

Les aventures de l'utopie féministe au Québec : des Amazones à l'Ange du foyer (1639-1839)

Julie ROY, UQAM

Peut-on parler d'utopie féministe avant les années soixante-dix au Québec? Si l'on conçoit l'utopie féministe comme une fiction narrative autonome qui mettrait en scène des femmes émancipées de la tutelle patriarcale, rien n'est moins sûr. D'une part, les femmes des époques antérieures au XX^e siècle ne s'engagent pas dans l'écriture de fictions narratives complexes, mais privilégient plutôt le genre épistolaire¹. D'autre part, la présence d'un discours féministe pré-révolution tranquille est loin de faire l'unanimité; tout au plus parle-t-on de prémices au tournant du XX^e siècle. En ce sens, le discours féministe utopique au Québec apparaît comme une invention du XX^e siècle. Remonter au tournant du XIX^e siècle, voire même à l'époque de la Nouvelle-France, et prétendre parler de discours utopiques féministes semble en soi une utopie. Et pourtant, si on prend la peine de lire ces textes, on s'aperçoit que plusieurs éléments propres à l'utopie féministe traversent les discours féminins et ce dès l'époque des fondations.

D'abord faudrait-il préciser les liens qui unissent le discours utopique et le discours féministe. Selon Ann Mellor², l'inexistence, dans l'histoire, de sociétés dans lesquelles les questions du *gender* sont évacuées est à la base même de cette parenté entre le discours utopique et le discours féministe. Le système patriarcal qui a toujours régi la vie sociale pose comme pivot central la cohabitation du féminin et du masculin. Ils interagissent, non pas selon un principe d'égalité qui en effacerait les différences, mais plutôt de manière à en accentuer les contrastes. Au XVIII^e siècle, Émile et Sophie, le couple utopique qui a permis à Rousseau d'ancrer le concept de différence des sexes selon une logique qui convenait au discours patriarcal, en est sans doute l'exemple le plus retentissant même si celui-ci possède des racines bien antérieures³.

Les Canadiennes⁴ qui prennent la plume pour se dire, que ce soit dans des correspondances familières, des relations ou des lettres rendues publiques, montrent qu'elles sont conscientes de ces modèles que la société leur impose. La correspondance est peut-être le lieu par excellence permettant de représenter cette scission entre le réel et l'imaginaire à laquelle les femmes sont confrontées. En tant que genre personnel, la lettre, et en particulier la lettre familière, telle qu'elle se définit à partir de la correspondance de Madame de Sévigné, nécessite de la part de l'épistolière la recherche de l'authenticité. Tous les théoriciens de la lettre vanteront désormais les qualités de l'épistolière qui puise directement dans ses sentiments qui fait preuve de naturel. Toutefois, le propre de la correspondance est d'établir le contact avec un destinataire. La connaissance de l'autre, du destinataire et de ses attentes, est l'un des principaux points d'appui de cette reconstruction. Les manuels épistolaires l'affirment :

Bien sentir qui l'on est, à qui l'on parle, est la première chose nécessaire pour bien parler et par conséquent pour bien écrire. C'est ce sentiment qui règle ce que l'on doit dire et la manière dont on doit le dire c'est lui qui dicte les choses, les tours et les expressions. Ainsi, avant tout pour bien écrire une lettre, il faut se mettre en présence de ceux à qui l'on écrit et bien faire attention aux rapports que l'on peut avoir avec la personne à laquelle on écrit⁵.

Ce paradoxe m'apparaît déterminant dans la prise de conscience des femmes de l'inadéquation des systèmes de représentation. Si le genre épistolaire domine, il est peut-être le genre le plus porteur d'une prise de conscience de soi à l'intérieur des liens qu'il doit entretenir avec l'autre. Dès lors l'authenticité devient factice, dans la mesure où elle s'érige selon les attentes du destinataire et par extension de la société. Le « je » qui partage ses confidences, et vise donc à l'authenticité, doit simultanément intégrer les valeurs sociales dominantes pour se définir. Une femme, selon les usages de la lettre, n'écrit pas comme un homme. Ce double jeu qui s'instaure entre la quête d'authenticité et l'utopie de la féminité fait prendre conscience aux épistolières de cette dichotomie, pourrait-on dire, entre le « moi » pour soi et le « moi » pour les autres et remet inévitablement en question les problèmes relatifs au *gender*. Si

l'histoire laisse supposer que les femmes se sont accommodées de ce double jeu, de ce va-et-vient entre leur propre réalité et l'imaginaire lié à la féminité, la lecture des textes montre toutefois une remise en question des caractéristiques attribuées au féminin en tant qu'utopie générée par le patriarcat. Certaines y répondent avec humour, tandis que d'autres en feront un objet de contestation ou du moins un thème obligé de leurs interventions privées ou publiques.

L'insatisfaction face à cette représentation lacunaire que suggère l'utopie de la féminité traverse les discours féminins de manière implicite ou explicite dès l'époque de la Nouvelle-France. Elle incitera aussi ces femmes à ébaucher des univers plus adéquats à leur émancipation et plus propres à définir leur propre authenticité. Il existe, selon Ann Mellor, trois modèles de fiction utopique féministe. Ils relèvent également de mythes qui font figure de discours d'autorité mais s'affirment de manière antinomique. Un premier type expose des sociétés essentiellement féminines, puisées au mythe des Amazones. Il permet de montrer que les femmes peuvent également aspirer aux valeurs masculines. Un second type esquisse des sociétés androgynes, sorte de projet de science-fiction inspiré du discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon. Il propose que les modèles utopiques de la féminité souffrent d'incomplétude comme ces humains androgynes séparés d'une partie d'eux-mêmes. Un troisième modèle tente de faire abstraction des mythes pour ancrer le féminin et le masculin à l'intérieur de sociétés égalitaires qui proposent des univers où les deux sexes coexistent, mais où le *gender* n'est pas un déterminant absolu. Ces trois types de sociétés ne sont possibles que dans un futur à inventer. Ce sont donc des utopies, des fictions qui proposent cependant des hypothèses heuristiques. Le premier et le second modèle de constructions utopiques présentés dans la littérature féministe relèvent de l'imaginaire. Parce que les sociétés composées uniquement de femmes existeraient difficilement dans la réalité et que l'androgynie physique reste encore du domaine de la fiction scientifique, ces récits utopiques doivent généralement être compris dans un sens métaphorique, comme source d'inspiration du troisième modèle utopique féministe. Ce troisième type se place, contrairement aux deux premiers,

du côté de l'utopie concrète telle que définie par Ernst Bloch⁶. C'est dans le point de contact entre le réel et l'imaginaire que réside l'intérêt du discours utopique pour la pensée féministe et c'est ce dernier qui sera le plus présent dans l'expression de l'argumentation féministe.

L'utopie du Nouveau Monde

Dès l'époque de la Nouvelle-France, le discours utopique au sens large est déjà bien présent dans chaque avancée sur le continent. La découverte de l'Amérique et les descriptions des explorateurs, autant celles des expéditions se dirigeant vers le Sud que celles de Cartier ou de Champlain remontant au Nord, ont servi à bien des égards à construire l'utopie du Nouveau Monde. Les contrées remplies d'or et de métaux précieux ne sont qu'un exemple de la mythification des terres d'Amérique par le recours aux images antiques. Si les voyageurs s'intéressent à tout ce qui conforte la poursuite de leur entreprise aux yeux des autorités, ils décrivent également ce qu'ils voient en vue de restituer la réalité de leurs explorations : cartographie, description, commentaires. Parmi ces descriptions, celles des mœurs des peuplades de l'Amérique septentrionale demeure un élément fondamental comme c'est le cas dans tout discours utopique. Cartier et Champlain en rendent compte dans leurs *Voyages* respectifs et les explorateurs espagnols et portugais font de même pour l'Amérique du Sud. Les premières observations touchent essentiellement les formes différentes de gouvernement, les pratiques religieuses inusitées et les mœurs, parmi lesquelles l'étrangeté du cannibalisme cause un émoi qui marquera fortement l'imaginaire européen. Ces relationnaires ont construit à leur manière une forme d'utopie du Nouveau Monde.

Toutefois les contrastes que suggère la position hiérarchique des femmes dans ces sociétés par rapport aux sociétés de l'Ancien Monde provoquent eux aussi de réels étonnements. Au Sud, les descriptions sont nourries au mythe des Amazones. « L'île des femmes » est décrite dans de nombreux récits d'exploration et devient le passage obligé de bon nombre de voyageurs. Ils nommeront la région qui borde cette île l'Amazonie et le fleuve qui permet

de s'y rendre l'Amazone⁷. Au Nord, la société « matriarcale » des peuples autochtones déconcertera de nombreux explorateurs, notamment Lahontan qui en fait un thème central dans l'un de ses *Dialogues avec le Huron Adario*⁸. Les *Relations des Jésuites* expriment également à plusieurs reprises, de façon implicite ou explicite, un certain émoi face à la prédominance des femmes des tribus qu'ils côtoient et à leur influence prépondérante dans les décisions des conseils⁹. Ils dénoncent même certains comportements féminins qu'ils réproouvent de leur point de vue patriarcal et chrétien.

Ces descriptions qui hésitent entre réalité et mythification rejoignent certaines idéologies qui avaient cours en France. La Querelle des femmes qui avait pris naissance au XV^e siècle continuait de stimuler les débats et l'imagination. L'une des premières à pressentir l'Amérique comme un lieu permettant aux femmes de déployer leur force de caractère est Marguerite de Navarre. Dans son *Heptaméron*¹⁰, un recueil dit d'anecdotes vraies, cette descendante directe de la tradition féministe française montre pour la première fois la présence féminine au Nouveau Monde et représente une image qui se place tout à fait dans les préoccupations féministes du temps. Dans un récit intitulé « Extrême amour et austérité de femme en terre estrange », elle présente l'histoire de Mademoiselle de la Roque, une parente de Roberval qui avait accompagné le navigateur dans un de ses voyages d'exploration en Amérique. Ce récit raconte comment la jeune femme fit preuve d'un courage exceptionnel en défiant l'autorité masculine. Pendant l'expédition, Roberval, qui avait surpris les sentiments de Marguerite pour un des marins, est déterminé à séparer les deux amants. Il est alors décidé que le marin sera laissé sur une île à l'entrée du Saint-Laurent. Contre les directives de son oncle, capitaine de l'expédition, Marguerite se jette par-dessus bord, entraînant avec elle sa servante, et va rejoindre le jeune homme. Le couple et leur suivante vécurent dans l'île pendant plusieurs années. Après diverses péripéties (la mort d'un fils, celle de son amant et de sa dame de compagnie), Marguerite de Laroque est retrouvée par des pêcheurs basques qui la ramènent en France où elle finit sa vie. Le courage et l'autonomie dont a fait preuve l'héroïne sont au centre de la

narration et décuplés par le décor même de l'île restée à l'état sauvage aux abords de l'Amérique¹¹. Marguerite de Navarre confirmait ainsi le discours féministe utopique en opposant le discours européen contraignant les femmes à suivre des règles établies par des hommes (représentés ici par l'autorité inflexible de Roberval) à celui de la liberté du monde sauvage de l'Amérique. En faisant de Marguerite de La Rocque une héroïne aux yeux de la République des Lettres françaises, la reine de Navarre étayait le discours féministe qui avait cours dans la société du temps et fournissait un nouvel exemple propre à nourrir l'utopie d'une Amérique au féminin.

À la même époque, l'ouvrage de Guillaume Postel, *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde*¹², rend compte d'une conception plus ouverte de la féminité et du rôle des femmes dans le développement social et religieux du royaume de France. Si Postel ne fait pas directement référence à l'Amérique dans son discours, mis à part le titre qui juxtapose cette idée, on peut tout de même soutenir que la conception d'un univers où les femmes auraient un rôle plus important est bien là dans la rumeur du temps. Fort intéressé par les explorations de nouvelles contrées, Postel a lu les récits d'explorations et se qualifiait lui-même de cosmopolite¹³. Il prône la paix universelle sous la gouverne d'un Prince du peuple qui veillerait à répandre le christianisme à toutes les nations de la terre. Pour Postel, les femmes possèdent une influence de premier plan dans cette diffusion du christianisme. Cette conception de la féminité s'inspire du discours biblique. Postel propose, dans *Les très merveilleuses victoires*, d'accorder aux femmes des Saintes Écritures une place prépondérante dans l'histoire du catholicisme. La proche parenté du discours biblique avec les discours sur l'évangélisation du Nouveau Monde et la reprise dans le titre même de cette appellation suggère un certain rapprochement. C'est dans cette conjoncture que l'utopie féministe du Nouveau Monde a pris naissance. Pour un certain nombre de Françaises du XVII^e siècle, c'est la Nouvelle-France qui deviendra le lieu de consécration de cette utopie¹⁴.

L'invitation à l'utopie

Ces contrées peuplées de « barbares » et le désir de répandre la foi au-delà des frontières de l'Hexagone ouvraient la possibilité de construire un Nouveau Monde où la religion catholique brillerait entre toutes. Marc Lescarbot, compagnon de Champlain en Acadie, a beaucoup contribué à propager l'idée de l'évangélisation, dans les cercles de l'élite française, de ceux qu'on appelait les Sauvages grâce à une *Histoire de la Nouvelle-France* publiée en 1609, mais plus directement à l'aide d'un opuscule paru l'année suivante et intitulé *La Conversion des Sauvages qui ont été baptisé en la Nouvelle-France*. Pour une des premières fois dans l'histoire des missions catholiques européennes, le message de Lescarbot s'adresse également aux femmes, invoquant comme une injustice la tradition misogyne qui les avait jusque-là écartées des grandes entreprises missionnaires. Dans l'opuscule de 1610, il souhaite clairement impliquer les Princesses et les dames : « qui depuis quinze ans ont donné de leurs biens pour le repos de ceux ou de celles qui se veulent séquestrer du monde¹⁵ ». Selon Lescarbot, la piété de ces dames « serait plus illustre si elle se montrait envers ces pauvres peuples Occidentaux qui gémissent, & dont le défaut d'instruction crie vengeance à Dieu contre ceux qui les peuvent aider à estre Chrestiens, & ne le font pas ». Malgré une image parfois réductrice de la place des femmes en Amérique, Lescarbot implique celles-ci dans la grande entreprise de la conversion des « sauvages » de l'Amérique.

Le renouveau du mysticisme qui a suivi la Réforme catholique au XVI^e siècle avait provoqué la multiplication des ordres religieux en Europe. Dans le même élan, les congrégations féminines qui s'étaient donné pour mission de propager l'instruction religieuse auprès des jeunes filles voyaient accroître leur influence au sein de l'Église et de la société. Convaincus de faire de l'Amérique une sorte de Terre promise, les Jésuites demandaient à nouveau le concours des efforts féminins, cette fois de manière bien concrète, pour contribuer à la conversion des « Sauvages ». Dans la *Relation* de 1633, Paul Lejeune reprend en termes semblables les souhaits de Lescarbot. Cependant, les femmes ne sont plus uniquement perçues

comme des bailleuses de fonds mais aussi comme les artisanes de l'entreprise d'évangélisation. Lejeune évoque bien l'idée que quelques religieuses viennent en Amérique fonder un séminaire destiné à l'éducation des filles.

Cet appel ne restera pas sans réponse et plusieurs contingents de religieuses se préparent bientôt sous l'œil attentif de leurs bienfaitrices issues de la noblesse parisienne. Ces femmes habituées d'épauler les congrégations religieuses passeront par l'intermédiaire de ces dernières pour contribuer à la diffusion du christianisme en Nouvelle-France. Madame de La Peltrie mettra sa fortune au service des Ursulines et l'Hôtel-Dieu de Québec sera financé par une bienfaitrice inconnue, qu'on découvrira être Mme de Bullion. De nombreuses autres femmes s'impliqueront auprès des missions, notamment par l'entremise de Jeanne Mance, de Marguerite Bourgeoys et de la Société Notre-Dame à l'origine de la fondation de Ville-Marie. C'est à partir de l'implication de Jeanne Mance et à sa demande que Marie-Madeleine de Vignerod, duchesse d'Aiguillon, s'offre pour financer la fondation de Montréal et de son Hôtel-Dieu¹⁶. Les femmes ont eu, à ce titre, un impact et une reconnaissance historique peu communes dans les fondations au Canada. Albert Jamet note dans son introduction à la réédition des *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec* cette particularité :

Ailleurs la femme avait déjà passé les mers et accompagné l'homme dans le nouveau monde. Elle y était restée ce que l'ancien l'avait connue; la gardienne du foyer, l'être d'intérieur. De France au contraire, elle vient en missionnaire; pour réclamer le droit à l'accomplissement du devoir que lui impose son baptême et dont elle a pris tout à coup la conscience aiguë dans le secret de son cloître. [...] Ni l'Espagnole, ni la Portugaise cependant, ni les autres, Anglaises ou Hollandaises, ne la revendiquent, c'est la Française seule qui le prend. Ce faisant elles n'obéissent à aucune consigne du dehors. Un instinct intérieur la pousse. C'est du fond de son âme et de son cœur que sortait cet ordre de quitter encore une fois sa parenté et sa famille pour entrer dans la terre qui lui était montrée. Cette participation de la femme à l'évangélisation est une création catholique et française; et c'est elle qui confère à l'évangélisation du Canada son authentique originalité¹⁷.



LA DUCHESSE D'AIGUILLON.

« La Duchesse d'Aiguillon », artiste inconnu, planche tirée de Benjamin Sulte, *Histoire des Canadiens-Français, 1608-1880*, tome 1, Montréal, Wilson et Cie, 1882.

Particularité certes que cette mission religieuse féminine, mais on oublie bien souvent que plusieurs d'entre elles sont des laïques qui décident de consacrer leur vie à une grande œuvre¹⁸. Madeleine de La Peltrie, Jeanne Mance et Marguerite Bourgeoys sont les plus connues, toutefois l'histoire omet bien souvent leur statut de laïque au profit de leur implication religieuse. Plusieurs autres femmes qui ont contribué aux fondations sans prendre le voile ont été mises de côté par l'histoire. Je pense ici à Marie Pournin une sage-femme qui a épaulé Jeanne Mance et maintenu l'Hôtel-Dieu en fonction pendant l'un de ses voyages de recrutement en France et ce malgré les oppositions du clergé¹⁹. On pourrait en nommer plusieurs autres qui ont joué des rôles clés mais que l'historiographie cléricale a préféré confiner au rôle maternel.

L'utopie féministe des premières missionnaires

Si on présentait le Canada comme un lieu de renouveau de l'apostolat chrétien, les premières missionnaires ont compris avec plus d'acuité que tout autre groupe l'influence que ce pays neuf allait avoir sur leur vie; les possibilités d'émancipation et de réalisation qu'elles pouvaient en espérer. Celles qu'on a appelées les « femmes fortes », pour évoquer les héroïnes bibliques ou les Amazones de l'Antiquité, ont puisé à même l'utopie du Nouveau Monde leur détermination à venir s'y établir. Jamet parle de « force intérieure ». La vision que Marie de l'Incarnation confie à son directeur spirituel au mois de mai 1635 témoigne de l'influence de l'imaginaire utopique dans l'esprit de la religieuse²⁰. Car si la vision est un message souvent incompréhensible pour celle qui le reçoit, le temps, les événements et les signes que la religieuse relie au premier message lui confèrent finalement son sens. Dans la lettre mortuaire qu'elle écrit à la mémoire de Madame de la Peltrie, elle revient sur cette vision qu'elle avait préalablement présentée à son directeur spirituel en 1635. Voici comment elle décrit ce pays aux allures utopiques en 1672 :

Enfin nous arrivâmes à un grand païs. Etans descendues à terre, nous montasmes sur une côte par un passage, comme de la largeur d'un grand portail; à costé de cette ouverture, parut un homme vestu à la façon qu'on dépeint les apôtres, qui, nous regardant,

bénignement, ma compagne et moi, me fit signe de la main, me donnant à entendre que c'était là notre chemin, pour aller à notre demeure, quoique qu'il ne parlât point, son signe me servait d'adresse pour aller à une petite église, située sur la cote, Cette place était carré en forme d'un Monastère, les bastimens beaux et réguliers, cependant sans m'arrêter à en considérer la structure, mon cœur estoit attiré vers cette petite Église, qui m'avoit été montré par le gardien de ce pais. Je sentais toujours ma compagne apres moi; et en avançant je vis un chemin qui conduisait au bas de ce grand país, qu'en un moment je considérai tout entier, il me parut couvert d'un brouillard épais, au milieu duquel j'entrevis une Église quasi enfoncée dans ces ténèbres, en sorte qu'on en voyait que le faste. Ces obscurités qui remplissaient ce pauvre pays, estoient affreuses et paraissaient inaccessibles; ma compagne cependant me quitta, et descendit quelques pas dans l'épaisseur de ces brouillards. Pour moi, qui dès le commencement avait eu signe d'aller à une petite Église qui était sur le bord de la coste où nous étions, je ne respirais que d'y arriver au plus tost; elle était d'un beau marbre blanc, tout orné d'une belle sculpture à l'antique. La sainte vierge était assis au dessus, tout au milieu et regardait ce grand pais, portant en son sein le saint Enfant Jésus. La mère et le fils me paraissaient de marbre; cependant leur attrait estoit si charmant, qu'il me semblaient que je ne serais jamais arrivée assez tost pour contenter ma dévotion²¹.

Ce pays imaginaire présente un lieu où les femmes occupent une place privilégiée. Elles sont les « appelées » de Dieu, un Dieu qui est représenté non pas sous les traits habituels du bon père, mais sous ceux de la Vierge Marie. Le seul homme présent dans cette vision est vêtu à la manière des apôtres et occupe le rôle de guide. La religieuse comprend cette vision comme un appel à aller construire une maison pour Marie et Jésus, c'est-à-dire pour la mère et son enfant, une mission qui semble ne revenir qu'à des femmes. En effet, Marie de l'Incarnation n'est pas seule, mais accompagnée d'une femme séculière. Une vision ultérieure lui indiquera que ce cher pays de brouillard est le Canada. Si cette description révèle la nécessité d'aller porter la foi au Nouveau Monde, elle contient également une image toute féminine de l'univers qui devra s'y déployer. La maison offerte à la mère et à son enfant n'est-elle pas un endroit où pourra se mettre en œuvre une spiritualité toute maternelle que seules des femmes peuvent exercer? La suite de la correspondance de Marie de l'Incarnation semble le confirmer. Toutefois,

la tradition mariale n'est pas propre à la fondatrice des Ursulines de Québec. Elle est répandue dans les discours de l'époque de la Nouvelle-France et plus particulièrement dans les communautés féminines. Les missionnaires la tiennent en haute estime et en feront leur modèle. Elle aura notamment une importance fondamentale pour les fondatrices de Montréal, ville que les Montréalistes appelleront aussi Ville-Marie²².

Pour Marie de l'Incarnation et sa compagne séculière, Madeleine de la Peltrie, ce pays est bien plus qu'une mission d'évangélisation. Ce Nouveau Monde leur donne l'occasion de donner libre cours à leurs ambitions spirituelles et charitables, à l'abri, du moins pour un temps, d'un système contraignant de fonctionnement institutionnel. C'est un monde où elles peuvent régler leurs vies à leur gré : pour Marie de l'Incarnation, en réalisant son rêve missionnaire; pour Madeleine de la Peltrie, en troquant un mariage contraignant pour un célibat de dévouement approuvé par l'Église catholique et qui lui laissait les commandes de sa propre vie.

Madeleine de la Peltrie suivra Jeanne Mance à Montréal à l'été 1641, l'encourageant à poursuivre son rêve montréaliste malgré les réticences du clergé canadien qui redoutait une telle entreprise. Ces deux laïques seront à la tête du contingent qui se dirige vers Montréal jusqu'à ce que Maisonneuve arrive à la fin de l'été 1641. Ce sont donc deux femmes qui président à la fondation de Montréal. Le projet prend forme, mais les Amérindiens se font plutôt rares à Ville-Marie. La peur des Mohawks les retient de venir s'y établir. Bien décidées à concrétiser leur projet, Jeanne Mance et Madeleine de la Peltrie envisagent d'aller rencontrer les Autochtones là où ils vivent, en Huronie. Nul ne parvient à dissuader les deux femmes de partager les travaux des Jésuites dans ces terres sauvages. C'est seulement lorsqu'on exige qu'elles soient accompagnées par des soldats dans leur mission que les deux femmes renoncent à leur résolution. Cet élément montre bien l'esprit d'indépendance qui les habite et le sens de leur mission. Tout comme ces laïques, les religieuses doivent aussi occuper diverses

fonctions difficilement envisageables dans les cloîtres français²³. La communauté religieuse est une « entreprise » autonome gérée par un conseil féminin composé par la supérieure et les discrètes; les tâches considérables des débuts de la colonisation sont assumées et gérées par elles seules. La liberté de plusieurs d'entre elles finit d'ailleurs par déranger.

Dans ces circonstances, la force de caractère des missionnaires apparaît comme une qualité fondamentale. Le penchant favorable de Marie de l'Incarnation pour les femmes de tête s'inscrit profondément dans son écriture, comme l'a noté Chantale Théry en soulignant l'utilisation du terme « Canadoise » pour définir ses consœurs françaises qui n'ont pu faire le voyage jusqu'en Nouvelle-France mais qui présentent des qualités propres à la mission²⁴. Les commentaires de la fondatrice des Ursulines de Québec au sujet du fort tempérament des « Canadoises » s'apparentent à ceux des Hospitalières de l'Hôtel-Dieu de Québec et seront confirmés par celles de Montréal. Toutes hésitent d'ailleurs de plus en plus à recruter des Françaises dont elles craignent la faiblesse. Cette conception de la Canadienne comme femme forte et déterminée marquera fortement l'imaginaire canadien. On la retrouvera encore dans le récit des exploits de Madeleine de Verchères au début du XVII^e siècle. La célèbre Madelon, Canadienne de naissance, oppose son courage au plus faible tempérament des femmes d'origine française qui l'accompagnent²⁵. Les femmes de la Nouvelle-France illustrent ainsi leur volonté d'assumer des tâches et des comportements qui ne leur sont pas naturellement reconnus et qui sont généralement dévolus aux hommes. Elles prendront de grandes responsabilités et occuperont des rôles clés dans les fondations du Nouveau Monde. Si les Jésuites les qualifient d'Amazones chrétiennes pour montrer leur force de caractère, leur implication sur le terrain est rarement évoquée dans les *Relations*²⁶. Elles font partie d'un monde à part et dérangent toutefois l'ordre établi. Plusieurs communautés auront maille à partir avec Mgr de Laval au sujet de leurs constitutions et les fondations des laïques comme celles de Jeanne Mance et de Marguerite Bourgeoys deviendront finalement

des ordres religieux que les cloîtres ne tarderont pas à contenir dans leurs enceintes²⁷.

Créer un Nouveau Monde au féminin

Malgré les contraintes qui se feront de plus en plus importantes, c'est à travers les missions d'enseignement et de christianisation féminines qu'on peut voir se dessiner l'ébauche de la vision utopique féministe des missionnaires. Certes, le rôle des Ursulines était complémentaire à celui des Jésuites et il perpétuait la séparation immémoriale des sphères masculine et féminine. Mais cette fonction ancillaire était perçue dans une perspective tout autre que celle qu'on associe généralement à une forme de sexisme offrant la part congrue aux femmes. Si les filles sont visées en particulier, c'est principalement parce qu'en tant que mères et épouses elles seront au centre de l'éducation familiale, de la transmission de la foi et du savoir et les piliers du développement de la colonie. Cette vision sera également celle de la Congrégation Notre-Dame de Marguerite Bourgeoys. Dans l'entreprise d'évangélisation touchant les Autochtones cette visée est clairement établie. Devenues mères, les jeunes pupilles huronnes et algonquines vont transmettre l'enseignement reçu à leurs filles, devenant à leur tour enseignante dans leur milieu familial. Si ces deux objectifs répondent aux attentes des instances religieuses de l'époque en ce qu'ils contribuent à la propagation de la foi catholique, cette attitude suggère également la prise en charge, par les femmes, de leur propre éducation intellectuelle et spirituelle. En offrant cette autonomie aux Autochtones puis aux Canadiennes, les religieuses leur concèdent un rôle primordial et les consacrent détentrices des outils du changement social. Dès 1642, Marie de l'Incarnation parle ainsi de l'impression que fit la petite Thérèse sur son peuple, une Huronne prise sous l'aile des Ursulines deux ans auparavant :

Ils tenaient pour miracle de la voir lire et écrire, ce qu'ils n'avaient encore jamais vue parmi eux; ils la voioient adroite comme une Française, ils l'entendoient parler de deux ou trois sortes de langues, et ils croioient déjà quelle seroit l'exemple de leur Nation et la Maîtresse des filles et des femmes Huronnes²⁸.

La nécessité d'éduquer les femmes se perpétuera au-delà de l'époque missionnaire et deviendra l'un des ferments des utopies féministes des XVIII^e et XIX^e siècles. D'ailleurs, cette éducation souvent louée, dérangera aussi certains commentateurs. Ainsi, en 1752, l'ingénieur Franquet désapprouve la place importante qu'occupe la Congrégation Notre-Dame dans les campagnes :

[...] le mal qui en résulte est comme un poison lent qui tend à dépeupler les campagnes, d'autant qu'une fille instruite fait la demoiselle, qu'elle est maniérée, qu'elle veut prendre un établissement à la ville, qu'il lui faut un négociant et qu'elle regarde au-dessous d'elle l'état dans lequel elle est née. Mon avis serait de ne souffrir aucun établissement nouveau de ce genre, et même s'il est possible, de faire tomber ceux qui subsistent³⁹.

Formulée un siècle après l'arrivée des Ursulines et des Congrégantines, cette remarque montre une part des craintes qui devaient circuler face à l'éducation plus importante dont se dotaient les femmes. Cette éducation est centrale dans la philosophie utopique des religieuses au Nouveau Monde. Faisant siens les propos de Marie de Savonnière de Saint-Joseph, Marie de l'Incarnation écrivait : « La religion rend tous ses sujets égaux³⁰ ». C'était sans doute là que résidait l'une des motivations fondamentales des premières missionnaires, un objectif qui aurait pour résultat de changer de fond en comble le fonctionnement de la société.

La quête de l'authenticité

Pour Marie de l'Incarnation, ce voyage vers le Nouveau Monde est d'abord et avant tout un voyage intérieur. Le fait que les religieuses soient cloîtrées dans leur monastère accentue l'intériorité de ce déplacement et en fait un voyage de la conscience davantage que celui d'une pérégrination dans un Nouveau Monde réel resté à l'état sauvage. Pierre Nepveu³¹ a bien montré comment la fondatrice des Ursulines semble concevoir le Nouveau Monde. Pour elle ce pèlerinage intérieur est une étape vers la sanctification.

S'il s'inscrit dans une démarche spirituelle, ce voyage intérieur est également lié à l'utopie féministe qui se dégage de l'aventure du Nouveau Monde. Marie de l'Incarnation met souvent

l'accent sur cette nécessité de se faire sainte dans ce paysage dénudé.

Savez-vous que les cœurs ont ici de tout autres sentiments qu'en France? Non des sentiments sensibles, car il n'y a point d'objets qui puissent flatter les sens; mais des sentiments tout spirituels et tout divers, car Dieu y veut les cœurs dénués de toutes choses, que la moindre occasion lui serait un tourment, s'il y voulait d'autres dispositions que la divine Providence fait naître à chaque moment [...] Nous voyons [...] ici une espèce de nécessité de devenir sainte; ou il faut mourir, ou y prêter consentement³².

S'il s'avère un élément de la mystique salesienne, ce dénuement est également une étape vers la sanctification. Pierre Nepveu rappelle bien que la sainteté, telle que définie par Emmanuel Lévinas, est « synonyme de séparation (d'avec une part de soi-même, d'avec la communauté spontanée, d'avec la nature). Cela ne se conçoit pas comme un repliement narcissique, mais en tant que possibilité d'un rapport vrai avec l'autre (le prochain, Dieu)³³ ». Vouloir atteindre la sainteté c'est redéfinir l'espace symbolique du sujet, redéfinir le moi en terme nouveau visant l'être vrai débarrassé des contingences sociales et terrestres. Pour Marie de l'Incarnation et les premières missionnaires, c'est donc là redéfinir l'humain et par la même occasion le féminin et lui offrir un espace d'authenticité à l'intérieur duquel les lois de l'ancien monde deviennent superflues, leurs systèmes de représentation inutiles.

La fortune de l'utopie féministe

Cette prise de conscience n'est pas propre aux religieuses du Nouveau Monde. En France, les textes féministes issus de la Querelle des femmes mettaient déjà en place une certaine forme de discours utopique par l'intermédiaire de la critique du discours social. Par l'affirmation de la supériorité féminine, elles montraient la possibilité d'un monde dans lequel les femmes auraient, pour le bénéfice de tous, un rôle particulièrement important à jouer dans la vie sociale. Ces textes proposent une forme d'argumentation qui met en garde les femmes contre les illusions du régime patriarcal dans lequel elles vivent. Au centre de ses préoccupations, la question de l'éducation retient l'attention, ainsi que l'éloge du

célibat au détriment du mariage qui contraint les femmes à la soumission et ne leur apportera jamais le bonheur promis. Ce sont davantage des textes didactiques et argumentatifs que des descriptions de mondes utopiques. Il n'en demeure pas moins qu'ils contribuent à fournir les bases de l'utopie féministe.

Parmi les textes utopiques féministes qui ont défini le genre, celui de l'anglaise Margaret Lucas Cavendish, *The description of a New World called The Blazing World*³⁴ publié à Londres en 1666, fait figure de pionnier. Ce récit apparaît en appendice d'un traité philosophique et reprend quelques observations issues de la pensée philosophique de la Renaissance. Il met en scène une jeune femme qui, après avoir été enlevée par un marchand et contrainte de voyager avec lui, découvre un monde parallèle. Devenue impératrice de ce « Monde glorieux », elle mettra en œuvre un programme utopique qui sera raconté par l'âme de l'auteure devenue l'amie intime de l'impératrice. Les deux protagonistes vivront alors des aventures extraordinaires qui rapprochent ce texte des récits de science-fiction. N'y a-t-il pas de liens à établir entre cette amitié féminine et celle qui liera Madeleine de la Peltrie et Marie de l'Incarnation, entre ce monde glorieux et la Nouvelle-France?

Au XVIII^e siècle, *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of Their True and Greatest Interests* de Mary Astell, *A Description of Millenium Hall, and the Country Adjacent* de Sarah Robinson et *Plans of Education; with Remarks on the Systems of other Writers* de Clara Reeve, analysés par Brandon Schnorrenberg³⁵, proposent tous trois une conception particulière du système d'éducation qu'on souhaitait voir proposé aux femmes. Ces trois discours utopiques présentent des communautés essentiellement féminines dans lesquelles les femmes possèdent le contrôle absolu de leur système d'éducation. Isolées de tous contacts en dehors de la communauté, et donc loin des rumeurs de la vie publique qui les détourneraient de leurs études et les exposeraient aux valeurs du système patriarcal, ces femmes peuvent faire valoir leur potentiel individuel. Ces microsociétés rappellent

étrangement les communautés de religieuses de l'époque de la Nouvelle-France. Elles évoquent cette idée de regroupement féminin et se présentent comme le lieu par excellence du partage, de la charité féminine et de l'affirmation de soi. La sexualité est également perçue comme un frein important à l'émulation féminine rappelant la virginité des religieuses. Daniel Defoe, auteur de *Robinson Crusoé*, avait d'ailleurs reproché à ces utopies féministes rédigées par des Protestantes d'être des calques des institutions religieuses catholiques³⁶. Ce qui ressort toutefois de ces institutions communautaires féminines, c'est particulièrement ce rejet de la vie extérieure, des règles du patriarcat pour un univers de l'authenticité. C'est aussi un lieu où l'éducation devient l'objet premier de l'appropriation de leurs propres destinées par les femmes.

La fortune littéraire de l'Amérique au féminin

Ces éléments particuliers de l'utopie féministe se retrouvent de manière dispersée dans les sources manuscrites que nous avons repérées. On n'observe pas encore de réelles fictions utopiques (au sens littéraire du terme), mais on aperçoit plutôt les traces d'une pensée utopique qui se dévoile dans les écrits de ces femmes. C'est à l'intérieur d'une fiction écrite par un auteur masculin et européen que nous trouvons ces éléments hétérogènes de l'utopie féministe du Nouveau Monde rassemblés. La société matriarcale de certains peuples autochtones et l'utopie d'un Nouveau Monde où les Européennes peuvent atteindre une grande liberté d'action se marieront sous la plume de l'écrivain français Alain René Le Sage. Dans les *Aventures du chevalier de Beauchêne : canadien français élevé chez les Iroquois et qui devint capitaine de flibustier*³⁷ publié en 1732, Le Sage reprend l'utopie de l'Amérique au féminin en introduisant le récit de la vie de Mademoiselle Duclos. Dans trois chapitres qui forment le centre de l'œuvre, il raconte l'histoire de cette Européenne, envoyée contre son gré en Nouvelle-France par une famille qui ne savait que faire d'une fille qui refusait de répondre aux injonctions familiales. L'auteur se fait discret sur ces événements, mais il laisse entendre que l'héroïne avait refusé la vie religieuse à laquelle la destinait sa famille³⁸. Aidée par le jeune chevalier de Beauchêne, elle évitera le mariage à l'aveugle que lui

imposaient les autorités de la colonie en signant avec lui un faux contrat de noces. Ces deux esquives montrent son refus de s'intégrer au rôle que lui assignait ses parents et par extension la société de l'époque. On sent bien la réminiscence de plusieurs histoires similaires de mariages blancs et de vœux de chasteté prononcés par des laïques à l'époque de la Nouvelle-France³⁹. Dans le récit des *Aventures du chevalier de Beauchêne*, contre toute attente, celle qui était vouée au cloître par sa famille ou à un mariage contraignant par les autorités échappe à son destin en devenant la souveraine d'une tribu iroquoise. Cette société qui vit en vase clos comporte ses propres règles édictées par la Skagamé, nom indigène donné à cette reine de la tribu. Mademoiselle Duclos bouleverse l'ordre patriarcal normalement admis dans la société européenne en accédant à un rôle de pouvoir. Le Sage n'en est pas à ses premières descriptions d'univers où les femmes tiennent un rôle important. Empruntant un ton plus ludique, il avait inclus, dans son *Théâtre de Foire*, une pièce intitulée *L'île des Amazones* signalant dès lors sa connaissance à la fois de la Nouvelle-France et des mythes qui l'ont nourrie⁴⁰.

Les manifestations de l'utopie féministe

La suite de l'histoire, notamment le récit du siège de 1692 de Madeleine de Verchères, montre bien la survivance de cette particularité des femmes de France dans l'imaginaire de la Nouvelle-France. Les femmes fortes des fondations, ces ancêtres accomplies que Marie de l'Incarnation appelait les « Canadoises », semblent avoir transmis cette fierté féminine aux Canadiennes et cette certitude d'être hors du commun. Il faudrait pouvoir analyser tout un ensemble de textes du XVIII^e siècle pour observer la survivance et les transformations qui s'opèrent dans l'utopie féministe qui habite les Canadiennes. Dans le cadre de cet article, nous nous bornerons aux textes parus dans la presse périodique.

Dans leur contenu même, les journaux canadiens fournissent régulièrement des représentations de femmes atypiques. À l'intérieur d'un ensemble de représentations plus homogène du féminin, ces textes de diverses provenances suggèrent un

imaginaire polysémique de la féminité. Les histoires de travestissement féminin, les récits d'actes héroïques et les représentations de femmes provenant de peuples étranges figurent en bonne place dans les pages de divertissements des gazettes du XVIII^e siècle. Si ces textes, souvent repiqués dans les gazettes étrangères, font état d'une mode, l'article intitulé « Les Amazones canadiennes » et dédié, en 1808, au récit des exploits de Madeleine de Verchères et de sa mère, Marie Perrot, montre, entre autres, l'intérêt des Canadiens pour ce genre de représentation⁴¹. Il s'agit d'une des premières apparitions de textes valorisant les exploits féminins canadiens dans un périodique publié sur les rives du Saint-Laurent. Le recours au mythe des Amazones, pour décrire des femmes réfractaires aux modèles de la société patriarcale, est représentatif du discours utopique qui avait prévalu en Nouvelle-France à l'époque des premières missions et de sa survie dans l'imaginaire canadien.

Il semble également que les idées féministes qui avaient cours à cette époque ont eu meilleure fortune que ce qu'en laisse croire l'histoire des femmes au Québec. Comme le note justement Lucie Lequin :

Malgré l'essor considérable de l'histoire des femmes comme champ d'étude [...], les clichés historiques sur les Québécoises abondent toujours et beaucoup sont enclins à croire que le féminisme est récent ici, alors qu'il a plus d'un siècle d'existence et s'inscrit dans la foulée du mouvement des femmes et des luttes féministes des autres pays occidentaux⁴².

Nos recherches dans les périodiques québécois de la seconde moitié du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle rendent en effet compte de la traversée des discours féministes européens et américains en sol canadien. La présentation, dans le *Cours du Temps/The Times*, d'une critique positive, il faut le remarquer, du texte de Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, pose bien l'émergence d'une oreille ouverte à la rumeur des idéologies féministes qui avaient cours en Europe à la fin du XVIII^e siècle. Car si le tract de la féministe anglaise paraît en 1792, alors même qu'on imprimait à Paris la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges, la critique du *Cours*

du Temps est publiée dès janvier 1795. On pourrait arguer que ce texte s'adressait aux anglophones plus ouvertes à ces questions modernes, mais contrairement à plusieurs textes qui sont présentés en version anglaise seulement, celui qui traite de l'ouvrage de Wollstonecraft est paru en version bilingue. D'autres textes de même nature surgissent des pages des journaux canadiens. C'est le cas par exemple d'un écrit intitulé « Les deux Républiques » présenté dans *La Minerve* du 28 juillet 1836. Ce texte, probablement repiqué dans un journal européen, tente de montrer la nécessité de faire une place aux femmes dans la future République canadienne par le truchement d'une histoire révisée du mythe des Amazones. Une guerre entre la tribu féminine et un groupe de mâles guerriers est finalement évitée grâce à l'amour et à la réconciliation des deux sexes. Alors que les femmes gagnent le respect masculin et contribuent par leur savoir et leur courage au développement social, les hommes adoptent des manières plus polies grâce aux enseignements féminins qui font de cette nation l'une des plus brillantes de son époque. Cette allégorie, quoiqu'elle inscrive la collaboration mutuelle des deux sexes au cœur de l'argumentation, pose de façon évidente la nécessité d'avoir recours aux femmes pour créer un avenir meilleur⁴³.

Quelques lectures de l'utopie féministe dans les journaux

Mais ce type de discours n'est pas le seul à véhiculer une forme d'utopie féministe. Si l'on suit les théoriciennes de l'utopie féministe qui posent le discours féministe comme utopique dans son essence même, le tableau s'avère plus riche. En comparant le comparable, on s'aperçoit que les discours proposés par les Canadiennes, ou soi-disant Canadiennes⁴⁴, s'apparentent aux discours tenus par les femmes d'autres contrées à la même époque. C'est principalement dans les journaux que le féminisme se révèle comme l'un des motifs de la pensée canadienne et qu'on peut voir apparaître le germe d'un discours utopique valorisant l'émancipation des femmes.

L'histoire littéraire n'a pas fait grand cas des textes publiés sous pseudonymes féminins dans la presse périodique. Il s'agit

pourtant d'écrits importants dans la tradition littéraire des femmes au Québec. Ces lettres, car il s'agit essentiellement de correspondances mettant en scène une narratrice, présentent généralement des thématiques qui relèvent de la culture féminine telle qu'on la concevait au tournant du XIX^e siècle. C'est à travers ces discours que l'émergence d'une idéologie du changement social prend forme. Si Barbara Brandon Schnorrenberg constate que les textes utopiques des Anglaises du XVIII^e siècle n'effectuent pas un renversement total du monde pour en créer un nouveau mais s'appuient sur cet univers pour en modifier les règles de manière modérée, on remarque que les Canadiennes ne sont pas plus ni moins radicales dans leur démarche⁴⁵. Ces textes ne visent pas à rompre totalement avec le passé; ils tentent plutôt de suggérer des façons d'adapter la société aux aspirations des femmes en remettant en question le système existant. Il faut bien comprendre que le discours utopique issu de l'époque des Lumières s'inscrit dans un rapport à l'ordre naturel. La nature est ordre et harmonie et l'homme ne pourra trouver le bonheur que s'il participe de cet ordre naturel. Jean-Jacques Rousseau dans *L'Émile ou de l'éducation* présente bien la séparation dite « naturelle » des sphères masculine et féminine. Ne pas prendre en considération cette perspective dans laquelle s'inscrit le discours féministe du tournant du XIX^e siècle qui apparaît dans les périodiques bas-canadiens évacuerait de nombreuses données permettant de comprendre les aspirations des femmes de cette époque.

Ces thèmes essentiellement liés à la féminité qu'abordent les rédactrices dans la presse périodique prennent alors les accents de la critique sociale et de la revendication. On observe la démarche utopique de ces discours dans le sens où Bronislaw Baczkowski en décrit les fondements dans *Lumières de l'utopie* :

La démarche utopique prend son point de départ dans le sentiment d'une rupture entre le devoir-être et la réalité sociale. Elle vise une nouvelle vie au nom des valeurs qui transcendent la réalité existante et qui seules sont jugées aptes à régénérer la vie individuelle et collective. L'utopie tend donc à la critique radicale de la société existante⁴⁶.

L'affirmation de Kate Millet, « Le privé est politique », qui a donné naissance au féminisme radical, semble avoir une origine bien antérieure aux années soixante-dix. La vie privée et plus particulièrement l'institution du mariage est au centre de la critique opérée par les textes signés sous pseudonymes féminins dans la presse périodique. Au reste, il s'agit de l'unique « carrière » à laquelle se destinent la plupart des jeunes canadiennes du tournant du XIX^e siècle. Dans *La Gazette de Québec*, dès 1778, « Sophie Frankly⁴⁷ » démontre habilement l'illusion dont les femmes sont victimes lorsque vient le moment du choix d'un époux. Celles qui croyaient que le mariage ne reposait que sur l'amour sont vite déçues par le récit de l'expérience de « celle qui aime la vérité ». Les nobles sentiments y sont décrits comme une illusion créée par les poètes pour mieux tromper les femmes sur les réels enjeux du mariage. Les « 60 000 livres sterling » dont a hérité « Sophie » et qui l'ont promue au rang des demoiselles les plus recherchées de sa ville présentent l'union maritale comme une association plus matérielle que sentimentale dont les femmes doivent connaître les enjeux. Ce n'est pas tant la fortune de « Sophie » qui est en cause ou l'imagination plus débordante des hommes agenouillés au pied d'une riche héritière, mais bien l'illusion à laquelle sont confrontées et confinées les femmes lorsqu'il est question de choisir un époux.

Quelques semaines plus tard, « Dorothée attristée » prêche par l'exemple en décrivant l'attitude méprisante qu'adopte son mari à son égard après seulement quelques années de vie commune⁴⁸. L'homme d'esprit jadis attentionné devient indifférent et détruit ainsi les belles illusions associées au mariage. L'institution sacrée est déboutée par le recours à l'expérience réelle mais aussi par la réflexion intérieure. Ce qui devrait être une œuvre de respect mutuel où chacun des époux remplit son rôle est dénoncé comme un échange à sens unique par « Dorothée ». Alors qu'elle tente de répondre aux attentes par une attitude généreuse et soumise à l'autorité d'un mari par nature plus « raisonnable », elle se rend vite compte de la vanité d'une telle conception. Son mari passe le plus clair de son temps à la table de jeu et adopte une attitude méprisante à l'égard de la gent féminine. Plusieurs textes à l'instar de ceux de

« Sophie » et de « Dorothee » décrivent l'amour romanesque comme passé de mode, montrant l'éclairage sous lequel certaines femmes conçoivent leur destin au tournant du XIX^e siècle. Ils remettent aussi en question, de manière parfois dévastatrice, la sacro-sainte supériorité masculine qu'elles découvrent sans fondement et bien illusoire.

Que les femmes soient prises pour des êtres peu raisonnables et doués de moins d'esprit que les hommes auxquels elles doivent se soumettre est la principale faiblesse du système social à laquelle elles s'attaquent. En ce sens, le thème de l'éducation féminine est l'un des plus importants sujets traités par les Canadiennes dans les périodiques du début du XIX^e siècle. Accusées de frivolité et de ne pas s'adonner suffisamment à parfaire leur éducation, plusieurs femmes entendent se défendre des critiques injustes dont elles sont victimes. En décrivant l'univers canadien comme impropre à l'émulation et à l'acquisition des connaissances, « Elvire Léger » entend démontrer le non-sens de la critique d'un certain « Solitaire » à l'égard de l'ignorance des femmes. Elle assène une condamnation redoutable à la société de son temps :

Pourquoi nous donnerions nous la peine de nous meubler la tête et de nous remplir le cerveau de toutes ces belles choses de religion, d'histoire, de morale, de littérature, de poésie et de je ne sais quelles autres sciences? Pourquoi nous épuiserions nous en efforts pour acquérir le talent de dire des choses agréables, sensées, spirituelles? À qui pourrions-nous donc espérer de plaire en pensant les beaux jours de notre jeunesse pour perfectionner notre esprit et s'orner de connaissances? Serait-ce à ceux au sort desquels nous avons lieu d'espérer d'être unies? Si vous les avez toisés, vous devriez savoir que nos efforts seraient assez souvent infructueux. Serait-ce en effet bien là le moyen de fixer leurs désirs et de nous les attacher? Nous entendraient-ils? Pourraient-ils nous souffrir parler un langage qui leur serait absolument étranger? Pourrions-nous même espérer de nous rendre généralement agréables à ceux qui ne sont plus de notre âge? Je vous le laisse à juger⁴⁹.

Le ton ironique d' « Elvire Léger » permet de renverser les pôles. Elle postule à demi-mot que les femmes ont beaucoup plus d'esprit que les hommes à qui leur sort est attaché. Assez, en tout cas, pour comprendre avec lucidité qu'il leur serait nuisible de faire de telles

démarches quand les hommes qui affichent leur supériorité d'esprit vivent eux-mêmes dans l'ignorance. « Elvire Léger », à l'instar de plusieurs autres femmes qui prendront la parole dans les périodiques de la même période, perçoit et démontre l'inconséquence de telles accusations. En faisant preuve d'un esprit supérieur qu'une meilleure instruction leur procurerait, les femmes ébranleraient les assises même de la société. Les hommes sont-ils prêts à de tels bouleversements? L'institution du mariage est en ce sens perçue par « Elvire Léger » comme une limitation implicite à l'éducation féminine et le principal organe de contrôle de la société patriarcale.

Il est assez naturel que beaucoup d'entre nous songent au ménage : le petit nombre d'entre nous qui peuvent se vouer au célibat par goût ou par religion est extrêmement rare. Il nous faudra sans doute comme on nous l'a répété à satiété faire notre possible pour captiver nos maris par des complaisances, et surtout en nous conformant à leurs idées, en respectant leurs habitudes, en évitant surtout de blesser leur amour propre, qu'il faut ménager avec tant d'art sous peine d'être malheureuse. Que deviendrons-nous si nous devenions exactement le contre-pied de tout ce qu'ils sont eux-mêmes? Le contraste de leurs mœurs, de leurs sentiments et des nôtres ne finirait-ils pas par nous rendre ridicules à leurs yeux? Au surplus l'imperfection de notre éducation peut avoir au moins l'effet d'embrasser un peu notre sensibilité sur ce que leurs conduites et leurs actions pourraient avoir de rebutant; et cette légèreté dont on nous fait un crime nous permettra de nous étourdir sur les maux que nous sommes destinées à souffrir quand le sort nous aura unies à quelques-uns d'eux.⁵⁰

« Elvire Léger » montre bien le contraste qui s'établit entre les nouvelles valeurs qu'on propose aux Canadiens, sans égard au sexe, et leur incompatibilité avec celles qui sont au cœur même de l'organisation patriarcale. Le mariage, comme le suggéraient les utopies féministes anglaises et même de façon implicite les premières missionnaires, est une contrainte pour les femmes. Une autre correspondante, « Émilie Lagrave du Plaisir », revient sur l'iniquité qui existe entre les univers du féminin et du masculin et dénonce la soumission malveillante à laquelle la société patriarcale condamne la moitié de sa population. C'est précisément parce qu'elles sont confinées dans une sphère distincte, présentant de manière contrastée les différences entre le masculin et le féminin, mais surtout entre

l'image de la féminité et la réalité des femmes, que les épistolières de la presse prennent conscience de l'incohérence de l'univers qui les entoure. Toute femme qui effectue le voyage initiatique la menant à assumer le rôle qui lui est dévolu par la société se voit confrontée à la question de l'authenticité. Cette soumission au rôle féminin constitue, selon « Émilie Lagrave du Plaisir », la pierre d'achoppement de l'éducation féminine :

Les maris ont-ils le moins du monde perdu de l'empire que leur donnent sur nous des lois qui sont leur ouvrage? Ces fiers dominateurs qui prétendent nous gouverner par la raison par ce qu'ils ont pour eux la puissance et la force, ne se contentent pas seulement de ne laisser échapper aucune occasion de nous faire sentir le poids de leur supériorité; ils vont jusqu'à nous imposer silence quand nous osons nous plaindre de l'abus qu'ils font de leur autorité. Aussi trouvent-ils souvent les moyens de nous attribuer les faiblesses dont ils sentent qu'ils ont à rougir. [...] Ils nous reprochent du goût pour les frivolités coûteuses de la mode de ceux qui nous l'inspirent. Pour qui nous y livrons nous? Sans parler de leurs ordres auxquels il faut obéir, ce goût n'est-il pas aussi leur ouvrage? N'est-ce pas l'élégance, à la richesse dans la parure et à son luxe ruineux qu'ils prodiguent des hommages et un culte idolâtre, tandis que la simplicité de la toilette de quelques-unes de ces vertueuses mères de familles, comme on en voit encore quelques-unes, est souvent l'objet de leur profond mépris⁵¹.

Ainsi, le discours patriarcal sur la féminité apparaît comme une invention qui contient son propre paradoxe, c'est-à-dire un univers irréel que les hommes entretiennent pour mieux le dénoncer et auquel les Canadiennes sont confrontées. Les femmes sont ainsi prises au piège. Peu importe leur attitude, qu'elles répondent à ces attentes ou tentent de rester « authentiques », elles seront toujours perçues comme la négation d'elles-mêmes. « Elizabeth » posera les mêmes objections à cet univers dans lequel les femmes sont confrontées à l'ambivalence du désir masculin :

D'Ailleurs qu'elles sont les qualités qu'ils remarquent, les talents qu'ils admirent chez nous? Sans entrer dans des détails, qu'on examine à quoi l'on met de l'importance dans l'éducation des jeunes personnes de notre sexe. Ne dirait-on pas que tous les efforts d'une Institutrice doivent avoir pour objet de leur persuader que l'on doit jouer un grand rôle dans le monde, dès le moment que

l'on peut fredonner une ariette, figurer dans une contredanse, broder un réticule, bâtir une corbeille en carton, orner de découpes de papier doré, pourvu qu'on sache toutefois relever l'éclat de ces rares talents par une toilette élégante et riche⁵²?

C'est en mettant au jour les défauts de l'organisation sociale proposée par les hommes et légiférée par eux seuls que ces lettres au journal présentent les ferments du changement social. Sans proposer un programme utopique féministe en règle, les épistolières de la presse suggèrent par opposition les éléments fondamentaux d'un univers utopique à venir, une sorte d'uchronie féministe qui dépend essentiellement du changement d'attitude des hommes à l'égard des femmes et des femmes elles-mêmes par rapport à leur propre identité. Ces épistolières tentent, en montrant la confrontation inévitable avec l'autre, de repousser les limites. Elles suggèrent aux femmes ainsi qu'aux hommes la nécessité de réapprendre l'univers en dehors des systèmes habituels de représentation.

Conclusion

L'utopie du féminin et l'utopie féministe coexistent à toutes ces époques et ni l'une ni l'autre ne peuvent faire abstraction de l'existence de son vis-à-vis. À l'époque de la Nouvelle-France, le discours utopique de la féminité et le discours utopique féministe se rejoignent à certains égards parce qu'ils participent d'une plus vaste utopie : le Nouveau Monde. Ce dernier tente alors de se construire et ses assises sont encore incertaines. En cherchant à les consolider, les Européens s'accommodent mal d'une présence féminine en quête d'autonomie. Les Européens transportent avec eux certaines valeurs qui distinguent déjà les valeurs féminines des valeurs masculines et l'autonomie féminine posera rapidement problème au clergé catholique. Si le recours au mythe des Amazones ou aux héroïnes bibliques pour décrire ces femmes fortes est signe d'une certaine ouverture à l'égard des femmes de la Nouvelle-France, c'est également l'occasion pour les Jésuites de présenter les missionnaires comme des exceptions et de les inclure dans le discours d'héroïsation de leur mission en leur concédant des qualités normalement attribuées aux hommes. Mais elles redeviennent vite de jeunes filles vierges aux vertus maternelles.

Ce sont les religieuses elles-mêmes qui utiliseront le mythe des Amazones à l'intérieur toutefois de représentations hautement morales d'elles-mêmes. Elles feront de l'enseignement qu'elles offrent aux jeunes filles le fer de lance de cette utopie féministe et devront à de nombreuses reprises confronter leurs idées avec celles du clergé, notamment avec cette représentation particulièrement forte du patriarcat qu'a été Mgr de Laval. En bout de course, les communautés seront amenées à négocier habilement leurs constitutions et les missionnaires séculières se verront confinées à des ordres religieux cloîtrés. Pour Marie Morin, dans son *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, la fin de l'âge d'or de la primitive Église a lieu trente ans après la fondation de Montréal, soit en 1672³³. Étonnamment, cette date est marquée par le décès des deux fondatrices des Ursulines de Québec, Madeleine de la Peltrie et Marie de l'Incarnation. Coïncidence, sans doute, qui marque tout de même la fin d'un idéal.

Confrontées à un discours édulcoré sur la féminité, les femmes demeurent toutefois conscientes de leur différence par rapport à ce modèle. Si elles s'y conforment, c'est en raison de la prédominance du discours masculin qui, dans la vie sociale, ne leur laisse aucun choix. Participer au monde conçu par les hommes, c'est du moins en apparence se conformer aux attentes de ces derniers. Les revendications des épistolières de la presse au tournant du XIX^e siècle montrent bien que les concessions effectuées par les femmes sont de plus en plus importantes et que ces dernières pèsent lourdement sur les préoccupations des femmes, qu'il s'agisse de la vie maritale, de l'éducation ou de la perte de certains droits civiques. Le temps est au questionnement et aux accusations.

Plus tard, la nostalgie propre au courant romantique qui marquera la littérature canadienne à la suite des Rébellions aura recours au mythe de la patrie perdue, incarnée par la Nouvelle-France. Cependant la mythification de la Nouvelle-France à des fins politiques évacuera les utopies féministes qui furent pourtant l'un des ferments de l'établissement colonial. Elle évacuera également les revendications des femmes du début du XIX^e siècle. L'utopie de

la nation future est une construction masculine : celle d'un clergé qui cultive de plus en plus l'ubiquité et qui a relégué ses membres féminins au silence des cloîtres ou des foyers et celle d'un univers politique qui n'a jamais conçu les femmes comme partie prenante de ses instances décisionnelles. On leur offre cependant dans les deux types d'intervention une place de premier choix qu'elles ne pourront refuser, celui de gardienne de la nation et des traditions et celui de gardienne de la foi. Le sacrifice des aspirations individuelles devient le prix à payer pour accéder à la reconnaissance. L'historiographie cléricale n'insiste-t-elle pas sur ce sacrifice des premières missionnaires, devenues héroïnes nationales, de leur existence au service de Dieu et de la patrie?

En reléguant les femmes à la sphère familiale et domestique, mais surtout en magnifiant ce rôle dans le nouveau discours utopique de la nation, on leur fournissait une mission de premier plan rappelant celui des missionnaires du Nouveau Monde. Toutefois, subtilement on forgera les chaînes de leur propre aliénation selon une idéologie qui n'aura rien à voir avec celle des femmes de la Nouvelle-France, ni avec l'utopie qui les nourrissait. Entre la maternité sublimée entretenue par les religieuses comme symbole de leur féminité et la maternité des femmes confinées au foyer et aux tâches domestiques un écart total se dessine. Cet écart provient des origines mêmes de ces deux messages utopiques et de la disparité de leurs objectifs. Le premier était conçu et vécu par des femmes et visait la construction d'une nation sur des bases nouvelles, selon l'utopie d'un monde meilleur où tous seraient égaux, ne serait-ce que devant Dieu. Le second émanait d'un discours essentiellement masculin visant le retour au mythe de l'ange du foyer perçu et décrit par un système patriarcal omnipotent (Rousseau, mais bien avant lui Saint-Paul, en sont les principaux dépositaires) que les épistolières de la presse entreprendront de dénoncer dès la fin du XVIII^e siècle.

L'histoire du féminisme, l'histoire des femmes mais surtout l'histoire au sens large gagnerait à connaître les rêves qui ont nourri les femmes des époques antérieures. Les premières missionnaires

canadiennes ont laissé de nombreuses traces de leur passage dans le dessein avoué de léguer une sorte de testament idéologique et spirituel aux filles qui suivraient leurs pas. Celles qu'on qualifiera de premières féministes reconnaîtront l'apport de ces illustres devancières. Laure Conan, Robertine Barry ou Marie Gérin-Lajoie y puisaient leurs motivations et leur détermination. Comment se fait-il qu'après l'éclosion flamboyante du féminisme militant des années soixante-dix ces discours soient mis de côté parce que nés sous la tutelle du patriarcat? N'ont-ils pas quelque chose à nous apprendre? S'ils n'ont qu'une leçon à nous communiquer, c'est peut-être que l'utopie d'un monde meilleur est à toutes les époques une nécessité de l'existence et qu'en ce sens, les femmes ont de tout temps cherché à améliorer leur sort. Si le féminisme des années soixante-dix marqua si fort les esprits, c'est qu'il apparaît à l'époque des luttes collectives et des manifestations éclatantes de la Révolution tranquille. S'il semble moins militant aujourd'hui, il ne s'est pas éteint, comme certains semblent le croire. C'est qu'il emprunte une autre forme adaptée aux transformations sociales et aux nouvelles utopies auxquelles il est lié. Il n'y a pas un avant et maintenant un après, mais bien différentes façons d'« être » au monde et de concevoir le monde. Tout discours féminin se nourrit d'utopies qui répondent d'aspirations particulières dans un lieu particulier. La lecture de ces quelques textes des Canadiennes de l'époque de la Nouvelle-France et du tournant du XIX^e siècle rend compte de quelques-unes de ces aspirations, de certaines de ces utopies qui peuvent sans doute nourrir nos réflexions actuelles sur l'histoire des femmes au Québec.

NOTES

¹ Laure Conan, auteure de la fin du XIX^e, est considérée comme la première écrivaine de l'histoire littéraire québécoise.

² Ann Mellor, « On Feminist Utopias », *Women's Studies*, vol. IX, n° 3, 1982, p. 241-262.

³ Jean-Jacques Rousseau, *L'Émile ou de l'éducation*, Paris, Gallimard, 1969.

⁴ Nous utilisons le terme Canadienne pour décrire ce que nous appellerions aujourd'hui les Québécoises. Ce vocable rend compte de l'époque particulière dans laquelle ces femmes évoluent.

⁵ Anonyme, Livre de belles Lettres recopié à la main, Fonds Famille Baby, P336, ANQ-Q, p. 91-95.

⁶ « Abstracts utopias are fantastical; they are generated out of pure desire and function as wish-fulfillment. They do not offer practical programs for social change, nor do they pretend to be "prophetic" in Blake's sense [...] Concrete utopian thinking, on the other hand, has a practical social purpose. It attempts, by portraying a potentially realizable world, to define precisely the nature and origin of social ill in the world in which the author lives », Ann Mellor, *loc. cit.*, p. 242.

⁷ Voir Jean-Pierre Sanchez, « Les premières Amazones », dans *Mythes et Légendes de la Conquête de l'Amérique*, t.I, Rennes, Presses de l'Université de Rennes 2, 1996, p. 131-140.

⁸ Baron de Lahontan, *Suites du voyage de L'Amérique ou Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan Et d'un sauvage...*, Amsterdam, Chez la veuve de Boeteman, 1704, p. 88-103.

⁹ Roland Viau, *Femmes de personne : sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000 et Maric-Christine Pioffet, *La tentation de l'Épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, coll. « Les nouveaux cahiers du CELAT », n° 18, 1997.

¹⁰ Marguerite de Valois, reine de Navarre, *L'Heptaméron des nouvelles de très illustres et très excellentes princesses Marguerite de Valois, Royne de Navarre, remis en son vray ordre, confus auparavant en sa première impression, et dédié à très illustre et très vertueuse princesse Jeanne de Foix, Royne de Navarre*, par Claude Grugert, Parisien, Paris, chez Jean Caveiller, 1559.

¹¹ La version présentée par André Thevet en 1575 dans la *Cosmographie universelle* modifie la version originale de *L'Heptaméron*. Marguerite de La Rocque est laissée avec sa servante sur l'île et le matelot fait preuve d'un héroïsme exemplaire en allant la rejoindre.

¹² Guillaume Postel, *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde, suivi de : La doctrine du siècle doré*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

¹³ Entre autres, Guillaume Postel, *De la République des Turcs : et là où l'occasion s'offrira des meurs et loys de tous les Muhamedistes*, par Guillaume Postel Cosmopolite, Poitiers, Chez Enguilbert de Mamef, 1560.

¹⁴ Le discours médical aura également une influence déterminante sur la conception du féminin. Alors qu'on considérait depuis Aristote qu'il y avait un

genre unique et que les individus se positionnaient selon leur degré de perfection sur un axe donnant la première place au masculin, le XVIII^e siècle apporte un autre modèle, celui de la différence des sexes. Les déterminismes biologiques indiquent alors les domaines privilégiés de chacun des groupes dans toutes les sphères d'activité. Voir Thomas Laqueur, *La Fabrique des sexes. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁵ Marc Lescarbot, *La Conversion des Sauvages*, Montréal, Fides, 1968, p. 94-96.

¹⁶ C'est Jeanne Mance qui rédigera elle-même une lettre dans laquelle elle réclame un appui financier à la fondation de Montréal. Elle convaincra plusieurs femmes de la noblesse de participer à la fondation. Font partie de cette société : Charlotte de Montmorency, princesse de Condé, Marie Fabry-Séguier; Jeanne de Schomberg, marquise de Liancourt; Marie de Gournay-Rousseau, Barbe de Boulogne-D'Ailleboust; Jacqueline Carré, Isabelle Blondeau de Villesavin, Élisabeth de Balsac-de Renty et Mme Séguin (onze femmes de France). Voir Marie-Claire Daveluy, *La société Notre-Dame de Montréal (1639-1663). Son histoire, ses membres, son manifeste*, Montréal, Fides, coll. « Fleur de lys », 1965.

¹⁷ Catherine-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Regnard Duplessis de Sainte-Hélène, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, « introduction » par Dom Albert JAMET Québec, 1939, p. III

¹⁸ Françoise Derooy-Pineau, « Madeleine de la Peltrie et la fondation de Montréal », 1993, n^o 79, p. 25-36.

¹⁹ Marie Pournin a remplacé Jeanne Mance lors d'un de ses voyages en Europe au moment où le clergé cherchait à donner la gestion de l'Hôpital aux religieuses de l'Hôtel-Dieu de Québec. Marie Pournin était aux côtés de Jeanne Mance depuis les débuts de l'entreprise des Montréalistes. Voir l'article de Daniel Perron, « Marie Pournin, fondatrice de l'Hôtel-Dieu », *Revue Cap-aux-diamants*, n^o 61, 2000, p. 50.

²⁰ Contrairement à ce que laisse croire la religieuse, elle était sans doute bien au fait des discours sur l'Amérique qui circulaient à l'époque. D'abord parce qu'elle avait agi en tant que gestionnaire d'une entreprise d'import-export sur les quais de la Loire et parce que les *Relations* des Jésuites circulaient dans les milieux dévots de France. Elle avait depuis son entrée aux Ursulines un confesseur Jésuite.

²¹ Marie de l'Incarnation, « Le témoignage illustre que rend la Révérende Mère Marie de l'Incarnation de la Providence particulière de Dieu sur la vocation de Madame de la Peltrie en Canada », *Les Relations des Jésuites. 1666-1672*, t. 4, Montréal, Éditions du Jour, 1972. La première version est décrite dans une lettre à Dom Raymond, 3 mai 1635, *Correspondance*, Sable-sur-Sarthe, Solesmes, 1971, p. 42-43.

²² Les trois annalistes de l'Hôtel-Dieu de Montréal, Marie Morin, Catherine Porlier et Angélique Cuillerier mentionnent la vierge à de nombreuses reprises lors des grâces obtenues. Marguerite Bourgeoys en fera même la première supérieure de la Congrégation Notre-Dame.

²³ Sœur Marie-Emmanuelle Chabot, « Marie de l'Incarnation chef d'entreprise », *Nouvelle-France*, vol. XX, 1962, p. 274-280.

²⁴ Chantale Théry note : « Les titres et termes féminisés dans la langue et leur mise en contexte révèlent bien le souci de professionnalisme et la volonté expresse des

religieuses et de leurs émules de s'affirmer et de se valoriser : elles seront "pélerines", "amasonne chretienne", officières, "apothicairresse", pharmacienne, apôtre, "capitaine", historienne, "administratrice", "bâtisseuse", etc. ». Chantale Théry, « Les écrivaines de la Nouvelle-France entre le mal du pays et prendre pays », in Lori Saint-Martin (éd.). *L'autre lecture. La critique au féminin et les textes québécois*, t. 1, Montréal, XYZ, coll. « Documents », n° 25, 1992, p. 25.

²⁵ Dans le second récit envoyé à Beauharnois, Madeleine de Verchères critique la faiblesse de Marguerite Anthiaume sa belle-sœur et attribue son attitude au fait qu'elle soit Parisienne de naissance contrairement à elle qui est née en Canada. « [I]l n'y eut que Marguerite Anthiaume, femme du sieur Pierre Fontaine qui, extrêmement peureuse, comme il est naturel à toutes les femmes parisiennes de nation, demanda à son mari de la conduire dans un autre fort, lui représentant que si elle avait été assez heureuse pour échapper la première nuit à la fureur des sauvages, elle ne devait pas s'attendre au même bonheur la nuit suivante, que le fort de Verchères ne valait rien, qu'il n'y avait point d'hommes pour le garder, et qu'y demeurer c'était s'exposer à un danger évident, ou de s'exposer à un esclavage perpétuel ou de mourir à petit feu. » « Relations des faits héroïques de Mademoiselle Marie Madeleine de Verchères contre les Iroquois âgée de quatorze ans en l'année 1696 le 22e octobre à huit heures du matin », 7 pages. Ces documents ont été publiés dans le Supplément du Rapport du Dr Brymner sur les Archives canadiennes par M. Edouard Richard, 1899 (Ottawa, 1901).

²⁶ « Voilà les fruits de notre petit travail, dont j'ai bien voulu vous dire quelques particularités, pour répondre aux bruits que vous dites que l'on fait courir que les Ursulines sont inutiles en ce pays, et que les relations ne parlent point qu'elles y fassent rien. » Marie de l'Incarnation, « De Québec à son fils, 1668 », Dom Guy Oury, *Correspondance*, Sable-sur-Sarthe, Solesmes, 1971, p. 802-803.

²⁷ Marie Morin a d'ailleurs oublié une part importante des activités de Jeanne Mance dans la fondation de sa communauté et Marie Pournin qui a été un maillon incontournable de la survie de l'Hôpital à ses débuts ne semble plus dire grand chose à l'annaliste qui accepte ses prétentions de fondatrice avec un grain de sel étant donné son grand âge. Voir l'introduction de Ghislaine Legendre, *Marie Morin, Les annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725, Histoire simple et véritable*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1979.

²⁸ Marie de l'Incarnation, « De Québec, à la Mère Ursule de Sainte-Catherine, Supérieure des Ursulines de Tours, 29 septembre 1642 », Dom Guy Oury, *Correspondance*, Sable-sur-Sarthe, Solesmes, 1971, p. 167.

²⁹ Albert Tessier, *Canadienne*, Montréal, Fides, coll. « Radio-Collège », 1946, p. 97.

³⁰ Dom Claude Martin, *Marie de l'Incarnation, Première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France* : Tirée de ses Lettres et de ses Écrits, Sable-sur-Sarthe, Solesmes, 1981, p. 169.

³¹ Pierre Nepveu, « Admirable néant », *Intérieurs du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, coll. « Papiers collés », 1998, p. 31-41.

³² Marie de l'Incarnation, « De Québec à la mère Françoise Le Vassor, Supérieure de la Visitation de Tours, 24 août 1641 », Dom Guy Oury, *Correspondance*, Sable-sur-Sarthe, Solesmes, 1971, p. 122.

³³ Pierre Nepveu, *L'écologie du réel*, Montréal, Boréal Compact, 1999, p. 28.

³⁴ Margaret Lucas Cavendish, *Le monde Glorieux*, Paris, José Corti, coll. « Merveilleux », 2000.

³⁵ Barbara Brandon Schnorrenberg, « A Paradise Like Eve's. Three Eighteenth Century English Female Utopias », *Women's Studies*, vol. IX, 1982, p. 271.

³⁶ Les protestantes, quoiqu'elles émettent certaines réticences à leur égard, n'en sont pas moins étonnées d'y trouver autant de femmes d'esprit et d'autonomie. Frances Moore-Brooke rend compte de la popularité des premières religieuses et missionnaires canadiennes en louant le caractère de Madame de la Peltrie : « Qui peut s'empêcher d'admirer la fondatrice des Ursulines? Jeune, riche, aimable, veuve à la fleur de son âge, maîtresse d'elle-même, ayant eu devant elle la plus belle perspective pour une femme qui réunissait tant d'avantages, elle renonce à tous les plaisirs du monde, consacre ses jours à l'austérité d'une religion qu'elle croit la seule vraie, affronte les dangers de la mer, s'expose à la férocité des sauvages, aborde dans une terre inconnue, souffre avec courage et le froid et le chaud, la soif et la faim, pour exécuter un projet qu'elle croit agréable à Dieu. Une telle action sera toujours louable quelque faux qu'en soit le principe. » *Histoire d'Émilie Montague*, cité par Pierre-Georges Roy, *À travers l'histoire des Ursulines de Québec*, Lévis, [s.n.], 1939, p. 137.

³⁷ Alain René Lesage, *Les Aventures du chevalier de Beauchêne : canadien français élevé chez les Iroquois et qui devint capitaine de flibustier*, t. 2, Paris, Librairie commerciale et artistique, 1969, 4^e et 5^e partie.

³⁸ Dans sa description de la vie de Mlle Duclos, Le Sage présente l'Amérique comme le lieu de tous les possibles pour les femmes à laquelle il oppose la France plus contraignante. Ces contraintes sont perçues au niveau familial mais également au niveau social. Il fait allusion ici aux filles du Roy, qu'on a souvent décrites comme des femmes que l'Amérique a sauvé d'un destin malheureux en leur proposant le mariage et la possibilité de devenir mère. Loin de présenter le mariage comme une fortune, il suggère plutôt qu'il s'agit d'un sort peu enviable.

³⁹ Les religieuses sont le principal exemple du choix de la chasteté et le rejet de la vie maritale. Marie de l'Incarnation. On sent bien toutefois que LeSage fait davantage référence à ces nombreuses laïques qui ont consacré leur vie aux fondations de la Nouvelle-France. Madeleine de la Peltrie a épousé Jean de Bernières afin de répondre aux attentes de la société française, Anne Du Vault a fait vœu de chasteté en épousant Jean de Bourdon, Jeanne Mance, Marguerite Bourgeoys, etc.

⁴⁰ Alain-René Lesage, « L'île des Amazones », *Le théâtre de la foire*, Paris, Honoré et Chatelain, 1723-1737.

⁴¹ « Les Amazones canadiennes », *Le Courrier de Québec*, 16 mai 1808. On y raconte comment Marie Perrot avait repoussé les attaques iroquoises en 1690 et comment Madeleine de Verchères fit de même deux ans plus tard.

⁴² Lucie Lequin, « Les Québécoises, une autre révolution? », in Margaret Andersen et Christine Klein-Lataud (dir. publ.), *Paroles Rebelles*, Montréal, Remue-Ménage, 1992, p. 219.

⁴³ C'est un argument qui a cours depuis le XVII^e siècle chez les rhétoriciens. Ces derniers mettaient en garde les hommes qui se dissociaient trop rapidement des qualités féminines comparant ces derniers à une pierre brute que la fréquentation des femmes permettrait d'affiner.

⁴⁴ Il est difficile de conclure à une réelle prise de parole féminine. Nous avons traité en partie de cette question dans « Le genre prétexte : récit de soi et critique sociale dans les correspondances féminines au tournant du XIX^e siècle », in Bernard Andrès et Marc-André Bernier (dir. publ.), *Portrait des arts, des Lettres et de l'éloquence au Québec (1760-1840)*, Québec-Paris, Presses de l'Université Laval-l'Harmattan, coll. : « République des Lettres », à paraître au printemps 2001. Nous développons davantage cette question dans la thèse de doctorat qui est en cours : *Stratégies épistolaires et écritures féminines : les Canadiennes à la Conquête des Lettres. 1639-1839*, sous la direction de Bernard Andrès, département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal.

⁴⁵ « These were not schemes for an entirely new world, but rather for the beginning of change, proposals to reform the present world. These authors seemed to agree that reform, action to improve society, best came from the top down. They agreed in the need for educating young women of the upper classes, not in scholarly pursuits but so that these girls would have something to occupy their minds besides clothes, flirtations, and parties. » Barbara Brandon Schnorrenberg, *loc. cit.*, p. 271.

⁴⁶ Bronisław Baczeko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 30-31.

⁴⁷ Sophie Frankly, « À l'imprimeur », *Gazette de Québec/The Quebec Gazette*, 2 avril 1778.

⁴⁸ Dorothee Attristée, « À l'imprimeur », *Gazette de Québec/The Quebec Gazette*, 12 février 1778.

⁴⁹ « Elvire Léger » au « Solitaire », *Le Spectateur canadien*, 10 novembre 1821.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ « Émilie Lagrave du Plaisir » au « Solitaire », *Le Spectateur Canadien*, 6 novembre 1822.

⁵² « Élisabeth » au « Solitaire », *Le Spectateur canadien*, 25 juin 1825.

⁵³ « Dans le tamps qui a duré environ 30 années qu'on vivêt isy comme dans la primitive Église selon le santiment de plusieurs serviteurs de Dieu a qui je l'é ouy dire et qui deploris avec douleur le relachement de la vertu et le progres du vice qu'on y voit aujourdhy », Ghislaine Legendre, *Marie Morin, Les annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal. 1659-1725, Histoire simple et véritable*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1979, p. 51.