atteignait son plus haut point dans le ciel (Mozzani, 1995 : 1659-1575; Thiers, 1984 : 135 ; Loux, 1981 : 116). En Europe, cette journée était aussi considérée comme une journée magique au cours de laquelle il était de

tradition de cueillir des herbes auxquelles on prêtait un puissant pouvoir de protection contre les sorts ou les maladies. On attribuait aussi de grandes vertus purificatrices et reconstituantes aux rayons du soleil et à la rosée du 24 juin.

L'environnement dans lequel évoluaient ceux et celles qui nous ont précédés était aussi rempli d'objets auxquels on attribuait un pouvoir protecteur. En effet, les Québécois avaient autrefois recours à une panoplie d'objets, religieux ou non, pour se préserver de tout malheur susceptible de s'abattre sur eux, dont la maladie. Les rameaux bénits le dimanche qui ouvrait la semaine sainte étaient, par exemple, précieusement conservés dans ce but :

[...] acheter quelques palmes de rameaux et les faire bénir lors de la messe [le dimanche des Rameaux]. Celles-ci étaient ensuite disposées dans quelques endroits de la maison et de l'étable. [...] Cela avait pour effet de se protéger des malheurs comme la foudre et les maladies. Informatrice, 21 ans, St-Joachim (Montmorency), 1979 (Coll. Lucie Roy, ms n°47)

Dans plusieurs pays européens, les branches bénites le dimanche des Rameaux passaient aussi pour avoir un grand pouvoir. On les accrochait dans les maisons ou les étables pour éloigner les mauvais sorts, la foudre ou la maladie. Dans la tradition chrétienne, le dimanche des Rameaux commémore l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem quelques jours avant sa crucifixion. Cette fête chrétienne pourrait avoir été inspirée par certaines fêtes romaines ou grecques célébrant le retour du printemps ou les moissons au cours desquelles on portait dans les temples dédiés aux dieux, des branches d'olivier ou de laurier qu'on fixait ensuite au-dessus des portes d'entrée des maisons (Rodrigue, 1983 : 205-211; Mozzani, 1995 : 1507-1508).

Le fer à cheval, que certaines personnes accrochaient au-dessus de leur porte, remplissait aussi la même fonction, d'après un informateur :

Mettre un fer à cheval au-dessus d'une porte, ça arrête les maladies. Informateur, 78 ans, St-Arsène (Rivière-du-Loup), 1967 (Coll. Ida Deschamps, ms n°222)

Dans toute l'Europe et aux États-Unis, le fer à cheval suspendu au mur ou cloué sur la porte était aussi considéré comme un porte-bonheur et une protection contre les forces du mal. Selon Eloïse Mozzani, les Romains attribuaient déjà une réputation bénéfique au fer

à cheval dès le 1^{er} siècle de notre ère. Sa réputation proviendrait du fait qu'il était fabriqué en fer, un métal réputé pour son pouvoir de repousser les mauvais esprits, et qu'il avait la forme d'un croissant de lune, considéré comme un symbole de fertilité et de chance (Mozzani, 1995 : 720-727).

A l'époque étudiée, plusieurs personnes au Québec portaient aussi continuellement sur elles un objet (scapulaire, médaille, croix, chapelet, sachet de sel, pièce de monnaie, clef, morceau de bois, morceau de camphre, etc) censé les protéger de la maladie, comme le mentionne cette informatrice :

Pour prévenir les maladies contagieuses : envelopper un morceau de camphre (1/2 pouce carré) dans un linge, dans un morceau de coton; et attacher ce morceau de camphre enveloppé après les sous-vêtements (la camisole). Il y a des gens qui en portaient toujours sur eux. Par contre, d'autres les portaient occasionnellement. Informatrice, 88 ans, La Pocatière (Kamouraska), 1975 (Coll. Normand Martin, ms n°51)¹⁵⁰

Ces amulettes étaient la plupart du temps associées à la religion ou constituées de matériaux auxquels on attribuait de grandes vertus protectrices, comme le sel, utilisé depuis des millénaires pour conserver et purifier les aliments et considéré comme un symbole d'immortalité et d'incorruptibilité; le bois, matière première par excellence issue de l'arbre, symbole de vie et de longévité; le métal, symbole de robustesse, de dureté et d'inflexibilité utilisé chez de nombreux peuples pour se protéger des mauvais sorts et attirer la chance; ou le camphre, une substance blanche et aromatique provenant d'un arbuste sacré en Extrême-Orient, utilisé dans de nombreux rites religieux orientaux et occidentaux (Mozzani, 1995 : 246-249, 292, 1123-1125, 1612-1616; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 134-135, 161, 628-629, 858-859).

Certains de ces matériaux étaient utilisés depuis des siècles pour fabriquer des amulettes. Les Égyptiens, par exemple, se protégeaient du mauvais œil en portant au cou « une tablette de bois magique » (Mozzani, 1995 : 246-249). Au 17^e siècle, en France, certaines personnes portaient aussi continuellement sur elles un sachet de sel dans le but de se

¹⁵⁰ Pour d'autres témoignages concernant ces pratiques, voir aussi : Coll. Ida Deschamps, ms n°1013; Coll. Guy Martel, ms n°74 ; Coll. Gaétane Lamontagne, ms n°6; Coll. Gilles Martineau, ms n°30 ; Coll. Armand Labbé, ms n°33 ; Coll. Roger Martin, ms n°27 ; Coll. Josette Bilodeau, ms n°2; Roy, 1981 : 88, 154 ; Saillant et Côté, 1990 : 218-219, 237, 254 ; Simoneau, 1980 : 117 ; Lessard, 1981 : 32-33 ; Labbé, 1981 : 23 ; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 89, 292-293 ; Gagnon et Roy, 1979 : 21-22; Sylvain et Voisine, 1991 : 324; Saillant, 1999 : 30.

préserver des maléfices des sorciers. Dans toute l'Europe, il arrivait aussi fréquemment qu'on suspende un de ces sachets au cou des enfants pour les protéger et attirer la chance (Vigarelllo, 1999 : 30; Lebrun, 1995 : 107-108).

Pour ne pas être éprouvées par la maladie, certaines personnes au Québec prenaient aussi grand soin de tourner leurs chaussures à l'envers chaque soir avant de s'endormir ou encore de chausser le pied gauche en premier chaque matin :

Moi, j'étais sujette aux crampes. Les jambes me venaient toutes raccotillées. Papa me disait : « Mets tes chaussures la gueule en bas; ne te couche jamais avec les souliers... il faut que tu les mettes sur le côté ou bien la face en bas, autrement tu auras toujours des crampes dans les jambes, toujours, toujours ». Informatrice, 90 ans, Saint-Malachie (Dorchester), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n°82)

Ensuite, pour le mal de dent, ça aussi on dit là [...] de toujours... le matin quand on se lève, de toujours chausser le bas du pied gauche le premier. Informatrice, 64 ans, Mont-Joli (Matane), 1966 (Coll. Jean-Guy Hudon, enr. n°16)

Ces pratiques n'étaient pas spécifiques au Québec, puisque dans certains pays européens, on croyait aussi que retourner ses chaussures à l'envers pouvait protéger de certains mauvais sorts ou malaises physiques, « car l'esprit qui perturbe le sommeil ne peut monter sur le lit qu'après avoir chaussé les souliers ». D'autre part, même si le côté gauche du corps était généralement considéré comme le « mauvais » côté et même si de nombreuses croyances populaires recueillies dans toute l'Europe lui attribuaient une influence néfaste, on croyait aussi qu'enfiler d'abord sa chaussette gauche était censé porter chance pour la journée. Peut-être parce qu'en procédant ainsi, on inversait l'ordre normal des choses qui voulait que la journée débute du pied droit (Mozzani, 1995 : 386-387, 800-801).

Enfin, à l'époque étudiée, nombreux étaient ceux et celles qui priaient quotidiennement pour se protéger de la maladie, certains étant même convaincus que, s'ils s'abstenaient de le faire, un grand malheur s'abatrait sur eux (Gagnon et Roy, 1979 : 21-22). On trouvait d'ailleurs au verso de certaines petites images diffusées au Québec des prières contre certaines maladies (Lessard, 1981 : 22, 126).

La prévention de la maladie occupait donc une place importante dans la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle et, pour bon nombre de personnes, elle était même une préoccupation quotidienne.

6.3 Les « remèdes de bonne femme »

Malgré tous les moyens mis en œuvre pour se préserver de la maladie, celle-ci faisait parfois son apparition avec son cortège de souffrances et de malheurs. On tentait alors de la combattre en ayant recours à divers remèdes de fabrication domestique. Des remèdes qui, la plupart du temps, étaient préparés et administrés par les femmes, d'où l'expression « remèdes de bonne femme ». Les récits autobiographiques de même que les témoignages recueillis auprès de Québécois et Québécoises ayant vécu au cours de la première moitié du 20^e siècle, nous permettent en effet d'affirmer que, dans la plupart des familles, que ce soit en milieu rural ou urbain, c'était les femmes qui soignaient, le rôle des hommes se limitant le plus souvent à aller acheter ou aller chercher dans l'environnement immédiat les substances nécessaires à la préparation des remèdes (Baillargeon, 1990 : 39; Saillant, 1999; Gauthier, 1991 : 202; Lemieux et Mercier, 1989 : 247-254; Lortie, 1968 : 85). Une informatrice raconte :

Les enfants, quand ils ont eu les maladies, c'était nous autres qui les soignaient. On savait ce que c'était, tous les enfants avaient ça. Pour la rougeole, on les tenait à la noirceur; on apprend ça par nous autres même, à entendre parler. J'avais des sœurs qui étaient plus vieilles que moi; à les voir faire, on a appris ça automatiquement, je crois bien. Informatrice, née en 1906, mère de cinq enfants nés entre 1926 et 1946, Montréal (Baillargeon, 1990 : 39)

6.3.1 Les principaux ingrédients utilisés

Que ce soit pour soigner une « grosse gorge » [goître], un abcès, une blessure, une grippe ou les « oripiaux » [oreillons], c'est donc d'abord et avant tout aux femmes qu'on s'adressait. Et, pour remédier aux divers maux et malaises pour lesquels on les consultait, ces dernières avaient recours à une grande variété de produits. Des produits qui, très souvent,

provenaient de la nature environnante. Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska en 1936, l'anthropologue Horace Miner observait ce qui suit :

Il existe un grand nombre de remèdes de bonne femme qu'on administre après un diagnostic sommaire de la famille. Beaucoup de ces remèdes sont des plantes médicinales. « Une femme sans camomille dans son jardin ne vaut rien », explique-t-on, ce qui dit bien l'importance qu'on donne à la connaissance de tels remèdes. (Miner, 1985 : 183)

Selon Francine Saillant, qui a analysé l'ensemble des recettes de médecine populaire déposées aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval, les éléments de la nature occupaient en effet une place centrale dans ces recettes, certains produits issus du monde végétal (plantes, fleurs, arbres, racines, légumes, fruits) ou animal (produits laitiers, œufs, viande, graisse, huile, sang) figurant parmi les principaux ingrédients utilisés (Saillant et Côté, 1990). Très souvent, ces ingrédients étaient sélectionnés non seulement en fonction de leurs propriétés médicinales, mais aussi en fonction de leurs propriétés symboliques. Par exemple, lorsqu'on avait recours à certaines parties d'arbres résineux (gommes, écorces), pour soigner les rhumes et les gripes, des affections qu'on considérait comme des « maladies du froid », c'était, entre autres, parce qu'on savait que ces arbres, toujours verts même en hiver, étaient très résistants au froid (Saillant, 1991). Et lorsqu'on donnait à une personne affaiblie par la maladie, du sang de bœuf ou des rognons de castor, on espérait en quelque sorte lui transmettre la vitalité et l'énergie de ces animaux, réputés pour leur force et leur endurance (Saillant et Côté, 1990 : 117 ; Saillant, 1998 : 194).

Les éléments de la nature, en particulier de nombreuses plantes, occupaient aussi une place centrale dans les recettes de médecine populaire française. Utilisés pour leurs qualités empiriques, ces éléments de la nature étaient aussi revêtus d'une puissance symbolique. On croyait en effet que, pour vivre et guérir, l'homme ne pouvait se passer de la nature et que tout était lié dans l'univers. On croyait donc qu'une plante en forme de serpent était bénéfique contre les morsures de vipères, que le bleuet agissait sur les yeux bleus, que la pulmonaire était salutaire aux poumons, ainsi de suite (Loux, 1993a : 417-418; Loux, 1978 : 30; Loux, 1979 : 43-44).

Certaines « productions » du corps, telles que l'urine¹⁵¹, la sueur¹⁵², la salive¹⁵³, le cérumen (communément appelé « cire d'oreille »)¹⁵⁴, et les excréments¹⁵⁵ étaient aussi couramment employées pour soigner divers maux. Ce qui nous donne à penser que la conception qu'on avait de ces « déchets corporels » était bien différente de notre conception actuelle. En fait, il semble bien qu'on ne les considérait pas comme des déchets, mais plutôt comme des ingrédients thérapeutiques dotés d'une grande puissance régénératrice et de grandes vertus purificatrices. Le fait qu'on privilégiait surtout les « productions » provenant du corps d'un enfant ou d'une femme enceinte nous laisse d'ailleurs entrevoir qu'on les utilisait surtout dans l'espoir de s'approprier une part de leur vitalité et de leur pureté (Saillant et Côté, 1990 : 66,218-219; Loux, 1990 : 85).

L'urine humaine faisait déjà partie intégrante des remèdes utilisés au 2^e siècle avant Jésus-Christ. Au Moyen-Age, on recommandait de boire le matin à jeun un verre d'urine d'un jeune homme en santé, « car il n'y a point de remède plus souverain au monde ». A la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle dans certains pays européens et aux Etats-Unis, on l'employait encore pour soigner la congestion pulmonaire, la bronchite, la pneumonie, la fièvre, la grippe, la jaunisse et les maladies des yeux. On l'appliquait aussi sur les plaies, les contusions, les blessures, les entorses, les engelures, les gerçures, les piqûres d'insectes, les échardes et les verrues (Bouteiller, 1987 : 277 ; Mozzani, 1995 : 1747-1748 ; Lebrun, 1971 : 284; Loux, 1990 : 85; Roy, 1981 : 81; Monestier, 1997 : 198-200). La sueur était aussi utilisée pour combattre certaines maladies. Au début du 20^e siècle, en France, on nouait par exemple une chaussette, sale de préférence, autour du cou des personnes atteintes d'un « chaud et froid » ou encore on appliquait une chemise d'homme ayant été portée sur le ventre des femmes souffrant de pertes vaginales (Laplantine, 1992 : 187;

¹⁵¹ L'urine, de préférence l'urine d'un enfant en bonne santé ou d'une personne du sexe opposé, était utilisée pour traiter les maux d'oreilles, les maladies de peau (gerçures, crevasses ou plaies), la tuberculose, la pleurésie, le cancer du sein, les maux de gorge, la jaunisse, les maux d'yeux, le rhume ou les piqûres d'insectes (Saillant et Côté, 1990 : 105,175-177,187,200,209-211,218-219,231-232,255,260; Bérubé et Rioux, 1974 : 24; Gobeil et Audet, 1979; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 177,180; Roy, 1981 : 81,96; Angers, 1980 : 59-60; Côté, 2000 : 167).

¹⁵² La sueur, qui devait provenir principalement des pieds (et plus spécifiquement du pied gauche) ou de la tête, était, pour sa part, utilisée pour soigner les maux de gorge, les oreillons, le torticolis ou les ganglions du sein (Roy, 1981 : 81-82; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 176; Angers, 1980 : 20,24,60; Gagnon et Roy, 1979 : 3; Gobeil et Audet, 1979; Saillant et Côté, 1990 : 209-211).

¹⁵³ La salive, de préférence, la salive d'une personne à jeun le matin ou d'une femme enceinte, servait à soigner les éruptions cutanées (boutons, clous et dartres), les maux de lèvres (gerçures, feux sauvages), les maux d'yeux ou les maux d'oreilles (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 177,181; Angers, 1980 ; Saillant et Côté, 1990 : 165-166,231-232; Gobeil et Audet, 1979).

¹⁵⁴ Le cérumen était surtout utilisé pour soigner les feux sauvages ou les boutons (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 177; Gobeil et Audet, 1979; Angers, 1980; Marie-Ursule (Sœur), 1951; Saillant et Côté, 1990 : 66, 76, 89).

¹⁵⁵ Les excréments, de préférence issus d'une femme, étaient utilisés pour traiter les clous (Coll. Yolande Rhéaume, ms n°70).

Mozzani, 1995 : 383; Roy, 1981 :81). La salive était aussi un ingrédient thérapeutique assez souvent employé en Europe et ce, dès le Moyen-Age. On l'utilisait surtout pour soigner les excroissances, les meurtrissures, les crampes et les engourdissements (Loux, 1990 : 85 ; Mozzani, 1995 : 1583). Quant au cérumen, il était utilisé pour soigner les blessures infectées, les morsures de bêtes venimeuses et les gerçures (Mozzani, 1995 : 1303). Enfin, le recours aux matières fécales pour combattre la maladie serait commun à de nombreux peuples et il remonterait à un passé très lointain. Asclépiade serait le premier médecin à avoir conseillé des excréments à ses malades vers 110 avant Jésus-Christ. A la fin du 19^e siècle en France, on utilisait les excréments humains pour soigner les panaris, les ulcères, l'érysipèle, l'épilepsie, les maux de gorge et les inflammations sous les ongles des orteils. Tandis qu'en Roumanie, on les appliquait sur une plaie pour l'empêcher de s'infecter. Les excréments de certains animaux (chien, loup, bœuf, vache, porc, chèvre, brebis, mouton, poule, oie, pigeon) étaient aussi censés posséder de grandes vertus curatives (Mozzani, 1995 : 689-690; Monestier, 1997 : 196-198).

Certains ingrédients fréquemment employés au Québec pour soigner les maladies avaient par ailleurs un lien avec la religion¹⁵⁶. On utilisait, par exemple, très souvent l'eau bénite pour désinfecter les plaies. Certaines personnes en buvaient même dans l'espoir d'être guéries (Coll. Louise A. Cantin, ms n°2,9 ; Coll. Joan Beaulieu, ms n°7; Coll. Régine Hudon, ms n°36). Ce qui, d'après certains médecins, n'était vraiment pas très hygiénique et recommandable. Dans un article publié dans *l'Union médicale du Canada* en 1905, le docteur Aurèle Nadeau écrit à ce sujet :

Certaines personnes d'un mysticisme exalté traitent leurs plaies par des applications d'eau bénite. D'autres, également en désespoir de cause, se permettent d'ingurgiter de l'eau bénite recueillie dans les bénitiers de nos églises. Ce sont des remèdes héroïques s'il en fut jamais. [...] D'abord les bénitiers sont des réceptacles de choix pour tous les germes que soulève le balayage à sec. Ensuite, les mains malpropres, les ongles en deuil, les doigts des tuberculeux qui ont caressé des moustaches grasses, les mains des enfants qui viennent de subir la desquamation des fièvres éruptives (j'en passe et des meilleures!), tout cela s'y trempe à répétition, tout cela y fermente. Est-ce que ce serait bien difficile de changer l'eau chaque semaine, et de laver les bénitiers avec une solution de bichlorure? On devrait aussi suggérer aux bonnes âmes de ne jamais prendre d'eau bénite à l'intérieur. Il y a une infinité d'autres remèdes moins dangereux. (Nadeau, 1905 : 84-85)

¹⁵⁶ D'après Francine Saillant et Ginette Côté, au moins le tiers des objets utilisés dans les recettes de médecine populaire déposées aux Archives de Folklore et d'Ethnologie de l'Université Laval avaient un lien avec la religion (Saillant et Côté, 1990 : 93).

Mais on semblait accorder un tel pouvoir à l'eau bénite qu'il y a fort à parier que plusieurs ont continué à l'utiliser sans éprouver la moindre crainte. D'ailleurs, on utilisait l'eau bénite non seulement lorsque survenait la maladie, mais aussi lors d'un incendie, d'un orage violent ou d'une tempête, convaincus qu'elle avait le pouvoir d'enrayer la progression du feu ou de contrôler les débordements de la nature (Lessard, 1981 : 44-45; Miner, 1985 : 173; Lemieux et Mercier, 1989 : 253).

Les pratiques thérapeutiques impliquant l'eau bénite seraient relativement anciennes puisqu'au 15^e siècle en France, on prescrivait de boire de l'eau bénite pour soigner la rougeole. A cette époque, l'eau bénite était aussi utilisée pour éloigner les tempêtes et se protéger des forces du mal (Jeay, 1982 : 62,139-140).

Les huiles achetées sur les lieux de pèlerinage, telles que l'huile de sainte Anne ou l'huile de saint Joseph, figuraient aussi parmi les ingrédients fréquemment utilisés au Québec (Coll. Yolande Rhéaume, ms n°70; Coll. Gaston Lelièvre, ms n°27; Lessard, 1981 : 41-45; Saillant et Côté, 1990 : 93). On semblait leur attribuer des propriétés presque magiques, un peu comme si elles étaient investies d'une puissance surnaturelle qui les rendait aptes à guérir à peu près tous les maux et toutes les souffrances. Une victime de la poliomyélite mentionne que son père lui frictionnait régulièrement les jambes avec de l'huile de sainte Anne dans l'espoir qu'elle puisse marcher un jour, en lui disant : « C'est vrai que l'huile c'est bon mais l'huile de la bonne sainte Anne c'est encore meilleur » (Claire Vincent, née en 1936, Jonquière, citée par Aitken *et al.*, 2000 : 87).

Enfin, il arrivait aussi fréquemment qu'on se serve des petites images religieuses pour tenter de soulager une douleur accablante ou guérir une blessure. On les appliquait sur la partie du corps malade ou encore on les mangeait. Il existait d'ailleurs de toutes petites images destinées spécialement à cet usage¹⁵⁷, mais on pouvait aussi utiliser des images régulières, que l'on découpait en petits morceaux, comme le démontre le témoignage suivant :

Ma sœur Eugénie qui est morte il y a 20 ans, elle en a mangé tant et plus!
Quand elle avait un mal de gorge épouvantable ou bien [...] un mal de gorge qui

¹⁵⁷ Ces petites images étaient de la grosseur d'un timbre. Le fonds Larouche-Villeneuve, constitué d'environ 45,000 petites images religieuses, en compte quelques exemplaires. Ce fonds est accessible à l'Université Laval (Lessard, 1981 : 42).

durait et qui la faisait souffrir, elle avalait des morceaux d'images; j'ai vu ça très souvent. (Lessard, 1981 : 43)

6.3.2 Les pratiques thérapeutiques utilisées

A l'époque étudiée, les pratiques thérapeutiques mises en œuvre dans les foyers québécois comportaient aussi très souvent des rituels qui, croyait-on, contribuaient à leur efficacité. L'encerclement symbolique du mal, qui consistait à tracer un cercle autour d'une plaie ou autour de certaines parties du corps malade, faisait, par exemple, partie des rituels utilisés pour guérir divers maux. En encerclant le mal, on tentait en fait de l'empêcher de progresser et de se répandre faisant encore plus de dommages au corps (Saillant et Côté, 1990 : 66,143-144,152,156,165-166,169-170,231-232,256,260 ; Saillant, 1997 : 42-43 ; Angers, 1980 : 56,65 ; Bérubé et Rioux, 1974 :24 ; Simoneau, 1980 : 59 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 173). Voici comment une informatrice décrit certaines de ces pratiques :

Quand on s'aperçoit qu'un enfant a mal à la gorge, bien là on prend le soir avant de se coucher, on prend le bas de son pied gauche, puis sans l'avoir lavé, on lui enroule autour de la gorge. Fait que là, on le laisse là, mon Dieu, deux, trois jours, par exemple, puis là on laisse faire, puis là ça empêche tu sais, le mal de se développer, on va dire. [...] Pour les dartres là, oui ça la personne qui a des dartres là, bien disons par exemple là quelqu'un de la maison va enlever le soulier gauche de la personne qui a la dartre et puis elle va contourner la dartre en faisant trois tours là et puis la dartre va arrêter de grossir; le talon du soulier, avec le talon du soulier du pied gauche. Informatrice, 64 ans, Mont-Joli (Matane), 1966 (Coll. Jean-Guy Hudon, enr. n°14 et 23)

L'encerclement symbolique du mal serait une pratique thérapeutique très ancienne et universellement répandue. Le cercle est depuis très longtemps considéré comme un symbole magique susceptible de contenir ou d'éloigner les forces du mal. De là, l'usage magique du bracelet, du collier ou de la ceinture, utilisés par tous les peuples depuis des siècles pour se protéger (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 191-195; Hand, 1980 : 119).

Tracer une croix sur la partie du corps malade faisait aussi partie des rituels thérapeutiques fréquemment utilisés au Québec. Selon les témoignages recueillis, on pouvait tracer cette croix en utilisant diverses parties du corps (langue, paupière, doigts) ou divers objets (couteau) ou substances (eau bénite, cérumen, salive) (Coll. Yolande Rhéaume, ms n°70 ; Coll. Guy Chassé, ms n°130 ; Coll. France Bernier, ms n°28 ; Coll. Ida Deschamps, ms n°489,541 ; Coll. Isabelle Couillard, ms n°27 ; Gobeil et Audet, 1979 : 6). Pour soigner une

personne souffrant de crampes aux jambes, une informatrice suggère, par exemple, la pratique suivante :

La personne doit prendre un couteau et faire une croix sur chaque jambe avec le dos de la lame du couteau. Faire cela en se couchant ou dans la journée et chaque fois que les douleurs reprennent. Informatrice, 72 ans, Rivière-Ouelle (Kamouraska), 1975 (Coll. Normand Martin, ms n°83)

Universellement considéré comme un symbole protecteur, le signe de croix était fréquemment utilisé dans les rites magiques, non seulement pour conjurer la maladie, mais aussi pour se protéger de la tempête ou des forces du mal (Mozzani, 1995 : 557-561).

Le transfert symbolique de la maladie était aussi l'un des rituels thérapeutiques auxquels on avait parfois recours. Ce rituel consistait à se débarrasser de la maladie en la « passant » à un animal (cheval, chat, cochon, araignée, chenille) ou à un objet (arbre, morceau de viande, pomme de terre, carotte, oignon, pièce de monnaie, etc) (Massicotte, 1934b : 360-363; Lacourcière, 1973b : 211-212; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 173,179; Loux et Saillant, 1995; Saillant et Côté, 1990 : 165-166,169-170,185,209-211,216-218,225,231-232,236-237,248,254,260; Saillant, 1997 :44-48; Gagnon et Roy, 1979 :10; Bérubé et Rioux, 1974 :25; Blais-Duval et Dufresne-Lachance, 1979 : 8; Roy, 1981 :76,91). Souvent, il suffisait d'établir un contact avec cet animal ou cet objet pour que le transfert s'effectue. Une informatrice raconte comment elle fut guérie de la coqueluche en la « passant » à une araignée :

[...] quand j'avais 6 ou 8 ans, j'ai eu la coqueluche. Ma mère a coupé une noix en deux, elle y a mis une araignée en vie. Elle m'a attaché cela dans le cou. Quand l'araignée est morte, j'ai été guérie. Informatrice, 62 ans, Péribonka (Lac St-Jean), 1979 (Gobeil et Audet, 1979 : 2-3)

D'après les témoignages recueillis, il était aussi possible de se départir de la maladie en glissant un objet dans ses poches ou ses souliers. La transformation de cet objet censé avoir pris le mal jouait alors un rôle essentiel, puisqu'elle annonçait en quelque sorte la guérison :

Pour les rhumatismes, il suffisait de mettre du cuivre dans ses souliers. Le cuivre devenait vert et on était guéri. Informateur, 29 ans, Thetford-Mines (Mégantic), 1965 (Coll. Gilles Martineau, ms n°30)

Aux dires de certains informateurs, on pouvait aussi se débarrasser de la maladie en l'abandonnant dans un endroit où il valait mieux ne plus s'aventurer par la suite, de crainte de la contracter à nouveau :

Aller dans un bois où l'on n'a jamais été. Faire le tour d'un arbre trois fois en disant : « Rhumatisme, je te laisse ici. Je te prendrai quand je reviendrai. » Quitter le bois. Ne jamais y retourner et l'on n'aura plus de rhumatisme. Informatrice, Sainte-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1944-1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 179)

Les pratiques thérapeutiques ayant pour objectif de transférer la maladie à un animal ou à un objet seraient très anciennes et elles auraient été retracées dans de nombreuses sociétés, tant en Europe qu'en Amérique du Nord (Sébillot, 1908 : 129-137 ; Hand, 1980 : 17-42, 93-106 ; Loux, 1993a ; Loux et Saillant, 1995 : 169 ; Mozzani, 1995 : 1772). En Europe, on tentait très souvent de transférer la maladie à un arbre, parce que cet élément de la nature, avec sa sève, ses racines, ses feuilles et ses nœuds, rappelait étrangement le corps humain. En 1908, Paul Sébillot écrivait à ce sujet :

La transmission des maladies aux arbres est l'objet de nombreuses pratiques. Les adultes qui emploient la ligature pensent que l'arbre doit désormais éprouver tous les inconvénients qu'ils auraient eux-mêmes s'ils n'avaient pas eu recours à ce procédé, et cette idée est parfois clairement exprimée dans la formule prononcée par le malade. (Sébillot, 1908 : 136-137)

D'après ce dernier, il se pourrait aussi que l'usage de lancer des épingles dans les fontaines guérissantes, une pratique également très répandue en France, ait un certain lien avec le transfert de la maladie. En effet, soutient-il, cette pratique ne constituait pas toujours une offrande à la divinité bienfaisante puisque « l'épingle ou d'autres objets pointus ont préalablement touché le mal, et il passe à celui qui les ramasse » (Sébillot, 1908 : 129). Les réflexions de Françoise Loux vont dans le même sens. Selon cette dernière, les pèlerinages et ex-votos destinés aux saints guérisseurs avaient peut-être aussi pour but de se départir de la maladie en la transférant à un objet ou un lieu. (Loux, 1993a : 421)

Plusieurs pratiques thérapeutiques utilisées au Québec avaient aussi pour but d'arrêter le sang. On semblait en effet très préoccupé par le souci d'interrompre tout écoulement de ce précieux fluide corporel qui pouvait entraîner rapidement une diminution des forces vitales et

même la mort. Il faut dire qu'à l'époque étudiée, les accidents liés à la manipulation d'objets tranchants, comme les couteaux, les scies ou les haches, semblaient assez fréquents et il arrivait souvent qu'ils provoquent d'importantes effusions sanguines. D'où l'urgence de réagir rapidement. Lorsqu'une telle situation se produisait, on s'empressait donc d'appliquer divers ingrédients (plantes, poudres, parties d'animaux, etc.) ou d'effectuer certains mouvements (tourner un objet à l'envers, faire le signe de la croix, piquer un instrument tranchant dans un morceau de bois, etc.) censés provoquer l'inversion ou l'arrêt du flux sanguin (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 180; Labbé, 1981 : 23; Gobeil et Audet, 1979; Saillant, 1997 : 42; Gagnon et Roy, 1979 : 9; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 295; Angers, 1980 : 62,83 , 86; Lemieux et Mercier, 1989 : 248-249). La pratique suivante était, par exemple, utilisée pour renverser le cours de l'épanchement :

Pour arrêter le sang, il faut virer un objet à l'envers sans que personne ne s'en aperçoive. Informateur, 22 ans, Notre-Dame-des-Anges (Portneuf), 1966 (Coll. Gaston Langlois, ms n°38)

On s'empressait également de redonner des forces au malade affaibli par une importante perte de sang en lui faisant boire des tisanes et décoctions à base de plantes ayant un lien avec la couleur rouge : le sang-dragon (dont le latex est rouge), le plantain (qui devient rouge lorsque soumis à la chaleur), le cerisier, le fraisier ou le framboisier (producteurs de fruits rouges), l'épinette rouge, etc (Saillant et Loux, 1991 : 151-163). Et on veillait à appliquer sur les plaies ou blessures diverses substances (œufs, beurre, lait, couenne de lard, graisse de porc, gomme de pin, gomme de sapin, sucre d'érable, etc.) censées favoriser la cicatrisation (Saillant et Côté, 1990 : 175-176). Car cette ouverture du corps, si minime soit-elle, le rendait perméable et vulnérable à la maladie tant qu'elle n'était pas refermée.

Universellement considéré comme le véhicule de la vie, le sang est, dans toutes les sociétés, l'objet d'une grande attention. Toutes les médecines traditionnelles comportent en effet des pratiques ayant pour objectif de ne pas le laisser s'échapper du corps. Sans doute parce que la perte de ce fluide corporel équivalait souvent à une mort certaine. Mais peut-être redoutait-on aussi l'usage que certaines personnes auraient pu en faire, car le sang était très souvent utilisé dans les pratiques de sorcellerie et de magie (Mozzani, 1995 : 1585-1591; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 843-844; Saillant et Loux, 1991 : 151-152).

Enfin, d'après les informations dont nous disposons, la chaleur jouait aussi un rôle très important dans les pratiques thérapeutiques mises en œuvre au Québec. Plusieurs incluaient en effet des enveloppements dans des vêtements ou couvertures de laine, des frictions ou applications vigoureuses ou encore l'ingestion de substances préalablement chauffées communiquant une certaine chaleur au corps (Saillant, 1991 : 126-134 ; Saillant et Côté, 1990 : 209-211, 218-219, 256 ; Angers, 1980 : 59-60 ; Gagnon et Roy, 1979 : 3 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 176-177 ; Lemieux et Mercier, 1989 : 250-251 ; Lessard, 1997 : 34 ; Saillant, 1999 : 24 ; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 292-293). Quelques informateurs et informatrices ont aussi fait allusion aux cataplasmes fabriqués avec du suif de mouton fondu ou de la gomme de pin et surtout de la moutarde sèche, utilisés pour soigner les rhumes et les pneumonies (Coll. Yolande Rhéaume, ms n°70; Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. 97; Coll. Alain Franck, ms n°15; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 295-296; Lemieux et Mercier, 1989 : 248-251). C'était aussi très souvent en utilisant des remèdes préalablement chauffés que l'on soignait les maux de gorge ou d'oreilles, comme le démontrent les témoignages suivants, recueillis à Sainte-Brigitte-de-Laval au cours des années 1940 :

Mêler du sel et de la cendre chaude. L'appliquer à la gorge. Attacher un bas de laine autour du cou. Informatrice, Sainte-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1944-1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 176)

Mettre un oignon cru sur la braise et le laisser dégoutter. Ramasser les gouttes et en mettre deux ou trois dans l'oreille. Informatrice, Sainte-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1944-1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 177)

Il faut dire qu'on avait tendance à considérer le froid comme un ennemi redoutable et à lui attribuer plusieurs maux, dont le rhume, la grippe, les maux d'oreilles ou de gorge ainsi que bon nombre de maladies infectieuses et douleurs musculaires. En 1903, Stanislas A. Lortie écrivait à ce sujet :

Ce qui agit le plus sur l'état de santé de la population, ce sont les variations brusques de température qui déplacent le mercure du thermomètre de 30 à 40 degrés dans l'espace de quelques heures, et qui contribuent efficacement à produire les maladies dites de refroidissement, surtout chez ceux qui ne portent pas de vêtements de laine : rhumatismes, névralgies, maladies des voies respiratoires, angines, coryzas, bronchites, tuberculose, pneumonies, etc. Ces maladies sont beaucoup moins fréquentes l'hiver et l'été, mais les saisons de transition, comme l'automne et surtout le printemps, sont les plus malsaines. (Lortie, 1968 : 113)

Horace Miner et Marcel Rioux ont aussi relevé cette tendance à considérer que le froid était responsable de nombreuses maladies. A la suite de son séjour en Gaspésie, Marcel Rioux notait, par exemple, que « le nombre de maladies dont le froid est tenu responsable est élevé : maladie de vessie, aphasie, enflures et bien d'autres » (Rioux, 1961 : 50). Quant à Horace Miner, il soutient que c'était pour cette raison qu'on accordait une telle importance à la chaleur dans la médecine populaire québécoise :

L'administration de remèdes non-rationnels est, en grande partie, fondée sur l'hypothèse que le froid cause les maladies les plus répandues. Ainsi, la chaleur et ce qui lui est associé, comme la suie, le tabac à priser et le fer chaud, sont utilisés dans le traitement des maladies. (Miner, 1985 : 184)

La croyance selon laquelle le froid serait responsable de nombreuses maladies serait très ancienne. Hippocrate (460-377) insistait particulièrement sur le rôle des variations de température, attribuant plusieurs maladies à une offensive subite du froid. Selon ce dernier, l'automne était d'ailleurs la pire des saisons pour la santé. Et, pendant des siècles, cette théorie qui faisait du climat ou des saisons l'un des principaux déterminants de la maladie s'est perpétuée, les saisons froides, c'est-à-dire l'automne et l'hiver étant considérées comme les plus dangereuses pour la santé (Laplantine, 1992 : 76-77 ; Herzlich et Pierret, 1984 : 136-137 ; Loux et Richard, 1978 : 104-110).

6.3.3 Les remèdes commerciaux

A la fin de la période étudiée, la plupart de ces pratiques thérapeutiques n'étaient cependant plus utilisées, les remèdes commerciaux prenant de plus en plus de place dans les foyers québécois. Tout d'abord intégrés aux ingrédients traditionnels (on mélangeait, par exemple, la gomme de sapin et la Thérébenthine ou l'achillée mille-feuilles et l'Aspirine), ces remèdes allaient peu à peu les remplacer. Il faut dire que, contrairement aux remèdes de la tradition, ils ne nécessitaient aucune préparation, ce qui, d'après les témoignages recueillis, aurait grandement contribué à leur succès. Les informatrices interrogées par Francine Saillant et son équipe concernant les soins domestiques dans le Québec francophone des années 1930-1960 ont effet évoqué l'économie de temps pour expliquer l'abandon des remèdes de fabrication domestique au profit des remèdes commerciaux (Saillant, 1999).

Il faut dire aussi que les remèdes commerciaux faisaient l'objet de nombreuses réclames publicitaires dans les journaux et revues diffusés au Québec. Et, comme à l'époque étudiée on ne disposait d'aucun moyen de contrôler les prétentions des compagnies qui en faisaient la promotion, il n'était pas rare que la publicité leur attribue des propriétés extraordinaires (Chartrand, 1979 : 54-55; Conseil d'Hygiène de la Province de Québec, 1911; Lessard, 1997 : 35-38; Rousseau, 1995; Lemieux et Mercier, 1989 : 252; Keating et Keel, 1995 : 26-27; Saillant, 1996b : 26; Saillant, 1999 : 21-22; Saillant, 1992 : 60-61; Goulet, 1987)¹⁵⁸. Le Sirop d'Anis Gauvin, fabriqué par un pharmacien-chimiste habitant à Montréal, avait, par exemple, d'après une publicité parue dans *l'Almanach du Peuple* en 1916, le pouvoir de guérir plusieurs malaises et maladies infantiles, comme les coliques, la diarrhée, la dysenterie, le choléra, le rhume, la toux, la bronchite et la coqueluche en plus de calmer la douleur et de prévenir les convulsions attribuables à la dentition (*Almanach du Peuple*, 1916 : 6). Quant à l'Anti-Consumptif Martin, aussi fabriqué à Montréal et publicisé dans la même publication, il était censé guérir la tuberculose, l'anémie, les troubles menstruels, la neurasthénie, le rachitisme, le tremblement héréditaire ou acquis par surmenage ou intempérance, de même que les maladies nerveuses en général (*Almanach du Peuple*, 1916 : 37). Confrontés à l'une ou l'autre de ces maladies, il y a donc de fortes chances que certains aient été tentés d'essayer ces « produits miracles ».

A partir des années 1930, c'est donc de plus en plus avec des remèdes vendus par la poste ou en pharmacie, tels que l'Aspirine, l'Antiphlogistine, le Liniment Ménard ou le Sirop Mathieu, que la plupart des mères de famille du Québec ont choisi de soigner leurs proches, délaissant peu à peu les « remèdes de bonne femme ».

Les publicités de médicaments brevetés et articles médicaux vendus par la poste ou dans les pharmacies étaient aussi très présentes dans les journaux américains et européens à la même époque. Et il semble bien que le message véhiculé par ces publicités était très convaincant puisque la vente de ces produits a enregistré une forte hausse tant aux États-Unis qu'en Europe au cours des premières décennies du 20^e siècle (Rousseau, 1995 : 2-3).

¹⁵⁸ Ce n'est qu'en 1908 que le gouvernement fédéral a instauré un contrôle sur ces produits, contrôle dont la portée était toutefois très relative puisque la *Loi des spécialités pharmaceutiques ou médicaments brevetés* avait pour seul but d'empêcher la mise en marché de produits contenant des ingrédients reconnus pour leur toxicité. En fait, il faudra attendre jusqu'en 1977 pour que les compagnies pharmaceutiques soient forcées de démontrer la valeur thérapeutique de leurs produits (Keating et Keel, 1995 : 26-27 ; Chartrand, 1979 : 54-55).

6.4 Les « spécialistes » consultés en cas de maladie grave

Lorsque les remèdes traditionnels ou commerciaux ne donnaient pas les résultats escomptés, ou lorsque la situation semblait trop grave, on n'avait souvent d'autre choix que d'aller consulter un « spécialiste » qui, espérait-on, parviendrait à vaincre la maladie.

6.4.1 Les guérisseurs

Les guérisseurs étaient souvent les premiers « spécialistes » à qui on s'adressait. Puisqu'ils appartenaient habituellement à la famille ou à l'entourage immédiat, ces hommes et ces femmes qui avaient la réputation de pouvoir guérir de nombreux maux, étaient en effet facilement accessibles et les relations qu'on avait avec eux étaient souvent très simples et familières (Dubois, 1989 : 261). On avait donc peu de réticences à les consulter, d'autant plus qu'ils bénéficiaient, croyait-on, de pouvoirs exceptionnels. A en croire les témoignages recueillis, certains pouvaient déceler de quelle maladie une personne était atteinte simplement en la regardant :

[...] lorsque Madame C... était beaucoup plus jeune, elle disait à sa mère qu'elle voyait le sang courir dans ses veines. C'est pourquoi certaines personnes l'appellent « la voyante ». Et beaucoup de gens disent qu'elle a un rayon X dans un œil (le droit). Avec cet œil, elle voit l'intérieur des gens. Informatrice, 1977 (Levac et Garneau, 1977 : 21)

D'autres connaissaient des remèdes et moyens secrets pour guérir un grand nombre de maladies :

A Saint-Roch des Aulnaies, il y avait, entre 1920 et 1936, une « guérisseuse » d'assez grand renom : Madame D.... Elle était la septième de la famille et guérissait par secrets en plus d'avoir appris toutes sortes de remèdes de son oncle François F..., qui lui-même avait beaucoup appris des Indiens avec qui il avait déjà été en contact. Informateur, Saint-Jean-Port-Joli (L'Islet), 1967 (Coll. Léopold Ouellet, ms n°10)

Certains pouvaient aussi remettre en place les membres démis, « arrêter » le sang ou « faire passer » la douleur.

On faisait aussi appel à un « ramancheur » dont on disait qu'il avait un don. Cet homme faisait tout parce que chez-nous, on se « démanchait » n'importe

quoi. Il « ramanchait » donc autant les genoux que les reins, les côtes, les pieds, le cou et même l'estomac. Informateur, 24 ans, Saint-Joseph-de-la-Rive (Charlevoix), 1972 (Coll. Michel Desgagnés, enr. n°20)

Madame P..., ma voisine, c'est supposé qu'elle arrêta le mal de dents. Je me rappelle, on allait la voir puis il y a des fois qu'elle arrêta le mal de dents. Au lieu de dépenser cinquante sous pour arracher la dent, on allait la voir Madame P..., puis le mal de dents passait [...]. Informateur, 47 ans, Limoilou (Québec), 1972 (Coll. Jocelyne Mathieu, enr. n°44)

Le voisin en face de chez-nous, Monsieur A..., était capable d'arrêter le sang. Informateur, 22 ans, Saint-Siméon (Bonaventure) (Coll. Yvan Chouinard, ms n°250)

Il en était même qui pouvaient guérir à distance. Une informatrice de la région du Saguenay affirme avoir envoyé à une guérisseuse une couche imbibée d'urine pour que cette dernière guérisse son enfant de la jaunisse, tandis qu'une autre mentionne avoir guéri ses enfants de la coqueluche en leur faisant manger des pommes obtenues d'une femme qui possédait un don (Gauthier, 1991 : 203-204).

De plus, la plupart n'exigeaient aucune rétribution pour leurs services. D'après la croyance populaire, pour que leur intervention soit efficace, il ne fallait en effet surtout pas qu'ils soient récompensés, car « un remerciement pouvait nuire à l'efficacité des formules incantatoires employées » et « parce qu'un don reçu du ciel devait forcément être mis au service de la collectivité » (Ferron et Cliche, 1972 : 83; Lacourcière, 1973b : 206; Dorais, 1966 : 548; Rondeau et Cyr, 1979 : 4-5; Dubois, 1989 : 261).

Il faut dire que le pouvoir de guérir et de soulager la souffrance des autres était considéré comme un don du ciel. Un guérisseur mentionne à ce sujet :

Je sais que ce n'est pas moi qui guéris. C'est le grand *boss*, c'est Dieu. Je suis l'instrument de Dieu. Je ne fais pas cela par moi-même. C'est un don que j'ai reçu de Dieu. Je ne peux pas l'expliquer autrement. Informateur, 1981 (Dubois-Ouellet, 1981 : 41-42)

Un don qui n'était accessible qu'à quelques privilégiés, nés dans des circonstances exceptionnelles (septième garçon ou septième fille d'affilée dans une famille, jumeau ou jumelle, enfant né après la mort de son père¹⁵⁹) ou ayant survécu à une difficile épreuve

¹⁵⁹ Concernant les circonstances exceptionnelles de la naissance qui donnaient accès au don de guérir, voir : Coll. Fabienne Simard, ms n°8; Coll. Lucie Roy, ms n°116; Coll. Marie-Claud Soucy, ms n°63; Coll. Jules

(accident, maladie, etc.). Un peu comme si le fait d'être passé à deux doigts de la mort donnait le droit à certaines compensations ou privilèges, dont celui de guérir. Une guérisseuse affirme :

[...] quelqu'un qui a beaucoup souffert d'une maladie ou d'un accident est récompensé par le bon Dieu qui lui permet, un jour ou l'autre, d'obtenir un don, par hasard, d'une autre personne qui a, elle aussi, souffert. Ce don est nécessairement lié à la souffrance des autres et sert à la réduire. (Lessard et Poulin, 1979 : 19)

La croyance voulant que les enfants nés dans des circonstances exceptionnelles bénéficient de pouvoirs spéciaux a aussi été recueillie en France, en Espagne et en Angleterre. En France, le septième garçon né dans une famille où il n'y avait que des garçons avait, par exemple, dès le 17^e siècle, la réputation de pouvoir guérir certaines maladies, telles que les écrouelles (tumeurs sanguines), les fièvres tierces et quartes, les abcès et les humeurs froides. Les septièmes filles pouvaient elles aussi guérir, croyait-on, mais elles agissaient sur d'autres maux, principalement les maux de ventre. En Espagne, c'était plutôt les cinquième et sixième fils consécutifs qui héritaient du pouvoir de guérir (Gennep, 1977 : 124; Sarg, 1974 : 33-34; Thiers, 1984 : 172-173; Bouteiller, 1987 : 71; Gélis, 1984 : 275-276; Loux, 1978 : 119-121; Roy, 1981 : 116). En France, on attribuait aussi certains pouvoirs aux jumeaux, sans doute parce que les naissances gémellaires étaient plutôt rares et risquées, autant pour la mère que pour les enfants. Au début du 20^e siècle, on croyait que la mère qui avait accouché de jumeaux pouvait aussi, par la suite, guérir les luxations ou contusions (Dubois-Ouellet, 1981 : 40; Bouteiller, 1987 : 72; Roy, 1981 : 116). La croyance voulant que l'enfant né après la mort de son père bénéficie de pouvoirs spéciaux avait aussi cours en France et dans les îles Britanniques. En Bretagne, on disait par exemple que : « Si une femme est enceinte à la mort de son mari, l'enfant qu'elle mettra au monde pourra faire disparaître les enflures de gorge, c'est-à-dire les goîtres. » Selon certaines croyances européennes, l'enfant dont la mère était morte en couches avait également des pouvoirs curatifs (Bouteiller, 1987 : 71; Loux, 1978 : 119-120; Thiers, 1984 : 172-173; Lebrun, 1995 : 112; Mozzani, 1995 : 1181).

Arseneau, ms n°9; Coll. Jean-Claude Marquis, ms n°12; Coll. Marie Joncas, ms n°931; Coll. Régine Hudon, ms n°3; Coll. Pierre Guilbault, ms n°7; Coll. Gaston Lelièvre, ms n°1; Coll. Paul Jacob, ms n°96; Coll. Marie Noël, ms n°3; Coll. Louise Paillé-Cossette, ms n°12; Lapointe, 1981 : 16; Proulx, 1969b : 4; Desdouits, 1990 : 23; Dorais, 1966 : 548; Dubois, 1989 : 113; Geoffrion, 1925 : 180-184; Dubois-Ouellet, 1981 : 40; Rondeau et Cyr, 1979 : 3; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 174; Lacourcière, 1973b : 206 ; Massicotte, 1934 b: 362.

Dans plusieurs sociétés, le pouvoir de guérir était aussi souvent considéré comme un don octroyé par une puissance divine à quelqu'un qui avait beaucoup souffert ou qui avait eu à surmonter de difficiles épreuves. En France, par exemple, très souvent, les infirmes ou les individus dotés d'une faible constitution passaient pour d'excellents guérisseurs. Et, la plupart du temps, ils ne se faisaient pas payer car ils ne devaient pas « faire une marchandise vendable » d'un don qu'ils avaient gratuitement reçu de Dieu (Bouteiller, 1987 : 216-217; Loux, 1993a : 425).

D'après les témoignages recueillis au Québec, il était aussi possible d'hériter du « don » de guérir en apprenant un tour de main, une recette ou une prière secrète transmise de génération en génération, mais cette transmission ne pouvait avoir lieu qu'une fois et, pour qu'elle soit effective, il fallait que la règle de l'alternance des sexes soit respectée, c'est-à-dire qu'un homme le transmette à une femme et vice-versa (Coll. Jean-Claude Marquis, ms n°68; Coll. Ida Deschamps, ms n°624; Dubois, 1989 : 115; Rondeau et Cyr, 1979 : 3-4; Lévesque, 1972 : 1; Bérubé et Rioux, 1974 : 25; Nadeau, 1976 : 65-66; Rousseau et Rousseau, 1950 : 78; Lacourcière, 1973b : 206; Ferron et Cliche, 1972 : 82-84). Les mêmes règles de transmission prévalaient en France (Loux, 1978 : 61-62; Lebrun, 1995 : 112; Mozzani, 1995 : 844).

Ne devenait donc pas guérisseur qui voulait et, très souvent, le don de guérir se limitait à une maladie. Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska, en 1936, Horace Miner notait à ce sujet :

A Saint-Denis, on opère un certain nombre de guérisons chez des malades et des blessés en accomplissant certains gestes que l'on appelle des remèdes « secrets ». Ceux-ci ont un trait commun, celui de ne pouvoir être communiqués qu'à des personnes de sexe opposé. Si on les communique à une personne du même sexe, ils perdent toute vertu. Dans toute la paroisse, il y a une douzaine de personnes qui connaissent des remèdes secrets pour telle ou telle maladie. Une personne n'en connaît habituellement qu'un ou deux. Elle n'a d'autre pouvoir que celui qu'elle tire de la connaissance du remède secret. (Miner, 1985 : 168-169)

Comment ces guérisseurs et guérisseuses s'y prenaient-ils pour guérir les personnes qui s'adressaient à eux? En fait, leurs pratiques thérapeutiques n'étaient pas très éloignées de celles utilisées dans la plupart des foyers. Certains, par exemple, faisaient un ou des signes de croix sur la blessure ou sur la partie du corps malade dans le but de juguler le

mal (Coll. Gilles Martineau, ms n°27; Dubois-Ouellet, 1981 : 18, 54; Rondeau et Cyr, 1979 : 4-5). D'autres tentaient de circonscrire la maladie en traçant un cercle autour de la partie du corps malade ou de transférer la maladie en plantant un objet (aiguille, cheville de bois, couteau, etc.) dans une planche ou un mur (Coll. Maurice Dumas, ms n°11; Dubois-Ouellet, 1981 : 54; Gagnon et Gingras, 1977 : 2; Rousseau et Rousseau, 1950 : 78; Nadeau, 1976 : 65-66). D'autres encore récitaient des prières ou des formules conjuratoires en imposant les mains (Nadeau, 1976 : 65-66; Coll. Reine Otis, ms n°130; Rondeau et Cyr, 1979 : 4-5; Miner, 1985 : 169-170; Saillant et Côté, 1990 : 196; Dubois, 1989 : 230-231). Mais comme ces pratiques étaient effectuées par des personnes qui avaient reçu un « don » ou hérité d'un « talent » particulier, on leur reconnaissait une efficacité supérieure.

Dès l'Antiquité, il est fait mention de personnes qui, par simple attouchement, guérissaient certains maux. Le terme de guérisseur regroupait cependant autrefois aussi bien des sorciers qui employaient la magie pour désenvoûter leurs clients que des individus qui prétendaient tenir leur don de Dieu et recouraient aux impositions de mains, à la prière et aux signes de croix pour soigner ceux et celles qui allaient les consulter (Mozzani, 1995 : 843-844).

6.4.2 Le pouvoir religieux

Au Québec, le pouvoir religieux était aussi très souvent mis à contribution lorsque la maladie semblait impossible à enrayer. Quelques informateurs et informatrices ont fait allusion aux prières et neuvaines adressées à certains saints pour obtenir une guérison. La Vierge, saint Joseph, sainte Anne, saint Antoine et saint Jude étaient, semble-t-il, invoqués pour toutes les maladies, tandis qu'on faisait appel à saint Blaise ou saint Benoît pour guérir les maux de gorge, sainte Pauline (probablement sainte Appoline) ou sainte Gemma pour les maux de dents, saint Guy pour la danse de Saint-Guy et saint Roch pour les plaies ou les maladies contagieuses (Coll. Thérèse Latour, ms n°36 ; Coll. Louise A. Cantin, ms n°8 ; Coll. Guy Chassé, ms n°52, 45 ; Coll. Gaston Langlois, ms n°60 ; Coll. Michel Desgagnés, enr. n°20 ; Roy, 1939 : 74-75 ; Lacourcière, 1973b : 205 ; Lahaise, 1972 : 65-66 ; Roy, 1981 : 154 ; Aitken *et al.*, 2000 : 50). Une informatrice raconte ainsi avoir été guérie grâce à saint Antoine de Padoue :

Moi-même il m'est arrivé un miracle. J'ai toujours eu une grande foi dans saint Antoine de Padoue. C'est le saint aux miracles : il en fait treize par jour. J'avais la tuberculose des os. Le docteur voulait me couper la jambe. J'ai fait les treize mardis de saint Antoine, c'est son chiffre treize. Tous les matins, les infirmières mettaient sur mon pied la relique de saint Antoine. Après 52 jours, j'étais guérie. Informatrice, 53 ans, Québec (Québec), 1972 (Coll. Joan Beaulieu, ms n°6)

Ce ne serait qu'au 14^e siècle que l'Église catholique aurait attribué à certains saints des affectations précises : saint Maur contre la goutte, saint Blaise contre les maux de gorge, saint Antoine contre le « feu Saint-Antoine », saint Roch contre les maladies contagieuses, sainte Apolline contre les maux de dents, etc. Très souvent, la « spécialisation » de ces saints avait un lien avec certaines circonstances particulières de leur vie. Sainte Apolline, par exemple, aurait eu les dents arrachées et la mâchoire brisée pendant son martyre, saint Blaise aurait retiré une arête de poisson du gosier d'un enfant, saint Roch aurait miraculeusement survécu à la peste, etc. Dès cette époque, la croyance populaire voulait que chacun de ces saints soit le maître de la maladie qui lui était attribuée. D'où l'apparition de dévotions visant à s'assurer leur assistance chez un grand nombre de catholiques à travers le monde (Vovelle, 1983 : 127-130 ; Mozzani, 1995 : 590, 890, 1565-1566 ; Bouteiller, 1987 : 258-259 ; Lebrun, 1995 : 113-114 ; Loux, 1993a : 424-425 ; Bliss, 1993 : 134 ; Jeay, 1982 : 141-142 ; Delumeau, 1978 : 140-141).

Au Québec, ces dévotions étaient parfois assorties de privations ou de promesses qu'on s'engageait à tenir en reconnaissance de la faveur obtenue. Dans l'espoir d'obtenir une guérison, certaines personnes se privaient, par exemple, pendant un an de friandises ou de menus plaisirs, tandis que d'autres promettaient d'ériger une statue, de s'abonner à une revue religieuse, d'adopter un enfant ou encore de vouer leur enfant à la Vierge, c'est-à-dire de ne le vêtir que de bleu et de blanc pendant au moins cinq ans (Gauthier, 1991 : 202-203; Lemieux et Mercier, 1989 : 250-254; Aitken *et al.*, 2000 : 54; Collard, 1988 : 112). Hospitalisée pour une tumeur à l'œil alors qu'elle était toute petite, Lucille Drolet-Roy écrit dans ses mémoires :

Certaines mamans d'alors [vers 1920], pour conjurer le sort, avaient parfois recours à des pratiques assez singulières. D'aucunes se privaient pour un an de friandises, d'autres ne portaient plus leurs bijoux. La mienne, ma mère, me consacra à la Vierge. Mise à part la prière spéciale, je me vis attifée pendant cinq ans, avec des vêtements aux couleurs mariales, que du bleu et du blanc! (Drolet-Roy, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 250)

Vouer un enfant à la Vierge faisait aussi partie des stratégies mises en œuvre en France pour obtenir une guérison (Gélis, 1984 : 477-478; Desdouits, 1990 : 71). Dans son ouvrage publié en 1911, le docteur Boismoreau, un médecin français, fait allusion à cette pratique en ces termes : « Au cours d'une maladie dangereuse et longue, il est bien rare que le malade ou son entourage ne fasse un « vœu ». [...] Les enfants sont quelquefois « voués » à la Vierge et portent des habits bleus, pendant toute l'enfance [...]. » (Boismoreau, 1980 : 72-73). D'après Eloïse Mozzani, cette pratique existait déjà au Moyen-Âge (Mozzani, 1995 : 233).

A l'époque étudiée, plusieurs se rendaient aussi en pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, à l'Oratoire Saint-Joseph ou au Cap-de-la-Madeleine avec l'espoir d'en repartir guéris¹⁶⁰. Une informatrice, atteinte de paralysie cérébrale, se souvient que son père l'a amenée à Sainte-Anne-de-Beaupré dans ce but. C'était en 1945 :

J'ai marché avec des béquilles jusqu'à l'âge de neuf ans. Un jour, mon père m'a emmenée au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Je voulais absolument descendre les escaliers et mes parents me disaient que je ne serais pas capable, mais je voulais le faire, j'avais confiance. Je les ai donc descendus, je me rappelle très bien; ensuite, j'ai laissé mes béquilles au sanctuaire. Je n'ai jamais cessé de marcher depuis ce jour. Informatrice, née en 1936, Jonquière (Aitken *et al.*, 2000 : 87-88)

D'après les informations dont nous disposons, les prêtres étaient aussi très souvent sollicités en cas de maladie grave. Il faut dire que les membres du clergé étaient la plupart du temps plus instruits que leurs ouailles, ce qui leur conférait une certaine autorité débordant largement le cadre religieux. Dans les régions où il n'y avait pas de médecins, c'était d'ailleurs souvent à eux qu'on s'adressait pour obtenir des conseils et avis médicaux, même s'ils n'avaient aucune formation dans ce domaine. Relatant l'expérience des missionnaires eudistes sur la Côte-Nord dans les premières décennies du 20^e siècle, le père Louis Gamier écrit que plusieurs d'entre eux jouaient le rôle de médecin et de dentiste en même temps :

Presque tous s'occupaient de médecine, donnaient des conseils, proposaient des remèdes connus. Plusieurs étaient devenus experts dans l'extraction des

¹⁶⁰ Les lieux de pèlerinage étaient en effet très fréquentés au début du 20^e siècle. Sainte-Anne-de-Beaupré, le lieu de pèlerinage le plus ancien du Québec, accueillait, par exemple, 240,734 visiteurs en 1913 et 256,610 en 1923. L'Oratoire Saint-Joseph recevait, pour sa part, un million de visiteurs en 1921. Tandis que le Sanctuaire Notre-Dame-du-Cap était déjà fréquenté par 40,000 pèlerins en 1903 (Hamelin et Gagnon, 1984 : 347-352).

dents. [...] Mais combien de fois sont-ils sortis de la chambre des malades perplexes, soucieux, ne sachant que faire ni que dire! (Père Louis Garnier, cité par Daigle et Rousseau, 1998 : 8)

Mais, même là où il y avait des médecins, on faisait très souvent appel aux prêtres. Il semble bien, en effet, qu'en vertu de leur étroite relation avec Dieu, on leur attribuait de grands pouvoirs, parmi lesquels celui d'enrayer la maladie. Il faut dire qu'en enseignant que la maladie était un avertissement ou un châtement divin, l'Église catholique encourageait en quelque sorte ce recours aux ecclésiastiques. En effet, selon le discours de l'Église, Dieu et lui seul, était le maître de la santé et de la maladie, de la vie et de la mort¹⁶¹. Quoi de plus naturel alors que de se tourner vers les personnes qui entretenaient une relation privilégiée avec lui pour obtenir une guérison? Une informatrice affirme :

Le prêtre avait beaucoup de pouvoir dans ce temps-là. Si le monde avait confiance, il était guéri. Les prêtres guérissaient le monde souvent, souvent, ah! oui. Informatrice, Saint-François de la Rivière du Sud, 1980 (Simoneau, 1980 : 120)

Un informateur raconte aussi avoir été guéri par un prêtre, après que les médecins lui aient annoncé qu'ils ne pouvaient vraiment plus rien pour lui :

J'étais sur un lit de malade puis ils ont dit : « Il n'y a plus rien à faire. » On était deux pris de la même maladie. Il y en a un qui est mort, un homme marié, puis moi, j'étais garçon, et puis le curé Tremblay qui donnait de la mission chez nous [...] il s'en vient chez nous et dit : « Tu vas te lever puis tu vas aller à la messe de minuit. » Puis vous savez je renvoyais le sang, je perdais connaissance. Je me suis levé, j'ai été à la messe de minuit à pied. [...] Puis après la messe, fini [...]. C'est presque un mystère. Informateur, 83 ans, Laterrière (Chicoutimi), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, enr. n°111)

Aux dires d'une informatrice, les prêtres étaient dotés d'un tel pouvoir qu'ils pouvaient non seulement vaincre la maladie, mais aussi la provoquer, comme cela se serait déjà produit au début du 20^e siècle dans le comté de Dorchester :

C'est une veillée qui s'était faite sur le terrain de la fabrique, c'était défendu, la danse [...] Puis le prêtre arrive. C'était un prêtre qui était malin, puis il dit au gars

¹⁶¹ Dans le *Questionnaire explicatif du petit catéchisme de la province ecclésiastique de Québec*, publié en 1885, on pouvait lire qu'il fallait recevoir la maladie « comme venant de Dieu », comme une œuvre de pénitence que tout bon chrétien « se devait de supporter paisiblement comme due à ses péchés » (*Questionnaire explicatif du petit catéchisme de la province ecclésiastique de Québec*, 1885 : 231-232,343-344).

qui était maître de la maison : « Tu vas arrêter de danser, puis tu vas mettre ce monde-là à la porte. » Le gars s'est choqué, il était chaud, puis il a fessé sur le prêtre. Ça fait que le prêtre est sorti et en le montrant du doigt, il a dit : « Tu pourras debout. » Puis au bout d'une couple d'années, c'est vrai, le garçon a été obligé de se faire enlever des parties génitales à cause que ça tombait en pourriture. Puis il a été obligé d'aller trouver le curé, de lui demander pardon, de le guérir puisqu'il regrettait sa faute, puis il est revenu, ça a pris un peu de temps, le curé l'avait pardonné et lui avait ôté son sort, comme on dit. Informatrice, 65 ans, St-Odilon (Dorchester), 1972 (Coll. Serge Bédard, enr. n°4)

En somme, les prêtres disposaient, croyait-on, d'une grande puissance et, au même titre que les sorciers, ils pouvaient utiliser leurs pouvoirs pour soulager la misère humaine ou pour faire souffrir ceux et celles qui osaient les défier. Très souvent, on faisait d'ailleurs appel à eux, non seulement en cas de maladie, mais aussi lorsqu'on était aux prises avec une nature hostile ou menaçante. On croyait en effet que les prêtres pouvaient tout aussi bien faire venir la pluie lorsque la sécheresse menaçait les récoltes, que mettre fin à une tempête dévastatrice (Miner, 1985 : 173 ; Dupont et Mathieu, 1986 : 116).

La renommée de certains membres du clergé était telle qu'on parcourait parfois de grandes distances pour bénéficier de leurs pouvoirs thérapeutiques exceptionnels. Le Père Frédéric (1838-1916) et le Frère André (1845-1937), deux personnages religieux bien connus au Québec, étaient de ceux-là (Sylvain et Voisine, 1991 : 350-351 ; Hamelin et Gagnon, 1984 : 346-347). Un informateur raconte :

Puis, en 1949, quand maman a rentré à l'hôpital pour une tumeur au foie, si elle est revenue, c'est par rapport au Frère André. Elle avait été opérée pour une tumeur au foie qui pesait quatorze livres. C'était fini puis le docteur a dit qu'elle ne vivrait pas. Elle a vécu jusqu'en 1954. Ce n'est pas ça qui l'a fait mourir. Informateur, 43 ans, Limoilou (Québec), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, enr. n°196)¹⁶²

Les fabricants de produits pharmaceutiques n'étaient d'ailleurs pas sans savoir que les représentants de l'Église bénéficiaient d'un grand respect et d'une grande influence auprès de la population. Aussi n'est-ce pas un hasard si un grand nombre de remèdes mis en marché à l'époque étudiée portaient le nom d'un ecclésiastique (les tisanes de l'abbé Warré, le remède du Père Mathieu, les capsules du Père André, etc.) ou incluaient dans leur publicité le témoignage d'un personnage religieux, réel ou fictif, vantant les

¹⁶² A lui seul, le Frère André aurait contribué à guérir pas moins de 435 personnes au cours de l'année 1916 seulement (Hamelin et Gagnon, 1984 : 346-347).

vertus médicinales du produit annoncé (*Almanach du Peuple*, 1915 : 27 ; *Almanach du Peuple*, 1916 : 13, 15, 17 ; Chartrand, 1979 : 54-55 ; Simoneau, 1980 : 119-123 ; Goulet, 1987).

Ce n'est sûrement pas un hasard non plus si le gouvernement québécois a senti le besoin de faire appel aux membres du clergé pour mettre en œuvre ses programmes de lutte contre la maladie. En confiant aux curés le soin de distribuer aux nouveaux parents des brochures d'information concernant les soins à donner aux nouveau-nés et en les mettant à contribution pour diffuser les directives émanant du Conseil d'Hygiène de la Province de Québec, les autorités gouvernementales savaient très bien qu'elles avaient de fortes chances d'être entendues (Guérard, 1997, 83-85 ; Bliss, 1993 : 193 ; Goulet et Paradis, 1992 : 188-189, 246-247 ; Guérard, 1996a : 217-218 ; Baillargeon, 1998 : 41-42 ; Rioux, 1993).

Dans un grand nombre de cultures à travers le monde, la maladie est assimilée à une sanction infligée par une puissance supérieure (divinité, esprit, sorcier) à celui ou celle qui a dérogé au code moral ou religieux prévalant dans la société. D'où l'importance des pratiques rituelles (prières, offrandes, sacrifices, etc.) visant à se concilier cette puissance, seule capable de mettre fin à la maladie. D'où également le recours à certains intermédiaires (prêtres, « chaman », sorciers, etc.) ayant partie liée avec cette puissance supérieure (Hand, 1980 : 57-61 ; Herzlich, 1969 : 16-17 ; Herzlich et Pierret, 1984 : 34-35, 138-139). L'idée qu'une divinité ou une puissance supérieure puisse punir les hommes en leur infligeant une maladie est donc probablement aussi vieille que l'humanité. Chose certaine, l'Église catholique ne l'a pas inventée. Mais, tout au long de son histoire, elle s'est beaucoup servie de cette idée, la présentant comme l'explication ultime aux nombreuses calamités s'abattant sur le genre humain, pour inciter ses fidèles à faire preuve d'une plus grande ferveur religieuse. Ce qui explique sans doute pourquoi, dans un grand nombre de pays chrétiens, dont la France, l'Espagne et l'Italie, la religion occupait une place importante lorsque venait le temps de combattre la maladie, le Christ, la Vierge ou certains saints étant fréquemment invoqués pour conjurer divers maux, sans oublier les prêtres auxquels on attribuait certains pouvoirs de guérison. Les épidémies, souvent interprétées comme des punitions divines, donnaient aussi souvent lieu à une recrudescence de la piété et à une intensification de la pratique religieuse (Delumeau,

1978 : 136-138,219; Lebrun, 1995 : 11-15,119-127; Biraben, 1989 : 368; Lebrun, 1971 : 394-410; Sébillot, 1908 : 123; Boismoreau, 1980 : 72-73; Bouteiller, 1987 : 32).

6.4.3 Les médecins

Et les médecins dans tout ça? A en croire les témoignages recueillis, ils ne jouissaient pas d'une très bonne réputation dans la société québécoise du début du 20^e siècle. Dans le cadre de ses recherches concernant la vie traditionnelle à Sainte-Brigitte-de-Laval à la fin des années 1940, sœur Marie-Ursule a, par exemple, observé que les personnes vivant dans ce petit village consultaient très rarement le médecin et ne l'estimaient guère (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 132). La confiance des résidents de L'Ange-Gardien (un autre petit village du Québec) envers leur médecin était aussi plutôt limitée, à en croire Lionel Laberge qui y habitait lui-même au cours des années 1940, car affirme-t-il « plusieurs, certes, ont dû payer de leur vie l'expérience acquise au cours des ans. » (Laberge, 1948 : 60-61). Même son de cloche chez le sociologue Marcel Rioux qui notait qu'à l'Île Verte, au début des années 1950, la population vouait une plus grande admiration aux guérisseurs :

Il [le paysan de l'Île Verte] n'a pas appris, comme l'urbain, à croire que les médecins par des traitements appropriés, peuvent vaincre la maladie. S'il le sait, il l'oublie vite et ne tient ni le médecin, ni l'hôpital en grande estime. [...] Si l'on en vient à parler de médecine avec eux ce n'est pas long avant que le sujet ait passé des médecins aux charlatans et aux médecins populaires, et sur ces sujets ils sont intarissables. D'ailleurs, ces guérisseurs ne guérissent, à les entendre parler, que des cas désespérés [...]. (Rioux, 1954 : 62)

En milieu urbain, les médecins ne semblaient pas non plus tellement appréciés. Parmi les informatrices que Denyse Baillargeon a interviewées dans le cadre de ses recherches concernant la vie quotidienne à Montréal au cours des années 1930, plusieurs ont en effet émis des commentaires plutôt négatifs sur les médecins qui les ont aidées à accoucher. Selon ces dernières, les médecins coûtaient cher (entre \$10.00 et \$25.00, ce qui pouvait représenter l'équivalent du salaire d'une semaine) et, très souvent, ils étaient inefficaces, voire incompetents (Baillargeon, 1993 : 117-119). L'une d'entre elles garde d'ailleurs un souvenir très amer de son premier accouchement au cours duquel le médecin a pratiquement arraché la tête du bébé en utilisant les forceps :

C'a été une vraie boucherie, si ç'avait été un médecin compétent, il l'aurait peut-être sauvé. Informatrice, née en 1909, mère de trois enfants nés entre 1933 et 1938, Montréal (Baillargeon, 1993 : 117)

Les propos recueillis par Marcelle Brisson et Suzanne Côté-Gauthier auprès d'hommes et de femmes ayant vécu à Montréal au début du 20^e siècle ne sont pas non plus très louangeurs, certains accusant les médecins d'être « toujours à moitié saouls », d'autres leur reprochant leurs erreurs : « le docteur X : un docteur à chiens » (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 297). D'ailleurs, ne disait-on pas que « la médecine enterre ses erreurs »? (Blais-Duval et Dufresne-Lachance, 1979 : 7).

Les publicités de produits pharmaceutiques diffusées au début du 20^e siècle alimentaient en quelque sorte les préjugés de la population à l'égard des médecins. Plusieurs mettaient en effet en scène un homme ou une femme qui racontait avoir consulté un grand nombre de médecins sans succès avant d'être guéri grâce au produit annoncé. Avec des titres aussi percutants que « Sauvée du scalpel du chirurgien » ou encore « Le verdict du médecin : la mort dans trente jours », nul doute que ces publicités réussissaient à convaincre plus d'un lecteur qu'il valait mieux faire confiance au remède proposé plutôt qu'aux médecins ! (Rousseau, 1995 : 18-19; Goulet, 1987 : 92).

Même les chansons traditionnelles québécoises dressaient un portrait peu flatteur des médecins, comme l'a noté Michèle Bélanger après avoir analysé le contenu d'une cinquantaine de chansons s'y rapportant :

En général, dans le monde de la chanson, le médecin qui se retrouve en contact avec des malades se révèle inactif – ou pire, incompetent. (Bélanger, 1968 : 19-28)

A la défense des médecins, il faut dire que, bien souvent, on ne les consultait qu'en cas d'extrême nécessité, autrement dit lorsqu'il était trop tard. Ce qui n'était certes pas de nature à accroître leur renommée. Compte tenu de leurs moyens financiers plutôt limités, un grand nombre de Québécois et Québécoises ne pouvaient en effet s'offrir le luxe d'une consultation médicale au moindre symptôme. A l'époque étudiée, rares étaient ceux qui détenaient des assurances et, même s'il était possible de s'entendre avec certains médecins pour les payer plus tard, en plusieurs versements ou en espèces, la plupart des gens étaient réticents à s'endetter (Saillant, 1999 : 29). De sorte que très souvent, on

attendait que la situation soit très grave, presque désespérée, pour recourir à leurs services. En 1904, dans un discours prononcé lors du deuxième Congrès de l'Association des Médecins de langue française d'Amérique du Nord, le Docteur Lachapelle s'indignait d'ailleurs de ce recours tardif, l'accusant d'être en partie responsable du taux élevé de mortalité infantile :

L'enfant malade a besoin d'une prompt assistance, c'est le contraire qui existe : tous les jours nous sommes appelés pour une maladie qui finit et non pour une maladie qui commence. (Lachapelle, cité par Dion, 1984 : 63-64)

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les publicités de produits pharmaceutiques diffusées au Québec au début du 20^e siècle s'adressaient principalement aux personnes les plus défavorisées de la société. En effet, comme ces personnes avaient souvent à faire face à de multiples problèmes de santé liés à leurs piètres conditions de vie sans avoir les moyens de consulter un médecin, elles représentaient un marché très intéressant à exploiter (Goulet, 1987 : 92; Rousseau, 1995 : 18-19).

Il faut dire aussi que les médecins étaient peu nombreux et qu'ils se concentraient surtout dans les centres urbains¹⁶³. De sorte qu'en milieu rural, le médecin le plus près pouvait parfois résider à une grande distance, quand il y en avait un. Car, dans certains endroits, il n'y en avait même pas, aucun médecin n'étant intéressé, semble-t-il, à desservir certaines localités isolées et souvent pauvres (Bernier, 1979; Chabot, 2001 : 100-103; Guérard, 1996b : 70-71; Guérard, 1999 : 41-42; Desrosiers *et al.*, 1998 : 97; Daigle et Rousseau, 1998). Dans une lettre adressée au curé d'une de ces municipalités, le docteur Émile Nadeau, directeur intérimaire du ministère de la Santé écrit à ce sujet :

Vous savez que l'honorable ministre de la Santé a fait un appel pressant aux médecins pour qu'ils offrent leurs services. Je dois vous dire que les demandes sont plutôt rares, et sont encore plus rares les demandes venant de médecins compétents, sobres, honnêtes et consciencieux. (Émile Nadeau au Père André Dumas, curé de Beaudry, Québec, le 1^{er} février 1937, cité par Daigle et Rousseau, 1998 : 18-19)¹⁶⁴

¹⁶³ En 1921, on comptait 2,206 médecins et chirurgiens au Québec, soit l'équivalent de un praticien pour 1,070 personnes. Mais 53% d'entre eux exerçaient dans des villes (Hull, Montréal, Sherbrooke, Verdun, Trois-Rivières et Québec) où l'on ne retrouvait pourtant que seulement 34,2% de la population (Bernier, 1979 : 50).

¹⁶⁴ Dans certaines localités éloignées des grands centres, on pouvait par contre bénéficier des services d'une infirmière. En 1941, on comptait, par exemple, 53 infirmières embauchées par le gouvernement pour offrir aux populations vivant loin des centres urbains des services qui, autrement, ne leur auraient pas été accessibles. De ce nombre, 24 oeuvraient en Abitibi, 13 au Témiscamingue et 6 au Saguenay (Daigle et Rousseau, 1998).

Il faut bien reconnaître aussi qu'en ce début de 20^e siècle, la médecine dite « savante » n'apparaissait guère mieux armée que la médecine dite « populaire » pour faire face à certaines maladies graves, telles que la tuberculose, la pneumonie, l'appendicite ou la diphtérie. Ne connaissant pas de remède qui puisse guérir la tuberculose, certains médecins se contentaient, par exemple, de prescrire « du bon air pur », « de la bonne nourriture » et « les meilleures conditions d'hygiène et de salubrité possibles » ou encore divers produits facilement accessibles sur le marché (huile de foie de morue, sirops, toniques) dont l'efficacité n'était pas toujours scientifiquement établie (Dion, 1984 : 101-104; Lemieux et Mercier, 1989 : 333-334; Côté, 2000). D'ailleurs, quand on songe aux nombreuses épidémies qui ont déferlé sur le Québec au cours de cette période, entraînant dans leur sillage des milliers de morts sans qu'on parvienne à enrayer la contagion, on ne peut guère se surprendre du fait que la population québécoise ait été quelque peu méfiante, ou du moins sceptique, face aux possibilités réelles de la médecine dite « savante »¹⁶⁵. Les médecins eux-mêmes semblaient parfois dépassés par l'ampleur de ces tragédies humaines. L'un d'eux se rappelle à quel point il s'est senti désemparé et impuissant lors de l'épidémie de grippe espagnole de 1918 :

Nous voyageons continuellement dans les familles. Nous allions chez les gens, de l'un à l'autre. J'ai eu pendant 15 jours, 175 malades. Nous avons fait notre possible pour les soigner. Nous n'avions pas de grands moyens. Nous n'avions rien comme médication active qui aurait pu leur aider. Nous donnions du sirop, mettions des ventouses, des mouches de moutarde. Dans ce temps-là, il n'existait pas beaucoup de médicaments. Docteur Adrien Bérubé, Sherbrooke, 1980 (Rioux, 1993 : 37-38)

Il ne faut pas oublier non plus que la médecine dite « savante » a connu, au cours de son histoire, quelques « ratés » qui ont fort probablement marqué l'imagination populaire et contribué à alimenter la méfiance de la population face aux médecins. On sait, par exemple, que lors de la grande épidémie de variole de 1885-1886 (qui devait faire au Québec plus de 5,800 morts et laisser 13,000 personnes défigurées pour la vie), la population francophone de la ville de Montréal s'est montrée très réticente à l'établissement d'un programme de vaccination obligatoire. Avec raison d'ailleurs, puisque pratiquées avec des matières vaccinales souvent impures ou prélevées sur des sujets atteints d'une maladie grave, et administrées de manière non-conforme aux prescriptions de l'hygiène, ces

¹⁶⁵ Denis Goulet et André Paradis ont retracé au moins 32 épidémies, dont certaines furent particulièrement meurtrières, au cours de la seconde moitié du 19^e siècle et de la première moitié du 20^e siècle au Québec (Goulet et Paradis, 1992).

interventions n'étaient pas toujours couronnées de succès et causaient même souvent plus de tort que de bien. En effet, le risque de contamination bactérienne était extrêmement élevé et il n'était pas rare que le vaccin transmette des maladies aussi graves que la tuberculose ou la syphilis (Farley *et al.*, 1987 ; Bliss, 1993 : 250-253 ; Bradbury, 1982 : 114 ; Tétreault, 1983 : 516-517 ; Tétreault, 1991 : 81 ; Goulet et Keel, 1991 : 212-216 ; Anctil et Bluteau, 1986 : 35,39 ; Keating et Keel, 1995 : 13-14 ; Chabot, 2001). Certaines interventions médicales pratiquées à l'époque étudiée étaient aussi particulièrement risquées. Dans le cadre de ses recherches concernant la tuberculose dans la première moitié du 20^e siècle, Louise Côté a recueilli le témoignage d'un ex-patient qui lui a raconté avoir survécu presque miraculeusement à son premier traitement. Ce dernier lui a aussi affirmé avoir connu plusieurs malades qui n'avaient pas eu cette chance (Côté, 2000 : 219-220). Bref, la population avait parfois de bonnes raisons de s'inquiéter.

Enfin, il y a tout lieu de croire que le fossé culturel qui séparait les médecins d'une bonne partie de la population nuisait à leur popularité. En effet, pour bon nombre de personnes, le médecin apparaissait comme un « étranger » : il appartenait à un univers scientifique lointain et portait parfois un regard hautain et méprisant sur certaines pratiques et croyances populaires (Saillant, 1998 : 200; Baillargeon, 1998 : 41-42; Baillargeon, 1990; Saillant, 1999; Chabot, 2001 : 107-108; Bemier, 1979 : 57-58). De plus, en vertu des règlements municipaux ou provinciaux, il était parfois appelé à mettre en œuvre des mesures (déclaration obligatoire de certaines maladies contagieuses, vaccination, mise en quarantaine, placardage des maisons, désinfection) qui le rendaient très impopulaire auprès de certains qui jugeaient ces mesures excessives et inutiles (Tétreault, 1991 : 49-50; Bliss, 1993 : 116-123,155-156,190; Desrosiers *et al.*, 1998 : 111-114; Gaumer *et al.*, 2002 : 77; Chabot, 2001 : 102-138; Farley *et al.*, 1987 : 126; Goulet et Keel, 1991 : 214-216; Guérard, 1996b : 35-36; Guérard, 1996a : 211; Côté, 2000 : 70; Commend, 1996 : 111). Aussi avait-on tendance à l'éviter le plus possible. Dans ses mémoires, Agnès Larin, née en 1918, raconte :

Aussitôt une famille atteinte de maladie contagieuse, le médecin communiquait avec le bureau de santé. On venait placarder la maison. La famille était tenue en quarantaine; les voisins devaient lui apporter des victuailles. Souvent on s'abstenait, pour cette raison, de faire venir le médecin et d'en parler... (Larin, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 249)

Conscients de l'impopularité de ces mesures, certains médecins refusaient d'ailleurs de les appliquer, de peur de perdre des clients. Dans *l'Annuaire Statistique du Québec* de 1920, on pouvait lire en effet :

Les maladies contagieuses doivent être déclarées, dès que connues, au Conseil supérieur d'hygiène, par l'autorité sanitaire locale. Ces déclarations ne se font pas toujours rigoureusement et plus d'un médecin se soustrait lui-même à cette obligation pour plaire à des clients réfractaires. (*Annuaire Statistique du Québec*, 1920 : 67-68)¹⁶⁶

Si l'on ajoute à ce qui précède le fait que les médecins étaient presque uniquement des hommes et qu'ils osaient s'aventurer dans des domaines traditionnellement réservés aux femmes, comme la maternité et la puériculture, on peut comprendre pourquoi ils n'étaient pas toujours très bien perçus¹⁶⁷. Surtout qu'ils ne se gênaient pas pour critiquer les façons de faire des femmes, des façons de faire souvent apprises de génération en génération. Les femmes étaient en effet très souvent la cible des médecins qui les rendaient responsables, entre autres, du taux élevé de mortalité infantile à cause de leur soi-disant ignorance ou insouciance (Dion, 1984 : 148,175; Baillargeon, 1996a : 36; Baillargon, 1990 : 19-20,37-38; Saillant, 1998 : 200; Saillant, 1999 : 31-32).

On peut donc imaginer que plusieurs femmes aient difficilement accepté de se faire dicter comment prendre soin de leurs enfants par des hommes qui, en vertu d'un savoir livresque, osaient remettre en cause leur compétence et leur expérience. Une informatrice, née en 1905, raconte :

Quand j'étais bébé, le médecin avait dit à maman : « Faites le sacrifice de votre petite fille, elle ne vivra pas longtemps. » Maman avait dit : « Docteur, je ne veux plus vous voir, je vais m'en occuper. » Elle prenait le bateau au port de Montréal. Alors souvent, peut-être deux, trois fois la semaine, elle m'amenait comme cela sur le bateau pour prendre l'air. Informatrice, née en 1905, Montréal, 1994 (Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 297)

¹⁶⁶ D'après le Conseil d'Hygiène de la Province de Québec, la proportion de cas déclarés au Québec pour certaines maladies au cours de la période 1907-1917 s'établissait à seulement 5,8% pour la tuberculose, 6,7% pour la poliomyélite, 12% pour la coqueluche et la rougeole, 15% pour la variole, 18% pour la diphtérie, 20,7% pour la typhoïde, 31,1% pour la scarlatine et 32,5% pour la méningite. Les services de santé municipaux négligeaient aussi souvent, semble-t-il, d'appliquer l'isolement et la désinfection, deux mesures essentielles à la lutte contre les maladies contagieuses, mais aussi très impopulaires (Guérard, 1996b : 35-36).

¹⁶⁷ Les sages-femmes ayant pratiquement été exclues du domaine de l'obstétrique et les femmes n'ayant pas accès dans les universités francophones à la formation permettant de pratiquer la médecine avant les années 1930, la très grande majorité des médecins au Québec étaient des hommes. En 1914, par exemple, les femmes ne représentaient que 1% des médecins et chirurgiens du Québec (Bernier, 1979 : 56 ; Guérard, 1996b : 70-71 ; Lavigne et Stoddard, 1983 : 107 ; Laforce, 1985 : 99-116).

Les recherches de Denyse Baillargeon concernant trois organismes ayant joué un rôle déterminant dans le processus de médicalisation de l'accouchement et des soins aux nouveau-nés au cours de la première moitié du 20^e siècle au Québec (les infirmières de la compagnie d'assurance La Métropolitaine, les Goutte de lait et l'Assistance maternelle) démontrent d'ailleurs que ce n'est pas sans difficultés que les médecins sont arrivés à détourner les femmes de leurs anciennes pratiques. Certaines des femmes qu'elle a interrogées lui ont par exemple mentionné que, lorsqu'elles se rendaient aux cliniques de puériculture, elles le faisaient autant pour rencontrer d'autres mères et échanger des trucs que pour les services qu'on y dispensait. Certaines lui ont aussi avoué qu'elles se sentaient beaucoup plus à l'aise avec les infirmières, jugées plus proches de leurs préoccupations, qu'avec les médecins (Baillargeon, 1996a : 29-68; Baillargeon, 1991: 117-119; Baillargeon, 1990 : 19-45). L'une d'entre elles affirme :

Moi, les médecins... j'ai rien contre les médecins, [mais] c'est des hommes. Je suis gênée avec... Puis ils nous comprennent pas. Peut-être que c'est pas vrai, mais en tout cas. Informatrice, Montréal, 1996 (Baillargeon, 1996a : 63-64)

Les médecins étaient d'ailleurs, semble-t-il, bien conscients de la popularité des infirmières auprès des femmes. Et c'est en grande partie à elles qu'ils ont confié le rôle de transmettre la plupart de leurs conseils et directives, réussissant ainsi peu à peu à imposer leur pouvoir/savoir auprès de la population féminine et à modifier les pratiques traditionnelles de soins (Baillargeon, 1996a : 63-64; Guérard, 1996a; Desrosiers *et al.*, 1998 : 104; Dion, 1984 : 150; Gaucher, 1979 : 67).

Ils étaient aussi très conscients du fait qu'ils étaient concurrencés par les guérisseurs. Dès la seconde moitié du 19^e siècle, ils faisaient d'ailleurs des pressions sur le gouvernement pour l'inciter à légiférer en leur faveur et les mettre en position de force face à ceux et celles qu'ils considéraient comme des « charlatans ». Devant le refus du gouvernement d'obtempérer, le Collège des médecins et chirurgiens de la Province de Québec nommait en 1881 son propre enquêteur dont le rôle était de repérer les personnes qui pratiquaient la médecine sans détenir d'attestation officielle et de les poursuivre en justice (Guérard, 1996b : 27; Naubert, 1990 : 50; Bemier, 1979 : 42-43,57-58; Keating et Keel, 1995 : 26-27).

Ils allaient ainsi devenir peu à peu les maîtres du champ thérapeutique québécois, comme en témoignent les propos de ce vieillard, recueillis au début des années 1950 :

Auparavant, chaque femme avait ses herbes, ses fioles et ses remèdes. Personne n'aurait songé à aller donner son argent au médecin; d'ailleurs, il n'y avait pas d'argent à Belle-Anse [nom fictif d'un petit village de la Gaspésie]. Maintenant, c'est différent; aussitôt qu'on a un petit bobo, vite on court chez le médecin. (Rioux, 1961 : 50)

Pendant des siècles, la médecine dite « savante » a souffert d'une très mauvaise réputation, son inefficacité et sa brutalité engendrant plus de défiance que d'espoir de guérison. Il faut dire que, jusqu'au début du 19^e siècle, la formation des futurs praticiens se réduisait souvent à un apprentissage sommaire. Il faut dire aussi que, faute d'instruments adéquats, l'examen clinique se limitait généralement à l'observation (par la vue et le toucher) et à l'interrogation des malades. De plus, comme on ne savait pas comment se transmettaient les maladies, très souvent les médecins contribuaient à leur diffusion sans le vouloir. La mortalité consécutive aux chirurgies était aussi fréquente puisqu'on ne connaissait pas de moyens pour aseptiser et contrôler les hémorragies. Bref, leur pouvoir ne semblait pas vraiment supérieur à celui des guérisseurs dont les pratiques faisaient souvent appel à la magie et à la religion. En fait, ce n'est qu'à partir du 19^e siècle, suite à la création de programmes de formation plus structurés, à la mise au point d'instruments permettant un diagnostic plus précis (stéthoscope, endoscope, microscope, sphygmographe, thermomètre, rayon X, etc.) et à l'adoption de pratiques rendant la chirurgie moins douloureuse (introduction de l'anesthésie à l'éther et au chloroforme) et surtout moins risquée (méthodologie listérienne, aseptie du champ opératoire, pinces hémostatiques) que le statut de la médecine dite « savante » s'est affirmé et que les médecins sont devenus des notables respectés et influents dans leur collectivité (Herzlich et Pierret, 1984 : 124-125, 236-239 ; Le Breton, 1993 ; Lebrun, 1971 : 393-394 ; Goulet et Paradis, 1992 : 32-51 ; Lessard, 1989 : 119-121).

A la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle subsistait encore néanmoins une certaine méfiance et un certain scepticisme à leur égard, non seulement au Québec mais aussi en France, comme en témoigne le discours proverbial. A travers des proverbes tels que : « Dieu guérit et le médecin encaisse », « Les jeunes médecins font les cimetières bossus », « Au mal de goutte, les médecins ne voient goutte » ou « Les fautes du

médecin, la terre les recouvre », on peut en effet percevoir qu'on ne leur accordait pas encore une totale confiance (Loux et Richard, 1978 : 162-164).

Conclusion

La maladie était donc très présente dans la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle et ses conséquences étaient souvent dramatiques. Pour s'en préserver, on avait recours à diverses pratiques où s'entremêlaient empirisme, magie et religion. Lorsque, malgré tous les moyens mis en œuvre, elle faisait son apparition, on tentait alors de la combattre à l'aide de remèdes de fabrication domestique ou commerciale et de pratiques thérapeutiques ritualisées. Dans la plupart des familles, cette tâche était accomplie par les femmes. Si la situation semblait trop grave, on s'adressait alors aux guérisseurs, ces derniers possédant un « don » spécial octroyé à la naissance ou transmis de génération en génération qui leur permettait de soulager la misère de leurs prochains. La religion était souvent mise à contribution, les dévotions et pèlerinages faisant partie des stratégies mises en œuvre pour obtenir une guérison. En vertu de la relation privilégiée qu'ils entretenaient avec Dieu, les prêtres étaient aussi sollicités. Quant aux médecins, ce n'était souvent que lorsque la situation semblait désespérée qu'on faisait appel à eux. Et, très souvent, il était trop tard.

Si certaines maladies autrefois très présentes dans la société québécoise sont aujourd'hui pratiquement disparues¹⁶⁸, d'autres, par contre, comme le cancer et les maladies cardiaques, ont pris de l'importance et constituent actuellement les principales causes de décès¹⁶⁹. De plus en plus de gens souffrent aussi de diabète¹⁷⁰, d'allergies, d'arthrite, de rhumatismes, de maux de dos et de troubles digestifs, des maladies qui, même si elles ne sont pas fatales, réduisent la qualité de vie de bon nombre de personnes (Girard et St-Jacques, 2005a : Actuel3; Bueckert, 2003 : A30; « Les morts causées par le diabète progressent au pays », *Le Soleil*, 28 septembre 2004 : A15; Institut de la Statistique du

¹⁶⁸ C'est le cas, par exemple, de la tuberculose dont, en 1999, on dénombrait seulement 316 cas au Québec (Ministère de la santé et des Services Sociaux du Québec, *Taux d'indidence des principales maladies infectieuses à déclaration obligatoire*, février 2001).

¹⁶⁹ Au Québec, en 2003, 16,044 personnes sont mortes de maladies de l'appareil circulatoire, ce qui représente 29,2% des décès enregistrés, et 17,679 autres sont décédées du cancer, ce qui représente 32,2% des décès enregistrés au cours de cette année (Institut de la Statistique du Québec, *Décès et taux de mortalité selon la cause, le sexe et le groupe d'âge, Québec, 2003*).

¹⁷⁰ Au Canada, le nombre de décès attribués au diabète a augmenté de 75,8% entre 1992 et 2002 (« Les morts causées par le diabète progressent au pays », *Le Soleil*, 28 septembre 2004 : A15).

Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 273-296). Mis à part le VIH/sida dont la progression a ralenti, les maladies transmises sexuellement ont aussi connu au cours des dernières années une recrudescence, plus de 13,000 personnes ayant été infectées par la chlamydia, la gonorrhée ou la syphilis en 2003, soit deux fois plus qu'en 1997 (Berger, 2004 : A1; Perreault, 2003 : A6). L'émergence ou la réémergence, dans diverses régions du monde, de certaines maladies susceptibles de se propager rapidement parmi la population, comme l'hépatite c, la diphtérie, le paludisme, la grippe aviaire, le choléra, la fièvre jaune, le SRAS (syndrome respiratoire aigu sévère), le virus du Nil ou la maladie de Creutzfeldt-Jakob (version humaine de la maladie de la vache folle), n'est pas non plus sans susciter une certaine inquiétude tant chez les spécialistes que dans la population en général. Surtout que certains virus ou agents infectieux semblent se montrer de plus en plus résistants aux remèdes connus (Paré, 2001 : 18 ; « Quelques données de l'Organisation mondiale de la santé », *Le Devoir*, 16 novembre 1999 : A2 ; « Menace de grippe aviaire », *Le Soleil*, 19 octobre 2005 : A6). De sorte que, même si nous disposons aujourd'hui de meilleurs moyens pour la combattre, la crainte de la maladie occupe encore une place très importante dans la société québécoise. Dans le but d'accroître leur résistance à la maladie ou de libérer leur organisme des toxines accumulées, plusieurs Québécois et Québécoises consomment d'ailleurs régulièrement des suppléments nutritionnels, des vitamines de toutes sortes, ainsi que des produits aux propriétés laxatives ou dépuratives¹⁷¹. Au cours des dernières années, le ministère de la Santé a aussi entrepris de grandes campagnes de sensibilisation visant à amener la population à adopter un mode de vie plus sain (alimentation équilibrée, activité physique régulière, consommation modérée d'alcool, abandon de la cigarette, etc.) et à se soumettre à diverses mesures de protection et de contrôle (vaccination, examen médical régulier, tests de dépistage, etc.) (Gravel, 2005 : A12; Cauchy, 2005 : A4; Vallée, 2005 : H4; « Enquête québécoise sur les couvertures vaccinales contre l'influenza et le pneumocoque 2003-2002 », *Quoi de neuf à Santé Québec*, février 2005 : 1-2). Et il semble bien que ces campagnes de sensibilisation ont porté fruit puisqu'on a enregistré une importante diminution du tabagisme¹⁷², une légère augmentation de l'activité physique¹⁷³, une hausse

¹⁷¹ En 1998, 20% de la population du Québec consommait régulièrement des vitamines et minéraux et en 2002, on estimait que 40% de la population prenait des suppléments nutritionnels. Cette même année, le marché canadien des produits de santé naturels était estimé à plus de 3 milliards de dollars (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 632; Stanton, 2005 : 91-101; Richard, 2002 : 157-162; Côté, 2002 : C2).

¹⁷² Au cours des 15 dernières années, le taux de tabagisme au Québec est passé de 40% à 27% (Cauchy, 2005 : A4).

¹⁷³ Au cours des dernières années, le taux d'activité physique est passé de 26% à 31% (Cauchy, 2005 : A4).

du taux de vaccination chez les enfants et les personnes âgées¹⁷⁴, de même qu'un accroissement du dépistage précoce de certaines maladies¹⁷⁵. On a cependant observé que les hommes semblent moins préoccupés par leur santé que les femmes. Ils auraient en effet une plus grande propension à la sédentarité et au tabagisme que les femmes et ils seraient moins nombreux que ces dernières à consulter régulièrement un professionnel de la santé et à suivre les recommandations du guide alimentaire canadien. Des comportements qui auraient beaucoup à voir avec la façon dont ils sont éduqués, notre conception de la masculinité les incitant davantage à nier la douleur physique qu'à accorder de l'importance à leur bien-être corporel. Comme si le fait de prendre soin de leur corps et de leur santé risquait de les faire paraître efféminés (Collard, 2005 : Actuel 6; Côté, 2004 : Actuel 4; « Faites des femmes de vous! », L'Actualité, 1^{er} janvier 2002 : 43; Sirois, 2001 : B11; Trudel, 2002 : 28-36; Perreault, 2001 : B1; Robert, 2001 : 48; Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 628-633 ; Whyte et al., 1995 : 172). Quant aux femmes, ce sont encore elles surtout qui ont la charge de l'entretien de la santé de leurs proches. Très souvent, en effet, ce sont elles qui consultent les services de santé lorsqu'un membre de la famille (enfant, conjoint) ne se sent pas bien et qui prennent soin d'eux lorsque survient la maladie¹⁷⁶. La plupart du temps, ce sont elles aussi qui s'occupent d'un parent en perte d'autonomie ou aux prises avec des problèmes de santé physiques ou intellectuelles graves et chroniques¹⁷⁷.

Qu'ils soient hommes ou femmes, rares sont les Québécois qui se soignent aujourd'hui avec des remèdes traditionnels. La plupart ont plutôt recours aux médicaments vendus en pharmacie. La consommation de médicaments, prescrits par un médecin ou en vente

¹⁷⁴ Alors qu'en 1996, on estimait qu'entre 73% et 87% des enfants âgés de deux ans étaient immunisés contre les principales maladies infantiles, en 2001, on estimait que le taux de vaccination s'élevait à plus de 90% (Duchesne, 2001 : A10; Paré, 2001 : 18). Au cours des dernières années, les personnes âgées de 65 ans et plus ont été aussi plus nombreuses à se faire vacciner contre l'influenza et le pneumocoque (« Enquête québécoise sur les couvertures vaccinales contre l'influenza et le pneumocoque 2003-2004 », *Quoi de neuf à Santé Québec?*, février 2005 : 1-2).

¹⁷⁵ Alors qu'en 1920, seulement 20% des personnes atteintes d'un cancer pouvaient espérer survivre, aujourd'hui, grâce au dépistage précoce et à des traitements plus sophistiqués, le taux de survie, tous types de cancer confondus, dépasse 50% (Vallée, 2005 : H4).

¹⁷⁶ Ce sont, par exemple, surtout les femmes qui utilisent les services d'Info-Santé et plusieurs le font pour obtenir des renseignements au sujet des problèmes médicaux de leurs enfants ou de leur conjoint (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 437-442; Trudel, 2002 : 28).

¹⁷⁷ On évalue en effet que 80% des « aidants naturels » au Québec sont en fait des « aidantes naturelles ». Plusieurs éprouvent d'ailleurs des problèmes de santé physique ou psychologique liés au stress occasionné par les responsabilités souvent très lourdes qui découlent de cette prise en charge d'un proche vieillissant, malade ou handicapé (Brossard, 2001 : A9; Perreault, 2001 : B1; Tison, 2004 : Plus 1; Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 423; Delisle, 2004 : A21; Rioux-Soucy, 2005 : A3; Sirois, 2001 : B11).

libre, a d'ailleurs grimpé en flèche au cours des dernières années, les analgésiques, médicaments pour le cœur ou la pression artérielle, onguents pour la peau, tranquillisants, somnifères, remèdes contre la toux ou le rhume, antibiotiques, laxatifs, etc. étant de plus en plus populaires¹⁷⁸. Ce qui n'est pas sans inquiéter certains spécialistes de la santé puisqu'on a observé que de plus en plus de personnes, des femmes et des personnes âgées surtout, prennent régulièrement des médicaments (tranquillisants, laxatifs, remèdes pour les maux d'estomac) dont la consommation fréquente peut créer une dépendance ou s'avérer néfaste pour la santé. Il n'est pas rare d'autre part qu'une personne prenne plusieurs médicaments en même temps, ce qui augmente le risque d'interactions et d'effets indésirables. Le retrait récent de certains médicaments à cause de leurs effets secondaires dangereux n'est pas non plus sans soulever certaines questions concernant les pratiques de l'industrie des produits pharmaceutiques, une industrie qui semble plus préoccupée par sa santé financière que par celle de ses clients (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 447-456; Stanton, 2005 : 91-101; Legault, 2004 : 58; « Médicaments : les ventes augmentent », *Le Quotidien*, 16 juin 2005 : 18; Bergeron, 2004 : D4; « Grosse consommation, gros profits », *Le Devoir*, 5 avril 2002 : A6; Guérard, 1996b : 111-112).

Lorsqu'ils ont à consulter un spécialiste de la santé, la plupart des Québécois et Québécoises ont désormais recours aux services d'un médecin¹⁷⁹. Il faut dire qu'ils sont les seuls spécialistes dont les services sont rémunérés par la Régie de l'Assurance-Maladie du Québec. Autrefois exclusivement masculine, la profession médicale compte aujourd'hui un nombre important de femmes, un phénomène qui risque d'ailleurs de s'accroître au cours des prochaines années, la majorité des étudiants en médecine étant actuellement des étudiantes¹⁸⁰. Un certain nombre de Québécois et surtout de Québécoises ont aussi recours aux services de praticiens et praticiennes (chiropraticiens, acupuncteurs, ostéopathes, homéopathes, naturopathes, massothérapeutes, etc.) dont l'approche se veut plus globalisante et moins biomédicale. Une tendance qui semble en

¹⁷⁸ Au Canada, le nombre d'ordonnances émises par des médecins est passé de 250 millions en 1998 à 325 millions en 2001. Les ventes de médicaments destinés aux humains ont augmenté de 68% entre 1998 et 2002, un marché évalué à 14 milliards de dollars (Bergeron, 2004 : D4).

¹⁷⁹ En 1998, environ 25% de la population québécoise déclarait avoir consulté au moins un professionnel de la santé au cours des deux semaines précédant l'*Enquête sociale et de santé*. De ce nombre, la majorité (10,9%) avait consulté un médecin généraliste ou un médecin spécialiste. Les pharmaciens (4,5%) étaient le deuxième type de professionnels de la santé consultés, suivis des dentistes (4,3%) et des optométristes (1,8%) (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 391-406).

¹⁸⁰ Les femmes représentent actuellement 36% du corps médical québécois et 75% des étudiants en médecine au Canada sont des femmes (Bergeron, 2005a : A7).

pleine expansion¹⁸¹. Certains consultent aussi fort probablement un guérisseur ou une guérisseuse à l'occasion, mais comme ces derniers sont passibles de condamnation pour pratique illégale de la médecine, ils œuvrent souvent dans la clandestinité. De sorte qu'il est très difficile, voire impossible, d'en connaître le nombre et la popularité¹⁸². Enfin, même s'ils sont de moins en moins nombreux à fréquenter régulièrement un lieu de culte, un certain nombre de Québécois et Québécoises continuent de croire que la religion peut aider quelqu'un à guérir¹⁸³. Certaines recherches réalisées récemment semblent d'ailleurs leur donner raison. Ces recherches démontrent en effet que les croyants seraient, peu importe la religion à laquelle ils adhèrent, moins susceptibles de développer une maladie et bénéficieraient d'une espérance de vie plus élevée que ceux qui ne croient pas en une instance supérieure et ne prient pas. Selon les responsables de ces recherches, ces résultats ne seraient cependant pas attribuables à l'intervention d'une force surnaturelle, mais plutôt au fait que les personnes qui accordent une certaine importance à la spiritualité et/ou à la religion mènent habituellement une vie rangée et bénéficient d'un soutien social qui les préservent de la maladie (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 603-624; Perreault, 2004 : Actuel 9). D'autres recherches tendent à démontrer que prier ou méditer déclencherait une série de changements physiologiques et neurologiques (diminution du rythme cardiaque et respiratoire, abaissement de la tension artérielle, activation de certaines parties du cerveau influant sur le fonctionnement du système immunitaire, etc.) bénéfiques pour la santé, qui permettraient à l'organisme de lutter plus efficacement contre la maladie (« Un

¹⁸¹ En 1998, 2,5% des Québécois et Québécoises déclaraient avoir consulté un praticien de médecine non traditionnelle au cours des deux semaines précédant l'*Enquête sociale et de santé*. De ce nombre, 1,3% avaient consulté un chiropraticien et 0,3% un acupuncteur (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 391). En 2003, environ 20% des Canadiens âgés de 12 ans et plus ont déclaré avoir eu recours à des soins de santé alternatifs, les femmes étant plus nombreuses à y avoir eu recours, indépendamment du type de soins (Girard et St-Jacques, 2005b : Actuel 3). A ce sujet, voir aussi : Gervais, 2002 : B4;; Collard, 2003b : A21; Verville, 2005 : B6; Girard, 2005 : Actuel 3; Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 399-401, 632-633; Guérard, 1996b : 111-114; Benessaïeh, 2005 : A19; Berger, 2005a : A7; Gagnon, 2005 : A16; Lévesque, 2005 : A15; Ubelacker, 2005 : A2).

¹⁸² Même si certaines pratiques thérapeutiques utilisées par les guérisseurs québécois sont fortement contestées par le Collège des médecins et même si certains d'entre eux ont fait l'objet de poursuites judiciaires largement médiatisées, il semble bien que certains Québécois et Québécoises n'hésiteraient pas à faire appel à eux en cas de maladie grave. C'est du moins ce qui ressort d'un sondage effectué en 1996 auprès de 527 répondants. 1,5% des personnes interrogées lors de ce sondage ont en effet affirmé qu'elles y auraient recours dans un tel cas, les femmes étant légèrement plus enclines que les hommes à croire en leurs pouvoirs (« Malades, à qui faites-vous confiance? », *L'Actualité*, 1^{er} janvier 1997 : 10; Camu, 1994 : 28; Lortie, 1995 : A4; Gagnon, 1997 : A11; Gravel, 1998 : B2; Moisan, 2005 : B1).

¹⁸³ En 1998, seulement 26% des Québécois fréquentaient régulièrement un lieu de culte. Une majorité (65%) déclarait tout de même accorder de l'importance à la vie spirituelle et plus des deux tiers de la population (69%) considéraient que leurs valeurs spirituelles avaient un effet positif sur leur santé (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 603-624). Un sondage réalisé en 2002 auprès de 512 personnes nous révèle d'autre part que 62% d'entre elles croyaient que la prière pouvait aider quelqu'un à se guérir d'une maladie (Stanton, 2002b : 58).

chercheur démontre les vertus thérapeutiques de la prière », *La Presse*, 10 décembre 1995 : B15; Stanton, 2002b : 57-63). De plus en plus de recherches semblent par ailleurs indiquer que l'esprit pourrait exercer sur le corps un pouvoir qu'on est encore loin d'avoir fini d'explorer (« Le bonheur est bon pour la santé », *La Presse*, 24 avril 2005 : Actuel 3; Gravel, 2003b : A1; Galipeau et Saint-Jacques, 2005 : Actuel 2; Haour, 2005). En attendant, une chose par contre est sûre : certains facteurs sociaux et environnementaux jouent un rôle déterminant sur la distribution de la morbidité et sur les causes de mortalité dans la population. A Montréal, par exemple, l'espérance de vie dans les quartiers les plus aisés excède de dix ans celle des quartiers défavorisés¹⁸⁴ (Cauchy, 2005 : A4; Gravel, 2003a : A1; Chagnon, 2005 : A20 ; Guérard, 1996b : 100). Si on veut vraiment réduire l'incidence de la maladie dans la société québécoise, il faudrait peut-être aider les plus démunis à se sortir de la pauvreté et de la détresse psychologique qui l'accompagne souvent

¹⁸⁴ D'après l'*Enquête sociale et de santé* réalisée au Québec en 1998, les gens les plus pauvres étaient moins nombreux à évaluer favorablement leurs habitudes alimentaires et leur état de santé. Ils étaient par contre plus nombreux à souffrir de détresse psychologique et de limitation d'activité et plus nombreux aussi à déclarer plus d'un problème de santé de longue durée (Institut de la Statistique du Québec, *Enquête sociale et de santé 1998* : 639-640).

CHAPITRE 7

AFFRONTER LA MORT

Dans ce temps-là, on exposait dans la maison parce qu'il n'y avait pas de salons comme aujourd'hui. Puis s'il [le mort] était pas exposé les pieds au chemin, bien c'était encore des remarques qu'il en mourrait un autre dans cette famille-là. Et puis, bien mon doux Seigneur, ils avaient peur, il y en avait qui croyaient tellement à ça là, ils disaient : « Dans un an, dans cette famille-là, il va en partir encore! »
Informatrice, 86 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1967 (Thibault, 1967 : 2)

Si la maladie suscitait beaucoup d'inquiétude, la mort était encore plus redoutée. Les témoignages dont nous disposons nous laissent en effet entrevoir qu'un grand nombre de Québécois et de Québécoises envisageaient avec appréhension le moment où ils ou elles auraient à affronter leur propre mort ou celle d'un proche. Où et quand la mort allait-elle frapper? Qui serait sa prochaine victime? Ces questions hantaient les esprits, car même si on savait que la mort faisait partie intégrante de la condition humaine, on ne pouvait s'empêcher d'espérer y échapper. Aussi prenait-on de nombreuses précautions pour s'en préserver. Et lorsqu'elle se manifestait, c'est avec beaucoup de respect qu'on traitait celui ou celle qu'elle était venue chercher, veillant à ce que s'effectue sans encombre le passage vers l'autre monde. Car tant que le mort ne reposait pas en paix parmi ses semblables, il constituait une menace pour la collectivité des vivants.

7.1 La mort : une présence familière et redoutable

La mort était très présente dans la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle. En 1900, le taux de mortalité au Québec s'établissait à 21,0 pour mille de population, soit le triple du taux de mortalité actuel. Et même si, au début des années 1950, il avait passablement diminué, il n'en demeure pas moins que le nombre de décès enregistrés chaque année était très élevé¹⁸⁵.

Non seulement la mort était-elle présente, mais il n'était pas rare qu'elle entraîne dans son sillage des personnes encore jeunes. La plupart des décès enregistrés au Québec étaient en effet ceux de personnes jeunes et très souvent d'enfants puisque jusqu'au milieu des années 1930, les enfants comptaient pour au moins 40% des décès¹⁸⁶.

7.1.1 L'omniprésence de la mort

Rares étaient donc ceux et celles qui n'avaient pas, un jour ou l'autre, côtoyé la mort de près. Nombreux étaient, par exemple, les parents qui assistaient, impuissants, à la mort d'un ou même de plusieurs enfants, comme nous l'avons vu précédemment¹⁸⁷. Une expérience sans doute très difficile à vivre. Une informatrice se rappelle à quel point une voisine était malheureuse après la mort de sa petite fille :

Si elle voyait une petite affaire qui avait appartenu à Marie [sa petite fille morte], ah! des larmes! elle perdait connaissance! Informatrice, 84 ans, Saint-Thomas (Montmagny), 1972 (Coll. Diane Simoneau, enr. n° 33)

¹⁸⁵ Jusqu'au début des années 1930, le taux de mortalité se situait au-dessus de 13 pour mille de population, soit le double du taux de mortalité actuel. Par la suite, par contre, il a considérablement diminué, s'établissant à 10,0 pour mille en 1940 et à 8,4 pour mille de population en 1950 (Institut de la statistique du Québec, *Décès et taux de mortalité, Québec, 1900-2004*)

¹⁸⁶ La mortalité infantile représentait en effet 46,3% des décès enregistrés au Québec en 1900 ; 51,3% des décès enregistrés en 1910 ; 46,7% des décès enregistrés en 1920 ; 40,7% des décès enregistrés en 1930 et 26,2% des décès enregistrés en 1939. En contrepartie, les décès de personnes âgées de plus de 70 ans représentaient à peine 0,04% des décès enregistrés en 1900. En 1910, ils comptaient pour 12,0% et, à partir des années 1930, ils comptaient pour environ 20% des décès enregistrés au Québec (*Annuaire Statistique du Québec, 1914 : 92 ; Annuaire Statistique du Québec, 1920 : 55 ; Annuaire Statistique du Québec, 1930 : 79 ; Annuaire Statistique du Québec, 1940 : 93*)

¹⁸⁷ Voir chapitre 3.

Les récits autobiographiques analysés par Denise Lemieux et Lucie Mercier nous donnent aussi un aperçu de la souffrance vécue par ceux et celles qui ont eu à subir cette terrible épreuve, parfois à répétition (Lemieux et Mercier, 1989 : 335-339). Évoquant la mort de son fils, Pierre Benoît, écrit :

Sa perte fut une de ces épreuves dont on se remet mal, peut-être jamais. Seuls peuvent la comprendre ceux qui l'ont connue. (Benoît, cité par Lemieux et Mercier, 1989 : 338)

Les recherches de Chantal Collard concernant l'adoption et les crèches québécoises nous laissent aussi entrevoir à quel point les parents étaient affligés par la mort de leurs enfants. Selon cette dernière, il était en effet fréquent que les parents ayant perdu un enfant en adoptent un du même sexe pour remplacer le petit disparu (Collard, 1988 : 112).

La forte mortalité de cette période se traduisait aussi par la fréquente disparition d'adultes ayant la charge de jeunes enfants. A l'époque étudiée, il n'était pas rare en effet qu'une mère décède en donnant la vie, laissant derrière elle plusieurs orphelins, comme nous l'avons vu précédemment¹⁸⁸. Il n'était pas rare non plus qu'un père de famille soit emporté dans la force de l'âge par une maladie qu'on ne parvenait pas à contrôler ou un accident de travail : chute, noyade, blessure infligée par une machine ou un véhicule, etc. Les orphelins de père ou de mère étaient donc nombreux. (Lemieux et Mercier, 1989 : 331-339; Lemieux et Mercier, 1987 : 267-268; Baillargeon, 1991 : 52-53; Collard, 1991 : 137; Gauvreau, 1993 : 248; Garneau, 1983; Jean, 1989 : 107). Enfin, puisque la cohabitation intergénérationnelle était de règle et qu'à l'époque étudiée, on mourait généralement à la maison, il y avait aussi de fortes chances que la plupart aient au moins une fois dans leur vie assisté aux derniers moments d'un parent vieillissant.

Avant même d'avoir atteint l'âge adulte, un grand nombre de personnes au Québec avaient donc perdu un des leurs ou été en contact avec la mort, certains étant plus éprouvés que d'autres. A vingt ans, par exemple, Laurette Bouchard, née en 1910, avait déjà perdu deux enfants et un mari (Lemieux et Mercier, 1989 : 341). Quant à Théodora Dupont, née en 1895, elle n'avait pas encore quarante ans lorsqu'elle a écrit ces lignes, peu de temps après la mort de sa fille :

¹⁸⁸ Voir chapitre 2.

C'était la cinquième grande tombe qui sortait de la maison en dix-sept ans. Les plaies n'avaient pas le temps de se refermer qu'elles étaient de nouveau ouvertes. (Dupont, citée par Lemieux et Mercier, 1989 : 335)

Même s'ils n'avaient perdu aucun membre de leur famille, plusieurs avaient sans doute assisté à une veillée funèbre ou à des funérailles, puisque les rituels funéraires impliquaient habituellement non seulement la famille immédiate, mais aussi le voisinage, surtout en milieu rural où tout le monde se connaissait, comme le mentionne cet informateur :

En campagne, il était de rigueur de veiller tous ceux qui mouraient et d'assister à l'enterrement. Pour mon grand-père, c'était un devoir auquel il ne pouvait déroger. Informateur, Saint-Charles (Bellechasse), 1970 (Coll. Régnald Côté, ms n° 6)

Il y a aussi tout lieu de croire que la plupart avaient, dès leur jeune âge, très souvent entendu parler de la mort. Les recherches de Catherine Vallières concernant les écoliers et la mort au Québec au cours de la période 1853-1963 démontrent en effet que le thème de la mort occupait une place importante dans le discours pédagogique, les élèves étant incités à y penser chaque jour avant de s'endormir, à rédiger des lettres de condoléances ou à étudier le comportement à adopter lors de funérailles. Même les lectures et dictées qu'on leur proposait avaient parfois un lien avec la mort (Vallières, 1997).

7.1.2 La mort subite : une catastrophe

A l'époque étudiée, la mort occupait aussi une place importante dans le discours de l'Église catholique qui invitait régulièrement ses fidèles à méditer sur leur propre fin et à s'y préparer, brochant un tableau plutôt sombre de la destinée de celui ou celle qui n'aurait pas eu le temps de régler ses comptes avec Dieu avant de trépasser. D'après les enseignements de l'Église, il n'y avait en effet pas de pire malheur que celui de mourir en état de péché. Dans un manuel d'instruction religieuse publié à Québec en 1915, on pouvait lire :

- Quels sont ceux que Dieu punit dans l'enfer? - Ceux qui meurent avec le péché mortel dans l'âme. - Qu'est-ce que l'enfer? - L'enfer est un lieu où les

damnés sont privés de la vue de Dieu pour toujours et souffrent des tourments épouvantables qui ne finiront jamais. (Poulin, 1915 : 63)

Le sort réservé aux personnes mortes en état de péché notoire (concubinage, ivrognerie, non-observance des pratiques religieuses, adhésion à une autre religion, suicide, etc.) n'était pas non plus, il faut bien le dire, de nature à rassurer qui que ce soit. A l'époque étudiée, ces impénitents n'avaient en effet pas droit à des obsèques dans l'église et à la sépulture en terre sacrée¹⁸⁹ (Gagnon, 1987 : 88; Brisson, 1988 : 58). Ils étaient donc enterrés dans une section non consacrée du cimetière, section considérée plus ou moins comme un endroit maudit et dangereux, puisque, comme le rapporte Madeleine Doyon, les gens attardés la nuit se signaient en passant devant cet espace (Doyon, 1954 : 143).

Il n'est donc pas étonnant que la mort subite en ait effrayé plus d'un. Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska, Horace Miner notait à ce sujet : « La peur d'une mort subite est générale, car les gens craignent de passer dans l'au-delà sans la dernière absolution » (Miner, 1985 : 285).

Les membres du clergé québécois n'hésitaient d'ailleurs pas, semble-t-il, à commenter certains décès survenus dans leur paroisse pour inciter leurs fidèles à réfléchir aux conséquences d'une mort soudaine et imprévisible. C'est du moins ce qu'ont observé Madeleine Ferron et Robert Cliche à Saint-Joseph de Beauce à la fin des années 1940 :

Un Anglais protestant vient de mourir dans un accident d'automobile sur notre route, annonçait le curé de la paroisse à un prône de 1947. « Mon Dieu, où est son âme? » s'exclame-t-il, effaré. Par son accent, tout le monde comprit qu'elle était en enfer. (Ferron et Cliche, 1972 : 50)

D'autres allaient même jusqu'à associer explicitement mort subite et punition divine, comme l'a noté Horace Miner à Saint-Denis :

Trois morts subites consécutives dans la paroisse, chacune avant que la rémission des péchés ne fut possible, furent pour le curé l'occasion de déclarer aux paroissiens que Dieu les punissait. (Miner, 1985 : 285)

¹⁸⁹ Voici, d'après le *Recueil de notes diverses sur le gouvernement d'une paroisse* rédigé par un curé du diocèse de Québec en 1830, la liste des personnes qui n'avaient pas le droit d'être enterrées au cimetière : les juifs, les infidèles, les hérétiques, les apostats ou les schismatiques, les excommuniés, les suicidés ainsi que les pécheurs publics, c'est-à-dire ceux qui ont scandalisé par leur conduite sans se repentir avant leur mort (Gagnon, 1987 : 88).

Plusieurs Québécois et Québécoises avaient aussi sans doute en mémoire les descriptions horribles de l'agonie de Charles Chiniquy, un prédicateur catholique de grande renommée, excommunié en 1856 et mort en 1899 sans s'être réconcilié avec l'Église. Plus que sa vie mouvementée, c'est en effet surtout la mort de ce célèbre personnage qui semble avoir frappé l'imagination populaire, une mort plutôt effrayante, comme le laissent voir les témoignages suivants :

Soi disant, voilà ce qu'on a entendu conter : le diable est venu dans sa chambre quand il est mort, il lui a arraché les ongles. Informateur, 80 ans, Saint-Benjamin (Dorchester), 1965 (Coll. Michel Boucher, enr. n° 58)

Je pense que c'est l'orgueil qui l'a perdu, tu sais. Il était venu à se croire trop, par sa popularité. Et puis là bien, il a cru qu'il était trop fin. Il s'est reviré. Il s'est cru plus fin que les prêtres ordinaires. [...] et puis il est mort comme un chien. Informateur, 90 ans, St-Edouard de Port-Alfred, 1967 (Coll. Jean-Marie Bernier, enr. n° 30)¹⁹⁰

De crainte que la mort ne vienne les surprendre dans leur sommeil, plusieurs s'endormaient donc en récitant des prières ou glissaient des médailles sous leur oreiller (Lessard, 1981 : 41; Vallières, 1997 : 78). D'autres se préparaient chaque soir à la mort en mangeant du pain bénit et en récitant cette formule : « Pain bénit, je te mange, si la mort me surprend, tu me serviras de sacrement », ou encore en se signant avec de l'eau bénite tout en prononçant les paroles suivantes : « Si je meurs subitement, tu me serviras de sacrement » (Roy, 1981 : 118). D'autres encore portaient continuellement un scapulaire, persuadés qu'ils pourraient ainsi bénéficier du secours de la Vierge à l'heure du trépas (Vallières, 1997 : 74-75).

Il était aussi possible, croyait-on, de s'assurer d'une « bonne mort », c'est-à-dire une mort qui laisse le temps de recevoir l'extrême-onction, en ayant recours à « la neuvaine des premiers vendredis » ou à la « dévotion des trois Ave » (Labrecque, 1945 : 480 ; Vallières, 1997 : 74-75). Voici comment certains informateurs décrivent ces pratiques :

¹⁹⁰ Selon l'historien Marcel Trudel, la tradition orale entourant la mort de Chiniquy aurait été fortement influencée par un pamphlet intitulé *Honte et mépris au renégat : la vie et la mort de l'apostat Chiniquy*, publié par un auteur anonyme en 1875. Selon la tradition orale, un ouvrier engagé par Chiniquy pour transformer une église catholique en temple presbytérien aurait aussi été frappé d'un mal étrange au bras droit, mal dont il serait mort par la suite (Trudel, 1955).

Qui célèbre 9 premiers vendredis du mois consécutifs ne peut mourir sans les derniers sacrements. Informateur, 63 ans, Petite-Rivière-Saint-François, 1975 (Fortier, 1983 : 150)

Celui qui a une dévotion à Marie (3 Ave avant de se coucher) a le prêtre avant de mourir. Informateur, 20 ans, Vanier (Québec), 1970 (Coll. Denis Olivier, ms n° 32)

L'appartenance à une association pieuse, comme l'Association de Notre-Dame de la Bonne Mort, ou à une confrérie placée sous le patronage de saint Joseph, patron de la bonne mort, était aussi censée permettre de bénéficier d'une mort « préparée, calme et édifiante ». De telles associations étaient très populaires au Québec au début du 20^e siècle (Sylvain et Voisine, 1991 : 351-352 ; Lessard, 1981 : 88 ; Vallières, 1997 : 51). La mort constituait donc une préoccupation quasi-quotidienne pour bon nombre de personnes qui craignaient de mourir sans être prêtes à entreprendre le grand voyage.

Au 18^e siècle en France, certaines personnes tentaient aussi de se prémunir contre la mort subite en portant continuellement sur elles, certains objets comme « des Evangiles, des Reliques, des billets ou brevets, des ceintures et des bracelets, sur lesquels il y a des paroles sacrées ou des Croix », une pratique dénoncée par l'Abbé Thiers dans son *Traité des superstitions* (Thiers, 1984 : 126-127). Dans la plupart des sociétés, la mort subite était autrefois redoutée et considérée comme une mauvaise mort, la mort idéale étant celle du vieillard qui s'était préparé à l'événement et mourait dignement au milieu des siens (Thomas, 1985 : 132-133).

7.1.3 Les présages de mort

Dans une société où la mort occupait une telle place, il n'est pas étonnant qu'on ait accordé une grande importance aux signes laissant présager sa venue. Car la mort, croyait-on, n'arrivait pas sans prévenir. D'après les témoignages recueillis, il arrivait souvent que l'on soit averti en rêve de sa propre mort ou de celle d'un proche¹⁹¹. Ces rêves évoquaient parfois directement la mort ou incluaient des éléments habituellement associés à celle-ci, tels qu'un corbillard, une église, des fleurs, de la terre remuée, du bois nouvellement coupé ou un linceul. Une informatrice raconte :

¹⁹¹ Parmi les témoignages déposés aux Archives, j'ai pu retracer au moins 49 allusions aux rêves prémonitoires de mort.

Le fils de mon oncle Eugène, Lucien, mort de la tuberculose à 19 ans, avait vu un corbillard en rêve et, entre le corbillard et lui, sa fiancée passer. « C'est le pressentiment de ma mort », ne cessait-il de dire. Il mourait six mois plus tard. Informatrice, Notre-Dame-des-Laurentides, 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 77)

José Mailhot, qui a effectué une enquête dans une petite communauté de la Côte-Nord au début des années 1960, écrit aussi à ce sujet :

Peu de personnes meurent à Tête-à-la-Baleine sans que quelqu'un prétende l'avoir pressenti. Certains « rêvent à de la mortalité » ou « voient une tombe » ou « une croix » pendant leur sommeil. D'autres font des rêves dont le contenu symbolique leur révèle même si la prochaine mortalité touchera leur parenté éloignée ou leur parenté proche. (Mailhot, 1970 : 152)

Conformément à la théorie populaire qui veut qu'un rêve signifie toujours son contraire, les rêves où intervenaient une naissance ou un mariage étaient aussi souvent perçus comme des présages de mort, et ce, tant en France (Loux et Richard, 1978 : 214,338) qu'au Québec, comme le démontrent les témoignages suivants :

Si on rêve à un nouveau-né, c'est signe de mort. Informateur, Grande-Rivière (Gaspé-Sud), 1963 (Bélanger, 1967 : 1)

C'est signe de mortalité si on rêve qu'on va aux noces et qu'on voit le prêtre. Informatrice, Sainte-Brigitte-de-Laval, 1944 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 131)

Le premier grand traité d'interprétation des rêves daterait du 2^e siècle de notre ère. Dès cette époque, on croyait que les rêves avaient une valeur prémonitoire et constituaient un avertissement plus ou moins déguisé, provenant d'une puissance céleste (Mozzani, 1995 : 1523-1527 ; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 809-816).

Les rêves n'étaient pas les seuls indices censés annoncer l'arrivée imminente de la mort. Plusieurs informateurs et informatrices ont aussi mentionné certains phénomènes insolites laissant augurer un malheur. Le comportement inhabituel des animaux a, par exemple, été très souvent cité. Un peu comme si on était convaincu que les animaux, plus proches de la nature que l'homme, étaient dotés de la capacité de pressentir la mort et tentaient d'en avertir les humains. Lorsqu'un oiseau entrait dans une maison ou lorsqu'un chien aboyait sans raison, on ressentait donc une grande appréhension :

Ces gens-là étaient arrêtés chez mes parents après la messe pour faire une visite. [...] Puis finalement un oiseau est entré, les gens ont eu peur de... c'est un mauvais augure ça d'avoir un oiseau. Et puis la dame qui était en visite chez mes parents là-bas, elle est morte dans le cours de l'année, au bout de quelques mois. Informatrice, 86 ans, St-Aubert (L'Islet), 1966 Coll. Pierre-Paul Jean et Maurice Dumais, enr. n° 106)

Dans ma famille, on n'a jamais aimé entendre japper trop longtemps un chien le soir, on disait toujours que cela était signe de malheur ou de décès. Informateur, 70 ans, St-Séverin (Beauce), 1973 (Coll. Jean-Claude Dupont, ms n° 6220)¹⁹²

Le comportement inhabituel de certains animaux était aussi interprété comme un présage de mort en France. Dans son *Traité des Superstitions*, publié en 1741, l'Abbé Thiers menace, par exemple, d'excommunication ceux et celles qui s'imaginent qu'il leur arrivera malheur :

[...] s'ils entendent le soir un chat-huant crier sur le toit de la maison de leur voisin, s'ils entendent la nuit le cri d'une chauve-souris, d'un orfraie, ou de quelqu'autre oiseau qu'ils appellent de mauvais augure, si en certain temps un chien vient à aboyer, un loup à hurler, un chat à miauler, un coq à chanter, une poule à glousser, un corbeau à croasser, une pie ou un grillon à crier. (Thiers, 1984 : 101-102)

A la fin du 19^e siècle ou au début du 20^e siècle, les présages de mort suivants ont aussi été recueillis en France: « un chien qui aboie lamentablement dans la nuit », « une chouette qui hulule près d'une demeure », « une poule qui glousse le chant du coq », « un oiseau entrant dans un logis » ou encore « l'approche de corbeaux et de pies d'une maison » (Gennep, 1946 : 660; Lebrun, 1971 : 443 ; Loux et Richard, 1978 : 212 ; Fortier-Beaulieu, 1945 : 6-7)

Au Québec, la chandelle qui s'éteignait toute seule, l'apparition soudaine d'étoiles filantes, la formation fortuite de croix ou de nœuds et l'horloge qui s'arrêtait ou sonnait sans raison étaient aussi considérés comme des présages de mort, un peu comme si tous ces phénomènes qui échappaient au contrôle et à la volonté humaine ne pouvaient qu'annoncer un événement tragique (Coll. Floriane Leblanc, ms n° 871 ; Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 108 ; Coll. Jocelyne Milot, ms n° 7 ; Coll. Edith Champagne,

¹⁹² J'ai pu retracer au moins 108 témoignages faisant allusion aux présages de mort impliquant des animaux. Parmi ceux-ci figurent : l'oiseau qui entre dans une maison, se frappe contre une fenêtre ou se pose sur l'épaule de quelqu'un, le chien qui aboie sans raison, le hibou qui se pose sur le toit ou qui hulule, le corbeau ou le geai qui crie, le chat noir qui croise votre route, le coq qui chante pendant la nuit, la poule qui chante le coq, la chauve-souris qui entre dans la maison, la mouche qui vole dans la maison durant l'hiver, le rat qui quitte la maison et le cochon qui meurt sans qu'on sache pourquoi.

ms n° 55 ; Coll. Jean-Guy Hudon, ms n° 39 ; Massicotte, 1919 : 173 ; Roy, 1981 : 117 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 132 ; Bélanger, 1967 : 1 ; Fortier, 1983 : 147). Certains informateurs ou informatrices se remémorent d'ailleurs avec beaucoup d'acuité avoir perçu l'un de ces « signes » avant que ne survienne la mort d'une personne de leur entourage, comme en fait foi ce témoignage :

On était assis, c'était dans le mois d'avril, et puis on était sur la galerie, puis tout d'un coup, deux boules de feu là, comme on peut dire, comme deux ballounes, elles se suivaient l'une derrière l'autre. [...] Maman disait : « Certain qu'on va avoir quelque chose... de la mortalité, il va y avoir de quoi, c'est un avertissement. » [...] C'est là que le lendemain, mon oncle qui était quasiment le voisin de chez nous, qu'il s'était noyé avec son garçon. Informatrice, 67 ans, Val Bélair (Québec), 1971 (Coll. Michèle Lafleur et Georges Daigle, enr. n° 9)

La plupart de ces phénomènes étaient aussi interprétés comme des présages de mort dans certains pays européens ou américains. L'association étoile filante et mort a, par exemple été notée en France, en Espagne et au Portugal. Paul Sébillot écrit à ce sujet :

Suivant une idée qui était courante au XV^e siècle en France, et qu'on retrouve en beaucoup de provinces, chacun a une étoile au ciel, et quand il meurt, elle tombe. C'est pour cela que l'on doit faire une prière pour que les portes du ciel lui soient ouvertes. A Madrid, où la même croyance existe, on dit : « Dieu et la Madeleine te guident », comme en Portugal où l'on tire son chapeau en formulant un souhait. (Sébillot, 1908 : 269)

En Suisse et aux Etats-Unis, on croyait en outre qu'un grand nombre d'étoiles filantes était signe de guerre ou d'un désastre imminent, croyance que l'on a aussi retrouvée chez les Ottomans et chez les Incas du Pérou. (Mozzani, 1995 : 684; Jeay, 1982 : 159; Delumeau, 1978 : 71; Loux et Richard, 1978 : 338). La chandelle qui s'éteignait toute seule et l'horloge qui sonnait sans raison ou s'arrêtait subitement étaient aussi considérées comme des présages de mort en France et en Angleterre (Mozzani, 1995 : 257-259, 870-872; Gennep, 1946 : 660). Les craintes associées à la formation fortuite de croix ou de nœuds seraient aussi très anciennes et présentes dans de nombreuses cultures. Il semble qu'on y percevait une intervention des forces du mal. (Mozzani, 1995 : 557-561; Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 318-326).

Au Québec, plusieurs autres phénomènes bizarres ou insolites, qu'il serait trop long d'évoquer ici, étaient aussi considérés comme des présages de mort. Leur grand nombre,

de même que l'importance qu'on leur accordait, nous révèlent à quel point la mort y était redoutée. En 1948, dans son mémoire concernant les Éboulements, un petit village de la région de Charlevoix, Antoine Tremblay écrivait d'ailleurs à ce sujet :

L'attitude populaire à l'endroit de la mort est faite de crainte, de respect et de vénération. [...] L'être pense d'instinct à la mort et sitôt qu'une coïncidence insolite de deux états se réalise. Entendre aboyer un chien la nuit ou au moment du réveil est présage de mort. Voir un bébé dans un rêve signifie l'annonce d'une mortalité le lendemain. Casser un miroir, voir voler les blés dans le vent empruntent à la sibylle des prédictions lugubres. (Tremblay, 1948 :84)

7.1.4 La mort : une présence contagieuse

L'angoisse suscitée par la mort semblait prendre des proportions encore plus alarmantes lorsque survenait un décès. Comme si on était persuadés que la mort était contagieuse et qu'elle n'allait pas tarder à faire de nouvelles victimes dans l'entourage du défunt. Il y avait d'ailleurs, croyait-on, des signes qui ne laissaient aucun doute sur le fait qu'une nouvelle mort était à prévoir sous peu. On n'aimait guère, par exemple, que le corps du défunt raidisse en ayant une jambe plus longue que l'autre, car on y percevait l'annonce d'une mort prochaine (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 60 ; Massicotte, 1924 : 155 ; Fortier, 1983 : 149 ; Ferron et Cliche, 1972 : 53).

C'est signe de mortalité quand on s'aperçoit qu'un mort a une jambe plus longue que l'autre. Informateur, Sainte-Brigitte-de-Laval (Montmorency), 1947 (Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 132)

Cette croyance était aussi présente en France puisque l'Abbé Thiers la dénonce dans son *Traité des superstitions* (Thiers, 1984 : 104).

Au Québec, on n'aimait pas beaucoup non plus que le mort soit exposé un dimanche ou un vendredi, deux journées qui, dans la tradition chrétienne, étaient particulièrement chargées de connotations, le dimanche étant le jour de la résurrection du Christ et le vendredi, le jour de sa mort (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 60; Coll. Edith Champagne, ms n° 55; Coll. Ida Deschamps, ms n° 206; Coll. Régine Hudon, ms n° 13; Massicotte, 1924 : 155; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 133). Une informatrice affirme à ce sujet :

Si le corps « était sur les planches » un dimanche, alors il était certain qu'au cours de la semaine, il y aurait un autre deuil dans la paroisse. Les gens croyaient à cette superstition mais ne pouvaient rien faire pour empêcher qu'un corps soit exposé le dimanche. Informatrice, 65 ans, St-Raphaël (Bellechasse), vers 1938 (Marcoux, 1973 : 5)

Si, par malheur, un corbillard s'immobilisait devant une maison, on était aussi convaincu qu'une des personnes habitant cette demeure mourrait sous peu (Coll. Régine Hudon, ms n° 13; Coll. Jacynthe Côté, ms n° 38-40; Coll. Martin Rochette, ms n° 18; Mailhot, 1970 : 157). Une informatrice se rappelle à quel point on craignait une telle éventualité. Voici son témoignage :

Et puis le corbillard... ça s'en allait en voiture dans ce temps-là : c'était un cheval, puis tout d'un coup le cheval arrêtait. Bien devant la maison où il arrêtait là, bien c'était là qu'il était pour en mourir un encore. Je vous dis que le monde guettait ça. Puis quand le corbillard arrêtait, je vous dis qu'ils n'aimaient pas ça, surtout la maison devant qui il arrêtait là. Eux autres, ils disaient : « Le corbillard a arrêté, certain qu'il va en partir un dans l'année. » Informatrice, 86 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1967 (Thibault, 1967 : 3)¹⁹³

Si l'on en croit les témoignages recueillis au Québec, les corbillards, qu'ils transportent ou non un mort, suscitaient d'ailleurs de grandes craintes, comme si on était convaincu qu'ils pouvaient semer la mort. Chose certaine, on n'appréciait guère leur proximité. Régine Hudon rapporte, par exemple, les difficultés rencontrées par les personnes chargées de la garde des corbillards à Notre-Dame d'Hébertville, un petit village de la région du Lac Saint-Jean, au début du 20^e siècle. Selon cette dernière, le premier homme à qui fut confiée cette charge dut s'en départir parce que sa femme craignait que la présence de corbillards porte malheur à sa famille. Quant à celui qui a pris la relève, il a été forcé de quitter le village parce qu'on l'accusait de faire mourir les gens, neuf adultes étant décédés en l'espace d'une année dans cette petite localité (Hudon, 1968 : 15).

Ces réticences face aux corbillards ne sont pas sans rappeler certaines croyances dénoncées comme superstitieuses par l'Abbé Thiers au 18^e siècle en France, croyances qu'il décrit comme suit :

¹⁹³ Au début du 20^e siècle, les corbillards étaient en effet tirés par des chevaux. Ce n'est qu'à partir de 1910 que sont apparus les premiers corbillards motorisés au Québec, mais il faudra attendre une bonne vingtaine d'années avant que ce type de voiture remplace les corbillards hippomobiles. Dans les campagnes, surtout, les corbillards tirés par les chevaux ont en effet été utilisés jusqu'à la fin des années 1930, l'infrastructure routière étant peu adaptée aux véhicules automobiles, surtout l'hiver. Les corbillards hippomobiles avaient en effet l'avantage de pouvoir être munis de patins durant la saison hivernale (Taillon, 1991).

Qu'afin qu'il meure plusieurs personnes en peu de temps dans une paroisse, il n'y a qu'à traîner le drap mortuaire autour de l'église, ou dans le cimetière, comme on dit que font certains fossoyeurs impertinents et intéressés, en vue de s'attirer de la pratique. (Thiers, 1984 : 103)

Dans *Le livre des superstitions*, Eloïse Mozzani cite aussi quelques croyances similaires à celles recueillies au Québec, sans toutefois en préciser l'origine. Les voici :

Si pendant le trajet un des chevaux [qui étaient utilisés pour tirer le cercueil] tournait sa tête vers une maison et hennissait, une personne de la maison succomberait. Les mêmes croyances s'appliquent au corbillard : si le véhicule dans lequel on vient de charger le cercueil doit faire demi-tour pour reprendre sa route, il y aura un autre décès dans la famille et s'il s'arrête devant une maison, un de ses habitants succombera. (Mozzani, 1995 : 653)

La cérémonie funèbre était aussi empreinte d'inquiétude. Une chandelle s'éteignait-elle toute seule ? On pouvait alors être assuré qu'une personne de la famille ou de la paroisse allait mourir sous peu (Coll. Isabelle Couillard, ms n° 4 ; Jacob, 1967 : 9 ; Thibault, 1967 :

3) Un informateur affirme :

A un service mortuaire, si l'une des chandelles s'éteint sur l'un des deux côtés de la tombe, cela signifie de la mortalité du côté de la paroisse où le cierge est éteint. Chaque chandelle éteinte « occasionne » un mort. Informateur, Cap-des-Rosiers (Gaspé), s.d. (Coll. Florianne Leblanc, ms n° 886)

Le cierge qui s'éteint pendant une cérémonie religieuse était aussi considéré comme un présage de mort dans de nombreux pays européens. Selon Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, les chandelles dressées de chaque côté du cercueil lors des obsèques symbolisaient l'âme et l'immortalité. Elles avaient aussi, d'après Eloïse Mozzani, une fonction magique puisque leur flamme était censée éloigner le diable et les mauvais esprits (Chevalier et Gheerbrant, 2000 : 252 ; Mozzani, 1995 : 440-441)

Les conditions météorologiques prévalant pendant l'enterrement étaient aussi l'objet de certaines croyances. Pleuvait-il? On devait s'attendre à ce qu'il y ait un autre mort dans la famille au cours de l'année (Coll. Michèle Lafleur, ms n° 6). Et si l'inhumation avait lieu un vendredi, il était fort probable que la terre « s'ouvrirait de nouveau » dans les jours ou les semaines à venir (Coll. Régine Hudon, ms n° 13 ; Coll. Denis et Gilles Michaud, enr. n°

47A ; Mailhot, 1970 : 157). Certaines familles retardaient d'ailleurs l'enterrement d'une journée pour cette raison, comme le mentionne cette informatrice :

[...] si une personne était enterrée un vendredi, alors on disait qu'au cours de la semaine, il y aurait une autre mort dans la même famille. Les gens croyaient à ces superstitions, ainsi quand mon beau-père est mort, en 1938, on a retardé d'une journée son enterrement, qui aurait pu être le vendredi, pour le remettre au samedi. On craignait une autre mort dans la famille. Informatrice, 65 ans, St-Raphaël (Bellechasse), 1973 (Marcoux, 1973 : 5)

Des croyances similaires avaient cours en France, plus précisément en Bretagne, où l'on croyait qu'un enterrement le vendredi entraînerait le décès de trois membres de la famille du défunt ou de la défunte au cours de l'année (Mozzani, 1995 : 655). Pour les catholiques, on l'a déjà noté, le vendredi était une journée particulièrement chargée de connotations négatives, puisqu'il était censé être le jour de la mort du Christ.

Enfin, même après qu'on ait disposé du mort, certaines craintes subsistaient. Tout ce qui avait été en contact avec lui ou tout ce qui lui avait appartenu semblait en effet redouté. Comme si on craignait d'attraper la mort en y touchant. En 1948, Antoine Tremblay décrivait ainsi les précautions qu'on prenait au retour des funérailles :

De retour à la maison, chacun aide à la remise en ordre. La chambre mortuaire est aérée, désinfectée, puis fermée pour quelque temps. On craint toujours de reprendre possession de celle qui a donné asile prolongé à la mort. Les effets et choses du mort sont lavés, les plus intimes sont brûlés, le reste purifié. (Tremblay, 1948 : 88)

Madeleine Doyon a aussi observé que, dans la Beauce, on s'empressait de se débarrasser des objets ayant appartenu au défunt, surtout ceux avec lesquels il avait été en contact au moment de sa mort :

On distribuait comme souvenirs ses vêtements et tous les objets encore utilisables; on brûlait la paillasse sur laquelle il avait rendu le dernier soupir et on déposait au fond du cercueil le drap qui avait absorbé les sueurs de l'agonie. (Doyon, 1954 : 138)

Dans un grand nombre de sociétés à travers le monde, on s'empressait aussi de se départir des objets ayant appartenu au défunt, en les brûlant, en les enterrant ou en les jetant. En maints endroits, on s'efforçait aussi de purifier les lieux où avait reposé le mort

en les nettoyant ou en procédant à une fumigation. Tous ceux qui avaient approché le mort devaient aussi se livrer à des ablutions purificatoires dans le but de se protéger de la contagion de la mort (Thomas, 1985 : 176-177 ; Gennep, 1946 : 656,790-791 ; Vovelle, 1983 : 46 ; Thiers, 1984 : 116 ; Bouteiller, 1987 : 133).

7.2 Le rituel funéraire

Qu'advenait-il lorsque quelqu'un mourait? Qui s'occupait de la toilette du mort? Comment se déroulaient les funérailles? Et de quelle façon disposait-on du cadavre? A l'époque étudiée, la plupart des étapes du rituel funéraire étaient prises en charge par la famille et les amis du défunt qui accompagnaient le mourant de l'agonie jusqu'à son dernier repos.

7.2.1 L'agonie

A l'époque étudiée, c'était la plupart du temps à la maison que se déroulaient les derniers moments de la vie¹⁹⁴. A cette époque, la mort était aussi souvent un acte public auquel assistaient de nombreuses personnes :

On invitait tous les voisins de venir accompagner le bon Dieu, que le malade recevait. [...] Tout le monde se mettait à genoux en arrivant. Et puis là, bien, il [le prêtre] allait voir le malade; il lui donnait la communion, puis il l'administrait. Et puis la personne était morte. Elle avait reçu le bon Dieu, elle était prête. Informatrice, 86 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 133)

Quand les premiers symptômes de la maladie grave se manifestent, la famille demande le prêtre afin de visiter le malade, de le confesser, de le communier, et même, si la prudence le conseille, de l'extrémiser. L'entourage, parents et voisins, accourent afin de manifester leur sympathie et leur solidarité et ne laissent plus le vieillard. Informateur, 61 ans, Notre-Dame-des-Laurentides (Québec), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 58)¹⁹⁵

¹⁹⁴ En 1950-1952, par exemple, seulement 40% des décès enregistrés au Québec avaient lieu à l'hôpital (Dufour et Péron, 1979 : 25).

¹⁹⁵ A ce sujet, voir aussi : Coll. Ida Deschamps, ms n° 976 ; Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 105-108 ; Coll. Louise Lebel, ms n° 17 ; Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 58.

Dans les petits villages, toute la population était d'ailleurs avisée du départ du prêtre pour le domicile d'un mourant par la sonnerie des cloches de l'église. Voici, par exemple, comment les choses se passaient aux Éboulements à la fin des années 1940, d'après Antoine Tremblay :

Les cloches sonnent, annonçant le départ du bon Dieu de l'église : le prêtre « va porter le bon Dieu ». Sur son passage, derrière les portes closes, comme à la devanture des maisons, cheminant ou travaillant, tout le monde s'agenouille. Immédiatement naît le désir de savoir qui va mourir. Les questions giclent sur le pas des portes; on s'informe dans les lieux publics; même la téléphoniste est assaillie d'informations. Toute la paroisse, toute la société locale va participer aux moments d'agonie, aux derniers instants du membre défaillant. [...] A l'arrivée du prêtre, la maisonnée suspend ses activités. La chambre est remplie de la solennité du moment; c'est la visite du bon Dieu. « Le bon Dieu est chez nous ». Le lit est tendu de draps immaculés; une table se dresse au chevet; un crucifix et deux cierges allumés, une soucoupe d'eau bénite dans laquelle trempe un petit rameau. L'administration des derniers sacrements est suivie religieusement; on récite avec le prêtre, les prières des agonisants. Ce qui a touché au Saint-Chrême est ensuite jeté au feu pour ne pas être souillé par les contacts profanes. La tristesse est contenue. (Tremblay, 1948 : 84-85)

C'était donc entouré de parents et amis que, la plupart du temps, l'agonisant vivait ses derniers moments. Moments que l'on considérait critiques puisque, d'après les enseignements de l'Église, le Diable redoublait alors d'efforts pour tenter de s'approprier l'âme du mourant (Mailloux, 1910 : 204; Vallières, 1997 : 51,79-80). Une informatrice raconte à ce sujet :

Jadis, on entendait dire que le démon « joue ses dernières cartes » à ce moment suprême de l'agonie, et l'on suppliait Dieu d'avoir pitié de cette âme afin de lui éviter le désespoir qui pourrait la perdre pour l'éternité. Informatrice, Québec (Québec), 1965 (Coll. Thérèse Latour, ms n° 10)

D'après une croyance recueillie à l'Île d'Orléans, il arrivait même que le Diable tente d'empêcher le prêtre de se rendre auprès d'un agonisant, en dételant les chevaux ou en les effrayant (Dupont et Mathieu, 1986 : 93).

Il était donc très important de ne pas laisser le mourant seul aux prises avec un ennemi aussi redoutable, comme le rappelle un informateur :

On garde son corps jour et nuit et l'on se sentirait coupable de l'abandonner pendant ces jours où la lutte pour le salut de son âme doit être très difficile. On entoure le corps de fleurs, de chandelles, on l'asperge d'eau bénite pour éloigner les démons. [...] Une vieille dame exigeait la présence de deux personnes à la tête de son lit au moment de son agonie afin que le démon ne la surprenne pas par derrière. Informateur, 21ans, St-Éloi (Rivière-du-Loup), 1965 (Coll. Maurice Dumas, ms n° 23)

C'était d'ailleurs dans le but de protéger le mourant contre les forces du mal qu'on disposait auprès de lui des chandelles, qu'on récitait des prières et qu'on l'aspergeait d'eau bénite. Dans un article concernant les rites de la mort dans la Beauce, Madeleine Doyon écrit:

Tout le monde se rassemble dans la chambre du moribond et commence à réciter les prières des agonisants. De temps en temps, un des assistants asperge le corps d'un rameau trempé d'eau bénite pour chasser les mauvais esprits, et on allume un cierge bénit pour que la flamme tienne compagnie à l'âme durant sa lutte ultime, jusqu'à ce qu'elle s'échappe du corps. (Doyon, 1954 : 138)

La croyance voulant qu'à l'agonie Satan redouble d'efforts pour tenter de s'approprier l'âme du mourant remonterait au moins au 15^e siècle, puisqu'on a retrouvé des illustrations datant de cette époque qui représentent le mourant entouré de ses parents et amis, mais aussi d'être sumaturels (d'un côté, la Vierge et les saints du Paradis, de l'autre Satan et l'armée des démons monstrueux) qu'il semble être le seul à percevoir (Ariès, 1975 : 40-41). A la fin du 19^e siècle en France, on disposait aussi habituellement auprès du mourant des chandelles, de l'eau bénite et du sel pour le protéger (Gennep, 1946 : 709). Dans certaines régions de France, on jetait aussi une poignée de sel dans le feu lorsqu'on visitait un agonisant, afin que le diable ne puisse s'emparer de l'âme à sa sortie du corps (Sébillot, 1908 : 167). Le sel avait en effet, croyait-on, le pouvoir de chasser les créatures infernales (Mozzani, 1995 : 858-859).

Dès que l'agonisant avait rendu son dernier souffle, on s'empressait de lui fermer les yeux et la bouche avant que les muscles se raidissent :

Dès qu'une personne mourait, on lui fermait les yeux. Et pour que ceux-ci demeurent clos, certains déposaient des pièces d'argent sur les paupières jusqu'à temps que les yeux restent fermés. Informateur, 64 ans, Rivière-du-Loup (Rivière-du-Loup), février 1979 (Coll. Jacynthe Côté, ms n° 54)

On plaçait un sou sur chaque œil du mort pour faire tenir les paupières et on lui attachait un mouchoir sous la gorge, pour que la bouche demeure fermée. Informatrice, Rimouski, 1965 (Coll. Michèle Bélanger, ms n° 5)¹⁹⁶

Puis on le laissait reposer un certain laps de temps (entre une et quatre heures) avant de procéder à sa toilette, ce délai étant nécessaire, croyait-on, pour que s'effectue le jugement dernier et que cesse toute vie (Coll. Michèle Bélanger, ms n° 121; Bélanger, 1967 :1-4; Hudon, 1968 : 45; Bouchard, 1992 : 128; Tremblay, 1948 : 84-85; Labrecque, 1945 : 527-528). En 1936, Horace Miner notait à ce sujet :

Tout le monde sait que, de l'avis des médecins, il y a deux aspects à la mort : la mort apparente, quand une personne est considérée comme morte, et la mort réelle, quand toute vie a quitté le corps. La mort réelle est censée se produire environ deux heures après la mort apparente, et c'est à l'instant où toute vie cesse que l'âme, croit-on, quitte le corps. (Miner, 1985 : 285)

Il y a aussi tout lieu de croire que ce délai était motivé par le souci de s'assurer que la personne était bel et bien morte. C'est du moins ce qu'a observé José Mailhot, lors de son séjour à Tête-à-la-Baleine, une petite communauté de la Côte-Nord, au début des années 1960:

Après le dernier soupir, une attente d'une heure est prescrite avant de commencer l'ensevelissement. Cette précaution a pour but de bien s'assurer de la mort de l'individu. (Mailhot, 1970 : 153)

Il faut dire que les moyens dont on disposait pour attester la mort d'un individu étaient plutôt limités. Mis à part l'arrêt des battements du cœur dont on s'assurait en posant l'oreille sur sa poitrine et la cessation de la respiration que l'on vérifiait parfois en plaçant un miroir sur la bouche du défunt, on ne semblait en effet pas connaître d'autre procédé (Coll. Roger Martin, ms n° 11; Jean, 1967 : 3; Fortier, 1983 : 150)

Pour savoir si une personne était vraiment morte, on mettait devant sa bouche un miroir. S'il y avait de la buée sur la vitre, la personne n'était pas encore morte. Informatrice, 57 ans, Val Bélair (Québec), 1972 (Coll. Louise Cantin et Jacinthe Beaumont, ms n° 39)

¹⁹⁶ A ce sujet, voir aussi : Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 59; Coll. Martin Rochette, ms n° 19; Coll. Ida Deschamps, ms n° 976; Coll. Gérald Parisé, ms n° 23; Coll. Léopold Ouellet, ms n° 31; Hudon, 1968 : 17; Jacob, 1967 : 5; Doyon, 1954 : 139; Fortier, 1983 : 151.

La buée sur le miroir ou le frémissement d'un duvet placé devant la bouche du mort faisaient aussi partie des pratiques utilisées en France pour vérifier la mort, tout comme la réaction à la morsure du gros orteil, d'où proviendrait l'expression « croque-mort » (Thomas, 1985 : 38-39). Cette dernière pratique ne semblait toutefois pas utilisée au Québec, même si l'expression « croque-mort » faisait partie du vocabulaire courant.

Il n'était donc pas rare, semble-t-il, qu'on confonde mort apparente et mort réelle. Plusieurs informateurs et informatrices affirment, en effet, avoir entendu parler de personnes qui auraient été enterrées ou enfermées dans un charnier alors qu'elles n'étaient pas vraiment mortes. De nombreux récits concernant des vivants qu'on aurait « décomptés » ont aussi été recueillis un peu partout au Québec (Coll. Micheline Thibault, ms n° 23; Coll. Anne-Marie Rhéaume, enr. n° 7; Coll. Normand Pineault, enr. n° 90; Coll. Luc Lacourcière, enr. n° 2174; Laberge, 1948 : 75; Bouchard, 1992 : 134; Mailhot, 1970 : 153). Ces témoignages nous laissent entrevoir l'horreur et l'angoisse suscitées par de telles histoires :

C'est arrivé qu'un jour on a déterré une femme [...] elle s'était mangé un bras. Lorsqu'on l'avait enterrée, elle n'était pas morte. Elle était en léthargie. Ça s'est passé au cimetière Saint-Charles de Québec. Informateur, 67 ans, Québec (Québec), 1973 (Malouin, 1973 : 21)

Quand on dit que... déterrer un mort et puis ils se sont aperçus en le déterrant qu'il s'était mangé une main! Moi, je l'ai entendu dire. Informatrice, 75 ans, Saint-Benjamin (Dorchester), 1965 (Coll. Michel Boucher, enr. n° 41)

L'épidémie de grippe espagnole de 1918 semble d'ailleurs avoir surtout marqué l'imagination populaire parce que plusieurs personnes y auraient alors été enterrées vivantes. (Coll. Roger Martin, ms n° 11; Coll. Jean-Claude Marquis, ms n° 95; Coll. Réjean Poirier, enr. n° 21). Une informatrice raconte :

Aussitôt que quelqu'un paraissait être mort, on l'enterrait dans la fosse commune. C'était à l'automne. Au printemps, lorsqu'on fit la levée des corps pour les placer dans le « lot de famille », on a pu constater que des gens s'étaient mangés l'avant-bras ou s'étaient tournés dans leur tombe. Informatrice, 79 ans, Sainte-Félicité (Matane), 1968 (Coll. Reine Otis, ms n° 97)

Plus que tout autre, peut-être, le témoignage de cette informatrice nous laisse finalement percevoir à quel point la crainte d'être enterré vivant pouvait hanter les esprits au début du 20^e siècle au Québec :

Les derniers temps [que le mort était exposé], les yeux s'enfonçaient; puis la bouche, des fois, saignait. Mais c'était une consolation parce qu'ils disaient : « Puisqu'il commence à se décomposer, c'est signe qu'il est mort; donc nous ne l'enterrerons pas vivant. » Le seul vrai signe de la mort, paraît-il, c'est la putréfaction. [...] On avait toujours cette crainte. On dit qu'il y en avait déjà eu. Il paraît qu'en transportant des cimetières, on aurait trouvé des gens bien tournés, le visage contre terre, dans leur tombe. D'autres, les mains aux cheveux, des poignées de cheveux arrachés. Informatrice, 73 ans, St-Hyacinthe (St-Hyacinthe), 1969 (Coll. Huguette Théberge, enr. n° 39)

La peur d'être enterré vivant serait d'ailleurs probablement à l'origine des lois adoptées au Québec en 1851, 1861 et 1875, lois suivant lesquelles un délai d'au moins 24 heures était exigé avant l'inhumation, quelle que soit la cause du décès (Massicotte, 1934a : 294)

La crainte d'être enterré vivant était aussi très présente en France où, d'après Philippe Ariès, au 17^e siècle, il n'était pas rare que, dans les testaments, il soit explicitement mentionné que le corps devait être ouvert 24 heures après le décès, cette exigence étant directement liée à la crainte d'être enterré sans être vraiment mort (Ariès, 1977 : 390,356-357). Michel Vovelle mentionne également que *l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, rédigée entre 1751 et 1772, comportait « toute une série d'aventures d'enterrés vivants, les uns miraculeusement sauvés *in extremis*, les autres découverts trop tard, mais la main engagée sous le couvercle du cercueil, voire les bras dévorés par eux-mêmes dans l'excès de leur faim et de leur douleur. » (Vovelle, 1983 :454-455). Jean Delumeau et François Lebrun y ont aussi fait allusion (Delumeau, 1978 : 84 ; Lebrun, 1971 : 460-461). Plusieurs cas de mort apparente, suivie de retour à la vie, y auraient aussi été rapportés à la fin du 19^e ou au début du 20^e siècle (Labrecque, 1945 : 527-528).

7.2.2 La toilette du mort

Jusqu'à ce que la pratique de l'embaumement se généralise au Québec, c'est-à-dire jusqu'au début des années 1930 et même beaucoup plus tard dans certaines régions¹⁹⁷, la plupart du temps, la toilette du mort était confiée à une personne du même sexe que la personne décédée (Coll. Thérèse Latour, ms n° 10; Cantin, 1974 : 3; Mailhot, 1970 : 163; Tremblay, 1948 : 84-85). Une informatrice affirme :

On n'appelait pas les entrepreneurs, il n'y en avait pas. On demandait une voisine ou une amie, une sœur, n'importe qui. C'était une femme, par exemple, pour ensevelir la femme, pour l'habiller, lui faire sa toilette. Puis si c'était un homme bien, on demandait un voisin ou quelqu'un, pour l'habiller. Informatrice, 86 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 133)

Cette tâche était aussi parfois confiée aux femmes et tout particulièrement à celles qui agissaient comme sages-femmes (Coll. Martin Rochette, ms n° 19; Coll. Huguette Théberge, enr. n° 156; Jean, 1967 : 4; Bélanger, 1967 : 2; Hudon, 1968 : 7; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 133; Doyon, 1954 : 139). Dans son autobiographie, Ghislaine Meunier-Tardif raconte, par exemple, que c'était à sa grand-mère qu'on faisait appel lors des accouchements et lorsqu'il y avait de la mortalité dans le voisinage (Lemieux et Mercier, 1989 : 253).

Il était donc très rare qu'un homme touche au cadavre d'une femme. Il semble d'ailleurs que les premiers hommes qui se sont aventurés dans ce domaine ont dû faire face à quelques résistances, bon nombre de personnes acceptant difficilement de confier « leur mort » à un étranger, mâle de surcroît (Laberge, 1948 : 75; Bouchard, 1992 : 128-129). D'après Horace Miner, la population de Saint-Denis-de-Kamouraska était, par exemple, particulièrement réticente à ce que l'entrepreneur de pompes funèbres embaume les filles et les femmes, le fait qu'il soit célibataire le rendant encore plus suspect :

¹⁹⁷ L'embaumement, qui consiste à retirer le sang de la dépouille pour y injecter une solution liquide permettant d'interrompre temporairement le processus de putréfaction, serait une invention américaine qui date de la seconde moitié du 19^e siècle (St-Onge, 2001 : 94-95). Dès la fin du 19^e siècle, on embaumait les morts au Québec, puisque la maison Lépine Cloutier aurait effectué son premier embaumement en 1898. Mais jusqu'au début des années 1930, cette pratique était plutôt exceptionnelle et utilisée surtout dans les villes (Carle, 2002 : 12; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 284; St-Onge, 2001 : 89-95). A la campagne, il faudra attendre encore plusieurs années avant que l'on embaume les morts (Laberge, 1948 : 75; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 133; Bouchard, 1992 : 128-129). Aux Éboulements, par exemple, l'embaumement était encore une pratique peu fréquente à la fin des années 1940 (Tremblay, 1948 : 84-86).

On fait chaque fois appel à l'entrepreneur des pompes funèbres de la paroisse voisine, sauf pour les tout petits enfants. L'entrepreneur est célibataire. Le curé de sa paroisse l'incite depuis longtemps à se marier, car on est réticent à ce qu'il embaume les filles et les femmes. Une vieille fille, une institutrice de Saint-Denis, stipula dans son testament qu'elle refusait d'être embaumée pour cette raison. (Miner, 1985 : 287)

Dans un grand nombre de pays européens, la toilette des morts était aussi confiée aux femmes, et très souvent à celles qui agissaient aussi comme sages-femmes (Genep, 1946 : 710-711; Verdier, 1979 : 103; Thomas, 1985 : 63,150-153). Arnold van Genep écrit à ce sujet :

Les ethnographes comparateurs ont, d'ailleurs, constaté que chez tous les peuples, sauf peut-être chez les musulmans, du moins d'Algérie et du Maroc, l'arrangement du cadavre intéresse les femmes et même tout ce qui touche à la mort. [...] les femmes donnent la vie; elles s'arrogent normalement un droit à disposer des morts. Ainsi s'expliquerait que dans nos campagnes, assez souvent, c'est la même « bonne femme » qui accouche et ensevelit. (Genep, 1946 : 710-711)

Selon l'historien Michel Vovelle, ce serait au cours du 18^e siècle en Angleterre, que se serait développée l'habitude de confier la toilette du mort non plus à une femme, mais à un « spécialiste », pavant ainsi la voie à un personnage qui allait prendre de plus en plus d'importance au 19^e et surtout au 20^e siècle : l'embaumeur ou l'entrepreneur de pompes funèbres (Vovelle, 1983 : 621-622, 695).

La toilette du mort, lorsqu'il n'était pas embaumé, se limitait généralement à le laver et à le revêtir de ses plus beaux habits (Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 59; Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 133; Coll. Ida Deschamps, ms n° 410; Hudon, 1968 : 7; Tremblay, 1948 : 84-85; St-Onge, 2001 : 87). Quelquefois, on lui faisait aussi avaler du vinaigre, du sel ou de l'alcool pour qu'il se conserve un peu plus longtemps (Coll. Michèle Bélanger, ms n° 5; Coll. Jacynthe Côté, ms n° 59-73; Coll. Reine Otis, ms n° 96; Malouin, 1973 : 21)

Quand mourut la petite sœur de maman, en 1921, une voisine veilla à ce soin. Elle la lava avec de l'eau et du savon, la peignit et lui fit boire du vinaigre. Informatrice, 48 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1967 (Jacob, 1967 : 5)

Si la personne était décédée d'une maladie contagieuse susceptible de se transmettre aux vivants (choléra, variole, diphtérie, scarlatine, typhoïde ou rougeole), on saupoudrait également son cadavre de chaux et, conformément aux recommandations du Conseil d'Hygiène de la Province de Québec, on l'enterrait dans les plus brefs délais, c'est-à-dire dans les 24 heures, à moins qu'elle ne soit déposée dans un cercueil métallique hermétiquement soudé (Coll. Micheline Thibault, ms n° 22 ; Chabot, 2001 : 50,137 ; Guérard, 1997 : 81 ; Nadeau, 1905 : 80-82 ; Jacob, 1967 : 5)

Dès le Moyen-Age, et probablement même auparavant, on connaissait pourtant des techniques qui permettaient de conserver les corps, mais elles étaient réservées aux grands de ce monde. Pour le commun des mortels, la toilette mortuaire se limitait à des ablutions et le corps était ensuite simplement enveloppé dans un linceul cousu ou épinglé. Ce ne serait qu'au 18^e siècle que l'habitude de vêtir les morts de leurs plus beaux habits aurait commencé à se répandre en Occident (Ariès, 1977 : 256 ; Vovelle, 1983 : 455 ; Thomas, 1985 : 148-151).

Lavé, coiffé, rasé et revêtu de ses plus beaux atours, le mort était ensuite exposé « sur les planches » (c'est-à-dire sur des pièces de bois posées sur des tréteaux), les pieds en direction de la porte ou du chemin, comme si on voulait lui signifier qu'il devrait bientôt quitter cet univers familier (Coll. Lucie Roy, ms n° 142 ; Coll. Reine Otis, ms n° 24 ; Mailhot, 1970 : 153). Tout au long du rituel funéraire, on veillait d'ailleurs à ce que le mort franchisse toutes les étapes les pieds devant¹⁹⁸. Ne disait-on pas « partir les pieds devant » pour évoquer la mort ?

En Europe, les morts étaient aussi généralement exposés les pieds dirigés vers la porte et emportés pour être enterrés de façon à ce que leurs pieds franchissent la porte en premier (Gennep, 1946 : 726). Selon Nicole Belmont, c'est parce que la mort était associée à un passage « par les pieds », contrairement à la naissance qui était perçue comme un passage « par la tête », qu'on accordait une telle importance à la disposition des pieds du mort. (Belmont, 1971 : 135-137)

¹⁹⁸ Il était en effet très important, selon les témoignages recueillis, de sortir le corps de la maison les pieds devant et il fallait s'assurer que les pieds de la personne décédée soient placés en direction de l'autel pendant la cérémonie funèbre. On veillait aussi à ce que le mort franchisse l'entrée du cimetière les pieds devant.

La pièce où reposait le mort était décorée d'ornements mortuaires¹⁹⁹ et maintenue dans la pénombre, ce qui ajoutait à l'effet dramatique (Nadeau, 1905 : 80-81; Carle, 2002 : 13; Brisson, 1988 : 27). Quelques fois, le mort avait le visage recouvert d'un morceau de tissu, mais pas toujours (Coll. Ghislain Lebel, enr. n° 17, 42; Coll. Paule Fournier, ms n° 78; Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 61; Coll. Reine Otis, ms n° 96; Thibault, 1967 : 5; Ferron et Cliche, 1972 : 52). Voici à quoi ressemblait une chambre mortuaire au cours des années 1940, d'après Antoine Tremblay qui résidait aux Éboulements :

Visage découvert, mains jointes entrelacées par un chapelet, le cadavre est soumis à la vue des visiteurs. La chapelle ardente est simple. Les murs sont recouverts de draps, les fenêtres extérieures aveuglées. Un grand crucifix est suspendu au-dessus de la dépouille, deux chandelles sont allumées, l'une à la tête, l'autre aux pieds; quelques fleurs artificielles, un prie-Dieu, un peu d'eau bénite sur une table, un livre de deuil où signent les visiteurs, complètent les accessoires. (Tremblay, 1948 : 86)

L'exposition du mort est une règle à peu près générale dans toutes les sociétés. Les modalités varient suivant les cultures : dans certaines, le mort est allongé sur une natte ou un lit de parade ; dans d'autres, il est accroché au faite d'un arbre ou hissé sur un échafaud, etc. Mais, la plupart du temps, cette étape est, pour reprendre les termes de l'anthropologue Louis-Vincent Thomas, « le point de départ d'un jeu dramatique qui met en scène la dernière relation entre le défunt et les survivants » (Thomas, 1985 : 155-157).

7.2.3 La veillée funèbre

Le corps du défunt était exposé pendant trois jours et trois nuits (Coll. Pierre Guilbault, ms n° 29; Coll. Denis Corneau, ms n° 3; Coll. Ghislain Lebel, enr. n° 17; Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 61; Coll. Michel Boucher, ms n° 20; Thibault, 1967 : 5; Malouin, 1973 : 15). Trois jours et trois nuits au cours desquels il se dégradait peu à peu. En se basant sur des témoignages recueillis au Saguenay, Gérard Bouchard écrit à ce sujet :

Notre corpus contient sur ce point des descriptions très précises qu'il peut être utile d'évoquer brièvement. En peu de temps, le visage enflait et noircissait, devenant méconnaissable. Le mort gisait alors la bouche et les yeux ouverts,

¹⁹⁹ Dès les années 1920, on pouvait se procurer des ornements pour la chambre mortuaire auprès de certains commerçants. La maison funéraire Germain Lépine de Québec vendait ou louait, par exemple, des bannières noires, des crêpes, des chandelles et des prie-Dieu (Taillon, 1991 : 37 ; Carle, 2002 : 13 ; Brisson et Côté-Gauthier, 1994 : 284).

d'où s'écoulaient en permanence des liquides qu'on épongeait tant bien que mal. Du sang sortait aussi par le nez. Vers la troisième journée, il fallait souvent disposer des seaux sous les planches. La senteur devenait insupportable, surtout l'hiver, du fait qu'on ne pouvait ouvrir portes et fenêtres à volonté. Alors on faisait brûler du papier, de l'encens, des écorces; mais l'odeur persistait. Certaines familles se résignaient à recouvrir le corps entièrement. (Bouchard, 1992 : 129)

Bref, rien pour reconforter les gens qui venaient rendre un dernier hommage au disparu. Certains informateurs et informatrices gardent d'ailleurs un très mauvais souvenir de cette époque où les morts étaient exposés sans être embaumés :

On avait tellement peur des morts. Dans ce temps-là, tu allais au corps, c'était pas comme aujourd'hui. Ils étaient pas arrangés. [...] Tu arrivais là, tu voyais les pieds, ils ne lui abrillaient [couvraient] que la face avec un genre de linge blanc. [...] Juste la face parce qu'il noircissait. Informatrice, 49 ans, St-Zacharie (Dorchester), 1971 (Coll. Ghislain Lebel, enr. n° 42)

Et puis ensuite, vous savez, souvent s'ils les gardaient un peu trop tard [...] ça commençait à sentir mauvais. Fallait mettre des odeurs dans la maison partout, pour tâcher de chasser ça. C'était bien triste, bien plus qu'à cette heure, vous savez, dans ce temps-là. Ces pauvres morts, les voir étendus sur les planches, là. J'ai eu une de mes petites sœurs puis un de mes petits frères qui sont morts de même, bien triste. Informatrice, 90 ans, St-Malachie (Dorchester), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 81)

En fait, non seulement le corps se dégradait-il rapidement, mais il arrivait aussi souvent que se produisent certaines réactions physiques imprévisibles qui semaient l'émoi parmi les personnes présentes, comme nous le révèlent ces témoignages :

J'ai entendu raconter qu'une fois, après deux ou trois jours d'exposition, le mort était devenu enflé et s'était disjoint les mains, à la grande surprise des veilleurs. Informateur, 64 ans, St-Henri de Lévis, 1974 (Cantin, 1974 : 3)

On essayait de lui maintenir les pieds droits, mais à tout bout de champ, les pieds lui écartaient et ses grosses bottines rabattaient sur les planches, ce qui faisait sursauter tout le monde. Informatrice, 50 ans, L'Isle-Verte (Rivière-du-Loup), 1972 (Coll. Denis Corneau, ms n° 3)

Malgré les craintes et la répugnance éprouvées, on prenait grand soin de ne pas laisser le mort seul pendant les trois jours et trois nuits que durait la veillée funèbre, car on croyait qu'il était du devoir des vivants de l'assister pendant ce dernier voyage (Coll. Jacynthe Côté, ms n° 59-73; Jean, 1967 : 7; Marcoux, 1973 : 4,10). D'après les informations dont

nous disposons, les premières familles qui ont osé laisser le mort seul pendant la nuit ont d'ailleurs été vivement critiquées. Un informateur de la Gaspésie raconte :

J'ai toujours vu chez-moi la veillée au mort durer 24 heures sur 24, et ce pendant 2 ou trois jours. Mais depuis trois ou quatre ans [depuis 1961 ou 1962], j'ai été témoin d'un changement assez important dans cet horaire. Dans certaines familles, la veille se termine vers 11 heures pour reprendre le lendemain vers 10 heures. [...] Certaines gens plus âgées pensent souvent que c'est manquer de respect aux morts, que c'est les négliger, insulter leur vie, leur famille. Informateur, Percé (Gaspé-Est), 1965 (Coll. Armand Labbé, ms n° 2)

Selon Madeleine Ferron et Robert Cliche, les premières familles de la Beauce qui ont eu recours au salon funéraire furent aussi très mal jugées et accusées de vouloir se débarrasser de leur mort (Ferron et Cliche, 1972 :45).

La veillée funèbre serait aussi une coutume très ancienne et commune à de nombreux peuples. Selon Arnold van Gennep, elle avait pour but non seulement de protéger le défunt contre les forces du mal, mais aussi de préserver les vivants contre la mort :

La nuit qui succède au décès est éminemment dangereuse, à la fois pour le défunt, dont il faut assurer le sort outre-tombe, et pour les survivants qui risquent la contagion surnaturelle ou naturelle. D'où l'intervention d'un certain nombre de pratiques de caractère analogique et participationniste. En règle générale, dans la chambre mortuaire, on a disposé des instruments prophylactiques, le cierge béni et l'eau bénite toujours, par endroits du sel sur une assiette ou une soucoupe. (Gennep, 1946 : 709)

Au Québec, la veillée funèbre n'était cependant pas toujours triste. Si l'on en croit les témoignages recueillis, elle se transformait souvent en partie de plaisir et en beuverie, certains prenant un malin plaisir à jouer des tours aux autres et faisant même parfois « participer » le mort à leurs plaisanteries :

On a déjà noté que des personnes ayant trop bu à ces réveillons avaient voulu asseoir le mort pour lui faire boire de la bière. Informatrice, 52 ans, Loretteville (Québec), 1965 (Coll. Guy Martel, ms n° 25)

La nuit, quand on veillait au corps, il y avait toujours quelqu'un qui se moquait du mort ou l'imitait. Parfois, quelqu'un le faisait péter en lui donnant un coup de

poing sur l'estomac. Informatrice, Saint-Germain-de-Grantham (Drummond), 1979 (Coll. Nicole Cyr-Morin, ms n° 105-108)²⁰⁰

Selon l'historien Michel Vovelle, en Europe, la veillée funèbre était aussi, dès le 10^e siècle, le théâtre d'excès dénoncés par les autorités ecclésiastiques. Ces excès, soutient-il, avaient pour but de favoriser le passage du défunt vers le monde des morts, car on croyait que « des plaintes excessives pourraient troubler l'âme et l'amener à revenir » (Vovelle, 1983 : 43).

A l'époque étudiée, ce n'était qu'à la fin de la période d'exposition qu'on plaçait le corps dans son cercueil. Dans les campagnes, la fabrication du cercueil était généralement confiée à un voisin ou à un ami de la famille qui s'en chargeait gratuitement. Le cercueil pouvait aussi être fabriqué par un menuisier à qui la famille du défunt fournissait les matériaux nécessaires (Ferron et Cliche, 1972 : 43 ; Massicotte, 1924 : 153). Dans les grandes villes, certains commerçants proposaient un assortiment de cercueils aux familles éprouvées. Dès 1830, le sacristain de la paroisse Notre-Dame de Montréal offrait, par exemple, ce service (Taillon, 1991 : 37).

Avant de déposer le mort dans son cercueil, on y disposait parfois une mince couche de sciure de bois et de la chaux, cette opération ayant pour but d'empêcher les sécrétions de s'écouler (Coll. Ida Deschamps, ms n° 410 ; Coll. André Lalonde et Gérard Blais, enr. n° 18 ; Jean, 1967 : 12). La mise en bière était une tâche éprouvante à laquelle on s'astreignait avec beaucoup de réticences, selon Gérard Bouchard :

La levée du corps et la mise en bière étaient des opérations redoutées qui ne trouvaient pas aisément des volontaires, à cause des senteurs et des sécrétions accumulées. A cause aussi des incidents bizarres dont ces opérations étaient l'occasion. Apparemment, la manipulation du corps pouvait alors donner lieu à des mouvements ou réactions tout à fait inattendues, et même entraîner le réveil du mort... C'est ce qui est arrivé à un dénommé Simard d'Hébertville (Lac St-Jean). Se trouvant en « étargi », ce dernier s'est réveillé après trois jours et trois nuits, au moment précis où on le mettait dans sa tombe. Ce genre d'incident était sûrement très rare mais on devine que, propagé par la rumeur, il contribuait à alimenter les craintes associées à cette délicate opération. (Bouchard, 1992 : 131)

²⁰⁰ A ce sujet, voir aussi : Coll. Michel Boucher, ms n° 20; Coll. Micheline Thibault, ms n° 22; Coll. Pierre Guilbault, ms n° 29; Coll. André Deblois, ms n° 26-27; Coll. Anne-Marie Rhéaume, enr. n° 28; Coll. Jules Arseneau, me n° 13; Coll. Jean-Pierre Allard, ms n° 4; Coll. Guy Martel, ms n° 25; Jacob, 1967 : 7; Mailhot, 1970 : 155; Miner, 1985 : 287; Ferron et Cliche, 1972 : 52-53.

Avant que le cercueil ne se referme définitivement, on prélevait parfois une mèche de cheveux que l'on conservait précieusement en souvenir du disparu (Bouchard, 1992 : 136; Dupont, 1995 : 57; Coll. Marcel A. Gagnon, ms n° 1). Il n'était pas rare qu'on la place, dans un grand cadre profond, avec la photographie du défunt et les ornements (poignées et crucifix) de son cercueil (Doyon, 1954 : 143). On pouvait aussi conserver les cheveux du disparu sous un globe de verre avec d'autres objets lui ayant appartenu (Côté, 1994 : 49). Ou encore on les utilisait pour broder ou confectionner des tableaux que l'on exposait dans la maison.

Selon l'historien Philippe Ariès, ce serait au 18^e siècle que l'habitude de prélever une mèche de cheveux des personnes défuntées se serait imposée en France et en Angleterre, sans doute parce que cette partie du corps était facile à prélever et à conserver, les cheveux étant incorruptibles. A cette époque, on utilisait parfois les cheveux des morts pour confectionner des bijoux que l'on portait en souvenir de la personne disparue ou encore on les dissimulait dans des pendentifs conçus à cet effet (Ariès, 1977 : 381)

Le cercueil personnel aurait fait son apparition au Moyen-Age en Occident. Jusqu'au 19^e siècle, seuls les plus favorisés avaient cependant le privilège d'être enterrés dans leur cercueil, les plus pauvres étant simplement ensevelis dans un suaire après avoir été transportés jusqu'à leur lieu de sépulture sur un brancard ou dans un cercueil commun utilisé pour le transport des morts (Ariès, 1977 : 205, 169; Vovelle, 1983 : 556-557; Lebrun, 1971)

7.2.4 La cérémonie funèbre

La première étape de la séparation du mort d'avec ses proches était franchie lorsque le cercueil quittait la maison et que le cortège funèbre se mettait en route vers l'église. Horace Miner nous décrit ainsi les cortèges funèbres tels qu'il les a observés à Saint-Denis de Kamouraska en 1936 :

Une personne portant la croix noire drapée de crêpe précède le corbillard. Le porteur est le meilleur ami du défunt. [...] Les cordons du poêle sont tenus par des hommes choisis parmi les parents collatéraux. Comme le porteur de la

croix, ces derniers portent de longs rubans de crêpe noir sur le bras. Si le défunt n'est pas un adulte, les porteurs seront des jeunes gens du même groupe d'âge que la personne décédée. Les proches parents, les plus affligés par le deuil, sont en tête du cortège funèbre, juste derrière le corbillard. (Miner, 1985 : 291)

Tout au long de son parcours vers l'église et le cimetière, on veillait à ce que le cercueil subisse le moins de chocs possible, car on craignait qu'il ne s'ouvre laissant échapper le mort. Dans un article consacré aux rites de la mort dans la Beauce rédigé au cours des années 1950, Madeleine Doyon écrit à ce propos :

On raconte de nombreuses anecdotes sur les aventures qui arrivaient autrefois aux convois funéraires aux prises avec les tempêtes de neige et la débâcle des glaces : des canots qui chaviraient, et les plongées épiques dans les eaux glacées de la Chaudière, à la recherche du cercueil; des chevaux qui s'embourbaient, cassant leurs attelages. Les secousses imprimées à la tombe étaient telles que le couvercle « revolait » et le cadavre sortait du cercueil. De tels incidents signifiaient qu'une calamité était sur le point de s'abattre sur la paroisse, et le curé ne manquait pas, le dimanche suivant, de commenter le fait du haut de la chaire en rappelant à ses ouailles qu'ils devaient se livrer à la pénitence pour le rachat de leurs iniquités. (Doyon, 1954 : 142)

L'arrivée à l'église constituait l'étape suivante. Les porteurs déposaient le cercueil sur un catafalque au centre de la nef, devant le célébrant. On veillait à ce que les pieds du défunt soient placés en direction de l'autel (Hudon, 1968 : 59). Les hommes prenaient place à la droite du cercueil, les femmes à sa gauche (Brisson, 1988 : 27). Par souci des convenances ou par compassion, les femmes n'assistaient habituellement pas aux funérailles de leur mari ou de leur enfant (Coll. Louise Lebel, ms n° 17; Coll. Yolande Rhéaume, ms n° 61; Coll. Jacynthe Côté, ms n° 59-73; Bélanger, 1967 : 5). Une informatrice affirme :

Il n'est pas de mise que la femme vraiment affectée par la mort de son mari ou d'un de ses enfants soit présente à cette cérémonie. Informatrice, Sainte-Félicité (Matane), 1967 (Coll. Reine Otis, ms n° 24)

En France, les femmes n'assistaient pas non plus aux funérailles de leur mari ou de leur enfant, la coutume voulant qu'elles demeurent recluses à la maison. (Ariès, 1977 : 413; Genep, 1946 : 742)

La cérémonie religieuse variait selon l'âge et la fortune de la personne décédée. Les enfants morts peu de temps après la naissance n'avaient pas droit à une messe funèbre, même s'ils étaient baptisés. On les déposait parfois dans une petite boîte pour aller les faire bénir par le curé avant d'aller les enterrer dans le cimetière (Gauthier, 1991 : 141-142; Miner, 1985 : 137). Ceux qui n'avaient eu que le temps de faire leur « petite communion » avant de mourir n'avaient pas non plus le droit à une messe de funérailles, mais on célébrait pour eux ce que l'on appelait « la cérémonie des anges », une cérémonie où le blanc, symbole de pureté, était à l'honneur et à laquelle assistaient surtout les enfants, d'après Horace Miner :

Ce sont de petits enfants qui portent le cercueil blanc et la petite croix blanche. Ce sont des enfants aussi qui représentent la famille sur leur banc, certains accompagnés de leurs parents. Les enfants constituent plus de la moitié du petit groupe présent [...]. (Miner, 1985 : 292)

Quant à ceux qui avaient fait leur « grande communion » ou communion solennelle, ils avaient droit à une messe de funérailles comme les adultes. On avait alors le choix entre trois types de cérémonies religieuses qui variaient en fonction de la somme dépensée, les obsèques de première classe impliquant un plus grand nombre d'officiants et une décoration plus élaborée que celles de deuxième et de troisième classe (Miner, 1985 : 289-290).

7.2.5 L'inhumation

La cérémonie funèbre terminée, le cercueil était porté jusqu'au cimetière, dernière étape du parcours du défunt²⁰¹. On veillait encore une fois à ce que le mort franchisse l'entrée les pieds devant et on disposait le cercueil au-dessus de la fosse de façon à ce que les pieds du défunt soient orientés vers la croix du cimetière (Mailhot, 1970 : 157; Hudon, 1968 : 41,61). Régine Hudon, qui a effectué une enquête auprès d'entrepreneurs de pompes funèbres de la région du Lac Saint-Jean ayant œuvré au cours de la période 1900-1968, rapporte ainsi les propos de l'un d'eux à ce sujet :

²⁰¹ A cette époque, seule l'inhumation était autorisée par l'Église catholique. Ce n'est en effet qu'en 1963 que l'Église a autorisé la crémation. Il y avait cependant, dès 1901, un four crématoire à Montréal. Il était situé au Mount Royal Cemetery, un cimetière de confession anglicane (St-Onge, 2001 : 29-30).

Lorsqu'ils posent le corps au-dessus de cette fosse, les porteurs doivent encore veiller à ce que les pieds du cadavre soient en direction de la croix du cimetière. [...] en ayant les pieds en direction de la croix, les morts pourront, dès le moment où ils se lèveront, contempler cette croix, symbole de leur salut. Informateur, 82 ans, Notre-Dame d'Hébertville (Lac St-Jean), 1968 (Hudon, 1968 : 41)

L'orientation des corps dans les cimetières français suivait les mêmes règles, d'après Arnold van Gennep qui, en 1946, écrivait à ce sujet :

Quant à leur orientation, elle ne paraît plus régie que par l'idée que la meilleure place est près de la croix centrale du cimetière; c'est pourquoi on les place souvent circulairement, ou en rayons divergents, même dans des cimetières très récents, « de manière à faire face à la croix ». (Gennep, 1946 : 758)

Avant que le cercueil ne soit descendu dans la fosse, on en retirait parfois certains ornements (crucifix, poignées, plaque d'identité) que l'on conservait en souvenir du disparu (Doyon, 1954 : 143; Fortier, 1983 : 152). Voici, d'après Horace Miner, comment on procédait :

Il n'est pas rare qu'un des membres de l'entourage immédiat du défunt demande à l'entrepreneur des pompes funèbres de lui donner un des ornements du cercueil. L'entrepreneur saute sur le cercueil, toujours coiffé de son haut-de-forme, et arrache un crucifix, une plaque d'identité ou une poignée. Ce souvenir du disparu s'ajoutera à ceux qui ornent déjà le mur du salon de la famille. (Miner, 1985 : 292)

Enfin, on laissait glisser lentement le cercueil vers sa destination ultime. Les proches parents du défunt jetaient alors la première poignée de terre, mettant ainsi un point final au rituel funéraire.

L'inhumation des morts serait une pratique aussi vieille que l'humanité. On a en effet retrouvé des fosses et des squelettes datant du Paléolithique moyen qui montrent que, dès cette époque, les hommes enterraient leurs morts. On a aussi retrouvé des squelettes datant du Mésolithique, inhumés en position fœtale et regroupés en nécropoles. En fait, on ne connaît aucune société qui ne traite pas les cadavres de ses morts avec un certain respect. Et même si la façon dont on en dispose varie d'une société à l'autre (inhumation, crémation, immersion, momification, etc.), les motivations qui sous-tendent ces pratiques

semblent universellement partagées : dissimuler aux regards la putréfaction du corps, signe du pouvoir annihilant de la mort (Thomas, 1985 : 116-120).

7.3 Les relations entre les morts et les vivants

Toutes les pratiques rituelles mises en œuvre lorsque survenait un décès étaient bien sûr motivées par le respect et le souci d'aider le défunt à effectuer son dernier voyage. Mais on a tout lieu de croire qu'elles étaient aussi motivées par la crainte. Car la fin du rituel funéraire ne signifiait pas nécessairement la fin des relations entre les morts et les vivants. Et, si ces relations étaient souvent cordiales, elles pouvaient aussi parfois être hostiles.

7.3.1 Le culte des morts

D'après les informations dont nous disposons, les morts, qu'ils soient décédés depuis peu de temps ou depuis quelques années, étaient en effet très présents dans l'univers et l'imaginaire de nombreux Québécois et Québécoises qui priaient pour leurs chers disparus et cultivaient leur souvenir. Lors de son séjour à Saint-Denis de Kamouraska en 1936, Horace Miner a observé ce qui suit :

Dans les maisons, les murs du salon sont couverts des photos de plusieurs ancêtres. Par suite des discussions fréquentes à propos de ces parents et de leurs caractéristiques personnelles, le plus petit des enfants en arrive à les connaître très bien, non comme de simples noms, mais comme des membres de la famille. On peut encore dire des prières pour certains d'entre eux et leurs souvenirs funéraires peuvent être accrochés aux murs du salon. Certains membres de la famille peuvent encore porter le deuil pour eux, les conservant très vivants dans la mémoire familiale. [...] Même les enfants morts en bas âge font encore partie de la famille. « J'ai quinze enfants, dont dix vivants » est la façon normale de parler de ses rejetons. (Miner, 1985 : 108-109)

Plusieurs personnes conservaient aussi précieusement les cartes mortuaires imprimées à l'occasion d'un décès, cartes sur lesquelles on retrouvait dès le début du 20^e siècle une photographie de la personne décédée ainsi qu'une courte notice biographique (Lessard, 1981 : 12-13, 92).

D'autres se confiaient à leurs proches disparus ou leur adressaient diverses demandes et prières, persuadés qu'ils avaient le pouvoir de les aider. Comme cette grand-mère de la région de Charlevoix qui, au début du 20^e siècle, demandait à « ses » morts de lui montrer les bleuets qu'elle désirait cueillir, parce qu'elle ne parvenait plus à les distinguer à cause de sa vue affaiblie (Gagnon, 1987 : 71). Ou encore cette dame résidant aux Éboulements qui affirmait avoir retrouvé une bague de grande valeur « dans des circonstances énigmatiques » après avoir demandé l'aide de sa sœur décédée peu de temps auparavant (Tremblay, 1948 : 92). Il était aussi très fréquent, semble-t-il, qu'un veuf ou une veuve s'adresse à son conjoint décédé pour lui demander un conseil ou un soutien (Bouchard, 1992 : 134-136). Une informatrice affirme :

Souvent une veuve qui a beaucoup de chance après la mort de son mari, croit que c'est lui qui l'aide, la supporte, car elle le prie. Informatrice, Saint-Fabien (Rimouski), 1965 (Coll. Louise Lebel, ms n° 23)

D'après certaines personnes, il suffisait aussi de dire une prière ou de promettre une messe à l'intention d'un défunt, pour retrouver un objet perdu ou obtenir la réalisation d'un souhait (Brisson, 1988 : 78). Un informateur déclare :

Promettre une messe payée à un mort et l'on obtiendra une faveur. Informateur, 70 ans, Québec (Québec), 1974 (Coll. Edith Champagne, ms n° 55)

Un résident de la région du Saguenay, qui s'était perdu en forêt, assurait pour sa part avoir survécu grâce à la protection de ses deux filles, mortes en bas âge. Selon Gérard Bouchard, les prêtres enseignaient d'ailleurs que les enfants décédés après avoir été baptisés ou ondoyés devenaient des anges qui veillaient constamment sur leurs proches (Bouchard, 1992 : 134-136).

Très souvent, lorsque survenait la maladie, on invoquait aussi les parents décédés dans l'espoir qu'ils interviennent auprès des puissances célestes et obtiennent la faveur d'une guérison (Gagnon et Roy, 1979 : 23).

Il n'était pas rare non plus, semble-t-il, que les morts se préoccupent de ceux et celles qu'ils laissent derrière eux, n'hésitant pas à intervenir s'ils le jugeaient à propos, comme le démontrent les témoignages suivants :

Un homme marié, riche et sans enfant, vivait sur un grand domaine. Il décéda. Sa veuve fut alors courtisée par un bon-à-rien, très pauvre et assez âgé. Elle tomba amoureuse de cet homme. [...] Un soir, la veuve entendit cogner à la porte. Un fantôme entra, c'était son mari qui lui dit : « Si tu le maries, il t'arrivera du malheur! Marie-le donc pas! » [...] La veuve épousa le bon-à-rien qui lui fit prendre une grosse assurance dont il se nomma bénéficiaire. Ce voyou s'amouracha à son tour d'une vieille fille; les deux complotèrent pour liquider la femme; ils l'empoisonnèrent en lui faisant absorber de l'arsenic [...]. Les recherches des policiers entraînèrent la pendaison des deux meurtriers. Informateur, 75 ans, St-Joseph (Beauce), 1975 (Coll. Paul Jacob, enr. n° 42)

En 1924, une maman mourut presque subitement, laissant huit orphelins. [...] Une nuit, la mère qui était morte [...] réveilla sa grande fille, chargée de la maison et lui dit : « Régina, vite, Aline a sa suce dans la gorge et elle étouffe ». La grande se lève [...]. Elle promet 25 sous à saint Antoine pour être capable d'aller chercher la suce qui étouffait l'enfant. Elle en vint à bout. Informatrice, 72 ans, St-Pierre (Montmagny), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, enr. n° 62)

Bref, même s'ils n'étaient plus de ce monde, les morts étaient très présents dans l'univers de nombreux Québécois et Québécoises qui entretenaient avec eux une relation empreinte de confiance et de vénération.

La possibilité que les morts puissent venir en aide aux vivants faisait aussi partie des croyances populaires en France. Arnold van Gennep mentionne qu'en Alsace, on croyait, par exemple, que les femmes décédées revenaient pour prendre soin de leurs enfants. On y a aussi recueilli des témoignages de personnes affirmant avoir obtenu l'aide d'un proche décédé pour retrouver un objet perdu, effectuer une tâche difficile ou prendre une décision (Gennep, 1946 : 792; Verdier, 1979 : 138 ; Vovelle, 1983 : 571-573).

7.3.2 La peur des revenants

Tous les morts n'étaient cependant pas aussi bien disposés envers les vivants. La tradition orale québécoise regorge en effet de récits peuplés de revenants à l'aspect et au comportement plutôt menaçants. Si l'on se fie aux témoignages recueillis, il était en effet fréquent que les morts tentent d'entrer en contact avec les vivants pour exprimer leur mécontentement ou se venger. Ces manifestations pouvaient prendre diverses formes (apparitions, sensations d'être touché ou bousculé, bruits inexplicables, objets qui

se déplacent tout seuls ou tombent sans raison apparente, etc.) et suscitaient une grande frayeur chez ceux et celles qui en étaient témoins.

Aux dires de certains informateurs et informatrices, il n'était pas rare, par exemple, que les morts insatisfaits de leur sépulture reviennent hanter les vivants. Yvan Fortier a recueilli le récit suivant dans la région de Charlevoix :

Voilà une cinquantaine d'années, un enfant se perd en forêt. Plus tard, on en retrouve la cervelle que ses parents conservent dans un buffet. A partir de ce moment, les meubles se déplacent dans la chambre. Ce phénomène dure tant et aussi longtemps qu'on ne procède à l'enterrement de la cervelle de l'enfant dans le cimetière. Informateurs, 71 ans et 54 ans, Saint-Fidèle (Charlevoix), 1975 (Fortier, 1983 : 156)

En Gaspésie, Carmen Roy a aussi rencontré un informateur qui lui a raconté l'histoire d'un vieil homme, mort subitement alors qu'il revenait à pied d'une paroisse voisine en transportant une cruche de whisky, qui se serait « déclos » pour protester contre le fait qu'il avait été enterré dans un champ voisin du cimetière parce que le curé croyait qu'il était mort saoul (Roy, 1981 : 147).

C'est d'ailleurs probablement en bonne partie parce qu'on craignait qu'ils se manifestent qu'on faisait tant d'efforts pour retrouver les corps des noyés, comme l'a noté Gérard Bouchard au Saguenay :

Lors du décès par noyade d'Alexandre Lespérance dans la rivière Saguenay (près de la Pointe des Américains à Alma), on mit 12 jours à repêcher son corps : sa famille tenait à ce qu'il repose « dans une terre bénie pour les catholiques ». Un cadavre qui n'était pas dûment inhumé, c'était un peu comme une âme dans les limbes. (Bouchard, 1992 : 132)

C'était aussi un revenant condamné à errer sur la terre jusqu'à ce que les derniers hommages lui soient rendus. Car les morts privés de funérailles et de sépulture en bonne et due forme ne pouvaient trouver le repos, croyait-on.

La croyance voulant que les morts puissent revenir hanter les vivants pour exiger une meilleure sépulture serait très ancienne et elle a été recueillie dans de nombreux pays. Jean Delumeau mentionne, par exemple, qu'en Bretagne, dès le 4^e siècle de notre ère, on croyait que les péris en mer hantaient les vivants tant et aussi longtemps qu'ils n'avaient

pas eu droit à des funérailles en bonne et due forme (Delumeau, 1978 : 85). Selon Arnold van Gennep, on croyait généralement en France que les morts qui n'avaient pas eu droit à des funérailles n'avaient pas accès au Paradis et qu'ils étaient donc condamnés à errer pendant des siècles autour des lieux où ils avaient vécu leurs derniers moments (Gennep, 1946 : 798). En Chine, en Inde et au Mexique, on croyait aussi que si l'esprit du mort ne recevait pas les honneurs qui lui étaient dus, il reviendrait hanter les vivants (Mozzani, 1995 : 652)

D'après les témoignages recueillis au Québec, il n'était pas rare non plus que les morts se manifestent pour exiger des vivants qu'ils les aident à acquitter une dette ou à accomplir une promesse prise alors qu'ils étaient en vie. Comme s'ils ne pouvaient pas trouver le repos tant et aussi longtemps qu'il leur restait des comptes à régler avec les vivants (Doyon, 1954 : 145; Mailhot, 1965 : 86-87). Madeleine Ferron et Robert Cliche rapportent, par exemple, l'histoire suivante, survenue à une résidente de Saint-Joseph de Beauce :

[...] à chaque fois qu'elle servait de la soupe aux choux, on frappait trois coups sous la table. Elle se souvint s'être fait voler des choux plusieurs années auparavant; elle fit un rapprochement entre cet incident et la mort d'un de ses voisins et put enfin, en réentendant les trois coups, dire : « Va, les choux, je te les donne. » (Ferron et Cliche, 1972 : 50-51)

Selon ces derniers, les enfants tenaient d'ailleurs beaucoup à régler toutes les dettes contractées par leurs parents lorsque ceux-ci décédaient, de crainte qu'ils ne reviennent leur faire des reproches :

Les enfants paient les dettes de leurs parents défunts après avoir épuisé tous les moyens de les faire réduire ou partager. C'est un devoir qui est religieusement observé; on n'entre pas au ciel avant « d'avoir réglé ses affaires ici-bas ». Si les héritiers négligent de participer à cette rédemption, le défunt revient manifester son mécontentement par des manifestations nocturnes très efficaces. (Ferron et Cliche, 1972 : 29)

Les mêmes croyances avaient cours au Saguenay où Gérard Bouchard a recueilli le récit suivant :

A Saint-Félicien, c'est dans une école de rang qu'un revenant choisit un jour d'intervenir, émettant de longues plaintes. Le curé eut beau s'activer, rien n'y fit. [...] Finalement, des paroissiens découvrirent que l'ancien propriétaire du terrain sur lequel on avait érigé l'école était décédé en laissant un compte en

souffrance auprès de la municipalité. La famille s'empressa de régler la dette et tout rentra dans l'ordre. (Bouchard, 1992 : 135)

Des croyances similaires ont été retracées en Belgique et en France. A la fin du 19^e siècle en Belgique, A. de Cock a, par exemple, recueilli la croyance suivante:

[...] quand un mort a, de son vivant, fait un vœu qu'il n'a jamais accompli, il n'aura pas de repos dans la tombe et apparaîtra à ses parents pour demander qu'ils l'accomplissent eux-mêmes. (Cock, 1895 : 249)

Pour sa part, Arnold van Gennep mentionne qu'en Alsace, on croyait qu'un mort ne pouvait rester tranquille dans son cercueil s'il n'avait pas pu respecter un engagement pris alors qu'il était vivant (Gennep, 1946 : 798).

D'après la tradition orale québécoise, il arrivait aussi parfois que les morts se manifestent pour se venger de quelqu'un avec qui ils avaient eu des démêlés de leur vivant. Le grand-père d'une informatrice lui a raconté l'histoire suivante :

Jean-Marie s'est levé un trois novembre puis sa bâtisse [son bateau] était renversée la gueule en l'air. Bien c'en était pas d'autre que Jos, le défunt, qui l'avait fait, parce qu'il était jaloux de Jean-Marie de son vivant. Informatrice, 19 ans, Lourdes-de-Blanc-Sablon (Saguenay), 1971 (Coll. Marie Joncas, ms n° 837)

Yvan Fortier a aussi recueilli des récits semblables dans la région de Charlevoix, comme l'histoire de cet homme giflé par un revenant avec lequel il s'était querellé au sujet de la vente d'un cheval, ou encore celle de ce cultivateur poursuivi par une boule lumineuse, à la suite du décès d'un voisin à qui il avait intenté un procès (Fortier, 1983 : 156).

Bref, on semblait persuadés que les morts continuaient d'éprouver les mêmes sentiments que lorsqu'ils étaient vivants et profitaient de leur nouveau statut et de leur nouveau pouvoir pour se venger de ceux qu'ils n'aimaient pas. Anatole Le Braz, qui s'est beaucoup intéressé aux croyances entourant la mort en Bretagne, écrit à ce sujet :

Les morts continuent pour la plupart de faire dans l'autre monde ce qu'ils faisaient dans celui-ci; le trépas ne change rien à la condition de l'homme... Les idées chrétiennes n'ont pu entamer sur ce point la vieille croyance primitive; le mort a ses sympathies et ses aversions, ses amours et ses haines [...]. (Anatole Le Braz, cité par Gennep, 1946 : 801-802)

A en croire les témoignages recueillis au Québec, ceux et celles qui manquaient de respect envers les morts s'exposaient aussi à subir quelques représailles de la part de ces derniers. C'est ce qui se serait, par exemple, produit en Gaspésie après qu'un ami du défunt se soit moqué de lui :

[...] lorsque le vieux X, célibataire sans famille, atteignit un âge assez avancé, Y le recueillit sous son toit. A sa mort, on l'ensevelit et on le plaça sur un sofa, comme c'était la coutume du temps. Le soir, son ami Z se joignit au groupe de ceux qui « veilleraient le mort ». A une heure assez avancée de la nuit, pour faire rire ses compagnons, il s'avança et tordit un orteil au mort. Mais huit jours plus tard, le même farceur passant par là, coucha dans cette maison, sur le sofa où avait été enseveli son ami. Au cours de la nuit, notre informateur raconte qu'il entendit crier : « Mon vieux chien ». Il se précipita pour s'enquérir de ce qui se passait. Son invité lui expliqua : « C'est le vieux maudit qui est venu me tirer l'orteil. » Et le lendemain matin, c'est « de peine et de misère » qu'il réussit à remettre sa chaussure. (Roy, 1981 : 147-148)

Dans *Les Légendes des îles de la Madeleine*, Anselme Chiasson raconte également l'histoire d'un jeune homme qui aurait connu une nuit remplie d'épouvante après avoir arraché deux dents à un squelette (Chiasson, 1988 : 99). A Tête-à-la-Baleine, selon José Mailhot, les vieillards étaient d'ailleurs traités avec beaucoup d'égard parce qu'on craignait qu'ils reviennent se venger après leur mort. Il a même entendu parler d'un individu qui aurait abandonné une maison reçue en héritage par crainte des représailles du mort envers lequel il s'était mal acquitté de ses devoirs (Mailhot, 1970 : 160-161, 166).

Le folklore européen foisonne aussi d'histoires où une offense, même involontaire aux morts, suscite l'ire de ces derniers. L'historien Michel Vovelle rapporte, par exemple, l'histoire d'un groupe d'officiers qui, au milieu du 17^e siècle à Paris, auraient été victimes d'une terrible vengeance, après avoir déterré un mort pour s'en divertir (Vovelle, 1983 : 283). L'image du mort hostile et assoiffé de vengeance parce qu'on lui avait manqué de respect était aussi particulièrement présente en France et en Belgique à la fin du 19^e siècle ou au début du 20^e siècle (Cock, 1895 : 240,247; Gennep, 1946 : 801-802).

Dans la société québécoise, ceux et celles qui ne respectaient pas les règles du deuil, qui à cette époque étaient très strictes, s'exposaient aussi, croyait-on, à subir quelques manifestations intempestives de la part de celui ou celle dont ils négligeaient d'honorer le souvenir. Pendant cette période, qui pouvait durer entre trois mois et trois ans, selon le

degré de parenté, les proches de la personne décédée devaient en effet porter des vêtements sombres et éviter d'assister à des réjouissances. Il leur était aussi interdit de danser, de chanter, de jouer aux cartes ou de boire de l'alcool (Coll. Alain Paradis, ms n° 42 ; Miner, 1985 : 295 ; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 135 ; Bernard, 1996 : 90). Lorsque les proches du défunt faisaient fi de ces interdits, on s'attendait à ce qu'ils en soient punis, comme l'a noté Michèle Bélanger, dans le cadre d'une recherche concernant les coutumes autour de la mort en Gaspésie :

Il faut se garder de prendre part à des soirées, des réceptions, des danses [...]. On regarde avec réprobation ceux qui dérogent à la règle en se demandant si quelque malheur ne va pas leur tomber sur la tête, en punition. (Bélanger, 1967 : 7)

Dans presque toutes les sociétés, les proches du défunt sont soumis à certaines mesures ayant pour but de signaler leur situation particulière. Ces mesures varient selon les cultures (vêtement spécial, nourriture interdite, réclusion, etc.), mais l'exclusion réelle ou symbolique à laquelle ils sont assujettis vise essentiellement le même but : leur permettre de dénouer progressivement les liens qui les unissaient au mort avant de reprendre leur place au sein de la communauté (Thomas, 1985; Genep, 1946 : 803).

D'après les témoignages recueillis au Québec, les veufs et les veuves trop empressés de se remarier risquaient fort aussi d'avoir à affronter certains malheurs. On était en effet persuadés que le mari ou la femme si vite remplacé ne manquerait pas d'exprimer son désaccord en faisant subir un mauvais sort aux nouveaux mariés. Une informatrice raconte :

Il y a quelques années, un homme que mon père connaissait bien devait se remarier après seulement six mois de veuvage. Et je me souviens qu'on pariait fort sur ses chances de réussir à consommer le mariage, vu sa trop grande presse. Informatrice, Grande-Rivière (Gaspé), 1967 (Bélanger, 1967 : 7)

Les remariages trop hâtifs étaient d'ailleurs très mal perçus et il n'était pas rare qu'on organise un charivari pour les dénoncer, exigeant du nouveau remarié ou de la nouvelle remariée des explications sur les raisons d'un veuvage aussi court (Martel, 1966 : 8-9; Leclerc, 1956 : 130-131; Hardy, 1993 : 53-54; Ferron et Cliche, 1972 : 99). Voici comment une informatrice décrit ce genre de manifestation :

C'est arrivé anciennement dans le quartier Pincourt à Loretteville. Un dénommé X, veuf depuis huit mois, aimait les femmes à la folie. Il courisait particulièrement les jeunes filles. Toujours est-il qu'une jeune fille d'une vingtaine d'années s'amouracha de ce veuf qui devait avoir quarante ans environ. C'est ainsi qu'après quelque temps de fréquentations à la cachette, X et la jeune Y décidèrent de se marier. Ce fut un scandale dans toute la paroisse, lorsqu'on apprit la nouvelle. Le mariage eut lieu. Toutefois, des vieux du village, très mécontents de ce qui venait d'arriver, décidèrent d'organiser un charivari, après s'être adjoint quelques jeunes gens. C'est ainsi qu'un bon soir, quelques jours après la noce, une trentaine de personnes se rassemblèrent [...]. La plupart, masqués pour ne pas se faire reconnaître, défilèrent avec bruit dans les rues, battant des casseroles et des chaudrons avec des ustensiles de cuisine, agitant des cloches à vaches et des grelots de chevaux, utilisant des sifflets. De la sorte, ils se rendirent à Pincourt pour y faire leur tintamarre autour de la maison de X. Là, les cris « charivari, charivari » et injures « vieux salaud, on va te faire charivari! » fusèrent de toutes parts [...]. On brûla même en effigie un bonhomme de paille représentant le veuf. Ne sachant pas trop que faire pour calmer les tapageurs qui réclamaient une réparation, une amende, tout rentra dans l'ordre lorsque le nouveau marié ouvrit les portes de sa demeure au groupe et les invita à venir « prendre un coup ». Informatrice, 80 ans, Loretteville (Québec), 1966 (Martel, 1966 : 8-9)

Madeleine Ferron et Robert Cliche décrivent pour leur part ainsi un charivari auquel ils ont assisté à Saint-Joseph de Beauce :

[...] le bruit strident de plusieurs scies mécaniques dans le silence percutant de la nuit a un effet sonore étonnant. Ce charivari soulignait l'inconvenance du mariage d'un homme de 72 ans après un veuvage de trois courts mois. Le vieux eut beau avouer que la continence lui était un supplice qu'il ne pouvait endurer, qu'il préférerait le remariage au péché mortel, ses descendants s'en trouvèrent quand même offensés. (Ferron et Cliche, 1972 : 99)

Le charivari serait une coutume qui remonte au moins au 14^e siècle. Et, dès cette époque, il avait pour principale fonction de manifester la désapprobation de la communauté face au remariage des veufs et des veuves (Grinberg, 1981 : 138-141). D'après les divers chercheurs qui ont étudié cette coutume, ce n'était cependant pas uniquement parce qu'on les percevait comme une trahison envers le conjoint ou la conjointe décédé qu'on s'opposait aux remariages. C'était aussi parce qu'ils risquaient de désavantager les enfants issus du premier lit, ou encore parce qu'ils privaient les jeunes en âge de se marier d'un ou d'une partenaire potentiel(le) ou ne respectaient pas les normes généralement admises concernant l'âge et la condition sociale des conjoints (Davis, 1979b : 169-170; Fortier-Beaulieu, 1945 : 314; Segalen, 1981d : 66; Burguière, 1981a : 184; Segalen, 1981c : 72-74). Au 19^e siècle en France, on organisait des charivaris non

seulement pour s'opposer à certains remariages, mais aussi pour dénoncer diverses infractions aux règles de la vie en société, comme, par exemple, pour protester contre les filles qui menaient une vie déréglée, les femmes mariées convaincues d'adultère, les garçons censés se vendre à une fille ou à une veuve plus riche qu'eux, les maris cocus, etc. (Gennep, 1946 : 613-619).

7.3.3 Sauver les âmes du purgatoire

Au Québec, c'était cependant surtout pour réclamer des prières que les morts se manifestaient aux vivants, si l'on en croit les témoignages recueillis (Coll. Isabelle Couillard, ms n° 4; Coll. Jean-Claude Bernier, ms n° 8; Coll. Michèle Lafleur, ms n° 5; Coll. Louise Lebel, ms n° 20; Coll. Guy Martel, ms n° 63; Fortier, 1983 : 155-156; Jacob, 1967 : 11; Mailhot, 1965 : 86-87; Bouchard, 1992 : 135-136). Il faut dire que, selon les enseignements de l'Église catholique, il y avait trois destinations possibles après la mort : le ciel, l'enfer et le purgatoire. Comme il y avait très peu de personnes dignes d'entrer au ciel directement, il y avait de fortes chances que la plupart se retrouvent au purgatoire, ce lieu où, d'après le Catéchisme du Concile de Trente, les âmes des défunts « sorties de ce monde sans avoir suffisamment satisfait à la justice divine pour leurs fautes, achevaient de les expier avant d'être admises à jouir du bonheur éternel ». Ce qui n'était possible qu'avec l'aide des vivants qui devaient prier ou faire célébrer des messes à leur intention (Cliche, 1984 : 373; Mailhot, 1965 : 119; Ariès, 1977 : 458; Vallières, 1997 : 70,88).

Or, il semble bien que certaines personnes oubliaient parfois de remplir ce devoir envers leurs morts ou négligeaient de le faire après un certain temps, convaincues que ce n'était plus nécessaire. Les morts se chargeaient alors de les rappeler à l'ordre, comme le démontrent les témoignages suivants :

Un homme qui n'a pas tenu sa promesse de payer une messe pour un défunt est empêché dans ses travaux de labours par une pluie de roches et de souches. Informateur, 78 ans, Saint-Fidèle (Charlevoix), 1975 (Fortier, 1983 : 155)

Un jour que Monsieur B. marchait à proximité du cimetière, une boule blanche passa auprès de lui et alla se casser en trois morceaux sur la tombe de son père. Monsieur B. comprit que ce dernier réclamait encore des prières. Informateur, Gaspésie, 1953 (Roy, 1981 : 146)

Madeleine Doyon, qui a effectué une enquête sur les rites de la mort dans la Beauce au début des années 1950, écrit à ce sujet :

Si, dans la nuit, on entend des bruits sans cause, c'est l'âme du défunt qui demande des prières afin de trouver le repos [...] aux vivants de lui aider; ou bien ce sont les vivants eux-mêmes qui ont manqué à certaines de leurs obligations envers leurs morts. Ces derniers le leur rappellent de différentes façons : parfois ce sont des coups frappés trois fois dans le plafond ou sur le mur, près du lit, dans un endroit où il est évident qu'un vivant n'a pu se faufiler pour jouer des tours; ou bien ce sont des plaintes qui viennent régulièrement aux mêmes heures de la nuit; ou encore, et ce fait est mentionné souvent, c'est la photographie du défunt que l'on trouve décrochée et changée de place, ou qui se tourne la face au mur et s'obstine à reprendre ces fausses positions en dépit du mal que l'on se donne pour la remettre à l'endroit ou à sa place habituelle. Il est évident alors que le défunt est mécontent et aussitôt on s'empresse de lui faire dire des messes; les bruits cessent à tout jamais. (Doyon, 1954 : 145)

Horace Miner a aussi observé que les habitants de Saint-Denis de Kamouraska étaient très préoccupés par le souci d'aider leurs morts à achever la réparation de leurs fautes et à accéder au ciel. Il a en effet noté que la plupart récitaient quotidiennement des prières pour eux et consacraient une partie de leurs revenus à l'achat de messes pour le repos de leur âme (Miner, 1985 : 148-149). Les observations d'Yvan Fortier concernant les relations entre les morts et les vivants dans la région de Charlevoix vont aussi dans le même sens. Selon ce dernier, on priait beaucoup pour les morts dans cette région et on leur payait souvent des messes, car on était persuadé qu'ils bénéficiaient de pouvoirs redoutables, parmi lesquels celui de provoquer la maladie et même la mort de ceux et celles qui négligeaient de remplir ce devoir envers eux (Fortier, 1983 : 41).

Certains moments de l'année semblaient plus particulièrement propices aux apparitions et manifestations des revenants. Ainsi en était-il du mois de novembre qui, dans le calendrier liturgique, était associé à la mort. Tous les dimanches de novembre, en plusieurs endroits du Québec on organisait d'ailleurs, après la messe, la « criée pour les âmes », c'est-à-dire une vente aux enchères dont les bénéficiaires servaient à payer des messes aux fidèles décédés durant l'année (Massicotte, 1928 : 712; Roy, 1939 : 74). Tout au long de ce mois, on récitait aussi des prières spéciales pour les morts, comme on en trouvait parfois sur certaines petites images (Lessard, 1981 : 121)

Mais c'était surtout les deux premières journées de novembre qui étaient consacrées au souvenir des disparus. La Toussaint (1^{er} novembre) et le « Jour des morts » (2 novembre) étaient en effet deux fêtes religieuses très importantes à l'époque étudiée. Pendant ces deux journées, prières, messes et visites au cimetière étaient à l'ordre du jour, tandis qu'un grand nombre d'activités étaient proscrites (Vallières, 1997 : 88; Dupont et Mathieu, 1986 : 53-54). Dans son étude consacrée à la mort dans la région de Charlevoix, Yvan Fortier écrit à ce sujet :

Les activités récréatives sont interdites : on ne tient pas de veillées, la danse est prohibée, on omet d'organiser des soirées de cartes. Le travail de l'habitant se restreint à sa plus simple expression : le « ménage » de l'étable. Les fréquentations sont, évidemment, interdites ce jour-là. D'ailleurs, aucun mariage n'a lieu durant le mois des morts. (Fortier, 1983 : 157)

La nuit qui séparait ces deux journées était tout particulièrement redoutée parce que les morts avaient alors, croyait-on, la possibilité de revenir sur terre (Coll. Marie Joncas, ms n° 837; Coll. Paul Jacob, enr. n° 95; Coll. Yolande Rhéaume, enr. n° 176). Ce qui n'était pas sans susciter une grande frayeur parmi la population, comme le démontrent les témoignages suivants :

Quand j'étais jeune, le soir du premier novembre, on restait toujours à la maison. Les morts revenaient sur la terre, on y croyait beaucoup. [...] Un soir, le jour de la Toussaint, mon père et son neveu sont partis pour le village. Il faisait très noir, pas de lumière, pas de lune qui éclairait. Ils avaient peur. Tout à coup, le cheval ne voulait plus avancer un pas. Ils ont vu une grande ombre devant le cheval, un grand fantôme, tout en noir. Ils ont eu la plus grande peur de leur vie. Ils ont dit : « Laisse nous passer, on va te faire chanter une messe et on va prier pour toi. » Le fantôme a disparu. Ils ont continué leur route. Les deux hommes sont morts très vieux tous les deux et toute leur vie, ils ne sont jamais sortis le soir de la Toussaint. Informatrice, 73 ans, Rosemère (Terrebonne), 1974 (Coll. Ronald Labelle, enr. n° 7)

[...] chez nous, ils voulaient pas qu'on sorte [...]. On ne sortait pas personne. On attendait que les morts soient partis, le lendemain midi pour sortir. On avait peur des morts, on n'aimait pas ça. Informatrice, 90 ans, St-Malachie (Dorchester), 1966 (Coll. Paul Jacob et Micheline Thibault, enr. n° 26)

Les gens disaient qu'à la Toussaint, les morts venaient sur la terre. Personne n'osait sortir. C'est pour ça que le monde ne sortait pas : ils avaient peur. Informatrice, 48 ans, Mont-Joli (Matane), 1971 (Coll. Marcel Bélanger et al.ine Lebel, enr. n° 2)

Au cours de ces journées, mieux valait donc respecter le souvenir des disparus si l'on ne voulait pas s'attirer de graves ennuis. Certains informateurs et informatrices rapportent ainsi les malheurs qui se seraient abattus sur ceux qui auraient omis de le faire :

Mon grand-père m'a raconté qu'une année, un homme n'était pas allé à la messe le jour de la Toussaint parce qu'il était trop occupé à travailler à ses terres. Au retour de la messe, ses voisins l'avaient trouvé mort, assis sur sa charrue. Informatrice, Alma (Lac St-Jean), 1965 (Coll. Régine Hudon, ms n° 23)

C'est la coutume que les morts reviennent sur la terre le Jour des Morts. Dans mon village, les gens y croyaient beaucoup et allaient aux offices religieux. Puis un homme qui se pensait beaucoup plus fin que les autres s'est mis à les braver puis il est allé travailler dans son champ à la place. Alors, tout en travaillant, il a vu du sang dans le sillon des labours. Alors il a eu tellement peur qu'il est parti pour l'église immédiatement. Informatrice, 52 ans, St-Cléophas (Matapédia), 1968 (Coll. Yolande Rhéaume, enr. n° 176)

Ce matin là [le Jour des Morts], tout le monde s'était levé pour aller faire ses dévotions à l'église. Car, si on n'y allait pas, les âmes du purgatoire risquaient de venir faire une apparition. Or, une de mes tantes [...] était restée à la maison [...]. En descendant l'escalier, elle a vu dans la fenêtre un grand bras noir. On peut imaginer facilement la peur qu'elle eut. Informateur, 21 ans, Vallée-Jonction (Beauce), 1965 (Coll. Paul Jacob, ms n° 81)

Plusieurs autres informateurs et informatrices ont aussi fait allusion aux malheurs susceptibles de se produire lors de ces journées consacrées aux morts (Coll. Louise Houle, Marjolaine Manseau et Johanne Palin, ms n° 137; Coll. Huguette Thériège, enr. n° 167; Coll. Pierre Guilbault, ms n° 47; Lefebvre, 1973 : 15; Marie-Ursule (Sœur), 1951 : 89; Fortier, 1983 : 157; Ferron et Cliche, 1972 : 51).

En Europe, les 1^{er} et 2 novembre étaient aussi perçus comme des journées particulièrement propices aux manifestations d'outre-tombe. Paul Sébillot écrit à ce sujet :

Il est plusieurs périodes de l'année, variables suivant les régions, pendant lesquelles il est permis aux morts de revenir aux lieux où ils ont vécu. Dans l'Europe catholique, la plus habituelle est celle de la Toussaint, dont la nuit et le lendemain sont désignés sous le nom de Jour des Ames. D'ordinaire les vivants sont, à ce moment, remplis de prévenances à l'égard des visiteurs d'outre-tombe. [...] Pendant ces nuits, on laisse pour eux des mets sur la table, des feux et des lumières sont allumés à leur intention. [...] Il faut bien se garder de troubler en quoi que ce soit ces hôtes d'outre-tombe, sous peine d'éprouver des disgrâces. Suivant des idées assez répandues, les morts sont irascibles, mal disposés envers les vivants qu'ils jalouent, et certains même peuvent

avoir le dessein et le pouvoir de satisfaire d'anciennes rancunes. (Sébillot, 1908 : 342)

La croyance voulant que les morts puissent revenir sur la terre à certains moments précis de l'année serait en fait très ancienne et même préchrétienne (Gennep, 1946 : 803). Tout comme la conviction qu'existait parallèlement au monde des vivants, un monde peuplé de morts, agressifs et omniprésents, qu'il fallait apaiser en leur offrant des présents ou en honorant leurs sépultures. En témoignent les objets trouvés dans les tombes des civilisations anciennes. L'anthropologue Louis-Vincent Thomas écrit à ce sujet :

De la Mélanésie à Madagascar, du Nigéria à la Colombie, chaque peuplade redoute, évoque, nourrit, utilise ses défunts; entretient un commerce avec eux; leur donne dans la vie un rôle positif, les subit comme des parasites, les accueille comme des hôtes plus ou moins désirables, leur prête des besoins, des intentions et des pouvoirs. (Thomas, 1985 : 152-153)

En créant le purgatoire, cet espace intermédiaire entre la vie terrestre et l'au-delà au 17^e siècle, l'Église catholique aurait en fait récupéré une croyance très ancienne et partagée par de nombreuses cultures. Que l'on offre aux morts des objets ou des prières, le but poursuivi était le même : les empêcher de revenir troubler les vivants et faciliter leur « passage » dans l'autre monde. (Delumeau, 1978 : 87; Ariès, 1975 : 29; Vovelle, 1983 : 50-51; Gennep, 1975 : 29).

Conclusion

Au début du 20^e siècle, rares étaient les personnes au Québec qui n'avaient pas, un jour ou l'autre, côtoyé la mort de près, le taux élevé de mortalité enregistré à cette époque se traduisant par la disparition d'un père, d'une mère, d'un frère ou d'une sœur, quand ce n'était pas celle d'un enfant ou d'un aïeul. Cette proximité de la mort faisait peur. De crainte qu'elle ne vienne les surprendre à leur tour, plusieurs accordaient une grande importance aux signes laissant présager sa venue et s'y préparaient en récitant des prières ou en faisant partie d'associations religieuses censées leur assurer une « bonne mort », c'est-à-dire une mort qui leur laisserait le temps de régler leurs comptes avec Dieu et les hommes avant de trépasser. Lorsque la mort faisait son apparition, la plupart des étapes du rituel funéraire étaient prises en charge par la famille et les amis du défunt qui prenaient grand soin de ne pas le laisser seul pendant les trois jours et trois nuits que

durait la veillée funèbre. Ce n'était qu'à la fin de ces trois jours qu'on plaçait le corps dans son cercueil pour le conduire à l'église, puis au cimetière, dernière étape du parcours du défunt. Qu'ils soient décédés depuis peu ou depuis longtemps, les morts demeuraient très présents dans l'univers et l'imaginaire des Québécois qui cultivaient le souvenir de leurs chers disparus tout en entretenant une grande peur des revenants, ces êtres hostiles, dotés de pouvoirs redoutables, qui, selon les récits de tradition orale, revenaient parfois troubler les vivants.

Même si, de nos jours, la population québécoise est moins souvent confrontée à la mort²⁰² et même si la plupart des Québécois et Québécoises affirment ne pas avoir peur de la mort²⁰³, il n'en demeure pas moins que bon nombre de personnes au Québec l'appréhendent avec anxiété. Lorsqu'ils sont confrontés à cette inéluctable réalité, bien des gens refusent de croire que la médecine ne peut plus rien pour eux. D'autres, mus par la crainte de la douleur et de la déchéance physiques et bouleversés à l'idée de devoir quitter si tôt les gens aimés, sombrent dans le désespoir. Et, très souvent, ils se retrouvent seuls, sans personne avec qui partager leurs craintes et leur tristesse. Car la mort est un sujet tabou dans notre société. Dans un monde qui valorise hautement la performance et la jeunesse éternelle, la mort est en effet perçue comme un échec qu'on s'empresse d'effacer (« Entre la peur et le tabou : la mort reste un sujet impopulaire », *Progrès-dimanche*, 11 mars 2001 : A40 ; Boileau, 2002 : A5 ; Galipeau, 2003d : Actuel 1 ; Lemieux, 2003 : A1 ; Lemieux, 2004 : A1 ; Lemieux, 2005b : A3 ; Lévesque, 2005 : A1 ; Berger, 2005c : Plus 4). De nos jours, la mort idéale est d'ailleurs celle qui ne se fait pas attendre, celle qui permet de quitter promptement la vie, sans trace de dégradation physique ou morale (Breton, 2004 : A7 ; Cousineau, 2003 : A6 ; Berger, 2005c : Plus 4). La plupart du temps, c'est à l'hôpital que la plupart des mourants rendent leur dernier soupir, souvent inconscients et branchés sur des machines qui permettent de constater officiellement le décès²⁰⁴. Dès le moment du décès, le mort est pris en charge par une entreprise funéraire qui s'efforce, grâce à des techniques de plus en plus perfectionnées,

²⁰² Actuellement, le taux de mortalité au Québec s'établit à environ 7 décès pour mille de population et la plupart des décès sont ceux de personnes âgées. Parmi les hommes et les femmes qui sont décédés en 2004, la très grande majorité (83% des femmes et 73% des hommes) avaient, en effet, plus de 65 ans (Institut de la Statistique du Québec, *La situation démographique au Québec : bilan 2005* : 61,64).

²⁰³ 74 % des personnes interrogées lors d'un sondage réalisé en octobre 2005, ont répondu qu'elles n'avaient pas peur de la mort (Berger, 2005b : A2).

²⁰⁴ Selon l'Institut de la Statistique du Québec, en 2004, seulement 8,5% des mourants ont rendu l'âme à domicile (Berger, 2005c : Plus 4). Ce serait à Westmount, un arrondissement privilégié de l'île de Montréal, que la mort à domicile serait la plus fréquente. Un phénomène qui s'expliquerait par le fait que les familles qui y vivent ont les moyens de s'offrir des services médicaux privés (Leduc, 2000 : A3).

de dissimuler toute trace de dégradation physique et de maintenir l'illusion de la vie en redonnant au visage du défunt son aspect familial (Lemieux, 1982 : 34-37; Tassé, 2000 : 23). L'exposition de la dépouille, quand il y en a une, se fait au salon funéraire et dure souvent à peine quelques heures. Après une brève cérémonie à l'église ou dans un lieu de rassemblement sans référent religieux, on s'empresse de disposer du corps, la plupart du temps en l'incinérant²⁰⁵. De plus en plus souvent, toutes les étapes du rituel funéraire se déroulent d'ailleurs dans un seul endroit (hommage rendu dans un salon, cérémonie religieuse dans la chapelle attenante et buffet dans la salle de réception prévue à cette fin) pour perdre moins de temps (Tison, 2005a : Affaires 2; St-Onge, 2001 : 127,149; St-Jacques et Laurence, 2005 : Actuel 3). Bref, on s'efforce d'évacuer la mort le plus rapidement possible, parce qu'elle nous dérange et nous fait peur (Turenne, 1999 : 18; Boileau, 2002 : A5) Il n'est donc pas surprenant qu'un grand nombre de Québécois et Québécoises soient en faveur du suicide assisté et de l'euthanasie²⁰⁶. Devons-nous laisser à ceux et celles qui le souhaitent le pouvoir de décider des conditions dans lesquelles ils veulent mourir ? Cette question fera sans doute couler beaucoup d'encre au cours des prochaines années, puisqu'avec le vieillissement de la population, le droit à une mort digne et libre sera probablement de plus en plus souvent revendiqué²⁰⁷ (Bureau, 1999 : B3 ; Lévesque, 1998 : B5 ; Leclerc, 2004 : B6 ; Otis, 2005 : A6 ; Rioux-Soucy, 2004b : A1).

D'autre part, même si la plupart des Québécois et Québécoises ne fréquentent plus régulièrement les églises, plusieurs continuent tout de même de croire qu'il existe un Paradis quelque part où leurs morts les attendent et veillent sur eux²⁰⁸. Plusieurs sont

²⁰⁵ La crémation est en effet actuellement le principal moyen de disposition des corps au Québec et, d'après un sondage réalisé en octobre 2005, elle constitue le choix d'au moins 68% de la population québécoise (Berger, 2005c : Plus 4; St-Onge, 2001 : 137-139; Carle, 2002 : 19; Berger, 2005b : A2).

²⁰⁶ D'après un sondage effectué en 2005, 71% des Québécois seraient favorables à la légalisation de l'euthanasie (Berger, 2005b : A2). Actuellement, la législation québécoise reconnaît aux personnes souffrant d'une maladie incurable le droit de refuser un traitement ou une intervention médicale, même si elles doivent en mourir. Dans le cas où une personne est très souffrante et n'a plus d'espoir d'améliorer sa santé, il lui est aussi permis d'exiger qu'on lui administre un médicament permettant de soulager la douleur, même si ce médicament doit hâter le moment de sa mort. Mais il est interdit d'aider une personne à mettre fin à ses jours, en lui administrant une dose mortelle de médicaments par exemple. (Légaré, 2005 : 20 ; Dubuc, 2005 : 14 ; « Le ministre Philippe Couillard ferme la porte au suicide assisté », *Le Soleil*, 19 juillet 2005 : A8 ; Gagnon, 2005 : A23).

²⁰⁷ On prévoit en effet que le nombre de morts doublera au Québec d'ici quelques années. Selon les chiffres émis par l'Institut de la Statistique du Québec, comparativement aux 55,965 décès enregistrés en 1999, la société québécoise devrait enregistrer 101,383 décès en 2045 (St-Onge, 2001 : 58-60).

²⁰⁸ D'après un sondage réalisé en 1997, seulement 25,4% des Québécois croient en effet que la mort est la fin de tout. La plupart (34,3%) croient qu'après leurs décès, ils se retrouveront au paradis, entourés de ceux et celles qu'ils ont aimés ici-bas (« Croyez-vous au paradis? », *L'Actualité*, 15 novembre 1997 : 48). La réincarnation fait aussi partie des croyances de certains Québécois puisque 26,2% croient que c'est ce qui les

aussi persuadés que les morts continuent de se préoccuper de ceux et celles qu'ils ont laissés derrière eux et n'hésitent pas à faire appel à leurs parents ou amis décédés lorsque survient une situation difficile (Blanchette, 2005 : B8; « Un « pont » entre les vivants et les morts », *La Tribune*, 6 mars 2002 : D3). Ce qui ne signifie toutefois pas qu'ils n'éprouvent aucune crainte face aux morts. Encore aujourd'hui, peu de gens osent, par exemple, se promener la nuit dans un cimetière. Peu de gens se montrent aussi disposés à habiter un endroit où est survenu un décès, surtout s'il s'agissait d'une mort violente ou d'un suicide²⁰⁹. Lorsque survient un phénomène insolite et inexplicable, que l'on qualifie de « paranormal », la plupart éprouvent aussi une grande frayeur (Blanchette, 2005 : B8). Bref, même si nous n'avons plus peur de sortir le soir de l'Halloween, qui a en quelque sorte remplacé le Jour des Morts, il n'en demeure pas moins que nous entretenons encore une relation plutôt ambiguë avec nos morts, faite à la fois de confiance et de crainte.

attend après la mort (« Croyez-vous au paradis? », *L'Actualité*, 15 novembre 1997 : 48). D'après un autre sondage réalisé en 2005, 60% des Québécois croient qu'il existe une vie après la mort (Berger, 2005b : A2).

²⁰⁹ D'après les règlements de l'Association des courtiers et agents immobiliers du Québec, il est d'ailleurs obligatoire de révéler à tout acheteur éventuel qu'une mort violente a eu lieu dans une propriété. Selon les responsables de cette Association, s'il se produit régulièrement dans une maison des phénomènes étranges (bruits, objets qui se déplacent, etc.), il serait aussi de « bonne pratique » d'en aviser ceux qui seraient intéressés par cette propriété (Tison, 2005b : Affaires 5).

CONCLUSION

La vie est comme une roue qui tourne.
Les vieux passent les mancherons de
la charrue aux jeunes et meurent à
leur tour; ceux-ci vieillissent et les
passent à leurs enfants. C'est cela la
vie, une roue qui tourne.

Informateur, Saint-Denis de
Kamouraska, 1936 (Miner, 1985 :
126-127)

En entreprenant cette étude, mon objectif était de faire la lumière sur le rapport qu'entretenaient avec leur corps les hommes et les femmes qui ont vécu dans la société québécoise au cours de la première moitié du 20^e siècle. Mon intention était aussi de vérifier si certaines de leurs préoccupations trouvaient leur prolongement dans la société actuelle.

Au cours de ma recherche, je me suis souvent heurtée à des silences ou à des lacunes au plan documentaire, les sources utilisées ne me permettant pas toujours de savoir ce que pensaient ou ressentaient ceux et celles qui nous ont précédés. On ne dispose pas, par exemple, de beaucoup de témoignages provenant de couples qui n'ont pas eu d'enfant, de célibataires (hommes et femmes), de filles-mères, d'homosexuels ou de lesbiennes, de sorte qu'il est très difficile de rendre compte de leur expérience. Certains thèmes auxquels les documents étudiés faisaient parfois référence mériteraient aussi de faire l'objet d'une investigation beaucoup plus poussée. Je pense ici, par exemple, à l'hygiène personnelle, aux attentes des futurs parents face à leur enfant, aux craintes liées à l'accouchement, aux réactions face à la mort d'un enfant, à la façon dont se déroulaient les rencontres et

fréquentations amoureuses, à la vie quotidienne et sexuelle des couples mariés et à l'image qu'on se faisait de la vieillesse. Il serait aussi très intéressant d'en savoir plus sur la façon dont étaient perçues les personnes affichant certaines caractéristiques physiques particulières, les gauchers, les rouquins ou les handicapés, par exemple. Le rapport qu'entretenait la population en général avec certains « professionnels » de la santé (médecins, infirmières, dentistes) ou de la mort (entrepreneurs de pompes funèbres) pourrait aussi faire l'objet de recherches plus approfondies. Force est, d'autre part, de reconnaître que, jusqu'à maintenant, l'expérience corporelle des jeunes filles et des femmes a davantage retenu l'attention des chercheurs, et surtout des chercheuses, que sa contrepartie masculine. De sorte que l'expérience corporelle des jeunes garçons et des hommes demeure encore quelque peu méconnue. Comment se déroulait la vie dans les pensionnats masculins ou dans les chantiers? Comment les jeunes hommes percevaient-ils et vivaient-ils les changements physiologiques liés à la puberté? Étaient-ils beaucoup plus informés que leurs compagnes sur les « choses de la vie »? Les informations dont nous disposons sur ces questions sont très limitées, voire quasi-inexistantes. Le portrait de la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle qui se dégage ici est donc forcément incomplet; de nouvelles explorations permettraient sans doute d'y ajouter des nuances et peut-être même d'en modifier complètement certaines parties.

D'autre part, malgré toutes les recherches effectuées jusqu'à ce jour, plusieurs pratiques et croyances recueillies au Québec demeurent inexpliquées. On ne sait toujours pas, par exemple, pourquoi on accordait une telle importance au pied gauche dans les différentes pratiques visant à prévenir ou combattre la maladie. On ne sait pas non plus pourquoi on faisait manger du ruban de soie rouge ou des croix de papier aux femmes qui accouchaient, ou encore pourquoi on croyait que lécher un sou noir pouvait remédier à l'impuissance masculine. Il serait aussi intéressant de savoir pourquoi certains critères permettant de deviner le sexe de l'enfant à naître recueillis au Québec différaient de ceux retracés en Europe.

Les différentes sources consultées m'ont tout de même permis de démontrer que, de l'enfance à la vieillesse, le rapport que les hommes et les femmes entretenaient avec leur corps était très différent. Dès la petite enfance, se mettait en effet en place un dispositif visant à accentuer la différence sexuelle et à développer le sentiment d'appartenance à l'un ou l'autre sexe. Tandis que les petites filles étaient l'objet de pressions les incitant à

être calmes et effacées, à contrôler et même nier leur corps, les petits garçons, de leur côté, étaient incités à faire preuve d'audace et de courage et à participer à des activités mettant l'accent sur la performance et le dépassement de leurs capacités physiques. Dès leur plus jeune âge, les petites filles et les petits garçons étaient donc déjà loin de partager la même culture et la même expérience corporelle.

Un tel phénomène ne faisait que s'accroître au cours de l'adolescence, alors que les comportements attendus de l'un et l'autre sexe étaient très éloignés l'un de l'autre. Tandis que les jeunes hommes devaient faire la preuve qu'ils étaient dignes de participer pleinement à la culture masculine, en faisant étalage de leur force physique, de leur endurance, de leur capacité à absorber certaines substances (alcool, tabac) et de leurs nombreuses conquêtes amoureuses, les jeunes filles, elles, se voyaient contraintes d'exercer un contrôle de plus en plus serré sur leur corps et d'afficher une tenue et une conduite irréprochables en tous lieux et en tous temps. Et, si certains comportements valorisés au sein de la culture masculine permettaient aux jeunes hommes de s'écarter du droit chemin, la socialisation des jeunes filles leur offrait beaucoup moins de possibilités, comme en témoignent l'importance accordée à la virginité et le sort réservé à celles qui se retrouvaient enceintes sans être mariées.

Les règles prévalant au sein du monde des adultes établissaient aussi une distinction fondamentale entre les activités des hommes et des femmes et les prérogatives dont ils jouissaient. En se mariant à l'église, les femmes s'engageaient devant Dieu et les hommes à respecter leur époux, à lui obéir et à le servir; ce qui signifiait qu'elles s'engageaient à devenir, entre autres, des partenaires sexuelles disponibles et soumises. La sobriété vestimentaire et esthétique à laquelle elles étaient astreintes avait d'ailleurs pour but de témoigner de leur soumission à l'autorité masculine. Les femmes mariées étaient aussi étroitement surveillées et celles dont la conduite sexuelle n'était pas exemplaire s'exposaient à de dures sanctions. Quant aux hommes mariés, même si on tolérait davantage leurs incartades, ils étaient vivement critiqués s'ils osaient s'aventurer dans des domaines habituellement réservés aux femmes ou se montraient trop faibles pour dominer au sein du couple.

Enfin, même si l'espérance de vie des hommes et des femmes était sensiblement la même, la vieillesse n'avait pas la même signification pour l'un et l'autre sexe. Pour

plusieurs femmes, la vieillesse était en effet synonyme de solitude et de misère, car la perte de la jeunesse et de la beauté contribuait à faire de ces dernières des êtres négligés, voire méprisés, et on éprouvait beaucoup de réticences à ce qu'une femme âgée puisse manifester un quelconque intérêt pour les plaisirs de la chair. Par contre, on vouait une certaine admiration aux hommes âgés qui étaient encore capables de faire étalage de leur virilité et de leur puissance et on ne semblait pas s'offusquer du fait qu'ils se remariaient.

Et, même si, depuis quelques années, les conditionnements sociaux auxquels sont soumis l'un et l'autre sexe sont beaucoup moins restrictifs, il n'en demeure pas moins que les hommes et les femmes ne partagent pas la même expérience corporelle. Même si les petites filles portent aujourd'hui des pantalons et même si elles partagent désormais les jeux des petits garçons et reçoivent la même éducation, d'importantes différences subsistent en effet entre eux. Même si les adolescentes d'aujourd'hui bénéficient de plus de liberté, la réserve et la modestie demeurent encore des valeurs sacrées sur lesquelles se construit la féminité, tandis que l'agressivité et la recherche de sensations fortes demeurent des composantes essentielles de la masculinité. Même si l'égalité entre les sexes est désormais reconnue dans les lois et même si les femmes ne sont plus confinées à la maison comme autrefois, certains stéréotypes ont la vie dure et certaines inégalités persistent. Enfin, encore aujourd'hui, les hommes et les femmes sont loin de partager le même sort en vieillissant.

Les différentes sources consultées m'ont aussi permis de démontrer que la société québécoise de la première moitié du 20^e siècle n'était pas aussi passéiste et réactionnaire qu'on a bien voulu nous le faire croire. On a en effet longtemps pensé que le Québec n'était entré dans la modernité qu'à partir des années 1960, au moment où s'amorçait ce que l'on a appelé la Révolution Tranquille. Auparavant, croyait-on, la société québécoise était repliée sur elle-même et dominée par l'Église catholique. Une société où les hommes et les femmes avaient peu de liberté d'agir et de penser et où tout était péché. Les témoignages dont nous disposons démontrent au contraire que, dès le début du 20^e siècle et peut-être même auparavant, une bonne partie de la population québécoise était déjà tournée vers l'avenir et refusait de se laisser dicter ce qu'elle devait penser et faire. Malgré l'opposition de l'Église, certains couples tentaient, par exemple, de contrôler leur fécondité et l'avortement était une pratique beaucoup plus répandue qu'on aurait pu le croire. Les

fréquentations n'étaient pas non plus toujours aussi chastes et réservées que l'Église l'aurait souhaité et les rapports sexuels pré-maritaux faisaient déjà partie de la réalité québécoise. Même si l'Église incitait ses fidèles à ne pas attacher trop d'importance à leur apparence, nombreux étaient aussi ceux et celles qui se laissaient envoûter par le pouvoir de la beauté et rêvaient de posséder cet attribut si valorisé.

En fait, à lire leurs témoignages, on se rend compte que ces hommes et ces femmes qui ont vécu il y a déjà plusieurs décennies, partageaient sensiblement les mêmes préoccupations que celles qui sont les nôtres aujourd'hui et qui nous rattachent à la grande fraternité humaine. Comme la plupart d'entre nous, ils rêvaient aussi d'une descendance conforme à leurs vœux. Mais les moyens dont ils disposaient étaient beaucoup plus limités que les nôtres. Lorsqu'un couple s'avérait infertile, il n'avait souvent pour tout recours que la prière ou certains remèdes de fabrication domestique pour remédier à la stérilité féminine ou masculine. Et, lorsqu'une grossesse s'annonçait, les futures mères ne pouvaient se fier à aucun examen prénatal leur permettant de s'assurer que l'enfant qu'elles portaient était normal. Tout au plus pouvaient-elles s'efforcer de respecter certaines règles censées préserver l'enfant de toute imperfection et lui procurer la santé et la beauté. Même si le sexe de l'enfant à naître était loin de les laisser indifférents, ils n'avaient pas accès à des techniques sophistiquées leur permettant de s'assurer de la concordance entre leur préférence et la réalité. La crainte que leur enfant ne se développe pas normalement les hantait aussi, mais ils avaient très peu de recours, si ce n'est les soins attentionnés dont ils l'entouraient dans le but de lui permettre d'acquérir les compétences et habiletés essentielles à sa survie dans un monde où le corps était encore, pour bon nombre de personnes, le principal instrument de travail.

Comme la plupart d'entre nous, les hommes et les femmes qui ont vécu au début du 20^e siècle rêvaient aussi de rencontrer le grand amour et se laissaient séduire par de belles paroles ou une belle apparence. Mais ils disposaient de moins de liberté que nous. En effet, même si l'attraction personnelle et l'amour intervenaient dans la formation des couples, certaines normes de fréquentation prévalaient aussi qui restreignaient leurs possibilités de rencontre et leurs choix. C'est souvent sous l'œil attentif des parents que se déroulaient les rencontres entre jeunes gens et jeunes filles et, la plupart du temps, ces rencontres mettaient en scène des jeunes qui provenaient du même environnement géographique et social. Il y avait ainsi de fortes chances que les parents connaissent déjà

les antécédents familiaux du jeune homme qui fréquentait leur fille et il n'était pas rare qu'ils interviennent pour mettre fin à une relation amoureuse qui ne leur convenait pas. Même quand les parents ne s'objectaient pas aux fréquentations, ces dernières étaient souvent étroitement surveillées et il arrivait souvent que les couples s'engagent dans la vie à deux sans vraiment bien se connaître. Comme, à l'époque, il était hors de question de divorcer et très mal vu de se séparer, ceux et celles qui se rendaient compte qu'ils s'étaient trompés ne pouvaient plus revenir en arrière. Se marier était donc plutôt risqué et si certains couples vivaient heureux très longtemps, d'autres n'avaient pas cette chance.

Enfin, tout comme la plupart d'entre nous, les hommes et les femmes qui ont vécu au début du 20^e siècle avaient peur de vieillir et de mourir. Mais leurs chances de vivre longtemps et en santé étaient beaucoup moindres. A cette époque, plusieurs maladies infectieuses ou contagieuses sévissaient au Québec et, comme on ne parvenait pas à en identifier la cause, elles faisaient de nombreuses victimes dans toutes les couches de la population, tout particulièrement chez les jeunes enfants. Le risque de mourir en couches était aussi passablement élevé et il n'était pas rare qu'une mère de famille encore jeune meure en donnant la vie. Les piètres conditions de travail imposées aux ouvriers et ouvrières dans les usines les rendaient aussi particulièrement vulnérables aux accidents et à une usure prématurée du corps. De sorte que les personnes âgées étaient peu nombreuses et plus rares encore étaient celles qui parvenaient à un âge avancé tout en conservant leurs capacités physiques et intellectuelles. Ce qui n'était rien pour rassurer ceux et celles qui se dirigeaient lentement mais inexorablement vers cette ultime étape de la vie.

Même si ceux et celles qui ont vécu avant nous partageaient sensiblement les mêmes espoirs et les mêmes craintes que bon nombre d'entre nous, peu d'entre eux auraient sans doute pu imaginer ce que la société québécoise est aujourd'hui devenue: une société où les couples inféconds parviennent de plus en plus souvent à transmettre la vie grâce à la procréation médicalement assistée; une société où les hommes et les femmes exercent un contrôle de plus en plus serré sur leur reproduction et ont de moins en moins d'enfants; une société où le mariage n'a plus du tout la même importance et où les couples se forment et se séparent de plus en plus rapidement; une société où très peu de femmes meurent en donnant la vie et où il est très rare que les nouveau-nés ne survivent pas; une société où l'on est parvenu à enrayer bon nombre de maladies autrefois mortelles et où la

mort survient à un âge de plus en plus avancé; une société où les rites funéraires sont réduits à leur plus simple expression et les morts incinérés ou enterrés le plus rapidement possible.

Il est tout aussi difficile pour nous d'imaginer ce que sera la société québécoise dans cent ans. Les hommes et les femmes pourront-ils avoir les enfants qu'ils veulent, quand ils le veulent? Pourront-ils déterminer le sexe et sélectionner les caractéristiques des enfants qu'ils mettront au monde? Éliminera-t-on systématiquement tous les embryons « imparfaits »? Les menstruations auront-elles été éliminées? Faudra-t-il encore être jeune, mince et bronzé pour être considéré beau ou belle? Sera-t-il encore mal vu qu'un homme fréquente une femme plus vieille ou plus grande que lui? La vie à deux sera-t-elle encore le mode de vie privilégié par la majorité de la population? Les hommes et les femmes seront-ils vraiment égaux au sein du couple? Le célibat sera-t-il encore perçu comme un échec? Les homosexuels et les lesbiennes seront-ils mieux acceptés? Parviendra-t-on à vivre encore plus longtemps et à retarder le vieillissement? Les personnes âgées seront-elles plus heureuses et appréciées? Aura-t-on trouvé un remède à certaines maladies aujourd'hui considérées incurables? Sera-t-on parvenu à éliminer les principaux facteurs sociaux et environnementaux qui jouent un rôle déterminant sur la distribution de la morbidité ou, au contraire, l'écart entre l'espérance de vie des riches et des pauvres sera-t-il encore plus accentué? Quelle approche de la santé et de la maladie privilégiera-t-on : l'approche biomédicale ou une approche plus globalisante? Pourra-t-on décider du moment et des conditions de sa mort? Le suicide assisté et l'euthanasie seront-ils permis? A quoi ressembleront les rites funéraires? Aura-t-on encore peur de mourir? Croira-t-on encore qu'il existe une autre forme de vie après la mort? Enfin, les femmes et les hommes seront-ils parvenus à surmonter leurs différences, comme le rêvait le poète Rainer Maria Rilke qui, en 1903, écrivait ces lignes :

Les sexes sont peut-être plus parents qu'on ne le croit; et le grand renouvellement du monde tiendra sans doute en ceci : l'homme et la femme, libérés de toutes leurs erreurs, de toutes leurs difficultés, ne se rechercheront plus comme des contraires, mais comme des frères et sœurs, comme des proches. Ils uniront leurs humanités pour supporter ensemble, gravement, patiemment, le poids de la chair difficile qui leur a été donné. (Rilke, 1937 : 52)

Seul l'avenir nous le dira.

BIBLIOGRAPHIE

Sources orales *

- ALLARD, Jean-Pierre : ms n° 4
ALLARD, Jean-Pierre et Jean-Claude BERNIER: ms n° 31, ms n° 59
ALLARD, Joanne et Denise LABONTÉ, Collège du Nord-Ouest : ms n° 17
ALLISON, Carmen : ms n° 1
ARSENEAU, Jules : ms n° 9, ms n° 10, ms n° 13
ASSELIN, J.-P. et C. CHARTRÉ : ms n° 46
AUBIN, Anicet (Collège du Nord-Ouest) : ms n° 2
AUCLAIR, Céline : ms n° 82, ms n° 98
AUDET, Bernard : ms n° 2
BARNARD, Marie : enr. n° 18
BEAUCHESNE, Denise : ms n° 1
BEAULIEU, Joan : ms n° 6, ms n° 7
BÉDARD, Claude et Guy CANTIN : enr. n° 57
BÉDARD, Serge : enr. n° 4, enr. n° 13
BÉGIN, Gilles : enr. n° 1
BÉLANGER, Marcel et Aline LABEL: enr. n° 2
BÉLANGER, Michèle : ms n° 5, ms n° 8, ms n° 60, ms n° 62, ms n° 97
BERNARD, Marie : ms n° 18
BERNARD, Paulette et Lola BERNARD : ms n° 766
BERNIER, France : ms n° 12, ms n° 28, ms n° 37
BERNIER, Jean-Claude : ms n° 1, ms n° 3, ms n° 4, ms n° 7, ms n° 8, ms n° 15
BERNIER, Jean-Marie : ms n° 3, ms n° 11
BÉRUBÉ, Jocelyne : enr. n° 14
BÉRUBÉ, Madeleine ET AL.: enr. n° 47
BETTY, Wilfrid et Luc THÉRIEN: ms n° 47
BILODEAU, Josette : ms n° 2
BLAIS, Raynald et Suzanne DENAULT (Collège du Nord-Ouest) : enr. n° 134
BLOUIN, Jean-René : ms n° 1
BOUCHER, Michel : enr. n° 41, enr. n° 58, ms n° 51, ms n° 80, ms n° 81
CANTIN, Louise-A : ms n° 2, ms n° 6, ms n° 8, ms n° 9
CANTIN, Louise et Jacinthe BEAUMONT : ms n° 39
CARPENTIER, Paul : ms n° 28
CHAMPAGNE, Edith : ms n° 55, ms n° 87
CHARPENTIER, Marielle : ms n° 1, ms n° 5, ms n° 20
CHASSÉ, Guy : ms n° 45, ms n° 52, ms n° 56, ms n° 97, ms n° 106, ms n° 128, ms n° 130, ms n° 192
CHASSÉ, Guy et Nelson NADEAU : enr. n° 10, enr. n° 30, ms n° 274
CHOUINARD, Yvan : ms n° 66, ms n° 83, ms n° 158, ms n° 193, ms n° 194, ms n° 223, ms n° 247, ms n° 250, ms n° 317
CORNEAU, Denis : ms n° 3, ms n° 13
CÔTÉ, Jacynthe : ms n° 38-40, ms n° 54, ms n° 59-73

* Ces sources orales proviennent des Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval. Pour ne pas surcharger inutilement la bibliographie, je n'ai tenu compte que des manuscrits et enregistrements cités dans la thèse.

CÔTÉ, Rénald : ms n° 6
 COUILLARD, Isabelle : ms n° 4, ms n° 27, ms n° 29, ms n° 31, ms n° 32
 CYR-MORIN, Nicole : ms n° 41, ms n° 47, ms n° 57, ms n° 59, ms n° 105-108
 DEBLOIS, André : ms n° 10, ms n° 19, ms n° 25, ms n° 26-27, ms n° 64
 DEBLOIS, Marie-France : ms n° 30-33, ms n° 37-38
 DESCHAMPS, Ida : ms n° 18, ms n° 61, ms n° 89, ms n° 206, ms n° 222, ms n° 225, ms n° 226, ms
 n° 228, ms n° 254, ms n° 275, ms n° 335, ms n° 337, ms n° 410, ms n° 489, ms n° 541, ms
 n° 557, ms n° 624, ms n° 960, ms n° 970, ms n° 975, ms n° 976, ms n° 987, ms n° 1013, ms
 n° 1023, ms n° 1108
 DESCHÊNES, Donald : ms n° 171, ms n° 344
 DESGAGNÉS, Michel : enr. n° 20
 DUMAS, Maurice : ms n° 2, ms n° 11, ms n° 17, ms n° 19, ms n° 23
 DUPONT, Jean-Claude : ms n° 6220, ms n° 9160
 DUVAL, Michel : enr. n° 9D
 ENQUÊTE FOLKLORIQUE DE CONTES ET DE LÉGENDES : enr. n° 30, enr. n° 45
 FOURNIER, Edouard : ms n° 12
 FOURNIER, Paule : ms n° 78, ms n° 113
 FRANCK, Alain : ms n° 15
 GAGNON, Marcel A. : ms n° 1, ms n° 38
 GAUTHIER, Marcel : ms n° 45
 GÉLINAS, Aline : enr. n° 15, ms n° 28
 GIGNAC, Louise : ms n° 32, ms n° 33, ms n° 105
 GOSSELIN, Louise : ms n° 3
 GOULET, Danièle : ms n° 21, ms n° 41
 GRENIER, Fernand : ms n° 16
 GUILBAULT, Pierre : ms n° 5, ms n° 7, ms n° 29, ms n° 46, ms n° 47
 HOULE, Louise ET AL. : ms n° 137
 HUDON, Jean-Guy : enr. n° 14, enr. n° 16, enr. n° 23, enr. n° 50, ms n° 1, ms n° 39
 HUDON, Régine : ms n° 1, ms n° 3, ms n° 4, ms n° 5, ms n° 6, ms n° 13, ms n° 23, ms n° 36, ms n°
 64
 JACOB, Paul : enr. n° 42, enr. n° 95, ms n° 81, ms n° 96, ms n° 110
 JACOB, Paul et Micheline THIBAUT : enr. n° 26, enr. n° 48, enr. n° 82, enr. n° 82, enr. n° 89, enr. n°
 97, enr. n° 102, enr. n° 108, enr. n° 133
 JEAN, Pierre-Paul et Maurice DUMAIS : enr. n° 106
 JONCAS, François : enr. n° 12
 JONCAS, Marie : ms n° 822, ms n° 837, ms n° 930, ms n° 931
 KEAYS, Brenda : ms n° 705, ms n° 707, ms n° 712, ms n° 721
 LABBÉ, Armand : ms n° 2, ms n° 33, ms n° 40
 LABELLE, Ronald : enr. n° 7
 LACOURCIÈRE, Luc : enr. n° 2174
 LAFLEUR, Michèle : ms n° 5, ms n° 6
 LAFLEUR, Michèle et Georges DAIGLE : ms n° 3, ms n° 9, ms n° 14
 LAMONTAGNE, Gaétane : ms n° 6, ms n° 8, ms n° 21, ms n° 65, ms n° 97, ms n° 143, ms n° 167, ms
 n° 184
 LANGLOIS, Gaston : ms n° 38, ms n° 60
 LAPOINTE, Ghislain : enr. n° 14, enr. n° 21
 LAPOINTE, Nicole : ms n° 5
 LAROUCHE, Danielle : ms n° 13
 LAROUCHE, Francine : ms n° 141
 LATOUR, Thérèse : ms n° 4, ms n° 6, ms n° 10, ms n° 36
 LEBEL, Ghislain : enr. n° 17, enr. n° 42
 LEBEL, Louise : ms n° 1, ms n° 6, ms n° 11, ms n° 13, ms n° 16, ms n° 17, ms n° 20, ms n° 23, ms
 n° 64, ms n° 84, ms n° 87, ms n° 91
 LEBLANC, Florianne : ms n° 194, ms n° 202, ms n° 209, ms n° 274, ms n° 303, ms no 390, ms
 no 415, ms no 424, ms n° 430, ms n° 436, ms no 449, ms no 466, ms n° 491, ms no 500, ms
 n° 844, ms n° 871, ms n° 886

LELIÈVRE, Gaston : ms n° 1, ms n° 12, ms n° 27
 LETARTE-ROUX, Lise (Collège du Nord-Ouest) : ms n° 18
 LORD, Jules : enr. n° 171
 LUCE, Adrienne : ms n° 764
 LUNEAU, Richard : ms n° 54
 MALTAIS, Renée : ms n° 5, ms n° 7, ms n° 29
 MARC-RÉGIS (Frère) : ms n° 1, ms n° 9
 MARQUIS, Jean-Claude : enr. n° 211, ms n° 3, ms n° 6, ms n° 12, ms n° 17, ms n° 68, ms n° 95
 MARTEL, Guy : ms n° 11, ms no 14, ms n° 20, ms n° 21, ms n° 25, ms n° 35, ms n° 63, ms n° 71,
 ms n° 74
 MARTIN, Normand : ms n° 51, ms n° 83, ms n° 108, ms n° 127
 MARTIN, Roger : ms n° 5, ms n° 11, ms n° 27
 MARTINEAU, Gilles : ms n° 27, ms n° 27
 MATHIEU, Jocelyne : enr. n° 44
 MAYNARD, Gisèle : ms n° 146
 MÉTHOT, Pierre : ms n° 2
 MICHAUD, Denis et Gilles MICHAUD : enr. n° 47A
 MILOT, Jocelyne : ms n° 7
 MIVILLE-DESCHÊNES, François : ms n° 9
 MONTMINY, Pauline : ms n° 106, ms n° 108, ms n° 168
 MORIN, François : ms n° 60
 MORIN, Jeanne : ms n° 14
 MORISSETTE, Jean-Guy : ms n° 3
 NOËL, Marie : ms n° 3, ms n° 47
 NOËL, Michel : ms n° 1
 OLIVIER, Denis : ms n° 27, ms n° 32, ms n° 92
 ON S'EN SOUVIENT : enr. n° 183
 OTIS, Reine : ms n° 19, ms n° 24, ms n° 49, ms n° 85, ms n° 89, ms n° 91, ms n° 96, ms n° 97, ms
 n° 125, ms n° 129, ms n° 130
 OUELLET, Léopold : ms n° 10, ms n° 31
 PAGEOT, Laurette : ms n° 1
 PAILLÉ-COSSETTE, Louise : ms n° 1, ms n° 9, ms n° 12
 PARADIS, Alain : ms n° 42
 PARADIS, Andrée : enr. n° 2
 PARADIS-CARPENTIER, Andrée : ms n° 16, ms n° 18, ms n° 31, ms n° 43-45, ms n° 135
 PARÉ, Richard : enr. n° 10
 PINEAULT, Normand : enr. n° 79, enr. n° 90
 POIRIER, Réjean : enr. n° 21
 RHÉAUME, Anne-Marie : enr. n° 7, enr. n° 13, enr. n° 28
 RHÉAUME, Yolande : enr. n° 62, enr. n° 96, enr. n° 111, enr. n° 176, enr. n° 196, ms n° 6, ms n°
 9, ms no 11, ms n° 39, ms n° 44, ms n° 51, ms n° 58, ms n° 59, ms n° 60, ms n° 61, ms n°
 70, ms n° 77, Enquête personnelle p. 1-2
 RICARD-DESSUREAULT, Yolande : enr. n° 2
 RICHARD, Gilberte et Chantal SOUCY : ms n° 789
 ROCHETTE, Martin : ms n° 6, ms n° 8, ms n° 12, ms n° 17, ms n° 18, ms n° 19
 ROY, Lucie : ms n° 47, ms n° 91, ms n° 98, ms n° 99, ms n° 116, ms n° 142
 SIMARD, Fabienne : ms n° 3, ms n° 4, ms n° 8
 SIMARD, Gaston : enr. n° 7
 SIMONEAU, Diane : enr. n° 33
 SOUCY, Marie-Claud : ms n° 10, ms n° 11, ms n° 13, ms n° 14, ms n° 16, ms n° 21, ms n° 28, ms n°
 51, ms n° 56, ms n° 62, ms n° 63
 THÉBERGE, Huguette : enr. n° 39, enr. n° 152, enr. n° 156, enr. n° 167
 THELLEND, Micheline (Collège du Nord-Ouest) : ms n° 211
 THIBAUT, Micheline : ms n° 1, ms n° 3-4, ms n° 13, ms n° 22, ms n° 23

Sources manuscrites * :

ANGERS, Johanne, 1980, *La survivance des remèdes populaires*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Enquête » et « Mémoire », Université Laval, 153 p.

BEAULIEU, Jean et Odile PELLETIER, 1978, *Le proverbe en Acadie, en milieu rural québécois et en milieu urbain québécois*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 34p.

BÉDARD, Claire, 1972, *Les Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré : étude des guérisons obtenues*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Croyances et pratiques populaires », Université Laval, 14 p.

BÉLANGER, Marcel, 1967, *Après une naissance : analyse d'une coutume*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 5p.

BÉLANGER, MARCEL, 1968, *Les fiançailles*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 35 p.

BÉLANGER, Michèle, 1967, *Coutumes autour de la mort en Gaspésie, hier et aujourd'hui*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes traditionnelles », Université Laval, 7p.

BÉLANGER, Michèle, 1968, *Le médecin et la médecine dans la chanson folklorique du Québec*, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 114 p

BERGERON, Francine ET AL., 1977, *Étude comparative : un guérisseur et une de ses patientes*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 13 p.

BÉRUBÉ, Susan et Michel RIOUX, 1974, *Répertoires des croyances et des pratiques populaires du Bas-Saint-Laurent*, Rimouski, Collège de Rimouski, 177 p.

BLAIS-DUVAL, Louise et Colette DUFRESNE-LACHANCE, 1979, *Les proverbes médicaux au Québec*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 47 p.

BLOUIN, Serge, 1973, *Enquête sur les visites funéraires*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Ethnologie des coutumes et traditions », Université Laval, 9 p.

BOUCHER, Jean-Pierre, s.d., *Le mariage*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 14 p.

CANTIN, Françoise, 1973, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Travail de recherche réalisé dans le cadre du cours « Arts populaires », Université Laval, 15 p

CANTIN, Françoise, 1974, *Les cérémonies de la mort*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction au folklore matériel », Université Laval, 22 p.

CHARTRAND, Martine, 1978, *Le baptême*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 17 p.

CHASSÉ, Yves, 1989, *L'hygiène corporelle entre 1940 et 1960*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Ethnologie du quotidien », Université Laval, 35 p.

COLLIN, Diane, 1978, *Enquête sur les traditions relatives au phénomène de la grossesse*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 11 p.

* Ces sources manuscrites proviennent des Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval.

COLLINS, Anne, 1978, *Les fréquentations*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 13 p.

Corpus de faits ethnographiques québécois : la région de l'Outaouais, 1981, préparé par Rose Bilodeau-Lahaie, Québec, 326 p.

COULOMBE, Pierrette et Louise CRÉPIN, 1981, *Voir les guérisseurs*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 9 p.

DUFOUR, Lynn, 1978, *Grossesse, accouchement et baptême*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 11 p.

DUMAIS, Maurice, 1967, Le quêteux du village et le quêteux qui vient de loin dans notre société canadienne-française d'autrefois, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 47 p.

DUMAS, Monique L., 1979, *Un mariage au début du siècle*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 1979, 6p.

DUMONT, Louis, 1973, *L'enterrement de vie de garçon*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 8 p.

GAGNON, Danielle et Odette GINGRAS, 1977, *Enquête chez un guérisseur*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 6 p.

GAGNON, Francine et Lucie ROY, 1979, *Les remèdes populaires au Québec*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 29 p.

GOBEIL, Sylvie et Francine AUDET, 1979, *Remèdes de « bonne femme », à base de plantes et autres*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences Populaires », Université Laval, 10 p.

GRENIER, Lucie, 1978, *Les fréquentations*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 31 p.

GUILLEM, Marie-Thérèse, 1973, *Rapport d'enquête sur la grande demande*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes et usages traditionnels », Université Laval, 15 p.

HENRY, Robert, 1970, La période de vie s'étendant du début des fréquentations à la deuxième journée suivant le mariage, à Bonaventure, vers les années 1925-1930, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes traditionnelles », Université Laval, 22 p.

HOGAN, Susan et France RICHARD, 1981, *La médecine populaire entourant la grossesse*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 18 p.

HUDON, Jean-Guy, 1968, *L'enterrement de vie de garçon*, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 35p.

HUDON, Régine, 1968, Évolution de l'entreprise funéraire à Notre-Dame-d'Hébertville, de 1900 à 1968, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 65 p.

JACOB, Paul, 1967, *Analyse structurale sur les rites de la mort*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 12 p.

JEAN, Pierre-Paul, 1967, *Étude comparative des rites funéraires romains et canadiens-français*, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 31 p.

JEANSON, Sylvie-Anne, 1978, *La naissance*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 16 p.

- LABBÉ, Claude, 1981, *Résumé d'enquête sur la médecine populaire*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 27 p.
- LAFLAMME, Myriam et Michelle SOUCY, 1981, *Comment soigner le hoquet, la verrue, les brûlures par la médecine populaire*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 31 p.
- LAMBERT, Catherine, 1978, *L'attente d'un enfant et sa naissance*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Introduction aux coutumes », Université Laval, 11 p.
- LAPOINTE, Linda, 1981, *Croyances populaires, remèdes populaires autour de la grossesse (accouchement, relevailles, etc.)*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 26 p.
- LEBLANC, Roger, 1970, *Coutumes des Iles*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes traditionnelles », Université Laval, 7 p.
- LEFEBVRE, Lucie, 1973, *La peur des morts*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 17 p.
- LEMAY, Michel, 1970, *Chiniquy vu à travers la chanson populaire*, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 50 p.
- LEMIEUX, Danielle, 1973, *Les fréquentations*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 12 p.
- LESSARD, Pierre et Marie-Louise POULIN, 1979, *La mentalité populaire sur les verrues*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 25 p.
- LEVAC, Lucie et Francine GARNEAU, 1977, *Étude sur la médecine populaire : Mme Coën*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 54 p.
- LÉVESQUE, Monique, 1972, *Enquête sur un guérisseur*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Croyances et pratiques populaires », Université Laval, 10 p.
- LUSSIER, Christian, 1973, *Dix plantes médicinales dans la médecine populaire sur la Côte de Beaupré*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 8 p.
- MALOUIN, Guy, 1973, *La veillée au corps*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes populaires du Canada français », Université Laval, 25 p.
- MARCOUX, Marie-Josée, 1973, *Rapport d'enquête sur la veillée du corps*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes et usages traditionnels », Université Laval, 17 p.
- MARTEL, Guy, 1966, *Analyse d'une coutume : le charivari*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 10 p.
- MERCIER-RENAUD, Lucie, 1978, *La robe de mariée*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 30 p.
- PICHETTE, Jean-Pierre, 1968, *Le curé à travers les chansons traditionnelles (au Québec)*, Travail réalisé dans le cadre du cours « La chanson traditionnelle », Université Laval, 28 p.
- POIRIER, Michèle, 1968, *Les images du diable*, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 31p.

PROULX, André, 1969a, *Le mariage*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes traditionnelles », Université Laval, 11 p.

PROULX, André, 1969b, *La naissance*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Coutumes traditionnelles », Université Laval, 6 p.

PROVENCHER, Hélène et Sylvain CHEVALIER, 1979, *Le rôle du revenant dans la société traditionnelle*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 41 p.

RHÉAUME, Yolande, 1968, *Enquête personnelle sur la tradition populaire*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, n.p.

RHÉAUME, Yolande, 1969, *Les revenantes*, Mémoire de 1^{er} cycle, Université Laval, 277 p.

ROBITAILLE, Cécile, 1967, *Analyse d'une coutume (coutume de la vie)*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 8 p.

RONDEAU, Louise et Nicole CYR, 1979, *Le don d'arrêter le sang*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Sciences populaires », Université Laval, 22 p.

SAINT-LAURENT, Marie-France, 1988, *L'enterrement de vie de garçon*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 30 p.

SAMSON, Roch, 1973, *La représentation de la Vierge et le culte populaire de la Vierge à partir de l'imagerie de dévotion*, Travail présenté dans le cadre du cours « Arts populaires », Université Laval, 17 p.

SAULNIER, Carole, 1973, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Travail réalisé dans le cadre du cours « Arts populaires », Université Laval, 12 p.

SAULNIER, Carole, 1994, *Plan de classification employé pour le traitement des faits de folklore*, Bureau du Secrétaire général, Division des Archives, Université Laval, 50p.

THIBAUT, Micheline, 1967, *Analyse comparée sur les coutumes de la mort*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 7 p.

TRUELLE, Mireille, 1978, *Cueillette relative aux fréquentations et au mariage*, Travail réalisé dans le cadre d'un cours de 1^{er} cycle, Université Laval, 22 p.

Sources imprimées :

1. Articles de journaux ou de revues utilisés pour la période contemporaine:

ANONYME, « Les blondes en chiffres », *Châtelaine*, octobre 2003 : 172.

-----, « Les blondes sont là pour rester », *L'Actualité*, 1^{er} décembre 1999 : 17.

-----, « Le bonheur est bon pour la santé », *La Presse*, 24 avril 2005 : Actuel 3.

-----, « Les Canadiens vivent plus vieux que jamais », *Le Devoir*, 26 septembre 2003 : A2.

- , « La cigarette attire davantage les filles qui se croient obèses », *Le Soleil*, 4 septembre 2002 : C2.
- , « Croyez-vous au paradis? », *L'Actualité*, 15 novembre 1997 : 48.
- , « Dons de sperme : les Américains ont la cote! », *L'Actualité*, 1^{er} décembre 1998 : 17.
- , « Elles fument pour maigrir », *La Voix de l'Est*, 4 septembre 2002 : 25.
- , « Enquête québécoise sur les couvertures vaccinales contre l'influenza et le pneumocoque 2003-2004 », *Quoi de neuf à Santé Québec?*, février 2005 : 1-2.
- , « Entre la peur et le tabou : la mort reste un sujet impopulaire », *Progrès-dimanche*, 11 mars 2001 : A40.
- , « Faites des femmes de vous! », *L'Actualité*, 1^{er} janvier 2002 : 43.
- , « Gaucher, gauchère », *Madame au foyer*, octobre 1998 : 126.
- , « Grosse consommation, gros profits », *Le Devoir*, 5 avril 2002 : A6.
- , « Hausse des signalements d'enfants maltraités », *La Voix de l'Est*, 28 octobre 2003 : 2.
- , « Ils en perdent leur boussole... », *La Presse*, 7 septembre 2003 : B3.
- , « Malades, à qui faites-vous confiance? », *L'Actualité*, 1^{er} janvier 1997 : 10.
- , « Médecines non traditionnelles très populaires », *La Presse*, 20 mars 2005 : Actuel 3.
- , « Médicaments : les ventes augmentent », *Le Quotidien*, 16 juin 2005 : 18.
- , « Menace de grippe aviaire », *Le Soleil*, 19 octobre 2005 : A6.
- , « Le ministre Philippe Couillard ferme la porte au suicide assisté », *Le Soleil*, 19 juillet 2005 : A8.
- , « Les morts causées par le diabète progressent au pays », *Le Soleil*, 28 septembre 2004 : A15.
- , « La pilule qui supprime les menstruations », *La Tribune*, 1^{er} juillet 2003 : B6.
- , « Les Québécois infligent moins de châtiments corporels aux enfants que les autres Canadiens », *La Presse*, 11 avril 2004 : A4.
- , « Quelques données de l'Organisation mondiale de la santé », *Le Devoir*, 16 novembre 1999 : A2.
- , « Quiz santé », *Les Ailes*, printemps 2002 : 154.
- , « Salulaire, la fessée? », *La Presse*, 31 janvier 2004 : A19.
- , « Le Sénat adopte une loi qui protège les homosexuels contre les crimes haineux », *La Presse Canadienne*, 28 avril 2004.
- , « Le Sénat approuve le projet de loi sur les techniques de reproduction », *Le Devoir*, 4 mars 2004 : A3.

- , « Statistiques pour 2001 », *Le Devoir*, 15 avril 2002 : A4.
- , « Le taux d'avortement est en hausse de 30% depuis 10 ans », *Le Devoir*, 20 janvier 2003 : A2.
- , « Un chercheur démontre les vertus thérapeutiques de la prière », *La Presse*, 10 décembre 1995 : B15.
- , « Un « pont » entre les vivants et les morts », *La Tribune*, 6 mars 2002 : D3.
- AITKEN, Anne-Marie, 2002, « Naissances incertaines », *Relations*, 681 : 10-23.
- ALLARD, Marie, 2002, « La contraception pour femmes : nouvelles du futur », *La Presse*, 16 février 2002 : A21.
- ALLARD, Marie, 2003, « L'amour à 60, 70, 80, 90 ans... », *La Presse*, 29 septembre 2001 : A23.
- ALLARD, Marie, 2004, « Hausse de 33% de l'usage de Ritalin au Québec », *La Presse*, 13 janvier 2004 : A3.
- ALLARD, Sophie, 2002, « Un bébé, mais à quel prix? », *La Presse*, 10 août 2002 : B4.
- AUDET, Isabelle, 2002, « Dur dur d'être un cerveau de bébé », *La Presse*, 13 octobre 2002 : B1.
- AUGER, Chantal, 2002, « Que faire? Les examens prénatals offrent de plus en plus d'information, mais ne disent pas quoi décider », *La Presse*, 28 juillet 2002 : C1.
- BÉLAIR, Michel, 2004, « L'illusion de la perfection », *Le Devoir*, 8 mai 2004 : G4.
- BENESSAICH, Karim, 2005, « Moins de petits génies et plus d'humanistes », *La Presse*, 24 février 2005 : A19.
- BERGER, François, 2002, « *Baby-boom* technologique au Québec », *La Presse*, 11 mai 2002 : A15.
- BERGER, François, 2004, « Les MTS en forte hausse au Québec », *La Presse*, 24 novembre 2004 : A1.
- BERGER, François, 2005a, « Les médecins québécois travaillent moins », *La Presse*, 16 février 2005 : A7.
- BERGER, François, 2005b, « La mort, une réalité multiple : l'attitude des jeunes diffère de celle de leurs aînés », *La Presse*, 29 octobre 2005 : A2.
- BERGER, François, 2005c, « Une agonie plus courte mais plus dramatique », *La Presse*, 30 octobre 2005 : Plus4.
- BERGERON, Ulysse, 2004, « Une culture du médicament? », *Le Devoir*, 20 novembre 2004 : D4.
- BLANCHETTE, Josée, 2005, « C'est la vie! Message de l'au-delà », *Le Devoir*, 4 février 2005 : B8.
- BOILEAU, Josée, 1999, « La science hors la loi? », *L'Actualité*, 15 novembre 1999 : 139.
- BOILEAU, Josée, 2002, « Expédier la mort », *Le Devoir*, 16 mai 2002 : A5.

- BOILEAU, Josée, 2003, « Pourquoi y a-t-il tant d'avortements au Québec? », *Le Devoir*, 25 janvier 2003 : A1.
- BOILEAU, Josée, 2004, « Un bilan troublant », *Le Devoir*, 3 janvier 2004 : B4.
- BOILEAU, Josée, 2005, « Épanouies? », *Le Devoir*, 4 mai 2005 : A6.
- BRETON, Pascale, 2004, « Crise cardiaque », *La Presse*, 22 septembre 2004 : A7.
- BRETON, Pascale, 2005, « Moins de médecins qu'ailleurs », *La Presse*, 9 novembre 2005 : A5.
- BROSSARD, Louise, 2001, « Les femmes et la santé : un débat oublié », *La Presse*, 5 janvier 2001 : A9.
- BRUNET, Jean-Marc, 2006, « Les verrues », *Le Journal de Québec*, 6 mars 2006 : 71.
- BUECKERT, Dennis, 2003, « Diabète : deux millions d'autres Canadiens à risque », *Le Soleil*, 18 octobre 2003 : A30.
- BUREAU, Yvon, 1999, « Pour une mort digne, responsable et libre », *La Presse*, 27 octobre 1999 : B3.
- BUZZETTI, Hélène, 2003, « Enfin une loi sur le clonage! », *Le Devoir*, 29 octobre 2003 : A1.
- CAMU, Sylvie, 1994, « Les gourous à l'hôpital », *L'Actualité*, 1^{er} mars 1994 : 28
- CAOUCETTE, Marie, 2004, « De nouveaux écueils sur le chemin de l'égalité », *Le Soleil*, 8 mars 2004 : A1.
- CAOUCETTE, Marie, 2005, « Bébés prématurés de sexe mâle, plus à risque que les filles », *Le Soleil*, 28 octobre 2005 : A6.
- CAUCHY, Clairandrée, 2005, « Vaincre la pauvreté pour une société en meilleure santé », *Le Devoir*, 8 avril 2005 : A4.
- CHAGNON, André, 2005, « Pour bâtir un Québec plus en santé, il faut avant tout réduire la pauvreté », *La Presse*, 8 février 2005 : A20.
- CHOUINARD, Marie-Andrée, 2003, « Une hypersexualisation du vêtement », *Le Devoir*, 13 septembre 2003 : B6.
- CHOUINARD, Tommy, 2004, « Le mariage gai atteint le Québec », *Le Devoir*, 20 mars 2004 : A3.
- CLOUTIER, Patricia, 2004, « Projet Hercule : un coup de pouce pour les mères adolescentes », *Le Soleil*, 20 juin 2004 : A5.
- COLLARD, Nathalie, 2001, « S.O.S. anorexie-boulimie », *Châtelaine*, octobre 2001 : 55-58.
- COLLARD, Nathalie, 2003a, « Doit-on croire les livres? », *La Presse*, 13 juillet 2003 : C1.
- COLLARD, Nathalie, 2003b, « Vivre bio », *La Presse*, 24 mai 2003 : A21.
- COLLARD, Nathalie, 2004a, « Le mythe de la mère parfaite », *La Presse*, 31 mars 2004 : Actuel 5.
- COLLARD, Nathalie, 2004b, « Me trouves-tu grosse? », *La Presse*, 12 mai 2004 : A18.

- COLLARD, Nathalie, 2005, « Un 8 mars pour les hommes? », *La Presse*, 5 mars 2005 : Actuel 6.
- CÔTÉ, Émilie, 2004, « Les prématurés sont plus souvent victimes d'intimidation verbale », *La Presse*, 2 octobre 2004 : A10.
- CÔTÉ, Jacinthe, 2002, « Les suppléments : placebo ou panacée? », *La Presse*, 4 août 2002 : C2.
- CÔTÉ, Jacinthe, 2004, « Messieurs, ne mettez pas n'importe quoi dans votre assiette! », *La Presse*, 31 octobre 2004 : Actuel 4.
- COUSINEAU, Marie-Eve, 2003, « Mal vu, le cancer du poumon! », *La Presse*, 14 août 2003 : A6.
- DELISLE, Catherine, 2002, « Où trouver l'âme sœur? », *Le Quotidien*, 12 octobre 2002 : 23.
- DELISLE, Catherine, 2004, « Le culte de la beauté peut se payer très cher! », *Le Quotidien*, 21 avril 2004 : 8.
- DELISLE, Normand, 2004, « Pas encore d'égalité entre hommes et femmes », *La Presse*, 9 novembre 2004 : A21.
- DUBREUIL, Émilie, 2002, « Le monde à l'envers », *La Presse*, 26 octobre 2002 : A21.
- DUBREUIL, Émilie, 2003, « Le petit monde des grandes », *Le Soleil*, 18 décembre 2003 : B15.
- DUBUC, Jean-Guy, 2005, « Non au suicide assisté », *Le Nouvelliste*, 15 novembre 2005 : 14.
- DUCHESNE, André, 2001, « Vaccination infantile : les pédiatres insistent », *La Presse*, 17 janvier 2001 : A10.
- DUNN, Monika, 2005, « Sans danger? Supprimer les menstruations : une idée contestable », *La Presse*, 27 octobre 2005 : A27.
- GAGNÉ, Pierre-Paul, 2006, « Ouverture d'esprit », *La Presse*, 6 février 2006 : A15.
- GAGNON, Katia, 2005, « La grande compassion », *La Presse*, 25 février 2005 : A16.
- GAGNON, Lysiane, 2005, « Le déni de la mort », *La Presse*, 1^{er} novembre 2005 : A23.
- GAGNON, Martha, 1997, « Les « médecins du ciel » feraient bientôt l'objet d'un recours collectif », *La Presse*, 23 octobre 1997 : A11.
- GALIPEAU, Silvia, 2000, « Amour.com : rencontrer son Valentin sur Internet, pourquoi pas? », *Le Devoir*, 14 février 2000 : A2.
- GALIPEAU, Silvia, 2002, « Tabou! Ces femmes qui aiment des hommes plus jeunes qu'elles », *La Presse*, 23 mars 2002 : A25.
- GALIPEAU, Silvia, 2003a, « Bébé lolita », *La Presse*, 6 mai 2003 : B1.
- GALIPEAU, Silvia, 2003b, « Sololand, à l'ère du célibat », *La Presse*, 19 septembre 2003 : B5.
- GALIPEAU, Silvia, 2003c, « Adieu magasinage amoureux! », *La Presse*, 17 décembre 2003 : Actuel 1.
- GALIPEAU, Silvia, 2003d, « Étudier la mort », *La Presse*, 3 novembre 2003 : Actuel 1.

- GALIPEAU, Silvia, 2004a, « L'art de rater l'éducation de ses enfants », *La Presse*, 11 mars 2004 : Actuel 3.
- GALIPEAU, Silvia, 2004b, « La saison des amours », *La Presse*, 23 juin 2004 : Actuel 1.
- GALIPEAU, Silvia, 2004c, « Le burn-out maternel », *La Presse*, 30 septembre 2004 : Actuel 3.
- GALIPEAU, Silvia et Sylvie SAINT-JACQUES, 2005, « Bulletin de santé », *La Presse*, 13 novembre 2005 : Actuel 2.
- GAUTHIER, Catherine, 2002, « La beauté à tout prix », *Le Soleil*, 5 août 2002 : B1.
- GERVAIS, Lisa-Marie, 2002, « Une médecine en herbe », *La Presse*, 31 août 2002 : B4.
- GIRARD, Jean-Yves, 2003, « Sainte Catherine, priez pour elles », *Le Devoir*, 21 novembre 2003 : B8.
- GIRARD, Marie-Claude, 2003, « Bonne fête les gauchers », *La Presse*, 13 août 2003 : B1, B3.
- GIRARD, Mario, 2005, « Carnet de santé des baby-boomers », *La Presse*, 29 mai 2005 : Actuel 3.
- GIRARD, Mario et Sylvie ST-JACQUES, 2005a, « Hausse des allergies », *La Presse*, 20 mars 2005 : Actuel 3.
- GIRARD, Mario et Sylvie ST-JACQUES, 2005b, « Médecines non traditionnelles très populaires », *La Presse*, 20 mars 2005 : Actuel 3.
- GOUGEON, François, 2004, « L'Estrie championne des bébés prématurés », *La Voix de l'Est*, 26 octobre 2004 : 9.
- GRAVEL, Pauline, 2002a, « Le diagnostic prénatal », *Le Devoir*, 19 janvier 2002 : B12.
- GRAVEL, Pauline, 2002b, « Des enfants à la carte? », *Le Devoir*, 30 novembre 2002 : A1.
- GRAVEL, Pauline, 2003a, « Génomique ou génomythe? », *Le Devoir*, 30 octobre 2003 : A1.
- GRAVEL, Pauline, 2003b, « Le pouvoir de l'esprit sur le corps », *Le Devoir*, 15 novembre 2003 : A1.
- GRAVEL, Pauline, 2005, « Les plus grands tueurs de jadis en voie d'être vaincus », *Le Devoir*, 1^{er} octobre 2005 : A12.
- GRAVEL, Pierre, 1998, « Une affaire trop sérieuse », *La Presse*, 15 décembre 1998 : B2.
- HAMANN, Jean, 1997, « Pas de place pour l'automne des corps », *Au fil des événements*, 2 octobre 1997 : 6.
- HAMANN, Jean, 2002, « L'enfance volée? », *Au fil des événements*, 10 octobre 2002 : 3.
- HÉMOND, Éline, 1998, « Sexisme à la récré : la résistance des filles », *La Gazette des femmes*, janvier-février 1998 : 26-27.
- LABBÉ, Anne-Marie, 2005, « Mères précoces », *Le Soleil*, 30 mai 2005 : B1.
- LABRIE, Isabelle, 2005, « Médecine sous influence » : un film coup de poing sur une triste réalité », *Le Quotidien*, 9 février 2005 : 13.
- LACROIX, Liliane, 2001, « Le prix de la minceur », *La Presse*, 21 octobre 2001 : C1.

- LAVALLÉE, Diane, 2004, « L'égalité entre les hommes et les femmes : il faut continuer d'avancer », *Le Devoir*, 5 mars 2004 : B9.
- LAVOIE, André, 2004, « La vie en rose? », *Le Devoir*, 31 juillet 2004 : 24.
- LECLERC, Jean-Claude, 2004, « L'euthanasie, une partie de la solution à la crise du système de santé? », *Le Devoir*, 27 septembre 2004 : B6.
- LEDUC, Louise, 2000, « Mourir à la maison : un choix qui n'est pas à la portée de tous », *Le Devoir*, 4 juillet 2000 : A3.
- LEDUC, Louise, 2003a, « Fécondation *in vitro* », *La Presse*, 7 octobre 2003 : A14.
- LEDUC, Louise, 2003b, « Quand la cigogne s'invite », *La Presse*, 29 novembre 2003 : Plus4.
- LEDUC, Louise, 2005, « Finies les menstruations », *La Presse*, 19 octobre 2005 : A12.
- LÉGARÉ, Isabelle, 2004, « Étude sur la détresse psychologique des adolescents », *Le Nouvelliste*, 12 avril 2004 : 4.
- LÉGARÉ, Isabelle, 2005, « Les médecins et la famille devant l'inévitable », *Le Nouvelliste*, 2 avril 2005 : 20.
- LÉGARÉ, Manuelle, 2004, « Etes-vous doués pour le couple ou pour la liberté? », *Le Soleil*, 28 juin 2004 : B1.
- LEGAULT, Michel, 2003, « Données contraceptives... », *L'Actualité*, 1^{er} mai 2003 : 37.
- LEGAULT, Michel, 2004, « Record sur ordonnance », *L'Actualité*, 15 mai 2004 : 58.
- LEMIEUX, Louise, 2002, « Mince à l'obsession », *Le Soleil*, 27 janvier 2002 : A9.
- LEMIEUX, Louise, 2003, « Maison Michel-Sarrazin : le Centre de jour, un lieu pour apprendre à cheminer », *Le Soleil*, 5 octobre 2003 : A1.
- LEMIEUX, Louise, 2004, « Accompagner un proche jusqu'à son dernier souffle », *Le Soleil*, 4 juillet 2004 : A1.
- LEMIEUX, Louise, 2005a, « Les femmes donnent naissance de plus en plus tard », *Le Soleil*, 13 juillet 2005 : A4.
- LEMIEUX, Louise, 2005b, « La mort fait peur au Québec », *Le Soleil*, 14 décembre 2005 : A3.
- LÉVESQUE, Lia, 2002, « Tâches ménagères : les hommes se disent équitables », *La Presse*, 4 mars 2002 : A3.
- LÉVESQUE, Lia, 2005, « Pénurie de médecins : pas d'amélioration avant 10 ou 15 ans », *La Presse*, 17 février 2005 : A15.
- LÉVESQUE, Martin, 1998, « Tu ne tueras point », *La Presse*, 19 septembre 1998 : B5.
- LÉVESQUE, Solange, 2005, « Redonner un sens à ce qu'il reste de vie », *Le Devoir*, 2 mai 2005 : A1.
- LORTIE, Marie-Claude, 2001, « Trop minces pour être enceintes », *Châteline*, octobre 2001 : 66-68.

MARLEAU, Jacques D. et Jean-François SAUCIER, 1993, « Préférence des femmes canadiennes et québécoises non enceintes quant au sexe du premier enfant », *Cahiers québécois de démographie*, 22, 2 : 363-372.

MASSICOTTE, Diane, 2000, « La contraception, c'est capotant! », *La Presse*, 12 mars 2000 : C1.

MOISAN, Mylène, 2003, « Femmes infidèles », *Le Soleil*, 16 avril 2003 : B1.

MOISAN, Mylène, 2005, « Le monde parallèle », *Le Soleil*, 17 avril 2005 : B1.

MORISSETTE, Nathaëlle, 2004, « Augmentation du nombre de suicide chez les aînés », *La Presse*, 5 février 2004 : A5.

MYLES, Brian, 2003, « La violence conjugale frappe presque autant les hommes que les femmes », *Le Devoir*, 8 décembre 2003 : A2.

NÉRON, Jean-François, 2003a, « Un problème de publicité », *Le Soleil*, 10 juin 2003 : A1.

NÉRON, Jean-François, 2003b, « La SAAQ étudie les cow-boys du volant au berceau », *Le Soleil*, 5 décembre 2003 : A1.

NOËL, André, 2004, « Plus d'un crime haineux par jour au Canada », *La Presse*, 2 juin 2004 : A6.

OTIS, Benoît, 2005, « L'euthanasie active : un humanisme incontournable », *Le Devoir*, 13 juillet 2005 : A6.

OTIS-DIONNE, Geneviève, 2003, « Rapport de l'UNESCO sur l'accès à l'école : la parité entre filles et garçons n'est toujours pas atteinte », *Le Devoir*, 6 novembre 2003 : A4.

PARÉ, Isabelle, 2001, « Prêts pour une épidémie? », *L'Actualité*, 15 avril 2001 : 18-21.

PARÉ, Isabelle, 2003a, « L'horloge biologique sonne plus tôt », *Le Devoir*, 15 février 2003 : B6.

PARÉ, Isabelle, 2003b, « Enfants maltraités : agir tôt évite les problèmes plus tard », *Le Devoir*, 6 septembre 2003 : A1.

PARÉ, Isabelle, 2004, « Alerte à la violence physique », *Le Devoir*, 30 avril 2004 : A1.

PERREAULT, Danielle, 2003, « Psys et biologistes s'affrontent sur le sexe », *La Presse*, 26 février 2003 : B4.

PERREAULT, Julie, 1997, « Adolescence et sexualité : apprendre la progression vers le plaisir », *La Gazette des femmes*, juillet-août 1997 : 25-26.

PERREAULT, Laura-Julie, 2003, « SIDA et VIH : les menaces oubliées qui planent sur Montréal », *La Presse*, 1^{er} décembre 2003 : A6.

PERREAULT, Mathieu, 2001, « La peur du docteur », *La Presse*, 12 février 2001 : B1.

PERREAULT, Mathieu, 2002, « Le nombre de grossesses à l'adolescence en hausse », *La Presse*, 2 novembre 2002 : A9.

PERREAULT, Mathieu, 2004, « La prière aide-t-elle la guérison? », *La Presse*, 19 décembre 2004 : Actuel 9.

PERRON, Alexandra, 2003, « La mal-aimée main gauche », *Le Soleil*, 26 avril 2003 : D2.

- RICARD-CHÂTELAIN, Baptiste, 2004a, « Consommation de médicaments : les aînés victimes de la perception de la population », *Le Soleil*, 15 février 2004 : A7.
- RICARD-CHÂTELAIN, Baptiste, 2004b, « Région de la capitale : grossesses fréquentes et avortements en hausse chez les ados », *Le Soleil*, 16 avril 2004 : A1.
- RICHARD, Béatrice, 2002, « Fausse alerte aux toxines », *Châtelaine*, octobre 2002 : 157-162.
- RIOUX-SOUCY, Louise-Maude, 2004a, « Plutôt risqué d'être un gars », *Le Devoir*, 27 mai 2004 : A4.
- RIOUX-SOUCY, Louise-Maude, 2004b, « La mort devant soi », *Le Devoir*, 3 mai 2004 : A1.
- RIOUX-SOUCY, Louise-Maude, 2005, « Le milieu de la santé s'inquiète », *Le Devoir*, 22 avril 2005 : A3.
- ROBERT, Véronique, 2001, « Les hommes mentent à leur médecin », *Châtelaine*, février 2001 : 48.
- ROBITAILLE, Antoine, 2002, « Le vieillissement, une « maladie » bientôt curable? », *Le Devoir*, 24 juillet 2004 : A1.
- SAMSON, Claudette, 2003, « Syndrome du bébé secoué : la pointe de l'iceberg? », *Le Soleil*, 28 octobre 2003 : A1.
- SIROIS, Alexandre, 2001, « Le stress met en péril la santé des femmes », *La Presse*, 28 avril 2001 : B11.
- ST-JACQUES, Sylvie, 2003, « Crises d'adolescentes », *La Presse*, 11 juillet 2003 : B13.
- ST-JACQUES, Sylvie, 2004, « La mariée mise à nu ou le mythe de l'épouse comblée », *La Presse*, 15 mai 2004 : Actuel 1.
- ST-JACQUES, Sylvie et Jean-Christophe LAURENCE, 2005, « Vadrouille funéraire », *La Presse*, 29 octobre 2005 : Actuel 3.
- STANTON, Danielle, 2002a, « La fin des menstruations », *La Gazette des femmes*, janvier-février 2002 : 15-33.
- STANTON, Danielle, 2002b, « Prière et guérison : un tissu de mensonges? », *L'Actualité*, 15 septembre 2002 : 57-63.
- STANTON, Danielle, 2005, « Obsédés par la santé », *Châtelaine*, décembre 2005 : 91-101.
- TASSÉ, Emmanuelle, 2000, « La mort en face », *La Gazette des femmes*, novembre-décembre 2000 : 17-23.
- TISON, Marc, 2004, « Aider à mort », *La Presse*, 8 août 2004 : Plus1.
- TISON, Marc, 2005a, « Signes des temps... », *La Presse*, 30 janvier 2005 : Affaires 2.
- TISON, Marc, 2005b, « Un condo où quelqu'un s'est suicidé », *La Presse*, 30 octobre 2005 : Affaires 5.
- TOUPIN, Louise, 2001, « Les gars victimes de l'école : du neuf avec du vieux », *La Gazette des femmes*, novembre-décembre 2001 : 7.

TREMBLAY, Isabelle, 2003, « Comment trouver l'âme sœur en 2003? », *Le Nouvelliste*, 14 février 2003 : 8.

TRUDEL, Jonathan, 2002, « Alerte à la santé des hommes », *L'Actualité*, 1^{er} octobre 2002 : 28-36.

TRUDEL, Jonathan, 2005, « Les années zéro », *L'Actualité*, 15 mars 2005 : 24-34.

TURENNE, Martine, 1999, « Mourir doucement chez soi », *L'Actualité*, 1^{er} juin 1999 : 18.

UBELACKER, Sheryl, 2005, « Certains problèmes de santé sont négligés, selon les femmes », *Le Devoir*, 19 juillet 2005 : A2.

VALLÉE, Pierre, 2005, « Vaincre sans la chirurgie : enfin un vaccin efficace contre le cancer du col de l'utérus », *Le Devoir*, 5 mars 2005 : H4.

VENNE, Michel, 2003, « Une éthique de l'espèce humaine », *Le Devoir*, 8 janvier 2003 : A7.

VERVILLE, Marie-Hélène, 2005, « Les disciples de la granule », *Le Devoir*, 29 octobre 2005 : B6.

VINCENT, Catherine, 2004, « Côté filles, côté garçons », *Le Devoir*, 31 janvier 2004 : B6.

2. Autres sources imprimées :

ANONYME, « Les noces autrefois », 1937, *Bulletin des Recherches Historiques*, 43 : 363-364.

-----, « On se plaint au sujet de certains désordres », 1949, *L'Action catholique*, 26 septembre 1949.

-----, « Proverbes à propos de noces », *Bulletin des Recherches Historiques*, 29, 9, septembre 1923 : 310.

-----, « Sur la détermination des sexes », 1950, *L'Information Médicale et Paramédicale*, 19 décembre 1950.

AITKEN, Sally ET AL., 2000, *Histoire vécue de la polio au Québec*, Outremont, Ed. Carte blanche, 288p.

ALLARD, Lionel, 1981, *Mademoiselle Hortense ou L'école du septième rang*, Montréal, Leméac, 254p.

ALLEN, Luther A., 1998, « L'aventure sexuelle clandestine : le cas du Mont Royal », *Sortir de l'ombre : histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur : 81-101.

Almanach du Peuple, 1915, Montréal, Librairie Beauchemin, 465 p.

Almanach du Peuple, 1916, Montréal, Librairie Beauchemin, 480 p.

ANCTIL, Hervé ET Marc-André BLUTEAU, 1986, *La santé et l'assistance publique au Québec, 1886-1986*, Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, 127 p.

Annuaire Statistique du Québec, 1914, (1^{ère} année), Québec, Bureau des Statistiques.

Annuaire Statistique du Québec, 1920, Québec, Bureau des Statistiques.

- Annuaire Statistique du Québec*, 1930, Québec, Bureau des Statistiques.
- Annuaire Statistique du Québec*, 1940, Québec, Bureau des Statistiques.
- Annuaire Statistique du Québec*, 1951-1952, Québec, Bureau des Statistiques.
- Au service de l'enfance ; l'Association québécoise de la Goutte de lait, 1915-1965*, 1966, Québec, Gameau, 145 p.
- AUBERT DE GASPÉ, Philippe, 1968, *Le chercheur de trésors ou l'influence d'un livre*, Québec, 98 p.
- AUBERT DE GASPÉ, Philippe, 1971, *Mémoires*, Montréal, Fides.
- AUBRY, Claude, 1968, *Le violon magique et autres légendes du Canada français*, Ottawa, Ed. Les Deux Rives, 100 p.
- AUGER, Geneviève et Raymonde LAMOTHE, 1981, *De la poêle à frire à la ligne de feu : la vie quotidienne des québécoises pendant la guerre '39-'45*, Montréal, Boréal Express, 232 p.
- BAILLARGEON, Denyse, 1990, « L'encadrement de la maternité au Québec entre les deux guerres : les gardes de la Métropolitaine, les Gouttes de lait et l'Assistance maternelle », *Bulletin du regroupement des chercheurs-chercheuses en histoire, des travailleurs et travailleuses du Québec*, 16, 1 : 19-45.
- BAILLARGEON, Denyse, 1991, *Ménagères au temps de la crise*, Montréal, Remue-Ménage, 311 p.
- BAILLARGEON, Denyse, 1993, « Les infirmières de la Métropolitaine au service des Montréalaises », *Les Bâtisseuses de la Cité*, Montréal, ACFAS : 107-120.
- BAILLARGEON, Denyse, 1996a, « Fréquenter les Gouttes de lait ; l'expérience des mères montréalaises 1910-1965 », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 50, 1 : 29-68.
- BAILLARGEON, Denyse, 1996b, « Les politiques familiales au Québec. Une perspective historique », *Lien social et politiques – RIAC*, 36 : 21-32.
- BAILLARGEON, Denyse, 1998, « Gouttes de lait et soif de pouvoir. Les dessous de la lutte contre la mortalité infantile à Montréal, 1910-1953 », *Canadian Bulletin of Medical History / Bulletin Canadien d'Histoire de la médecine*, 15, 1 : 27-57.
- BAILLARGEON, Denyse, 1999, « Praticiennes et patientes : les femmes et la santé dans l'historiographie québécoise », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 53, 1 : 47-59.
- BARBEAU, Marius, 1920, « Les trésors enfouis », *L'Almanach du Peuple*, Montréal, Librairie Beauchemin.
- BARBEAU, Marius, 1933, « Nanette coiffe la Sainte-Catherine », *La Presse*, 25 novembre 1933.
- BARBEAU, Marius, 1940, « Alexis le Trotteur », *Le Canada français*, 17, 9 : 881-891.
- BARBEAU, Marius, 1941, *Henri Julien*, Toronto, Ryerson, 43 p.
- BARBEAU, Marius, 1945, « Le beau danseur : légende de L'Islet communiquée par le Dr. J.E.A. Cloutier », *Le Soleil*, 2 décembre 1945.

- BEAUGRAND, Honorius, 1961, « La chasse-galerie », *Contes et récits canadiens-français d'autrefois*, Montréal, Beauchemin : 63-78.
- BELLEAU, Jacques, 1977, « L'homme au chantier », *Revue d'ethnologie du Québec*, 6 : 37-57.
- BERNARD, Suzanne, 1996, *Mourir au Québec hier et aujourd'hui ; trois générations témoignent*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, 292 p.
- BERNIER, Jacques, 1979, « Les praticiens de la santé au Québec », *Recherches sociographiques*, 20, 1 : 41-58.
- BERNIER, Johanne et André CELLARD, 1996, « Le syndrome de la femme fatale : « maricide » et représentation féminine au Québec, 1898-1940 », *Criminologie*, 29,2 : 29-48
- BÉRUBÉ, Louise, 1979, *Les femmes québécoises durant la deuxième guerre mondiale*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 121 p.
- BIBEAU, Gilles, et Louise PELLETIER, 1985, « Le discours sur la santé et la maladie dans deux populations de la ville de Québec », *Médecine et religion populaire*, sous la direction de Pierre Crépeau, Ottawa, Musée National de l'Homme : 1-27.
- BLISS, Michael, 1993, *Montréal au temps du grand fléau ; l'histoire de l'épidémie de 1885*, Montréal, Libre Expression, 348 p.
- BOSWELL, Hazel, 1966, *Legends of Quebec: from the land of the Golden Dog*, Toronto-Montréal, McClelland and Stewart, 120 p.
- BOUCHARD, Gérard, 1992, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920), *Canadian Folklore Canadien*, 14, 1 : 123-139.
- BOUCHARD, Gérard, 1999, « Through the Meshes of Patriarchy: The Male/Female Relationship in the Saguenay Peasant Society (1860-1930) », *The History of the Family*, 4, 4: 397-425.
- BOUCHARD, Gérard, 2000, « La sexualité comme pratique et rapport social chez les couples paysans du Saguenay (1860-1930) », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 54, 2 : 183-217.
- BOUCHARD, Gérard, 2004, « Information génétique et risque de stigmatisation collective ; l'exemple du Saguenay Lac-Saint-Jean », *Médecine/Sciences*, 20, 10 : 933-934.
- BOUCHARD, Gérard ET AL., 1993, « Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne québécoise », *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique Française*, sous la direction de Gérard Bouchard avec la collaboration de Serge Courville, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 261-305.
- BOUCHARD, Gérard ET AL., 1997, « La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX^e siècle », *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 13-32.
- BOUCHARD, Gérard ET AL., 1997, « Sur les dynamiques culturelles interrégionales au Québec (XIX^e-XX^e siècles) », *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 176-186.
- BOUCHARD, Lorraine, 1990, *Le costume de la mariée de la région de Québec entre 1910 et 1960*, Mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Laval, 186 p.

BOULANGER, Patrick, 1997, *Les enjeux du pouvoir dans le discours des évêques du Québec sur le corps et la santé publique (1830-1898)*, Mémoire de maîtrise en science politique, Université Laval, 111 p.

BRADBURY, Bettina, 1982, « The Fragmented Family: Family Strategies in the Face of Death, Illness and Poverty, Montreal, 1860-1885 », *Childhood and Family in Canadian History*, Toronto, McClelland and Stewart:109-128.

BRADBURY, Bettina, 1984, « Women and Wage Labour in a Period of Transition: Montreal, 1861-1881 », *Histoire sociale / Social History*, 17, 33: 115-131.

BRADBURY, Bettina, 1989, « Surviving as a Widow in 19th-century Montreal », *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, 17, 3: 148-160.

BRADBURY, Bettina, 1992, « Mourir chrétiennement : la vie et la mort dans les établissements catholiques pour personnes âgées à Montréal au XIX^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 46, 1 : 143-175.

BRICAULT, Christine ET AL., 2004, « Rétrospective de la discipline : la conception du folklore de trois pionniers », *Canadian Folklore Canadien*, 26, 2 : 21-56.

BRISSON, Marcelle et Suzanne CÔTÉ-GAUTHIER, 1994, *Montréal de vive mémoire, 1900-1939*, Montréal, Triptyque, 340 p.

BRISSON, Réal, 1988, *La mort au Québec : dossier exploratoire*, Québec, Université Laval/Célat, 144 p.

BRUNEL, Gilles, 1979, « La culture populaire en procès permanent : le cas des guérisseurs traditionnels au Québec », *Sociologie et sociétés*, 11, 1 : 147-165.

CANADA, BUREAU FÉDÉRAL DE LA STATISTIQUE, 1951, *Neuvième recensement du Canada*, Ottawa, E. Cloutier, volume 1.

CANUEL, Suzanne, 1986, *La grossesse et les phénomènes qui l'accompagnent dans la région de Trois-Pistoles : étude lexicale et aperçus ethnographiques*, Mémoire de maîtrise en linguistique, Université Laval, 150 p.

CARBONNEAU, Hector, 1948, « Nos vieilles façons de dire aux Iles de la Madeleine », *Les Archives de Folklore*, 3 : 83-107.

CARLE, Marie-Ève, 2002, « Te souviens-tu de moi ? Anthropologie de la mort : l'évolution des rituels funéraires au Québec », *Mémoire des morts, sens de l'existence et devenir du monde : expériences et réflexions anthropologiques*, Sainte-Foy, Département d'anthropologie, Université Laval : 6-25.

CARON, Marcel, 1952, *Le tuberculeux et ses problèmes. Enquête menée auprès de 338 anciens patients des sanatoria de la région de Québec*, Mémoire de maîtrise, Université Laval.

CASGRAIN, H.R., 1861, *Légendes canadiennes*, Québec, J.T. Brousseau, 422 p.

CAUCHON, Michel, 1979, *L'iconographie de la légende québécoise*, Thèse de doctorat en Arts et traditions populaires, Université Laval, 557 p.

CAULIER, Brigitte, 1994, « Frères et sœurs dans la mort : la sociabilité funéraire à Montréal sous le Régime français », *De France en Nouvelle-France : société fondatrice et société naturelle*, sous la

direction de Hubert Watelet et Cornélius J. Jaenen, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa : 149-175.

CHABOT, Line, 2001, *Le Conseil d'Hygiène de la Province de Québec et la lutte contre la variole au Québec : l'épidémie de 1901-1902 et le cas du Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université Laval, 145 p.

CHAMBERLAND, Line, 1998, « La conquête d'un espace public : les bars fréquentés par les lesbiennes », *Sortir de l'ombre : histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur : 129-164.

CHARLAND, Jean-Pierre, 1992, *Système technique et bonheur domestique; rémunération, consommation et pauvreté au Québec, 1920-1960*, Québec, I.Q.R.C., 273 p.

CHARLES, E., 1948, *The Changing Size of the Family in Canada*, Ottawa, Bureau fédéral de la statistique.

CHARPENTIER, Michèle, 1995, *Condition féminine et vieillissement*, Montréal, Remue-ménage, 169 p.

CHARTRAND, LUC, 1979, « Pourquoi mourir de maladie ? », *Québec Science*, 18, 3 : 54-55.

CHARTRAND, LUC, 1979, « Les voleurs de cadavre », *Québec Science*, 17, 2 : 44-45.

CHAUVEAU, Pierre Joseph Olivier, 1877, *Souvenirs et légendes : conférence faite à l'Institut canadien de Québec*, 36 p.

CHIASSON, Anselme (Père), 1988, *Les légendes des îles de la Madeleine*, Moncton, Ed. D'Acadie, 132p.

CLAPIN, Sylva, 1894, *Dictionnaire canadien-français ou lexique-glossaire des mots, expressions et locutions ne se trouvant pas dans les dictionnaires courants et dont l'usage appartient surtout aux Canadiens-Français*, Montréal, Beauchemin, 389 p.

CLICHE, Marie-Aimée, 1978, « Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec sous le Régime Français », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 32, 1 : 57-94.

CLICHE, Marie-Aimée, 1984, « L'évolution des clauses religieuses traditionnelles dans les testaments de la région de Québec au XIX^e siècle », *Religion populaire, religion de clercs ?*, sous la direction de Benoit Lacroix et Jean Simard, Québec, I.Q.R.C. : 365-388.

CLICHE, Marie-Aimée, 1991, « Les filles-mères devant les tribunaux de Québec, 1850-1969 », *Recherches sociographiques*, 32, 1 : 9-42.

CLICHE, Marie-Aimée, 1996, « Un secret bien gardé ; l'inceste dans la société traditionnelle québécoise (1858-1938) », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 50, 2 : 201-226.

CLICHE, Marie-Aimée, 1997, « Puissance paternelle et intérêt de l'enfant : la garde des enfants lors des séparations de corps dans le district judiciaire de Montréal, 1795-1930 », *Lien social et politiques - RIAC*, 37 : 53-62.

CLOUTIER, Prosper, 1915, *Histoire de la paroisse de Champlain*, Trois-Rivières, Le bien Public.

COHEN, Yolande, 1990, *Femmes de parole : l'histoire des cercles de fermières du Québec, 1915-1990*, Montréal, Le Jour, 315 p.

COLLARD, Chantal, 1988, « Enfants de Dieu, enfants du péché : anthropologie des crèches québécoises de 1900 à 1960 », *Anthropologie et Sociétés*, 12, 2 : 97-123.

COLLARD, Chantal, 1991, « Les orphelins « propres » et les autres... Carence parentale et circulation des orphelins au Québec (1900-1960), *Culture*, 11, 1-2 : 135-149

COLLARD, Chantal, 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.

COLLECTIF CLIO, 1982, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Quinze, 521p.

COLLIN, Johanne, 2003, « Médicament et vieillesse : trois cas de figure », *Anthropologie et Sociétés*, 27, 2.

COMMEND, Suzanne, 1996, *De la femme déçue à la femme infectieuse : perception sociale et répression de la prostitution montréalaise pendant la Seconde Guerre*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université de Montréal, 169 p.

CONSEIL D'HYGIÈNE DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, 1901, *Suppression de la variole. Circulaire aux autorités sanitaires municipales et au public en général*, Montréal, 12 décembre 1901.

CONSEIL D'HYGIÈNE DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, 1911, *Sauvons nos petits enfants*, texte reproduit dans le 17^e rapport annuel du Conseil pour l'année finissant le 30 juin 1911 : 36-42.

COPP, Terry, 1978, *Classe ouvrière et pauvreté, les conditions de vie des travailleurs montréalais, 1897-1929*, Montréal, Boréal Express, 213 p.

CÔTÉ, André, et Jeannine COTNOIR, 1971, *Le choix du conjoint et l'homogamie des caractéristiques sociales*, Mémoire de maîtrise en service social, Université Laval, 212 p.

CÔTÉ, Jocelyn, 1994, « Des liens avec l'au-delà : le souvenir des défunts dans le décor domestique », *Cap-aux-diamants*, 36 : 48-49.

CÔTÉ, Louise, 1997, « *En garde !* » : *Les représentations de la tuberculose au Québec dans la première moitié du XX^e siècle. Maladie, culture et identité*, Thèse de doctorat en histoire, Université Laval, 1997, 328 p.

CÔTÉ, Louise, 2000, *En garde ! Les représentations de la tuberculose au Québec dans la première moitié du XX^e siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 318 p.

DAIGLE, Johanne et Nicole ROUSSEAU, 1998, « Le service médical aux colons : gestation et implantation d'un service infirmier au Québec (1932-1943) », *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, 52, 1 : 1-26.

DALLAIRE, Lucie, 1982, « Le mardi gras : fin du carnaval, début du Carême », *Culture et tradition*, 6 : 32-39.

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

DAWSON, Nora, 1960, *La vie traditionnelle à Saint-Pierre (île d'Orléans)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 190 p.

- DE KONINCK, Maria ET AL., 1983, *Essai sur la santé des femmes*, Québec, Conseil du Statut de la femme, 294 p.
- DEMCZUK, Irène et Frank W. REMIGGI, 1998, « Un demi-siècle de changements », *Sortir de l'ombre : histoire des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur : 13-23.
- DESDOITS, Anne-Marie, 1990, *Le monde de l'enfance : traditions du pays de Caux et du Québec*, Sainte-Foy, P.U.L. et Paris, C.N.R.S., 333 p.
- DESDOITS, Anne-Marie, 1993, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, sous la direction de Gérard Bouchard avec la collaboration de Serge Courville, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval: 307-328.
- DESDOITS, Anne-Marie et Laurier TURGEON, 1997, « Présentation », *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : vii-xxviii.
- DESDOITS, Anne-Marie et Martine ROBERGE, 2004, « L'ethnologie du proche », *Canadian Folklore Canadien*, 26, 2 : 5-11.
- DESMARAIS, Louise, 1999, *Mémoires d'une bataille inachevée : la lutte pour l'avortement au Québec, 1970-1992*, Montréal, Ed. Trait d'Union, 441 p.
- DESROSIERS, Georges, 1999, « Le système de santé au Québec : bilan historique et perspective d'avenir », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 53, 1 : 3-18.
- DESROSIERS, Georges ET AL., 1998, *La santé publique au Québec : histoire des unités sanitaires de comté : 1926-1975*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 187 p.
- DESRUISSEAU, Pierre, 1997, *Dictionnaire des proverbes québécois*, Montréal, Typo, 303 p.
- DESSUREAU, Lionel, 1938, « La jaquette à Cimon », *Le Mauricien*, novembre 1938 : 9 et 29.
- DION, Carole, 1984, *La femme et la santé de la famille au Québec, 1890-1914*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université de Montréal, 210 p.
- DIONNE, Hélène, 1994, *Les robes de mariée : un amour de collection*, Québec, Musée de la Civilisation, 64 p.
- DIONNE, Marie-Claude, 1989, *Le rêve de l'amour : l'autre à choisir*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval, 103 p.
- DORAIS, Louis-Jacques, 1966, « La vie traditionnelle sur la Côte de Beaupré, au début du XX^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 19, 4 : 535-550.
- DOYON, Madeleine, 1954, « Rites de la mort dans la Beauce », *Journal of American Folklore*, 67, 264 : 137-146.
- DOYON-FERLAND, Madeleine, 1980, *Jeux, rythmes et divertissements traditionnels*, textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Montréal, Leméac, 191 p.
- DUBÉ, Dollard, 1933, *Les Vieilles Forges il y a 60 ans*, Trois-Rivières, Ed. du Bien Public, 62 p.
- DUBÉ, Philippe, 1980, *Le tatouage, étude ethnographique*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 157p.

- DU BERGER, Jean, 1979, « Chasse-galerie et voyage », *Studies in Canadian Literature*, 4, 2 : 35-43.
- DU BERGER, Jean, 1980, *Le diable à la danse*, Thèse de doctorat, Université Laval, 483 p.
- DU BERGER, Jean, 1997, « Folklore et ethnologie à l'Université Laval », *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 3-24.
- DU BERGER, Jean, 2006, *Le diable à la danse*, Québec, Presses de l'Université Laval, 246 p.
- DU BERGER, Jean et Jacques MATHIEU, 1993, *Les ouvrières de Dominion Corset à Québec, 1886-1988*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 148 p.
- DUBOIS, Simonne, 1989, *La médecine traditionnelle dans l'univers socio-culturel du comté de Lotbinière*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Laval, 326 p.
- DUBOIS, Simonne, 1994, « Le récit de vie comme outil d'enquête : expérience de terrain », *Canadian Folklore Canadien*, 16, 1 : 55-71.
- DUBOIS-OUELLET, Simonne, 1981, *L'histoire de vie d'un guérisseur québécois*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 124 p.
- DUCHESNE, Louis, 1999, « Rétrospective du 20^e siècle », Extrait de *La situation démographique au Québec : bilan 1999*, Québec, Institut de la Statistique du Québec, 23 p.
- DUCHESNE, Louis, 2002, « La population du Québec au 20^e siècle : un siècle de mutations », *Québec Statistiques 2002*, Québec, Institut de la Statistique du Québec : 43-66.
- DUCHESNE, Louis, 2003, « Les ménages au Québec et en Ontario », *Données sociodémographiques en bref*, 7, 3 : 4-5.
- DUFOUR, Desmond et Yves PÉRON, 1979, *Vingt ans de mortalité au Québec ; les causes de décès, 1951-1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 204 p.
- DULAC, Françoise, 2003, *Mode, société et apparence : la mode féminine au Québec de 1945 à 2000*, Thèse de doctorat, Université Laval, 308 p.
- DULONG, Gaston, 1961, « La langue parlée à L'Anse-à-la-Barbe (Gascons-Ouest, comté de Bonaventure) », *Belle-Anse*, Ottawa, Musée national du Canada : 95-121.
- DULONG, Gaston, 1999, *Dictionnaire des canadianismes*, Sillery, Septentrion, 549 p.
- DULONG, Gaston et Gaston BERGERON, 1980, *Le parler populaire du Québec et de ses régions voisines : Atlas linguistique de l'Est du Canada*, Québec, Ministère des communications, 10 vol.
- DULUDE, Louise, 1978, *Vieillir au féminin*, Ottawa, C.C.S.F., 150 p.
- DUMAS, Albert, 1946, « L'unité sanitaire de Montmagny en 1945 », *Bulletin sanitaire*, 46, 3 : 61-71.
- DUMONT, Micheline, 1983, « Vocation religieuse et condition féminine », *Travailleuses et féministes : les femmes dans la société québécoise*, Montréal, Boréal : 271-292.
- DUMONT, Micheline et Nadia FAHMY-EID, 1986, *Les couventines : l'éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*, Montréal, Boréal, 315 p.
- DUMONT, Micheline et Louise TOUPIN, 2003, *La pensée féministe au Québec : anthologie, 1900-1985*, Montréal, Remue-Ménage, 750 p.

- DUPONT, Jean-Claude, 1995, *Objets d'amour : porte-bonheur et symboles*, Sainte-Foy, Ed. J.-C. Dupont, 69 p.
- DUPONT, Jean-Claude et Jacques MATHIEU, 1986, *Héritage de la francophonie canadienne ; traditions orales*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 269 p.
- ÉTHIER, Pauline, 1976, « Le quêteux comme « jeteux de sorts » et agent de la tradition orale au Canada français », *Revue de l'Université Laurentienne*, 8, 2 : 73-83.
- FAHMY-EID, Nadia et Micheline DUMONT, 1983, *Maîtresses de maison, maîtresses d'école; femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express, 413 p.
- FARLEY, Michael ET AL., 1987, « La vaccination à Montréal dans la seconde moitié du 19^e siècle : pratiques, obstacles et résistances », *Sciences et médecine au Québec*, Québec, I.Q.R.C. : 87-127.
- FERRETTI, Lucia, 1985, « Mariage et cadre de vie familiale dans une paroisse ouvrière montréalaise : Sainte-Brigide, 1900-1914 », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 39, 2 : 233-251.
- FERRON, Madeleine, 1974, *Les Beaucerons, ces insoumis : petite histoire de la Beauce, 1735-1867*, Montréal, Hurtubise, 174 p.
- FERRON, Madeleine et Robert CLICHE, 1972, *Quand le peuple fait la loi, la loi populaire à Saint-Joseph de Beauce*, Montréal, Hurtubise HMH, 157 p.
- FORTIER, Yvan, 1983, « La mort : le réel et l'imaginaire en Charlevoix », *La vie quotidienne au Québec*, sous la direction de René Bouchard, Québec, Presses de l'Université du Québec : 135-158.
- FORTIN, Andrée, 1987, « La famille ouvrière d'autrefois », *Recherches sociographiques*, 28, 2-3 : 273-294.
- FOURNIER, Daniel, 1983, « Consanguinité et sociabilité dans la zone de Montréal au début du siècle », *Recherches sociographiques*, 24, 3 : 307-323.
- FOURNIER, Daniel, 1989, « Pourquoi : la revanche des berceaux ? L'hypothèse de la sociabilité », *Recherches sociographiques*, 30, 2 : 171-198.
- FRÉCHETTE, Louis, 1908a, « French-Canadian Folk-Lore », *The Canadian Magazine*, 30, 3 : 215-216.
- FRÉCHETTE, Louis, 1908b, « French-Canadian Folk-Lore », *The Canadian Magazine*, 30, 4 : 329-331.
- FRÉCHETTE, Louis, 1908c, « French-Canadian Folk-Lore », *The Canadian Magazine*, 30, 5 : 415-416.
- FRÉCHETTE, Louis, 1908d, « French-Canadian Folk-Lore », *The Canadian Magazine*, 30, 6 : 530-532.
- FRÉCHETTE, Louis, 1910, « Étudiants d'autrefois », *L'Almanach du Peuple*, Montréal, Librairie Beauchemin.
- FRENETTE, Lyse, 1991, « La baisse de la fécondité québécoise : quelques réflexions féministes », *La population du Québec d'hier à demain*, sous la direction de Jacques Henripin et Yves Martin, Montréal, Presses de l'Université de Montréal : 63-68.
- FRIGON, Sylvie, 2003, *L'homicide conjugal au féminin*, Montréal, Remue-Ménage, 157p.
- GADOURY, Lorraine, 1998, *La famille dans son intimité : échanges épistolaires au sein de l'élite canadienne du XVIII^e siècle*, Montréal, Hurtubise HMH, 186 p.

GAGNÉ-COLLARD, Agathe, 2000, *La consommation vestimentaire à Québec, 1940-1990 : le cas du pantalon féminin*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Laval, 219 p.

GAGNON, Cyrille, 1937, « La ligature des trompes et la conscience », *Laval Médical*, 2, 10 : 315-316.

GAGNON, Jean-Philippe, 1979, *Rites et croyances de la naissance à Charlevoix*, Montréal, Leméac, 150 p.

GAGNON, Louise, 1991, *L'apparition des modes enfantines au Québec ; reflet de coutumes vestimentaires bourgeoises*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 377 p.

GAGNON, Serge, 1987, *Mourir hier et aujourd'hui : de la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 192 p.

GARIGUE, Philippe, 1962, *La vie familiale des Canadiens français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 142 p.

GARNEAU, Brigitte, 1983, « La circulation des orphelins au Saguenay entre 1900 et 1970 », *Anthropologie et Sociétés*, 12, 2 : 73-95.

GARNEAU, Brigitte, 1988, *Mariage et remariage dans une structure complexe de l'alliance de mariage, Bois-Vert, Saguenay (Québec) : 1900-1970*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 361 p.

GAUCHER, Dominique, 1979, « La formation des hygiénistes à l'Université de Montréal, 1910-1975 : de la santé publique à la médecine préventive », *Recherches sociographiques*, 20, 1 : 59-85.

GAUDREAU, Johanne H., 2001, *Perspective sociohistorique de l'homosexualité féminine et de ses quatre formes de silence : l'occultation, la censure, l'ostracisme et l'inclusion*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Université Laval, 186 p.

GAULDRÉE-BOILLEAU, Charles-Henri-Philippe, 1968, « Paysan de Saint-Irénée de Charlevoix en 1861 et 1862 », *Paysans et ouvriers québécois d'autrefois*, Québec, Presses de l'Université Laval : 19-76.

GAUMER, Benoît ET AL., 2002, *Histoire du service de santé de la ville de Montréal, 1865-1975*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 277 p.

GAUTHIER, Josée, 1991, *Évolution des pratiques coutumières entourant la naissance au Saguenay et dans Charlevoix (1900-1950)*, Mémoire de maîtrise en études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 288 p.

GAUTHIER, Josée, 1995, « Le parrainage des premiers-nés au Saguenay : orientations méthodologiques et résultats préliminaires (fin 19^e siècle, milieu 20^e siècle) », *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France : construction d'une enquête*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Chicoutimi, I.R.E.P. : 115-156.

GAUTHIER, Josée, 1997, « Les modèles de prénomination au Saguenay entre 1880 et 1970 : analyse des premiers résultats », *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 201-236.

GAUVREAU, Danielle, 1993, « Donner la vie et en mourir : la mortalité des femmes en couches du Québec avant 1960 », *Population, reproduction, sociétés : perspectives et enjeux de démographie sociale*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal : 235-256.

- GAUVREAU, Danielle et Mario BOURQUE, 1990, « Jusqu'à ce que la mort nous sépare » : le destin des femmes et des hommes mariés au Saguenay avant 1930 », *Canadian Historical Review*, 71, 4 : 441-461.
- GAUVREAU, Danielle et Peter GOSSAGE, 1997, « Empêcher la famille : fécondité et contraception au Québec, 1920-1960 », *The Canadian Historical Review*, 78, 3 : 478-510.
- GAUVREAU, Danielle et Peter GOSSAGE, 2000, « Avoir moins d'enfants au tournant du XX^e siècle : une réalité même au Québec », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 54, 1 : 39-65.
- GEOFFRION, Louis-Philippe, 1925, *Zigzags autour de nos parlers : simple notes*, Québec, chez l'auteur, 230 p.
- GÉRIN, Léon, 1898, *L'habitant de St-Justin*, Extrait des « Mémoires et Comptes-rendus de la Société Royale du Canada, II^e série, tome IV, 60 p.
- GÉRIN-LAJOIE, Léon, 1933, « Avortement provoqué, suivi de septicémie suraiguë », *L'Union médicale du Canada*, 62,5 : 435-438.
- GIRARD, Camil, 1984, « La naissance à Laterrière, 1900-1950 », *Saguenayensia*, 26, 3 : 96-100.
- GIRARD, Denise, 1997, *Différenciation sociale et rituels du mariage : les Montréalais francophones, 1925-1940*, Thèse de doctorat, Université Laval, 294 p.
- GIRARD, Denise, 1998, « Le *shower* : enterrer sa vie de jeune fille », *Ethnologie française*, 28, 4 : 472-479.
- GOSSAGE, Peter, 1995, « La marâtre»: Marie-Anne Houde and the Myth of the Wicked Stepmother in Quebec », *The Canadian Historical Review*, 76, 4: 563-597.
- GOULET, Denis, 1987, *Le commerce des maladies : la publicité des remèdes au début du siècle*, Québec, I.Q.R.C., 131 p.
- GOULET, Denis et Othmar KEEL, 1991, « Généalogie des représentations et attitudes faces aux épidémies au Québec depuis le XIX^e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, 15, 2-3 : 205-228.
- GOULET, Denis et André PARADIS, 1992, *Trois siècles d'histoire médicale au Québec : chronologie des institutions et des pratiques (1639-1939)*, Montréal, VLB éditeur, 527 p.
- GOYER, Gérard et Jean HAMELIN, 1977, « Montferrand (Montferan), dit Favre, Joseph », *Dictionnaire Biographique du Canada*, vol. IX, Québec, Presses de l'Université Laval: 620-623.
- GRÉGOIRE, Jean, 1944, *L'évolution de la santé publique dans la province de Québec*, Québec, Ministère de la Santé et du Bien-être Social, 18 p.
- GRENIER, Georges, 1871, *Quelques considérations sur les causes de la mortalité des enfants*, Montréal, E. Senécal, 29 p.
- GRENON, Hector, 1966, *Chroniques vécues des modestes origines d'une élite urbaine*, Montréal, Ed. de l'Homme, 494 p.
- GROOT, Raphaëlle de et Élisabeth OUELLET, 2001, *Plus que parfaites : les aides familiales à Montréal, 1850-2000*, Montréal, Remue-Ménage, 177 p.

GUÉRARD, François, 1996a, « L'hygiène publique au Québec de 1887 à 1939 : centralisation, normalisation et médicalisation », *Recherches sociographiques*, 37, 2 : 203-227.

GUÉRARD, François, 1996b, *Histoire de la santé au Québec*, Montréal, Boréal, 123 p.

GUÉRARD, François, 1997, « L'État, l'Église et la santé au Québec de 1887 à 1939 », *Cahiers d'histoire*, 17, 1-2 : 76-94.

GUÉRARD, François, 1999, « Ville et santé au Québec : un bilan de la recherche historique », *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, 53, 1 : 19-45.

GUÉRARD, François, 2001, « L'hygiène publique et la mortalité infantile dans une petite ville : le cas de Trois-Rivières, 1895-1939 », *Cahiers québécois de démographie*, 30, 2 : 231-259.

Le guide des amoureux et des gens du monde – l'amour, la cour – le mariage, 1898, Montréal, Beauchemin, 118 p.

GUILBAULT, Nicole, 1995, *Il était cent fois la Corriveau : anthologie*, Québec, Nuit Blanche, 192 p.

GUILBERT, Lucille ET AL., 1987, *Pauvre ou vagabond : le quêtueux et la société québécoise*, Québec, CELAT/Université Laval, 142 p.

GUYON, Louise, 1990, *Quand les femmes parlent de leur santé*, Québec, Publications du Québec, 185p.

HAMEL, Thérèse, 1984, « Obligation scolaire et travail des enfants au Québec : 1900-1950 », *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, 38, 1 : 39-58.

HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, 1984, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle, tome 1, (1898-1940)*, Montréal, Boréal, 504 p.

HAMELIN, Jean et Yves ROBY, 1971, *Histoire économique du Québec, 1851-1896*, Montréal, Fides, 436 p.

HARDY, René, 1993, « Le charivari : divulguer et sanctionner la vie privée ? », *Discours et pratiques de l'intime*, sous la direction de Manon Brunet et Serge Gagnon, Québec, I.Q.R.C. : 47-69.

HARDY, René, 1995, « Le charivari dans l'espace québécois », *Espace et culture – Space and culture*, sous la direction de Serge Courville et Normand Séguin, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 175-186.

HARDY, René ET AL., 1996, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie / Bois-Francs et du Saguenay au XX^e siècle : regards sur les spécificités régionales », *Érudition, humanisme et savoir : actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, sous la direction de Yves Roby et de Nive Voisine, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 267-292.

HÉBERT, Casimir, 1916, « Croyances et dictons populaires », *Le Pays Laurentien*, 1, 1 : 51.

HENRIPIN, Jacques, 1961, « L'inégalité sociale devant la mort : la mortalité infantile à Montréal », *Recherches sociographiques*, 2, 1 : 3-34.

HENRIPIN, Jacques, 1968, *Tendances et facteurs de la fécondité au Canada*, Ottawa, Bureau fédéral de la statistique, 425 p.

HENRIPIN, Jacques, 1989, *Naître ou ne pas être*, Québec, I.Q.R.C., 140 p.

- HENRIPIN, Jacques ET AL., 1981, *Les enfants qu'on n'a plus au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 410 p.
- HERLAN, James, 1977, « Le fantastique du chantier », *Revue d'ethnologie du Québec*, 6 : 23-35.
- HIGGINS, Ross, 1998, « Les lieux d'appartenance : les bars gais des années 1950 », *Sortir de l'ombre : histoire des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur : 103-128.
- HIGGINS, Ross, 1999, *De la clandestinité à l'affirmation : pour une histoire de la communauté gaie montréalaise*, Montréal, Comeau et Nadeau, 165 p.
- HOGUE, Marthe B., 1950, « Enterrements de vies de garçons », *Le Soleil*, 21 mai 1950.
- HUGHES, Everett, C., 1945, *Rencontre de deux mondes : la crise d'industrialisation du Canada français*, Montréal, L. Parizeau, 388 p.
- HUOT, Marie-Josée, 1991, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de Charlevoix*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, 138 p.
- HURTEAU, Pierre, 1991, *Homosexualité, religion et droit au Québec : une approche historique*, Thèse de doctorat, Université Concordia, 287p.
- JACOB, Paul, 1995, *Les revenants de la Beauce*, Montréal, Boréal Express, 159 p.
- JEAN, Dominique, 1989, « Le recul du travail des enfants au Québec entre 1940 et 1960 : une explication des conflits entre les familles pauvres et l'État providence », *Labour / Le travail*, 24 : 91-129.
- KEATING, Peter et Othmar KEEL, 1995, « Introduction », *Santé et société au Québec, XIX^e-XX^e siècle*, Montréal, Boréal : 9-34.
- LABERGE, Lionel, 1948, *L'habitant de la Côte de Beaupré. Monographie d'une famille rurale de la banlieue de Québec*, Thèse présentée à la Faculté des Sciences Sociales, Université Laval, 186 p.
- LABRECQUE, Cyrille, 1945, *Consultations théologiques*, Québec, 682 p.
- LACASSE, Danielle, 1993, « La fin d'un univers féminin : l'Enquête Caron et la prostitution, 1945-1965 », *Les Bâtisseuses de la Cité*, Montréal, A.C.F.A.S. : 97-106.
- LACOURCIÈRE, Luc, 1945, « Les études de folklore français au Canada », *Culture*, 6: 3-9.
- LACOURCIÈRE, Luc, 1968, « Le tripe destin de Marie-Josephte Coriveau (1733-1763) », *Cahier des Dix*, 33 : 213-242.
- LACOURCIÈRE, Luc, 1969, « Le destin posthume de La Coriveau », *Cahier des Dix*, 34 : 239-271.
- LACOURCIÈRE, Luc, 1973a, « Présence de la Coriveau », *Cahier des Dix*, 38 : 229-264.
- LACOURCIÈRE, Luc, 1973b, « A Survey of Folk Medicine in French Canada from Early Times to the Present », *American Folk Medicine: A Symposium*, Berkeley, University of California Press: 203-214.
- LAFORCE, Hélène, 1985, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*, Québec, I.Q.R.C., 231p.

- LAFORCE, Hélène, 1987a, « L'accouchement traditionnel : d'hier à aujourd'hui », *Accoucher autrement ; repères historiques, sociaux et culturels de la grossesse et de l'accouchement au Québec*, sous la direction de Francine Saillant et Michel O'Neil, Montréal, Ed. Saint-Martin : 31-87.
- LAFORCE, Hélène, 1987b, « Les grandes étapes de l'élimination des sages-femmes au Québec du 17^e au 20^e siècle », *Accoucher autrement ; repères historiques, sociaux et culturels de la grossesse et de l'accouchement au Québec*, sous la direction de Francine Saillant et Michel O'Neil, Montréal, Ed. Saint-Martin : 163-180.
- LAFORGE, Valérie, 2002, *Corps et culture : une stratégie de l'apparence, l'exemple du pied et de la chaussure*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Laval, 479 p.
- LAHAISE, Robert, 1972, « Rabelais et la médecine populaire au Québec », *Ethnologie québécoise I*, sous la direction de Robert-Lionel Séguin, Montréal, Hurtubise HMH : 47-69.
- LALIBERTÉ, Alfred, 1934, *Légendes, coutumes, métiers de la Nouvelle-France*, Montréal, Beauchemin, 182 p.
- LALOU, Richard, 1993, « Quand l'école des femmes était une école des mères. Influence de l'instruction sur la fécondité des Québécoises (1850-1940) », *Cahiers québécois de démographie*, 22, 2 : 229-262.
- LAMONTAGNE, Maurice et J.-C. FALARDEAU, 1947, « The Life Cycle of French-Canadian Urban Families », *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 12, 2: 233-247.
- LAMONTAGNE-BEAUREGARD, Blanche, 1927, *Légendes gaspésiennes*, Montréal, Beauchemin, 124 p.
- LAROSE, Wilfred, 1898, *Variétés canadiennes*, Montréal, 283 p.
- LAROUCHE, Jean-Claude, 1977, *Alexis Le Trotteur, athlète ou centaure ?*, Saint-Nazaire de Chicoutimi, Ed. JCL, 358 p.
- LA RUE, F.A.H., 1861, « Voyage autour de l'île d'Orléans », *Les Soirées Canadiennes, recueil de littérature nationale*, Québec, Brousseau et Frères: 113-173.
- LAURENDEAU, France, 1987, « La médicalisation de l'accouchement », *Accoucher autrement : repères historiques, sociaux et culturels de la grossesse et de l'accouchement au Québec*, sous la direction de Francine Saillant et Michel O'Neil, Montréal, Ed. Saint-Martin : 125-162.
- LAVIGNE, Marie, 1983, « Réflexions féministes autour de la fertilité des Québécoises », *Maîtresses de maison, maîtresses d'école : femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express : 319-338.
- LAVIGNE, Marie et Yolande PINARD, 1983, *Travailleuses et féministes; les femmes dans la société québécoise*, Montréal, Boréal Express, 430 p.
- LAVIGNE, Marie et Jennifer STODDART, 1983, « Ouvrières et travailleuses montréalaises, 1900-1940 », *Travailleuses et féministes : les femmes dans la société québécoise*, Montréal, Boréal : 99-113.
- LAVOIE, Léontine, 1969, « L'hôte mystérieux », *Saguenayensia*, 11, 2 : 31-33.
- LEBLOND, Sylvio, 1986, « La dissection et le vol de cadavres au Québec », *Médecine et médecins d'autrefois : pratiques traditionnelles et portraits québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval : 53-67.

LECLERC, Paul-André, 1956, *Le mariage sous le régime français*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 162 p.

LÉGARÉ, Jacques, 1991, « Vers une démocratisation de plus en plus grande de la vieillesse : y a-t-il des raisons de tant s'inquiéter ? », *La population du Québec d'hier à demain*, sous la direction de Jacques Henripin et Yves Martin, Montréal, Presses de l'Université de Montréal: 139-143.

LE MAY, L.P., 1898, *Fêtes et corvées*, Lévis, Édition P.G. Roy, 82 p.

LEMIEUX, Denise, 1983, « La socialisation des filles dans la famille », *Maîtresses de maison, maîtresses d'école : femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express : 237-260.

LEMIEUX, Denise, 1985, *Les petits innocents : l'enfance en Nouvelle-France*, Québec, I.Q.R.C., 205 p.

LEMIEUX, Denise et Lucie MERCIER, 1987, « Familles et destins féminins. Le prisme de la mémoire, 1880-1940 », *Recherches sociographiques*, 28, 2-3 : 255-271.

LEMIEUX, Denise et Lucie MERCIER, 1989, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940 : âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, I.Q.R.C., 398 p.

LEMIEUX, Raymond, 1982, « Pratique de la mort et production sociale », *Anthropologie et Sociétés*, 6, 3 : 25-44.

LEMIEUX-MICHAUD, Denise, 1978, *L'enfance dans la société et le roman québécois*, Thèse de doctorat, Université Laval, 1081 p.

LEMIEUX-MICHAUD, Denise, 1979, « La religion dans la socialisation de l'enfant québécois au XIX^e siècle », *Sessions d'études, Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 46 : 5-24.

LEMIRE, Maurice, 1985, « Le pacte avec le diable dans le conte littéraire québécois au XIX^e siècle », *Littérature québécoise : voix d'un peuple, voies d'une autonomie*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles : 55-66.

LEMOINE, Réjean, 1985, « La grippe espagnole de 1918 à Québec », *Cap-aux-diamants*, 1 : 39.

LEMOINE, Réjean, 1985, « Maisons malfamées et prostitution », *Cap-aux-diamants*, 1 : 13-18.

LESSARD, Michel, 1997, « Le Québécois électrique », *Cap-aux-diamants*, 48 : 34-38.

LESSARD, Pierre, 1981, *Les petites images dévotes. Leur utilisation traditionnelle au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 174 p.

LESSARD, Renald, 1989, *Se soigner au Canada aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Hull, Musée Canadien des Civilisations, 160 p.

LÉVESQUE, Andrée, 1989, *La norme et les déviantes : des femmes au Québec pendant l'entre-deux guerres*, Montréal, Remue-Ménage, 232 p.

LÉVESQUE, Andrée, 1990, « La santé des femmes en période de dépression économique : l'exemple des patientes de l'hôpital de la Miséricorde à Montréal pendant les années trente », *Bulletin du Regroupement des chercheurs-chercheuses en histoire des travailleurs et travailleuses du Québec*, 16, 1 : 7-17.

LÉVESQUE, Andrée, 1995, *Résistance et transgression : études en histoire des femmes au Québec*, Montréal, Remue-Ménage, 157 p.

- LEVESQUE, Marie-Josée, 1987, *Adolescentes d'aujourd'hui, femmes de demain : les choix et les aspirations d'adolescentes d'un milieu rural québécois*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval, 126 p.
- LINTEAU, Paul-André, 2002, « Revue du 20^e siècle », *Québec Statistique 2002*, Québec, Institut de la Statistique du Québec : 7-42.
- LINTEAU, Paul-André ET AL., 1979, *Histoire du Québec contemporain; de la confédération à la crise (1867-1929)*, Montréal, Boréal Express, 658 p.
- LINTEAU, Paul-André ET AL., 1986, *Histoire du Québec contemporain; le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 739 p.
- LORTIE, Stanislas-A., 1968, « Compositeur typographe de Québec, Canada (Amérique du Nord), d'après les renseignements recueillis sur les lieux en 1903 », *Paysans et ouvriers québécois d'autrefois*, Québec, Presses de l'Université Laval: 77-150.
- LUSSIER, Suzanne, 1993, « La tradition du secret », *Canadian Folklore Canadian*, 15, 2 : 13-30.
- MAILHOT, José, 1965, *Les relations entre les vivants et les morts à Tête-à-la-Baleine, d'après une analyse de légendes*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 138 p.
- MAILHOT, José, 1970, «La mort et le salut des défunts à Tête-à-la-Baleine», *Recherches sociographiques*, 11, 1-2 : 151-166.
- MAILLOUX, Alexis (Abbé), 1910, *Le manuel des parents chrétiens*, 4^e édition, Québec, L'Action Sociale, 321 p.
- MARCHAND, Suzanne, 1997, *Rouge à lèvres et pantalon : des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1920-1939*, Montréal, Hurtubise HMH, 162 p.
- MARIE-URSULE (Sœur), 1951, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 403 p.
- MASSICOTTE, E.- Z., 1919, « Croyances et dictons populaires des environs de Trois-Rivières (Canada) », *Journal of American Folk-Lore*, 32 : 168-175.
- MASSICOTTE, E.-Z., 1924, « Les cérémonies de la mort au temps passé », *Bulletin des Recherches Historiques*, 30, 5 : 153-155.
- MASSICOTTE, E.-Z., 1925, « Une noce populaire il y a cinquante ans », *L'Almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin : 334-340.
- MASSICOTTE, E.-Z., 1926, « Le charivari au Canada », *Bulletin des Recherches Historiques*, 32 : 712-725.
- MASSICOTTE, E.-Z., 1928, « La criée pour les âmes au Canada et en France », *Bulletin des Recherches Historiques*, 34, 12 : 712-713.
- MASSICOTTE, E.-Z., 1929, « Original et détraqué », *Bulletin des Recherches Historiques*, 35, 4 : 231-233.
- MASSICOTTE, E.-Z., 1934a, « À propos d'inhumations », *Bulletin des Recherches Historiques*, 40, 5 : 292-294.

MASSICOTTE, E.-Z., 1934b, « Remèdes populaires d'autrefois », *Bulletin des Recherches Historiques*, 40 : 360-363.

MASSICOTTE, E. -Z., 1938, « Diverses sortes de chasse-galeries », *La Presse*, 2 juillet 1938.

MATHIEU, Jocelyne, 1997, « Les recherches ethnologiques au Québec : à propos du concept de tradition », *Ethnologues francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 38-48.

MAURAS, Pierrette, 1990, *Du récit à l'image : essai d'analyses d'un corpus d'illustrations de la légende du diable beau danseur*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 139 p.

MÉNARD, Sylvie et Véronique STRIMELLE, 2000, « Enfant sujet, enfant objet ? L'enfant comme enjeu des nouvelles politiques pénales au Québec, de la seconde moitié du 19^e siècle au début du 20^e siècle », *Lien social et politiques – RIAC*, 44 : 89-99.

MEUNIER, E.- Martin, 1992, *De Forbin-Janson à Pierre Lacroix : le prédicateur populaire et la gestion du charisme*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 211 p.

MINER, Horace, 1985, *Saint-Denis : un village québécois*, Montréal, Hurtubise HMH, 392 p.

MOREUX, Colette, 1982, *Douceville en Québec : la modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 454 p.

MORISSETTE, J.F., 1883, *Au coin du feu : nouvelles, récits et légendes*, Montréal, Imp. Piché Frères, 113 p.

MOTARD, Louise et Camille TARDIEU, 1990, *Les femmes ça compte*, 2^e édition, Québec, Publications du Québec, 263, p.

MYERS, Tamara, 1993, « Women Policing Women: A Patrol Woman in Montreal in the 1910's », *Revue de la Société historique du Canada / Journal of the Canadian Historical Association*, Nouvelle série, 4 : 229-245.

NADEAU, Aurèle (Docteur), 1905, « L'hygiène dans les églises », *Union médicale du Canada*, 34, 2 : 74-88.

NADEAU, Jacques, 1976, « La médecine populaire dans quatre paroisses du comté de Bellechasse », *Revue d'ethnologie du Québec*, 3, 3 : 51-104.

NAUBERT, Hélène, 1990, *Maternité et pathologie : étude du discours médical sur la grossesse et l'accouchement au Québec (1870-1900)*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 164 p.

NAVARRO, Pascale, 2002, *Pour en finir avec la modestie féminine. Essai sur la modestie et le conformisme féminins*, Montréal, Boréal, 117 p.

NOOTENS, Thierry, 1999, « Famille, communauté et folie au tournant du siècle », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 53, 1 : 93-119.

NORMANDIN, Sebastian, 1998, « Eugenics, McGill, and the Catholic Church in Montreal and Quebec: 1890-1942 », *Canadian Bulletin of Medical History / Bulletin canadien d'histoire de la Médecine*, 15, 1 : 59-86.

OLSON, Sherry et Patricia THORNTON, 1992, « Familles montréalaises du XIX^e siècle : trois cultures, trois trajectoires », *Cahiers québécois de démographie*, 21, 2 : 51-75.

OUELLETTE, Françoise-Romaine, 1987, *Les enfants que je veux... si je peux...*, Québec, Conseil du Statut de la Femme, 186 p.

PAQUET, Ginette, 1989, *Santé et inégalités sociales : un problème de distance culturelle*, Québec, I.Q.R.C., 131 p.

PARÉ, Ginette, 1999, *Alcoolisation, adolescence et ritualité : apprentissage et acquisition de connaissances pratiques et cognitives chez des adolescents et des adolescentes de Québec*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 151 p.

PARIZEAU, Gérard, 1973, *Joies et deuils d'une famille bourgeoise, 1867-1961*, Trois-Rivières, Ed. du Bien Public, 356 p.

PELLEGRIN, Nicole, 1995, « Les savoir-vivre du deuil. Pour une comparaison franco-qubécoise (XIX^e-XX^e siècles) », *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Chicoutimi, I.R.E.P. : 215-242.

PERREAULT, Isabelle, 2004, « Morale catholique et genre féminin : la sexualité dissertée dans les manuels de sexualité maritale au Québec, 1930-1960 », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 57, 4.

PIERRE-DESCHÊNES, Claudine, 1981, « Santé publique et organisation de la profession médicale au Québec, 1870-1918 », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 35, 3 : 355-375.

POTVIN, Damase, 1940, *Le Saint-Laurent et ses îles : histoire, légendes, anecdotes, description, topographie*, Montréal, Bernard Valiquette, 413 p.

POTVIN, Damase, 1948, « L'histoire d'un bon géant canadien », *La Patrie*, 23 mai 1948.

POTVIN-OUELLET, Louise, 1978, *Le choix du conjoint à Saint-Félicien*, Mémoire de maîtrise, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 155 p.

POULIN, J.-A., 1915, *Matière d'examen final pour le certificat d'instruction religieuse sur les explications du Catéchisme de Québec*, Montréal, Ottawa, Québec, Dussault et Proulx, 64 p.

Questionnaire explicatif du petit catéchisme de la province ecclésiastique de Québec, 1885, Montréal, J. Chapleau et Fils.

RENAUD, Marc ET AL., 1987, « Regard médical et grossesse en Amérique du Nord : l'évolution de l'obstétrique prénatale au 20^e siècle », *Accoucher autrement*, sous la direction de Francine Saillant et Michel O'Neil, Montréal, Ed. Saint-Martin : 181-212.

RIOUX, Denise, 1993, *La grippe espagnole à Sherbrooke et dans les Cantons de l'Est*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université de Sherbrooke, 132 p.

RIOUX, Marcel, 1946, « Alexis-Trotteur », *Mémoires de la Société généalogique canadienne-française* : 21-23.

RIOUX, Marcel, 1954, *Description de la culture de l'Île Verte*, Ottawa, Musée National du Canada, 98p.

RIOUX, Marcel, 1961, *Belle-Anse*, Ottawa, Musée national du Canada, 125 p.

ROBERGE, Martine, 1994, « Ethnologie urbaine : questions de méthodologie », *Canadian Folklore Canadien*, 16, 1 : 43-54.

ROBERGE, Martine, 1997, « L'ethnologie urbaine : l'expérience de Québec », *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 160-175.

ROBERGE, Martine, 2003, « Trésor de la culture francophone en Amérique du Nord : les Archives de folklore et d'ethnologie », *Cap-aux-diamants*, 72, hiver 2003 : 48-49.

RODRIGUE, Denise, 1983, *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'Ouest de la France*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 333 p.

RODRIGUE, Isabelle, 1996, *Limiter les naissances : entre le modèle véhiculé par l'École sociale populaire et la réalité des couples québécois (1920-1940)*, Québec, G.R.E.M.F., Université Laval, 131p.

ROUILLARD, Jacques, 1974, *Les travailleurs du coton au Québec, 1900-1915*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 152 p.

ROUILLARD, Jacques, 1985, *Ah les États !*, Montréal, Boréal, 155 p.

ROULEAU, C.-E., 1901, *Légendes canadiennes*, Québec, Imp. du « Soleil », 308 p.

ROUSSEAU, Guido, 1995, « La santé par correspondance : un mode de mise en marché des médicaments brevetés au début du siècle », *Histoire sociale / Social History*, 28, 55 : 1-25.

ROUSSEAU, Madeleine et Jacques ROUSSEAU, 1950, *Charmes et merveilleux*, Montréal, Fides : 77-85.

ROY, André, 1985, « Un avenir incertain pour les trois corbillards à chevaux des Lépine », *Le Soleil*, 20 janvier 1985 : C-1.

ROY, Carmen, 1981, *Littérature orale en Gaspésie*, Montréal, Leméac, 444 p.

ROY, Pierre-Georges, 1937, « Les légendes canadiennes », *Les Cahiers des Dix*, 2 : 45-92.

ROY, Pierre-Georges, 1939, « Nos coutumes et traditions françaises », *Les Cahiers des Dix*, 4 : 59-118.

SAILLANT, Francine, 1990, « Les recettes de médecine populaire : pertinence anthropologique et clinique », *Anthropologie et Sociétés*, 14, 1 : 93-115.

SAILLANT, Francine, 1991, « Le rhume et la grippe : recettes québécoises de médecine populaire », *Ethnologie française*, 21, 2 : 126-134.

SAILLANT, Francine, 1992, « Savoirs et pratiques des femmes dans l'univers ethnomédical québécois », *Canadian Folklore Canadian*, 14, 1 : 47-72.

SAILLANT, Francine, 1996a, « Prévention : entre traditions et modernité », *Culture, institution et savoir : culture française d'Amérique*, sous la direction d'André Turmel, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 107-129.

SAILLANT, Francine, 1996b, « Les soins domestiques au Québec : évolution d'un programme de recherche appuyé sur une méthodologie qualitative », *Recherches qualitatives*, 15 : 23-48.

SAILLANT, Francine, 1997, « Les pratiques thérapeutiques québécoises et leurs éléments rituels et symboliques dans la première moitié du XX^e siècle », *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 36-58.

- SAILLANT, Francine, 1998, « Home Care and Prevention », *Medical Anthropology Quarterly*, 12, 2 : 188-205.
- SAILLANT, Francine, 1999, « Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique », *Anthropologie et sociétés*, 23, 2 : 15-39.
- SAILLANT, Francine et Ginette CÔTÉ, 1990, *Se soigner en famille : les recettes de médecine populaire dans les familles québécoises du début du XX^e siècle*, Tome 1, Centre de recherche sur les services communautaires, Université Laval, 296 p.
- SAILLANT, Francine et Andrée FORTIN, 1994, « L'avènement du corps moderne au Québec », *Santé Culture / Culture Health*, 10, 1-2 : 7-33.
- SAILLANT, Francine et Hélène LAFORCE, 1993, « Médecine domestique et pratiques sociales entourant la reproduction chez les Québécoises », *Canadian Folklore Canadien*, 15, 2 : 31-50.
- SAILLANT, Francine et Françoise LOUX, 1991, « Saigner comme un bœuf : le sang dans les recettes de médecine populaire québécoises et françaises. Une analyse comparative », *Culture*, XI : 1-2 : 151-163.
- SAINT-LAURENT, Marie-France, 1995, « Dis-moi à quel âge tu te maries, je te dirai qui tu es » : De l'âge au mariage comme indicateur de l'appartenance culturelle », *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France : construction d'une enquête*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Chicoutimi, I.R.E.P. : 99-114.
- SANTERRE, Renaud, 1988, « Mourir au Québec hier et aujourd'hui », *Frontière*, 1,1 : 12-16.
- SANTERRE, Renaud, 1989, « Vieillir au Québec hier et aujourd'hui », *Vieillir à travers le monde : contribution à une gérontologie comparée*, sous la direction de Renaud Santerre et Georges Létoumeau, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 149-161.
- SAULNIER, Carole et Céline SAVARD, 1992, « Les archives de folklore de l'Université Laval », *Cap-aux-diamants*, 31, automne 1992 : 30-33.
- SAVOIE, Sylvie, 1994, *Difficultés et contraintes dans le choix du conjoint, Trois-Rivières, 1634 à 1760*, Thèse de doctorat en histoire, Université Laval, 312 p.
- SIMARD-VASIL, Normande, 1984, *Femmes, prise de décision et pouvoir : analyse des relations entre les époux dans la famille chicoutimienne pour la première moitié du XX^e siècle*, Chicoutimi, Groupe de recherche et d'intervention régionales, 12 p.
- SIMONEAU, Diane, 1980, *Les médecines populaires au Québec*, Montréal, Édition Univers Inc., 142 p.
- SINEAU, Mariette et Evelyne TARDY, 1993, *Droits des femmes en France et au Québec, 1940-1990*, Montréal, Éd. du Remue-Ménage, 153 p.
- ST-ONGE, Sébastien, 2001, *L'industrie de la mort*, Québec, Nota bene, 177 p.
- STODDART, Jennifer, 1983, « Quand des gens de robe se penchent sur les droit des femmes: le cas de la commission Dorion, 1929-1931 », *Travailleuses et féministes : les femmes dans la société québécoise*, Montréal, Boréal Express : 307-335.
- SYLVAIN, Philippe et Nive VOISINE, 1991, *Histoire du catholicisme québécois, tome 2 : réveil et consolidation (1840-1898)*, Montréal, Boréal, 507 p.

- TAILLON, Marthe, 1991, *Le corbillard hippomobile au Québec*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 205 p.
- TÉTREAU, Martin, 1978, « L'inégalité sociale devant la mort et la perception de la santé chez les contemporains à Montréal pendant la seconde moitié du XIX^e siècle », *Nouvelles Recherches québécoises*, 1,2 : 59-82.
- TÉTREAU, Martin, 1983, « Les maladies de la misère : aspects de la santé publique à Montréal, 1880-1914 », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 36, 4 : 507-526.
- TÉTREAU, Martin, 1991, *L'état de santé des Montréalais, 1880-1914*, Montréal, R.C.H.T.Q., 225 p.
- THIFAULT, Marie-Claude, 1994, *Folie et déviance des femmes au Québec : 1901-1913*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 167 p.
- THIVIERGE, Marise, 1983, « La syndicalisation des institutrices catholiques, 1900-1959 », *Maîtresses de maison, maîtresses d'école ; femme, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal : 171-189.
- THORNTON, Patricia ET AL., 1988, « Dimensions sociales de la mortalité infantile à Montréal au milieu du XIX^e siècle », *Annales de Démographie historique* : 299-325.
- THORNTON, Patricia A. et Sherry OLSON, 1991, « Family contexts of Fertility and Infant Survival in Nineteenth-Century Montreal », *Journal of Family History*, 16, 4: 401-417.
- TREMBLAY, Antoine, 1948, *Sur le Plateau Laurentien. Analyse sociale d'une communauté rurale : Notre-Dame de l'Assomption des Éboulements*, Thèse présentée pour la Licence en Sciences sociales, Université Laval, 114 p.
- TREMBLAY, Marc-Adélar, 1985, « Horace Miner : Saint-Denis : un village québécois (compte-rendu) », *Anthropologie et Sociétés*, 9, 3 : 255-261.
- TREMBLAY, Martine, 1997, « Les rites de séparation et d'évitement avant la cérémonie du mariage dans la vallée du Haut-Richelieu (Québec) au XX^e siècle », *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 177-200.
- TREMBLAY, Martine, 2001, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX^e siècle : ritualité et distinction sociale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 269 p.
- TREMBLAY, Victor, 1946, « Les dires d'un vieillard », *Les Archives de folklore*, 1 : 121-130.
- TRUDEL, Marcel, 1955, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Ed. du Bien Public, 339 p.
- VALLIÈRES, Catherine, 1997, « Apprendre à bien mourir » : *Les écoliers et la mort au Québec, 1853-1963*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université Laval, 113 p.
- VALLIÈRES, Nicole, 1999, *La robe montréalaise bourgeoise, 1870-1883 : clichés, tendances et contextes de consommation*, Thèse de doctorat, Université Laval, 437 p.
- WARD, W. Peter et Patricia C. WARD, 1984, « Infant Birth Weight and Nutrition In Industrializing Montreal », *The American Historical Review*, 89, 2: 324-345.

Sources électroniques :

« Catherine d'Alexandrie ». In *Encyclopaedia Universalis en ligne*.
<http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=T401447> (page consultée le 15 mars 2005)

« Homosexualité ». In *Encyclopaedia Universalis en ligne*.
<http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=C010166> (page consultée le 31 août 2005)

« Folklore ». In *Encyclopaedia Universalis en ligne*.
<http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=G972631> (page consultée le 15 avril 2006)

ARCHIVES DE FOLKLORE ET D'ETHNOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ LAVAL [En ligne].
<http://site.radq.qc.ca/Archivesdefolklore/home.htm> (page consultée le 12 avril 2006)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Décès et taux de mortalité, Québec, 1900-2004* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/301.htm (page consultée le 3 février 2006)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Décès et taux de mortalité selon la cause, le sexe et le groupe d'âge, Québec, 2003* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/2003/tousages.htm (page consultée le 11 juillet 2006)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Enquête québécoise sur le tabagisme chez les élèves du secondaire, 2000, volume 1* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/sante/tabac01_pdf.htm (page consultée le 6 septembre 2005)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Enquête québécoise sur les limitations d'activités 1998* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/sante/enq-qla98_pdf.htm (pages consultées en 2005)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Enquête sociale et de santé 1998, 2^e édition* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/sante/enq-qla98_pdf.htm (page consultée le 8 mai 2005)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Interruptions volontaires de grossesse, rapport pour 100 naissances, taux d'IVG pour 1000 femmes, hystérectomies, ligatures, vasectomies, réanastomoses et vasovasostomies, Québec, 1971-2002* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/naissance/415.htm (page consultée le 8 juillet 2005)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Naissances selon l'état matrimonial des parents, Québec, 1951-2003* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/naissance/410.htm (page consultée le 4 juillet 2006)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Naissances selon l'état matrimonial et le groupe d'âge de la mère, Québec, 2001-2003* [En ligne].
http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/naissance/411.htm (page consultée le 4 juillet 2006)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Personnes vivant seules selon l'âge, le sexe et l'état matrimonial, Québec, 2001* [En ligne]. http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/famls_mengs_niv_vie/menage_famille/men_fam_enf/menages/tableau11.htm (page consultée le 31 août 2004)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *La situation démographique au Québec, bilan 2005* [En ligne]. http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/demograp/sit_demo_pdf.htm (pages consultées en 2006)

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Taux d'interruption volontaire de grossesse, d'hystérectomie et de stérilisation par groupe d'âge, Québec, 1976-2002* [En ligne]. http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/naissance/416.htm (page consultée le 4 juillet 2005)

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX DU QUÉBEC, *Espérance de vie en bonne santé (sans limitations d'activités)* [En ligne]. <http://www.ecosante.fr/index2.php?base=QUEB&langh=FRA&langs=FRA&sessionid=> (page consultée le 17 juillet 2005)

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX DU QUÉBEC, *Naissances selon le sexe, Québec 1921 à 1999* [En ligne]. <http://msssa4.mss.gouv.qc.ca/fr/sttisti/acounais.nsf/> (page consultée le 17 juillet 2005)

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX DU QUÉBEC, *Taux d'indidence des principales maladies infectieuses à déclaration obligatoire* [En ligne]. <http://www.ecosante.fr/index2.php?base=QUEB&langh=FRA&langs=FRA&sessionid=> (page consultée le 17 juillet 2005)

SECRÉTARIAT À L'ADOPTION INTERNATIONALE DU QUÉBEC, *Les adoptions internationales au Québec : évolution de 1990 à 1999 et portrait statistique de 1999* [En ligne]. <http://www.adoption.gouv.qc.ca/site/download.php?id=429088,74,1> (page consultée le 30 août 2005)

STATISTIQUE CANADA, *Taux de mortalité infantile, par province et territoire, 1999-2003* [En ligne]. http://www40.statcan.ca/102/cst01/health21a_f.htm (page consultée le 7 septembre 2005)

Études :

ANONYME, « Mythologie et folklore de l'enfance (Croque-Mitaine) », 1908, *Revue des Traditions Populaires*, 23, 8 : 257-262.

100 ans de santé, 1998, œuvre collective réalisée sous la direction de Erick Seinandri, Paris, Atlas, 128p.

ABBOTT, Elizabeth, 2001, *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*, Montréal, Fides, 615 p.

AMADIEU, Jean-François, 2002, *Le poids des apparences : beauté, amour et gloire*, Paris, Odile Jacob, 215p.

Amour et mariage : aspects de la vie populaire en Europe, 1975, Antwerpen, 293 p.

ARFEUX-VAUCHER, Geneviève, 1993, « Vieillesse et représentations sociales de la fin du XIX^e siècle à nos jours », *Gérontologie et Société*, 64 : 61-75.

ARIÈS, Philippe, 1973, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 501p.

ARIÈS, Philippe, 1975, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 237 p.

ARIÈS, Philippe, 1977, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 642 p.

ARIÈS, Philippe, 1981, « Introduction à la première partie : lois et coutumes relatives au remariage », *Mariage et remariage dans les populations du passé*, Londres, Academic Press : 35-40.

ARMENGAUD, André, 1973, « L'attitude de la société à l'égard de l'enfant au XIX^e siècle », *Annales de démographie historique* : 303-312.

AUFFRET-PERICONE, Marie, 2003, « Pourquoi le blond fascine », *Psychologies*, janvier 2003 : 118-122.

BAKER, Margaret, 1977, *Wedding Customs and Folklore*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 144p.

BAKER, Nancy C., 1984, *The Beauty Trap: Exploring Woman's Greatest Obsession*, New-York, Franklin Watts, 276p.

BARTOLI, Paolo ET AL., 1997, « Non fissure il cielo stellato ». Le verruche nella medicina popolare in Italia, Francia e Québec », *AM : Rivista della società italiana di antropologia medica*, 3-4, octobre 1997 : 103-144.

BAUDRILLARD, Jean, 1981, *De la séduction*, Paris, Denoël/Gonthier, 243p.

BAUDRILLARD, Jean, 1986, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 318p.

BAYARD, Françoise, 1987, « Trois siècles de mariages à St-Genis-l'Argentière », *Cahiers d'histoire*, 32, 3-4 : 217-238.

BEAUD, Stéphane et Florence WEBER, 2003, *Guide de l'enquête de terrain ; produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2003, 355p.

BEAUVOIR, Simone de, 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2 v.

BEAUVOIR, Simone de, 1970, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 604p.

BEKCMAN, Jacques, 1980, « Le diable, d'après les procès de sorcellerie de Wallonie », *Le Diable dans le folklore de Wallonie*, Bruxelles, Ministère de la Communauté française : 52-67.

BELMONT, Nicole, 1971, *Les signes de la naissance : étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Plon, 224 p.

BELMONT, Nicole, 1978, « La fonction symboliques du cortège dans les rituels populaires du mariage », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3 : 650-655.

BELMONT, Nicole, 1981, « Fonction de la dérision et symbolisme du bruit dans le charivari », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt., Paris, E.H.E.S.S./Mouton : 15-21.

- BÉNARD, Jean-Claude, 1981, « Fille ou garçon à volonté. Un aspect du discours médical au XIX^e siècle », *Ethnologie française*, nouvelle série, 11, 1 : 63-76.
- BERKOWITZ, Leonard et Ann FRODI, 1979, « Reactions to a Child's Mistakes as Affected by Her / His Looks and Speech », *Social Psychology Quarterly*, 42, 4: 420-425.
- BERRIOT-SALVADORE, Évelyne, 1993, *Un corps, un destin : la femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 281 p.
- BIRABEN, Jean-Noël, 1989, « Essai sur les réactions des sociétés éprouvées par de grands fléaux épidémiques », *Maladies et société (XII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, C.N.R.S. : 367-374.
- BOISMOREAU, Docteur, 1980, *Coutumes médicales et superstitions populaires du Bocage vendéen*, Marseille, Laffitte Reprints, 153 p. (Réimpression de l'édition de Paris, 1911)
- BOLOGNE, Jean-Claude, 2004, *Histoire du célibat et des célibataires*, Paris, Fayard, 525p.
- BOLTANSKI, Luc, 1971, « Les usages sociaux du corps », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 26, 1 : 205-233.
- BOURDIEU, Pierre, 1962, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6 : 32-135.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14 : 51-54.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 670p.
- BOUTEILLER, Marcelle, 1987, *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Maisonneuve et Larose, 369 p.
- BRONNER, Simon J., 1988, *American Children's Folklore*, Little Rock (Arkansas), August House, 281p.
- BROWNMILLER, Susan, 1980, *Le viol*, Montréal, Nouvelles éditions de poche, 568p.
- BRUMBERG, Joan Jacobs, 1982, « Chlorotic Girls, 1870-1920: A Historical Perspective on Female Adolescence », *Child Development*, 53, 4: 1468-1477.
- BUCKLEY, Thomas et Alma GOTTLIEB, 1988, « A critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism », *Blood Magic: the Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press: 3-50.
- BULLOUGH, Vera et Martha VOGHT, 1973, « Women, Menstruation, and Nineteenth-Century Medicine », *Bulletin of the History of Medicine*, 47: 66-82.
- BURGUIÈRE, André, 1978, « Le rituel du mariage en France : pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI^e – XVIII^e siècle) », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3 : 637-648.
- BURGUIÈRE, André, 1981a, « Pratique du charivari et répression religieuse dans la France d'Ancien Régime », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 179-195.
- BURGUIÈRE, André, 1981b, « Réticences théoriques et intégration pratique du remariage dans la France d'Ancien Régime - dix-septième - dix-huitième siècles », *Mariage et remariage dans les populations du passé*, Londres, Academic Press : 41-48.

- CATONNÉ, Jean-Philippe, 1992, « L'hystérie hippocratique », *Annales Médico-psychologiques*, 150, 10 : 705-719.
- CELOS, Gabriel, 1913, « Médecine superstitieuse : les ongles pour guérir du mal de dents », *Revue des Traditions Populaires*, 28 : 111.
- CHANLAT, Jean-François, 1985 « Types de sociétés, types de morbidités : la socio-genèse des maladies », *Traité d'anthropologie médicale : l'institution de la santé et de la maladie*, Montréal, Presses de l'Université du Québec : 293-304.
- CHEVALIER, Jean et Alain GHEERBRANT, 2000, *Dictionnaire des symboles; mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1060p.
- CLARKE, Adele E., 1990, « Women's Health: Life-cycle Issues », *Women, Health, and Medicine in America: A Historical Handbook*, New-York, Garland Publishing Inc. : 3-39.
- CLIFFORD, Margaret M., 1973, « Research Note: the Effect of Physical Attractiveness on Teacher Expectations », *Sociology of Education*, 46: 248-258.
- COCK, A. de, 1895, « Le corps humain », *Revue des Traditions Populaires*, 10 : 239-249.
- COLSON, O., 1895, « Les amoureux : quelques présages », *Wallonia : recueil mensuel de folklore*, 3 : 63-66.
- CORBEIL, Diane, 1984, « La ménopause : est-ce physique ou mental ? », *Les cahiers de la femme / Canadian Woman Studies*, 5, 3 : 81-83.
- CORBIN, Alain, 1982, *Le miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 334p.
- CORMIER-BOUDREAU, Marielle, 1994, « La magie de la contagion comme mode d'intervention dans la médecine populaire acadienne », *Revue de l'Université de Moncton*, 27, 1 : 127-146.
- CRAWFORD, Patricia, 1981, « Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England », *Past and Present*, 91: 47-93.
- CRUBELLIER, Maurice, 1979, *L'enfance et la jeunesse dans la société française, 1800-1950*, Paris, Armand Colin, 389 p.
- CSEPREGI, Gabor, 2001, *Sagesses du corps*, Aylmer, Ed. du Scribe, 191p.
- CUISENIER, Jean, 1978, *L'homme et son corps dans la société traditionnelle*, Paris, Ed. de la Réunion des musées nationaux, 144p.
- DARMON, Pierre, 1981, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Seuil, 283 p.
- DARMON, Pierre, 1986, « Suzanne et les docteurs : la femme sous le regard des médecins », *Prospective et santé*, 39 : 17-22.
- DAUGÉ, Césaire, 1982, *Le mariage et la famille en Gascogne*, Bayonne, Ed. Harriet, 294p.
- DAUPHIN, Cécile, 1984, « Histoire d'un stéréotype : la vieille fille », *Madame ou Mademoiselle ? Itinéraires de la solitude féminine, XVIII^e -XX^e siècle*, Paris, Montalba : 207-231.

- DAVIS, Dona Lee, 1983, *Blood and Nerves: An Ethnographic Focus on Menopause*, Saint-John (N.-F.), Memorial University of Newfoundland, 239 p.
- DAVIS, Nathalie Z., 1979a, « La chevauchée des femmes », *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*. Paris, Aubier Montaigne : 210-250.
- DAVIS, Nathalie Z., 1979b, « La règle à l'envers », *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistance au 16^e siècle*. Paris, Aubier Montaigne : 159-209.
- DEFRECHEUX, Joseph, 1893, « L'amour et les amoureux », *Wallonia : recueil mensuel de folklore*, 1 : 73-78.
- DELANEY, Janice ET AL., 1988, *The Curse: A Cultural History of Menstruation*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 334 p.
- DELUMEAU, Jean, 1978, *La Peur en Occident (XIV^e – XVIII^e siècles) : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 485 p.
- DION, Karen K., 1973, « Young Children's Stereotyping of Facial Attractiveness », *Developmental Psychology*, 9, 2: 183-188.
- DION, Karen K. et Ellen Berscheid, 1974, « Physical Attractiveness and Peer Perception among Children », *Sociometry*, 37, 1: 1-12.
- DOPPAGNE, Albert, 1980, « Le Diable en Wallonie », *Le Diable dans le Folklore de Wallonie*, Bruxelles, Ministère de la Communauté française : 7-15.
- DORVIL, Henri, 1985, « Types de sociétés et de représentations du normal et du pathologique : la maladie physique, la maladie mentale », *Traité d'anthropologie médicale : l'institution de la santé et de la maladie*, Montréal, Presses de l'Université du Québec : 305-332.
- DOSTIE, Michel, 1988, *Les corps investis : éléments pour une compréhension socio-politique du corps*, Montréal, Ed. Saint-Martin, 1988, 228p.
- DUBY, Georges, 1981, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 312 p.
- ERNSTER, Virginia L., 1975, « American Menstrual Expressions », *Sex Roles*, 1, 1: 3-13.
- ÉTIENNE, Robert, 1973, « La conscience médicale antique et la vie des enfants », *Annales de démographie historique* : 15-46.
- FABREGA, Horacia Jr, 1979, « The Ethnography of Illness », *Social Science and Medicine*, 13A: 565-576.
- FAINZANG, Sylvie, 1989, « La santé : une affaire de médecins ? Le rôle des représentations de la santé et de la maladie dans les pratiques quotidiennes », *Les représentations de la santé / Health representations*, 178 : 435-440.
- FALUDI, Susan, 1993, *Backlash : la guerre froide contre les femmes*, Paris, Des Femmes, 746p.
- FARGE, Arlette, 1984, « Les temps fragiles de la solitude des femmes à travers le discours médical du XVIII^e siècle », *Madame ou Mademoiselle ? Itinéraires de la solitude féminine, XVIII^e- XX^e siècle*, Paris, Montalban : 251-263.

FARMER, David Hugh, 1997, *The Oxford Dictionary of Saints*, New-York, Oxford University Press, 547p.

FAUCHE, Xavier, 1997, *Roux et rousses: un éclat très particulier*, Paris, Gallimard, 96p.

FINE, Agnès, 1986, « Savoirs sur le corps et procédés abortifs au XIX^e siècle », *Communications*, 44 : 107-136.

FINE, Agnès, 1997, « Au fil de la recherche : le trousseau de la mariée », *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 335-351.

FISHER, Helen, 1994, *Histoire naturelle de l'amour : instinct sexuel et comportement amoureux à travers les âges*, Paris, Robert Laffont, 453 p.

FLANDRIN, Jean-Louis, 1973, « L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale », *Annales de démographie historique* : 143-210.

FLANDRIN, Jean-Louis, 1975, *Les amours paysannes : amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Gallimard, 225 p.

FLANDRIN, Jean-Louis, 1981, *Le sexe et l'Occident : évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 376 p.

FORTIER-BEAULIEU, Paul, 1945, *Mariage et noces campagnardes dans les pays ayant formé le Département de la Loire*, Paris, Librairie orientale et américaine, 362 p.

FOUCAULT, Michel, 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211p.

FOUCAULT, Michel, 1984a, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 285p.

FOUCAULT, Michel, 1984b, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 285p.

FREEDMAN, Rita, 1986, *Beauty Bound*, Lexington (Mass.), Lexington Books, 268p.

FROHN, Winnie et Gilles MALONEY, 1985, « Aux sources de la tradition : Hippocrate », *Traité d'anthropologie médicale : l'institution de la santé et de la maladie*, Montréal, Presses de l'Université du Québec : 961-973.

GARNIER, Catherine, 1991, *Le corps rassemblé : pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporéité*, Montréal, Université du Québec à Montréal; Ed. Agence d'Arc, 328p.

GÉLIS, Jacques, 1984, *L'Arbre et le fruit : la naissance dans l'Occident moderne (XVI^e – XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 611 p.

GÉLIS, Jacques, 1987, « Préface », *Accoucher autrement ; repères historiques, sociaux et culturels de la grossesse et de l'accouchement au Québec*, sous la direction de Francine Saillant et Michel O'Neill, Montréal, Ed. Saint-Martin : 7-15.

GÉLIS, Jacques ET AL., 1978, *Entrer dans la vie : naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris, Gallimard / Julliard, 245p.

GENDREAU-MASSALOUX, Michèle, 1979, « Le gaucher selon Quevedo : un homme à l'envers », *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires, de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin : 73-81.

- GENEST, Serge, 1978, « Introduction à l'ethnomédecine : essai de synthèse », *Anthropologie et société*, 2, 3 : 5-28.
- GENNEP, Arnold van, 1946, *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, vol. II : du berceau à la tombe (fin)*, Paris, A. et J. Picard : 373-830.
- GENNEP, Arnold van, 1969, *Les rites de passage*, Paris, Mouton, 288 p. (Réimpression d'un volume publié en 1909).
- GENNEP, Arnold van, 1977, *Manuel de folklore français contemporain. Tome I : Introduction générale et première partie du berceau à la tombe*, Paris, Ed. A. et J. Picard, 373 p. (Réimpression d'un volume publié en 1943).
- GÉRAUD, Marie-Odile ET AL., 1998, *Les notions clés de l'ethnologie ; analyses et textes*, Paris, Armand Colin, 320p.
- GERGEN, Kenneth J. et Mary M. GERGEN, 1984, *Psychologie sociale*, Montréal, Études vivantes, 528p.
- GERMA, Pierre, 1982, *Depuis quand? Les origines des choses de la vie quotidienne*, Paris, Berger-Levrault, 373p.
- GIANINI BELOTTI, Elena, 1974, *Du côté des petites filles*, Paris, Ed. des femmes, 251 p.
- GILLIS, John R., 1981, *Youth and History : Tradition and Change in European Relations, 1770 – Present*, New-York, Academic Press, 250 p.
- GINZBURG, Carlo, 1981, « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 131-140.
- GOFFMAN, Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne : la présentation de soi*, Paris, Minuit, 251p.
- GOFFMAN, Erving, 2002, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 116p.
- GOGUEL D'ALLONDANS, Thierry, 2002, *Rites de passage, rites d'initiation : lecture d'Arnold Van Gennep*, Québec, Presses de l'Université Laval, 146 p.
- GOLUB, Sharon, 1992, *Period: from Menarche to Menopause*, Newbury Park, Sage Publications, 282p.
- GONON, Marguerite, 1979, *Coutumes de mariage en Forez*, Lyon, C.N.R.S., Centre d'études Foréziennes, 99 p.
- GOUBERT, Jean-Pierre, 1977, « L'art de guérir. Médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790 », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 32, 5 : 908-926.
- GOUESSE, Jean-Marie, 1972, « Parenté, famille et mariage en Normandie aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 27: 1139-1154.
- GOUESSE, Jean-Marie, 1981, « Le choix du conjoint », *Annales de démographie historique* : 141-153.
- GRANT, Gail Paton, 1993, « Getting Started: Outfitting the Bride in Seaside », *Canadian Folklore Canadien*, 15, 2 : 69-82.

GRINBERG, Martine, 1981, « Charivaris au Moyen-Âge et à la Renaissance : condamnation des remariages ou rites d'inversion du temps ? », *Le Charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 141-147.

GUILEY, Rosemary Ellen, 1992, *The Encyclopedia of Ghosts and Spirits*, New-York, Facts on File, 374p.

GUILLAUMIN, Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 239p.

GUTTON, Jean-Pierre, 1988, *Naissance du vieillard : essai sur l'histoire des rapports entre les vieillards et la société en France*, Paris, Aubier, 279 p.

HABER, Carole, 1983, *Beyond Sixty-Five: the Dilemma of Old Age in America's Past*, Cambridge University Press, 181 p.

HAND, Wayland D., 1980, *Magical Medicine: the Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America*, Berkeley, University of California Press, 345p.

HAOUR, France, 2005, « Mécanismes de l'effet placebo et du conditionnement. Données neurobiologiques chez l'homme et l'animal », *M / S : Médecine sciences*, 21, 3.

HAROU, Alfred, 1888, « Les dents de lait », *Revue des Traditions Populaires*, 3 : 175.

HARRIS, R. Cole, 1977, « The Simplification of Europe Overseas », *Annals of the Association of American Geographers*, 67, 4: 469-483.

HATFIELD, Elaine et Susan SPRECHER, 1986, *Mirror, Mirror... The Importance of Looks in Everyday Life*, Albany, State University of New-York Press, 446 p.

HAUTEBERT, Jacqueline, 1975, « Tradition de mariage en pays Nantais (Loire-Atlantique, Bretagne) », *Amour et mariage en Europe : actes du colloque international*, Liège, Musée de la Vie Wallonne : 67-79.

HÉRITIER, Françoise, 1996, *Masculin / féminin : la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.

HERTZ, Robert, 1970, « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F. : 84-109.

HERZLICH, Claudine, 1969, *Santé et maladie : analyse d'une représentation sociale*, Paris, Mouton, 210p.

HERZLICH, Claudine, 1984, « Médecine moderne et quête de sens : la maladie signifiant social », *Le sens du mal ; anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Ed. des Archives contemporaines : 189-215.

HERZLICH, Claudine et Janine PIERRET, 1984, *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui ; de la mort collective au devoir de guérison*, Paris, Payot, 295 p.

HOSKEN, Fran, 1983, *Les mutilations sexuelles féminines*, Paris, Denoël-Gonthier, 299p.

JEAY, Madeleine, 1982, *Savoir faire : une analyse des croyances des « Évangiles des Quenouilles » (XV^e siècle)*, Montréal, Ed. Ceres, 311p.

JOUTARD, Philippe, 1983, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 268p.

- JURGENS, Janice J. et Bethel A. POWERS, 1991, « An Exploratory Study of the Menstrual Euphemisms, Beliefs, and Taboos of Head Start Mothers », *Menstruation, Health, and Illness*, New-York, Hemisphere Publishing Co.: 35-40.
- KARNOOUIH, Claude, 1981, « Le charivari ou l'hypothèse de la monogamie », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 33-43.
- KAY, Margarita Artschwager, 1982, *Anthropology of human birth*, Philadelphia, F.A. Davis, 445p.
- KAY, Margarita et Marianne YODER, 1987, « Hot and Cold in Women's Ethnotherapeutics: the American-Mexican West », *Social Science and Medicine*, 25, 4: 347-355.
- KEIFFER, J.H., 1897, « La menstruation dans ses rapports avec la pathologie générale », *L'Union médicale du Canada*, 26, 10 : 488-494.
- KETT, Joseph F., 1977, *Rites of Passage: Adolescence in America, 1790 to the Present*, New-York, Basic Books, 327 p.
- KLAPISCH, Christiane, 1973, « L'enfance en Toscane au début du XV^e siècle », *Annales de démographie historique* : 99-122.
- KNAPP, Mary et Herbert KNAPP, 1976, *One potato, two potato... the Secret Education of American Children*, New-York, N.W. Norton & Cy Inc., 274 p.
- KNIBIEHLER, Yvonne, 1976, « Les médecins et la « nature féminine » au temps du Code civil », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 31, 4 : 824-845.
- KNIBIEHLER, Yvonne, 1996, « L'éducation sexuelle des filles au XX^e siècle », *Clio : Histoire, Femmes et Sociétés*, 4 : 139-160.
- KNIBIEHLER, Yvonne ET AL., 1983, *De la pucelle à la minette : les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*, Paris, Temps actuels, 259 p.
- KYBALOVA, Ludmila ET AL., 1970, *Encyclopédie illustrée du costume et de la mode*, Paris, Gründ, 600p.
- LANDER, Louise, 1988, *Images of Bleeding: Menstruation as Ideology*, New-York, Orlando Press, 227p.
- LANGLOIS, Judith H. ET AL., 2000, « Maxims or Myths of Beauty? A Meta-Analytic and Theoretical Review », *Psychological Bulletin*, 126, 3: 390-423.
- LAPLANTINE, François, 1992, *Anthropologie de la maladie : étude ethnologique des systèmes et représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot, 411 p.
- LAWS, Sophie, 1990, *Issues of Blood: the Politics of Menstruation*, London, MacMillan, 244p.
- LE BRETON, David, 1991, *Corps et sociétés : essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Méridiens Klincksieck, 230p.
- LE BRETON, David, 1993, « Médecine et médecines populaires au XIX^e siècle », *Les frontières du mal : approches anthropologiques de la santé et de la maladie*, Berne, Société Suisse d'Ethnologie : 91-102.

LEBRUN, François, 1971, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17^e et 18^e siècles : essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, Mouton, 562 p.

LEBRUN, François, 1981, « Le charivari à travers les condamnations des autorités ecclésiastiques en France du XIV^e au XVIII^e siècle », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 221-228.

LEBRUN, François, 1995, *Se soigner autrefois : médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Seuil, 203 p.

LE CALVEZ, G., 1903, « Le corps humain : superstitions de Basse et de Haute-Bretagne », *Revue des Traditions Populaires*, 18 : 71-76.

LEDERER, Laura, 1980, *Take Back the Night: Women on Pornography*, New-York, W. Morrow, 359p.

LÉONARD, Jacques, 1988, « A propos de l'histoire de la saignée (1600-1900) », *Mentalités : histoire des cultures et des sociétés*, 1 : 73-94.

LESUISSE, Jos, 1896, « Moyen de se faire aimer », *Wallonia : recueil mensuel de folklore*, 4 : 97.

LIPOVETSKY, Gilles, 1987, *L'empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 340p.

LIPOVETSKY, Gilles, 1989, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 313p.

LIPOVETSKY, Gilles, 1992, *Le crépuscule du devoir : l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 292p.

LOCK, Margaret, 1996, « Culture politique et vécu du vieillissement des femmes au Japon et en Amérique », *Sociologie et sociétés*, 28, 2 : 119-140.

LOUX, Françoise, 1971, « Pratiques populaires d'hygiène et de prévention de la maladie », *Ethnologie française*, 1, 3-4 : 121-126.

LOUX, Françoise, 1978, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion, 276 p.

LOUX, Françoise, 1979, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 178p.

LOUX, Françoise, 1981, *L'ogre et la dent : pratiques et savoirs populaires relatifs aux dents*, Paris, Berger-Levrault, 187 p.

LOUX, Françoise, 1990, « La médecine familiale dans la France rurale », *Anthropologie et Sociétés*, 14, 1 : 83-92.

LOUX, Françoise, 1993a, « Passer la maladie. Perméabilité du corps et thérapeutiques de transferts dans la France », *Les frontières du mal : approches anthropologiques de la santé et de la maladie*, Berne, Société Suisse d'Ethnologie : 415-428.

LOUX, Françoise, 1993b, « La place des rituels dans les soins au cours du cycle de vie », *Canadian Folklore Canadien*, 15, 2 : 167-182.

LOUX, Françoise, 1997, « Les pratiques thérapeutiques françaises et leurs éléments rituels et symboliques », *Une longue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : 59-74.

LOUX, Françoise et Philippe RICHARD, 1978, *Sagesses du corps : la santé et la maladie dans les proverbes français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 353 p.

LOUX, Françoise et Philippe RICHARD, 1988, «Le sang dans les recettes de médecine populaire», *Mentalités : histoire des cultures et des sociétés*, 1 : 125-139.

LOUX, Françoise et Francine SAILLANT, 1995, « L'analyse comparative des recettes de médecine populaire en France et au Québec. L'exemple des rhumatismes », *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France*, sous la direction de Gérard Bouchard et Martine Segalen, Chicoutimi, I.R.E.P. : 157-180.

MACDOUGALL, Heather, 1986, « La grippe espagnole », *Horizon Canada*, 8, 88 : 2089-2095.

MAIGROT, Jean-Louis, 1976, « Les gestes des funérailles en Haute-Marne », *Ethnologie française*, 6, 3-4 : 381-386.

MAISONNEUVE, Jean et Marilou BRUCHON-SCHWEITZER, 1981, *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 206p.

MARTIN, Emily, 1988, « Premenstrual Syndrome: Discipline, Work, and Anger in Late Industrial Societies », *Blood Magic: the Anthropology of Menstruation*, ed. by Thomas Buckley and Alma Gottlieb, Berkeley, University of California Press: 161 -181.

MAZENOD, Lucienne et Ghislaine SCHOELLER, 1992, *Dictionnaire des femmes célèbres de tous les temps et de tous le pays*, Paris, Robert Laffont, 932 p.

MCLAREN, Angus et Arlene TIGAR MCLAREN, 1986, *The Bedroom and the State*, Toronto, The Canadian Publishers, 186p..

MINOIS, Georges, 1987, *Histoire de la vieillesse en Occident : de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Fayard, 442 p.

MIRASYEZIS, Maria D., 1975, « Le choix des époux d'après la chanson populaire grecque (9^e-19^e siècle) », *Amour et mariage en Europe : actes du colloque international*, Liège, Musée de la vie Wallonne : 249-257.

MITTERAUER, Michael, 1992, *A History of Youth*, Cambridge (Mass.), Blackwell, 256 p.

MONESTIER, Martin, 1997, *Histoire et bizarreries sociales des excréments des origines à nous jours*, Paris, Le cherche-midi, 287 p.

MOZZANI, Éloïse, 1995, *Le livre des superstitions : mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, 1822 p.

MURSTEIN, Bernard I., 1976, *Who Will Marry Whom? Theories and Research in Marital Choice*, New-York, Springer, 392 p.

ONIAN, Richard Braxton, 1987, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 583 p.

OPIE, Iona et Peter OPIE, 1987, *The Lore and Language of Schoolchildren*, New-York, Oxford University Press, 417 p.

OSTLER, Sarah et Anna SUN, 1999, « Fetal Sex Determination: the Predictive Value of 3 Common Myths », *Canadian Medical Association Journal*, 161, 12: 1525.

- PANATI, Charles, 1989, *L'origine merveilleuse des choses de tous les jours*, Paris, First, 316, p
- PELLI, Enzo, 1974, « Le choix du conjoint dans le Clos du Doubs (Jura bernois, Suisse) », *Archives suisses d'anthropologie générale*, 38, 1 : 29-55.
- PERRIN, Éliane, 1993, « Passage d'un système de soins à un système de santé. L'exemple du mal de dos », *Les frontières du mal : approches anthropologiques de la santé et de la maladie*, Berne, Société Suisse d'ethnologie : 151-168.
- PERROT, Michelle, 1984, « Postface », *Madame ou Mademoiselle ? Itinéraires de la solitude féminine, XVIII^e – XIX^e siècle*, Paris, Montalba : 297-302.
- PERROT, Philippe, 1984, *Le travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 280p.
- PIGNOLET, Marcel, 1980, « Le Diable dans les légendes de la Basse-Semois », *Le Diable dans le Folklore de Wallonie*, Bruxelles, Ministère de la Communauté française : 25-34.
- PINON, Roger, s.d., *Qu'est-ce qu'un charivari ? Essai en vue d'une définition opératoire*, Gottingen, Verlag Otto Schwartz, 12 p.
- PINON, Roger, 1975, « L'incantation à saint André des filles en mal d'amour : étude comparative », *Amour et mariage en Europe : actes du colloque international*, Liège, Musée de la vie Wallonne : 258-297.
- PITTMAN, Joanna, 2005, *Les blondes ; une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Paris, Autrement, 281p.
- POUCHELLE, Marie-Christine, 1988, « Le sang et ses pouvoirs au Moyen-Âge », *Mentalités : histoire des cultures et des sociétés*, 1 : 17-41.
- PROBYN, Elspeth, 1992, *Entre le corps et le soi : une sociologie de la « subjectivation »*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 179p.
- PURKHARDT, Brigitte, 1992, *La chasse-galerie, de la légende au mythe*, Montréal, XYZ, 208 p.
- RILKE, Rainer-Maria, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Bernard Grasset, 1937, 150p.
- ROSALDO, Michelle Z. ET AL., 1974, *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, 352 p.
- ROSENBLATT, Daniel et Edward A. SUCHMAN, 1970, « Information et attitudes des travailleurs manuels envers la santé et la maladie », *Médecine, maladie et société*, Paris, Mouton : 49-61.
- ROUSSELLE, Aline, 1980, « Observation féminine et idéologie masculine : le corps de la femme d'après les médecins grecs », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 35, 5 : 1089-1115.
- SACKS, Karen, 1979, *Sisters and Wives: the Past and Future of Sexual Equality*, Urbana, University of Illinois Press, 274 p.
- SAILLANT, Francine, 1982, « Le cancer comme symbole de mort : note de recherche », *Anthropologie et Sociétés*, 6, 3 : 91-103.
- SAILLANT, Francine, 1988, *Cancer et culture : produire le sens de la maladie*, Montréal, Saint-Martin, 317 p.

- SAINT-ARNAUD, Jocelyne, 1996, « Réanimation et transplantation : la mort reconceptualisée », *Sociologie et sociétés*, 28, 2 : 93-108.
- SALOMON, Michel, 1986, « La « petite différence » », *Prospective et santé*, 39 : 5-7.
- SARG, Freddy, 1974, *La naissance en Alsace : rites, coutumes et croyances hier et aujourd'hui*, Strasbourg, Ed. Oberlin, 63 p.
- SÉBILLOT, Paul, 1908, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, Octave Doin, 378 p.
- SEGALEN, Martine, 1975a, « Le mariage, l'amour et les femmes dans les proverbes populaires français », *Ethnologie française*, 5 : 119-162 et 6 : 33-88.
- SEGALEN, Martine, 1975b, « Amour et liberté entre les jeunes en milieu rural : l'exemple opposé de la Cornouaille et de la Maurienne », *Amour et mariage en Europe : actes du colloque international*, Liège, Musée de la Vie Wallonne : 13-23.
- SEGALEN, Martine, 1980, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 211 p.
- SEGALEN, Martine, 1981a, *Amours et mariages de l'ancienne France*, avec la collaboration de Josselyne Chamarat, Paris, Berger-Levrault, 175 p.
- SEGALEN, Martine, 1981b, « Le mariage, la quenouille et le soulier : essai sur les rites de mariage en France », *Naître, vivre et mourir : actualité de Van Gennepe*, édité par Jacques Hainard et Roland Kaehr, Neuchâtel (Suisse), Musée d'ethnographie : 135-147.
- SEGALEN, Martine 1981c, « Mentalité populaire et remariage en Europe occidentale », *Mariage et remariage dans les populations du passé*, Londres, Academic Press : 67-77.
- SEGALEN, Martine, 1981d, « Les derniers charivaris ? Notations tirées de l'«Atlas folklorique de la France» (1943-1950) », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 65-74.
- SEGALEN, Martine, 1984, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 211 p.
- SEGALEN, Martine et Albert JACQUARD, 1971, « Choix du conjoint et homogamie », *Population*, 26, 3 : 487-498.
- SHOWALTER, Elaine et English SHOWALTER, 1970, « Victorian Women and Menstruation », *Victorian Studies*, 14: 83-89.
- SIMON, Barbara Levy, 1987, *Never married women*, Philadelphia, Temple University Press, 198 p.
- SMITH, Bonnie G., 1998, *The Gender of History: Men, Women and Historical Practice*, Cambridge, Harvard University Press, 306p.
- SMITH, Hilda, 1976, « Gynecology and Ideology in Seventeenth-Century England », *Liberating Women's History : Theoretical and Critical Essays*, edited by Berenice A. Carrol, Urbana, University of Illinois Press : 97-114.
- SMITH-ROSENBERG, Carroll, 1976, « Puberty to Menopause : the Cycle of Femininity in Nineteenth-Century America », *Clio's Consciousness Raised : New Perspectives on the History of Women*, edited by Mary S. Hartman et Lois Banner, New-York, Octagon Books : 23-37

- SMITH-ROSENBERG, Carroll et Charles ROSENBERG, 1984, « The Female Animal: Medical and Biological Views of Women and Her Role in Nineteenth-Century America », *Women and Health in America : Historical Readings*, edited by Judith Walzer Leavitt, Madison, University of Wisconsin Press : 12-37.
- SNOW, Loudell F. et Shirley M. JOHNSON, 1977, « Modern Day Menstrual Folklore: Some Clinical Implications », *Journal of the American Medical Association*, 237, 25: 2736-2739.
- SNOWDEN, Robert et Barbara CHRISTIAN, 1983, *Patterns and Perceptions of Menstruation: a World Health Organization International Collaborative Study*, New-York, St. Martin's Press, 339 p.
- SULLEROT, Evelyne ET AL., 1978, *Le fait féminin*, Paris, Fayard, 520p.
- THIERS, Jean-Baptiste, 1984, *Traité de superstitions : croyances populaires et rationalité à l'Age classique*, texte établi, présenté et annoté par Jean-Marie Goulemot, Paris, Le Sycomore, 345 p.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1985, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 294p.
- THOMPSON, Edward, P., 1981, « Rough Music » et charivari : quelques réflexions complémentaires », *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Mouton : 273-283.
- THOMPSON, Paul, 1978, *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 257p.
- THUILLIER, Guy, 1977, *Pour une histoire du quotidien au XIXe siècle en Nivernais*, Paris, Mouton, 490p.
- VERDIER, Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de taire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 347 p.
- VIGARELLO, Georges, 1987, *Le propre et le sale : l'hygiène du corps depuis le Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 285p.
- VIGARELLO, Georges, 1999, *Histoire des pratiques de santé : le sain et le malsain depuis le Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 390 p.
- VIGARELLO, Georges, 2004, *Histoire de la beauté : le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*, Paris, Seuil, 336p.
- VIRTANEN, Leea, 1978, *Children's Lore*, Helsinki, Finnish Literature Society, 100 p.
- VOVELLE, Michel, 1983, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 793p.
- WHITE, Philip ET AL., 1995, « Bodywork as a Moral Imperative: Somme Critical Notes on Health and Fitness », *Loisir et société / Society and Leisure*, 18, 1: 159-182.
- WHYTE, Martin, 1978, *The Status of Women in Preindustrial Societies*, Princeton, Princeton University Press, 222 p.
- WOLF, Naomi, 1991, *The Beauty Myth*, Toronto, Random House, 348p.
- WOOD, Ann Douglas, 1976, « The Fashionable Diseases : Women's Complaints and their Treatment in Nineteenth-Century America », *Clio's Consciousness Raised : New Perspectives on the History of Women*, edited by Mary S. Hartman and Lois Banner, New-York, Octagon Books : 1-22.

ANNEXE

LISTE DES SOURCES DÉPOUILLÉES ET RETENUES AUX ARCHIVES DE FOLKLORE ET D'ETHNOLOGIE DE L'UNIVERSITE LAVAL

SELON LE PLAN DE CLASSIFICATION EMPLOYÉ POUR LE TRAITEMENT DES FAITS DE FOLKLORE

A: ANECDOTES LEGENDAIRES CONCERNANT DES ETRES FANTASTIQUES

- A-30 Diable
Sources orales: 763 versions / 500 transcrites / 63 RETENUES
Travaux de recherche: 4
- A-40 Loups-garous
Sources orales: 281 versions / 167 transcrites / 8 RETENUES
Travaux de recherche: 6
- A-60 Fantômes
Sources orales: 826 versions / 601 transcrites / 42 RETENUES
Travaux de recherche: 5
- A-90 Personnages fantastiques du monde enfantin
Sources orales: 85 versions / 65 transcrites / 5 RETENUES
Travaux de recherche: 0

B: ANECDOTES LEGENDAIRES CONCERNANT LES ETRES HUMAINS

- B-15 Saints populaires
Sources orales: 51 versions / 24 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- B-16 Miracles
Sources orales: 179 versions / 72 transcrites / 5 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- B-20 Personnages historiques
- Chiniquy, Charles (1809-1899)
Sources orales: 14 versions / 7 transcrites / 3 RETENUES
Travaux de recherche: 4
- Coriveau, Marie-Joseph (1733-1763)
Sources orales: 42 versions / 25 transcrites / 19 RETENUES
Travaux de recherche: 4

Lafontaine, Marie-Anne-Albertine (1896-1937)
Sources orales: 14 versions / 14 transcrites / 14 RETENUES
Travaux de recherche: 1

Lapointe, Alexis (1860-1924)
Sources orales : 18 versions / 17 transcrites / 13 RETENUES
Travaux de recherche: 3

B-30 Marginaux

Bohémiens
Sources orales: 20 versions / 6 transcrites / 2 RETENUES
Travaux de recherche: 0

Filles-mères
Sources orales: 7 versions / 5 transcrites / 4 RETENUES
Travaux de recherche: 0

Infirmités
Sources orales: 2 versions / 1 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 0

Originaux
Sources orales: 9 versions / 6 transcrites / 3 RETENUES
Travaux de recherche: 0

Quêteux
Sources orales: 131 versions / 73 transcrites / 20 RETENUES
Travaux de recherche: 3

B-32 Criminels, meurtriers et autres bandits
Sources orales: 54 versions / 26 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0

B-37 Morts
Sources orales: 40 versions / 16 transcrites / 8 RETENUES
Travaux de recherche: 0

B-38 Enfants
Sources orales: 38 versions / 24 transcrites / 7 RETENUES
Travaux de recherche: 0

B-39 Captivité
Sources orales: 13 versions / 6 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 1

B-40 Guérisseurs
Sources orales: 114 versions / 45 transcrites / 34 RETENUES
Travaux de recherche: 12

- B-41 Dons divers (Septième enfant)
Sources orales: 22 versions / 19 transcrites / 19 RETENUES
Travaux de recherche: 2
- B-42 Magie
Sources orales: 302 versions / 202 transcrites / 30 RETENUES
Travaux de recherche: 2
- Sorciers
Sources orales: 37 versions / 27 transcrites / 12 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- Jeteux de sorts
Sources orales: 189 versions / 121 transcrites / 11 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- B-44 Clairvoyance
Sources orales: 411 versions / 205 transcrites / 45 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- B-46 Somnambulisme
Sources orales: 7 versions / 5 transcrites / 2 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- B-47 Justice immanente
Sources orales: 164 versions / 111 transcrites / 15 RETENUES
Travaux de recherche: 2
- B-50 Rêves
Sources orales: 55 versions / 41 transcrites / 4 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- B-60 Personnages extraordinaires
- Hommes forts
Sources orales: 67 versions / 46 transcrites / 39 RETENUES
Travaux de recherche: 8
- Jaquette-à-Simon
Sources orales: 4 versions / 3 transcrites / 3 RETENUES
Travaux de recherche: 2

C: ANECDOTES LEGENDAIRES DIVERSES

- C-23 Pétrification
Sources orales: 15 versions / 10 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- C-7 Métamorphoses
Sources orales: 2 versions / 2 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 2

C-8 Légendes modernes et rumeurs
Sources orales: 5 versions / 1 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0

D: SCIENCES POPULAIRES

D-5 Médecine populaire
Sources orales: 705 versions / 510 transcrites / 167 RETENUES
Travaux de recherche: 18

G: FORMES VERBALES ET JEUX VERBAUX

G-5 Métaphores, locutions, comparaisons et expressions (proverbes)
Sources orales: 193 versions / 169 transcrites / 86 RETENUES
Travaux de recherche: 2

H : ONOMASTIQUE ET HÉRALDIQUE

Non pertinent

K: COUTUMES DE LA VIE DOMESTIQUE

K-1 Soins corporels
Sources orales: 23 versions / 20 transcrites / 14 RETENUES
Travaux de recherche: 1

K-271 Maquillage
Sources orales: 7 versions / 5 transcrites / 5 RETENUES
Travaux de recherche: 0

K-272 Barbe et poil
Sources orales: 2 versions / 2 transcrites / 2 RETENUES
Travaux de recherche: 0

K-273 Chevelure
Sources orales: 38 versions / 36 transcrites / 33 RETENUES
Travaux de recherche: 0

K-274 Tatouage
Sources orales: 2 versions / 1 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 1

K-301 Croyances et dictons sur l'alimentation
Sources orales: 21 versions / 17 transcrites / 6 RETENUES
Travaux de recherche: 0

M: COUTUMES DES FETES CALENDAIRES ET CYCLIQUES

M-42 Toussaint
Sources orales: 53 versions / 38 transcrites / 8 RETENUES
Travaux de recherche: 0

M-43 Jour des morts
Sources orales: 46 versions / 30 transcrites / 12 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N: COUTUMES DE LA VIE SOCIALE

N-11 Naissance
Sources orales: 89 versions / 61 transcrites / 39 RETENUES
Travaux de recherche: 3

N-1101 Croyances et dictons sur la naissance
Sources orales: 193 versions / 173 transcrites / 173 RETENUES
Travaux de recherche: 1

N-111 Régulation des naissances
Sources orales: 7 versions / 7 transcrites / 6 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-112 Grossesse
Sources orales: 59 versions / 55 transcrites / 24 RETENUES
Travaux de recherche: 4

N-113 Accouchement
Sources orales: 63 versions / 44 transcrites / 14 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-114 Relevailles
Sources orales: 17 versions / 15 transcrites / 12 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-115 Baptême - Compérage
Sources orales: 232 versions / 197 transcrites / 47 RETENUES
Travaux de recherche: 1

N-116 Allaitement
Sources orales: 9 versions / 9 transcrites / 6 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-117 Anniversaires de naissance
Sources orales: 14 versions / 13 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-118 Adoption
Sources orales: 0 versions / 0 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0

- N-12 Enfance et adolescence
Sources orales: 21 versions / 18 transcrites / 7 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-121 Première enfance
Sources orales: 73 versions / 68 transcrites / 34 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-122 Enfance (6 à 11 ans)
Sources orales: 22 versions / 19 transcrites / 10 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-1221 Milieu scolaire
Sources orales: 49 versions / 38 transcrites / 5 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-12211 École primaire
Sources orales: 48 versions / 27 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- N-12212 École secondaire
Sources orales: 6 versions / 4 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-12213 Études avancées ou spécialisées
Sources orales: 9 versions / 7 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-123 Puberté - Adolescence
Sources orales: 21 versions / 16 transcrites / 11 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-1231 Croyances et dictons sur la puberté
Sources orales: 4 versions / 4 transcrites / 4 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-124 Initiations diverses
Sources orales: 8 versions / 8 transcrites / 5 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-13 Mariage
Sources orales: 59 versions / 28 transcrites / 9 RETENUES
Travaux de recherche: 8
- N-131 Fréquentations
Sources orales: 120 versions / 68 transcrites / 64 RETENUES
Travaux de recherche: 4
- N-1311 Croyances et dictons sur les fréquentations
Sources orales: 10 versions / 9 transcrites / 6 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-1321 Trousseau
Sources orales: 18 versions / 14 transcrites / 8 RETENUES
Travaux de recherche: 0

- N-132 Grande demande
Sources orales: 38 versions / 26 transcrites / 5 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- N-133 Fiançailles
Sources orales: 33 versions / 32 transcrites / 16 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- N-1331 Croyances et dictons sur les fiançailles
Sources orales: 4 versions / 4 transcrites / 4 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-134 Préparation du mariage (Enterrement de vie de jeunesse)
Sources orales: 47 versions / 41 transcrites / 21 RETENUES
Travaux de recherche: 3
- N-135 Noces
Sources orales: 134 versions / 103 transcrites / 44 RETENUES
Travaux de recherche: 2
- N-1351 Croyances et dictons sur le mariage
Sources orales: 129 versions / 115 transcrites / 94 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-1352 Charivaris
Sources orales: 4 versions / 4 transcrites / 3 RETENUES
Travaux de recherche: 1
- N-136 Entrée en ménage
Sources orales: 9 versions / 5 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-1361 Noces - anniversaires
Sources orales: 2 versions / 2 transcrites / 0 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-137 Célibat
Sources orales: 1 versions / 1 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-1371 Croyances et dictons sur le célibat
Sources orales: 3 versions / 3 transcrites / 3 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-14 Vieillesse
Sources orales: 5 versions / 4 transcrites / 1 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-141 Donation
Sources orales: 8 versions / 7 transcrites / 2 RETENUES
Travaux de recherche: 0
- N-15 Mort
Sources orales: 150 versions / 113 transcrites / 77 RETENUES
Travaux de recherche: 11

N-1501 Croyances et dictons sur la mort
Sources orales: 124 versions / 104 transcrites / 95 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-151 Peur des morts
Sources orales: 61 versions / 33 transcrites / 6 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-152 Funérailles
Sources orales: 17 versions / 15 transcrites / 2 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-153 Morts (tours)
Sources orales: 19 versions / 5 transcrites / 2 RETENUES
Travaux de recherche: 0

N-154 Deuil
Sources orales: 16 versions / 15 transcrites / 11 RETENUES
Travaux de recherche: 0

P: RELIGION POPULAIRE

P-09 Pratiques protectrices
Sources orales: 117 versions / 58 transcrites / 16 RETENUES
Travaux de recherche: 0

S: SUPERSTITIONS

S-1 Superstitions
Sources orales: 161 versions / 128 transcrites / 39 RETENUES
Travaux de recherche: 0

S-3 Signes divers
Sources orales: 122 versions / 115 transcrites / 50 RETENUES
Travaux de recherche: 0

V: FOLKLORE MATÉRIEL : ACQUISITION

Non pertinent

W: FOLKLORE MATÉRIEL : FABRICATION, UTILISATION ET SERVICES

Non pertinent

X: DOCUMENTS FIGURÉS

Non pertinent

Z: DIVERS

Non pertinent