



CLIO. Histoire, femmes et sociétés

Numéro 2 (1995)
Femmes et Religions

Claude LANGLOIS

« Toujours plus pratiquantes ». La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Claude LANGLOIS, « « Toujours plus pratiquantes ». La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le . URL : <http://clio.revues.org/index533.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Presses universitaires du Mirail
<http://clio.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://clio.revues.org/index533.html>

Document généré automatiquement le 03 octobre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Claude LANGLOIS

« Toujours plus pratiquantes ». La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain

L'exercice auquel nous nous livrons ici pourra sembler archaïque et/ou rébarbatif par son approche résolument quantitative ; il se veut démonstratif. Voilà, non la thèse, mais la réalité à restituer : les femmes sont *toujours* - jusqu'à nos jours - *plus pratiquantes*. Nous nous inscrivons donc en faux contre une historiographie qui veut faire croire que le dimorphisme sexuel - la différence de pratique selon le sexe - est une vieille lune qui vaut pour le XIXe siècle mais non pour le XXe. Faut-il ajouter que nous le faisons sans arrière-pensée, sans nous soucier de décourager quelque Billancourt féminin, s'il en existe un, sans chercher à promouvoir une bien hypothétique nature féminine, s'il en existe une, mais parce qu'il en est ainsi, et que cette réalité dérangeante mérite d'être regardée en face comme une des pièces « maîtresses » d'un dossier - le *catholicisme au féminin* - que nous avons ouvert voilà plus d'une décennie et que, sous des formes diverses, nous avons repris plus récemment¹.

Le dimorphisme sexuel, réalité connue et inconnue

Un mot avant de commencer la démonstration, pour rappeler le terrain où nous nous situons, celui de la pratique religieuse qui a été inventée d'une certaine manière par Gabriel Le Bras ; mesurée avec un haut degré de certitude pour la France des années 1940-1960, à l'initiative du chanoine Boulard ; restituée, à partir des années « soixante » pour la France post-révolutionnaire, par les historiens qui tirent des visites pastorales les données quantitatives qu'elles contenaient ; abandonnée pendant plus de trente ans par les hommes d'Église, eux aussi nourris aux sondages ; révisitée enfin par des enquêtes récentes aussi discrètes que suggestives². La pratique obligatoire - messe dominicale, pratique pascale - constitue un élément fondamental de la visibilité sociale de l'*homo catholicus* à cela près que, d'entrée de jeu, nous nous heurtons au piège d'un vocabulaire tout à la fois sexué et asexué³ puisqu'effectivement cet « homme catholique », comme on le sait, est, statistiquement au moins, une femme.

Autre surprise, pour qui réfléchit à cette histoire : la sociologie religieuse catholique a forgé voilà un demi-siècle, pour définir les divers comportements des fidèles tout un vocabulaire qui garde sa valeur et que nous emploierons : pascalisant (celui/celle qui fait la communion pascale) ; messalisant (celui/celle qui assiste habituellement à la messe dominicale) ; messé (celui/celle qui est présent(e) lors du recensement à la messe dominicale et a rempli une fiche individuelle) ; cénalisant (celui/celle qui communique au moins une fois par mois). Elle a, la première, inventé - pressenti plutôt - le « gender » en désignant le « dimorphisme sexuel » comme le rapport inégalitaire de la pratique entre hommes et femmes. Pourtant cette réalité anthropologique fondamentale, tôt identifiée, n'a jamais été vraiment étudiée. C'était une constante - il y a *toujours* plus de femmes pratiquantes -, non une variable, historiquement et culturellement signifiante. L'intérêt des recherches s'est immédiatement porté vers la géographie, représentée par la carte Boulard de la pratique rurale de la France (1947) et vers la sociologie, commandée par la déchristianisation de la classe ouvrière, en rien vers une anthropologie dont on n'avait alors que faire. Récemment, pour le XIXe siècle, le dossier a été ouvert par Ralph Gibson et par nous-même⁴ ; nous voudrions le présenter ici plus systématiquement, en prenant comme point de départ la situation française au milieu du XXe siècle.

Deux précisions encore sur le choix du moment et des moyens. Les années « cinquante » s'imposent parce qu'elles sont celles où se multiplient les enquêtes de pratique tant rurales qu'urbaines. On les prendra comme un tout, même si l'on est conscient des changements opérés entre le lendemain de la guerre et les années du Concile. Sur le plan religieux, cette période voit l'apogée et aussi la fin d'une époque, celle justement d'un catholicisme tout à la fois de clercs (prêtres *et* religieuses), de « pratiquant(e)s » et de militant(e)s où les volontés contradictoires de modernisation d'un système (prêtres ouvriers, renouveau liturgique, début de l'œcuménisme, etc.) s'affrontent à une papauté crispée et se trouvent confrontés à une société qui commence à se transformer en profondeur.

Les moyens maintenant : nous revisiterons les enquêtes de pratique produites dans les années cinquante, puis celles que les historiens ont reconstituées pour le siècle antérieur⁵, dans une moindre mesure les sondages qui s'y sont substitués à partir des années « soixante ». Nous partirons de la pratique pascale, parce que c'est le « marqueur » le plus habituel, sinon le plus pertinent. Nous prendrons comme éléments privilégiés d'investigation à la fois les *taux* féminins de pratique (pratiquantes par rapport à la population féminine) et les *quotients H/F* (nombre d'hommes pratiquants pour cent femmes pratiquantes) qui permettent de comparer commodément pratiques masculine et féminine. Jamais, de fait, la pratique masculine n'est supérieure à celle des femmes et le quotient maximal de 100 qui en principe devrait valoir pour toute situation d'égalité ne correspond qu'à un seul cas de figure, lui-même très rarement atteint, une pratique unanimiste. C'est de fait entre 90 et 10 que se situent les *quotients H/F* que nous examinerons ; quelques repères : 50, un homme pour deux femmes ; 25, un homme pour quatre femmes ; 10, un homme pour dix femmes. Ainsi le quotient H/F mesure commodément le dimorphisme sexuel : plus le quotient H/F est faible (5 par exemple) plus le dimorphisme sexuel est élevé (un homme pour 20 femmes).

La pratique des années cinquante⁶

Les données ici rassemblées sont d'origines diverses mais comparables. Les premières, concernant les ruraux, ont été établies par le chanoine Boulard à partir de 64 diocèses, par Isambert et Terrenoire à partir de plus d'un millier de cantons ruraux.

Dans les années « cinquante » la pratique pascale est presque le fait d'une femme adulte sur deux, mais de moins d'un homme sur trois (31 %) ; la pratique dominicale est plus faible : plus de quatre femmes sur dix, moins d'un homme sur quatre : de fait le rapport H/F est moins élevé pour l'assistance dominicale (56, 59) que pour la communion pascale (63). En milieu urbain, on ne peut connaître que le chiffre brut (messés) d'assistance à une messe dominicale le jour du recensement ; il faut ensuite le corriger par un multiplicateur (1,4 en principe) pour obtenir un taux évalué de messalisant(e)s : la pratique féminine urbaine est plus faible, presque de moitié avec environ 22% de messalisantes, par rapport aux 42% en zone rurale. En revanche, en ville le dimorphisme sexuel (55) est à peine plus fort qu'à la campagne. Enfin, les renseignements fournis par deux sondages de 1952 et de 1962, s'ils surestiment sans doute la réalité de la pratique, évaluent par contre correctement les rapports entre sexes : ils montrent aussi que pendant les dix ans où la plupart des enquêtes ont lieu, la pratique déjà évoluée à la baisse et le dimorphisme sexuel, plutôt à la hausse (de 57 à 53).

Les données statistiques des « Matériaux Boulard » permettent d'étoffer notre connaissance de la pratique pascale des femmes⁷. En premier lieu, ce qui est une confirmation strictement comptabilisée, les taux varient notablement d'un diocèse à l'autre puisqu'ils vont de 15/16% de femmes de plus de 20 ans faisant leur pâques (20% des plus de 14/15 ans) en Champagne (Aube), dans le Bassin parisien (Eure-et-Loir), le Limousin et le Centre, à près de 90% de pascalisantes dans le cœur religieux du Massif central (Lozère, Aveyron). Surtout l'ensemble des données disponibles ne se répartit pas statistiquement de manière homogène (selon la

courbe de Gauss) mais elle s'ordonne selon deux sous-ensembles distincts, l'un de pratique féminine minoritaire, l'autre, majoritaire : pour un premier ensemble de départements (31/47 soit près des deux tiers), la médiane de la pratique féminine pascale se situe autour de 33% ; pour le second ensemble, plus réduit (16/47), autour de 74/75%. Dans deux départements sur trois (de notre échantillon), le tiers en moyenne des femmes pratique ; dans les autres départements, trois femmes sur quatre font leurs pâques. Ce qui signifie à la fois que la différenciation bouliardienne entre pays de « paroisses chrétiennes » et pays de « paroisses indifférentes à tradition chrétienne » est pertinente, mais qu'aussi les « pays de missions » doivent être considérés au plan statistique comme la forme la plus affaiblie du second modèle.

Les mêmes sources, corroborées par l' *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, fournissent une information plus homogène sur le dimorphisme sexuel : il existe une forte corrélation statistique⁸ entre le taux de pratique féminine et le dimorphisme sexuel mesuré par le rapport H/F. Plus la pratique féminine est forte, plus l'écart hommes/femmes est réduit ; plus la pratique féminine baisse, plus l'écart augmente. Or, en théorie, il pourrait en être tout autrement : on pourrait concevoir une pratique féminine forte (90%) et une pratique masculine très réduite (20%) ou des pratiques, masculine et féminine, également basses (10% chacune). Il n'en est rien : l'identité des comportements ne se trouve que dans une pratique unanime ; l'inégalité extrême, dans une pratique très affaiblie. Effectivement les taux de pratique féminine et les taux H/F sont souvent proches, surtout dans les séries qui prennent en compte la population des plus de 14/15 ans.

Corrélation entre la pratique pascale féminine et le dimorphisme sexuel

	Taux de pratique (par rapport à la population de référence)	Nombre de pratiquant pour 100 pratiquant H/F
	F	H/F
Aveyron	90%	88
Finistère	77	75
Meuse	63	57
Vosges	55	65
Ariège	40	42
Haute-Vienne, Creuse	21	21

Certes une correspondance terme à terme n'est pas le cas le plus fréquent, mais le fort taux de corrélation entre les deux séries montre que les deux phénomènes sont liés. Dans les années 1950-60, à la baisse moyenne de la pratique féminine correspond une réduction encore plus grande du nombre des pratiquants, même si dans les valeurs basses les corrélations sont plus lâches. Pour nous en tenir aux deux modèles indiqués plus haut, à 33% de pratique féminine correspond un taux masculin de 15% (13% pour les seuls adultes) et un rapport H/F (adultes) de 4 à 10. A 75% de pratique féminine, une nette majorité masculine (58/57%) et un rapport H/F de 3 à 4. De l'un à l'autre des deux modèles le nombre effectif de pratiquant(e)s adultes a presque triplé : d'un petit quart (22/23%) à deux vrais tiers (66%). La pratique minoritaire moyenne lie une faiblesse des effectifs à la forte prééminence des femmes ; la pratique devient vraiment majoritaire quand une bonne moitié des hommes fait ses pâques.

Un siècle de pratique pascale féminine

Certes la situation du milieu du XIX^e siècle est meilleure que celle qui existait un demi siècle plus tôt. Ralph Gibson, comparant les taux de pratique pascale autour de 1900 et autour de 1950, constate une réduction du dimorphisme sexuel dans les trois quart (21) des 28 diocèses qu'il a retenus⁹. À partir de 29 diocèses, nous parvenons à des résultats comparables, en

utilisant un mode de calcul un peu différent : accroissement, six diocèses ; situation stable, cinq ; diminution, dix-huit. Toutefois, l'analyse de longues séries, remontant souvent jusqu'aux années 1840/1850 permet de déterminer des types d'évolution plus complexes.

Les deux séries d'Orléans et de Nevers fournissent des modèles de comportements des régions où les très forts écarts de pratique hommes/femmes, constatables dès le milieu du XIXe siècle, se sont réduits un siècle plus tard, tout en se maintenant à un niveau élevé. Dans le diocèse déchristianisé d'Orléans, l'effort pastoral de Mgr Dupanloup¹⁰ - qui coïncide avec l'introduction du liguorisme et les facilités politiques du second Empire, pour évoquer deux causes différentes - est, pour les hommes, réduit à néant dès l'avènement de la IIIe République tandis qu'il est plus durable chez les femmes : aussi le dimorphisme sexuel est à son maximum en 1883 (19).

Puis la situation s'inverse entre 1883 et 1955 : à une rechute de la pratique féminine entre 1883 et 1931 (25,4 à 21,6%) correspond une hausse régulière des hommes de 1883 à 1955 (4,7 à 8,9%). Sur un siècle le rapport H/F passe de 21 à 41. L'évolution du diocèse d'Orléans est représentatif du Bassin parisien et du Centre où la déchristianisation masculine a été à son maximum au XIXe siècle, comme en témoignent les évolutions similaires des diocèses de Chartres, de Bourges et de Châlons-sur-Marne (réduction du dimorphisme sexuel de 10 à 40). Ce modèle, marqué par une remontée de la pratique masculine parfois perceptible dès la fin du XIXe siècle, concerne aussi une région pratiquante comme la Vendée (diocèses de Luçon et d'Angers) où la faible érosion de la pratique féminine (Luçon, 1876-1956 : F, de 81 à 76%) s'accompagne d'une vigoureuse remontée de la pratique masculine (id., H : de 50 à 63% ; H/F, de 62 à 83) qui correspond, là, au moment, tardif où la Vendée se constitue en terre de chrétienté.

Le cas de Nevers s'apparente pour partie à celui d'Orléans : même dimorphisme sexuel élevé au départ (30 en 1844) ; même réduction finale, du fait de la reprise de la pratique masculine (gains de 20 points sur un siècle), aboutissant malgré tout au maintien d'un fort écart hommes/femmes. Toutefois ici l'évolution s'explique un peu différemment : d'abord à partir de 1886, une baisse régulière de la pratique - moyenne au départ (H+F autour de 40%) - plus accentuée chez les femmes que chez les hommes, ce qui entraîne une lente réduction du dimorphisme sexuel ; ensuite une légère reprise masculine dont les effets sont amplifiés par le maintien de l'érosion féminine. Il en va de même dans le diocèse du Mans où la réduction de l'écart hommes/femmes entre 1900 et 1955 est à mettre au seul bénéfice d'un déclin masculin plus lent. L'évolution du diocèse de Bourges emprunte aux deux modèles : comme à Orléans, le dimorphisme sexuel, extrême au départ (H/F 19 en 1885), se creuse encore (H/F 16 en 1913) dans le quart de siècle qui suit, durant lequel la pratique s'effondre (H+F de 36 à 19%) ; comme à Nevers le faible redressement ultime (1955, H/F 28) est dû à une petite reprise masculine et à la chute continue de la pratique féminine.

Mais en face d'évolutions qui réduisent le fort dimorphisme sexuel initial, on trouve des types d'évolution aboutissant à l'accentuation des écarts hommes/femmes sur un demi-siècle ou sur un siècle.

Le diocèse de Cahors peut être considéré comme l'opposé de celui d'Orléans. La situation de 1890 révèle un faible écart H/F dû à la seule abstention d'une minorité d'hommes (16%), conséquence possible de la laïcisation des années « quatre vingt » ; celle de 1900, marquée par l'abstention d'un tiers des hommes, témoigne des effets persistants de la conjoncture politico-religieuse.

De 1900 à 1925 la pratique masculine se stabilise. Entre 1925 et 1950, elle enregistre, sous des influences autant socioculturelles que politiques, une nouvelle dégradation. Comme le

décrochement des femmes est à chaque fois moins marqué ou différé, le dimorphisme sexuel devient une réalité : en 60 ans le rapport H/F est passé de 86 à 66, atteignant au terme presque le niveau des pascalisants ruraux français (63). Cahors est représentatif des régions pratiquantes de l'Ouest breton (Rennes, de 1883 à 1949, H/F de 93 à 78) et dans une moindre mesure du Massif Central où la baisse de la pratique, inégalement mesurable dans la première moitié du XXe siècle¹¹, est aussi plus limitée (Rodez, de 1872-90 à 1959 : H/F de 90 à 82).

Toutefois l'accroissement du dimorphisme sexuel sur la longue durée n'est pas le seul fait des terres de chrétienté : d'autres diocèses, notamment dans le Sud-Ouest de la France, connaissent une situation semblable. La Dordogne est exemplaire, avec sa belle série, de 1841 à 1947. La reconquête des hommes dans la seconde moitié du XIXe siècle - une victoire peut-être du liguorisme - dure un demi siècle, alors que pendant la même période, la pratique féminine reste stable : de 1841 à 1900, le rapport H/F passe donc de 36 à 55. Mais dans la première moitié du XXe siècle la pratique masculine chute sans retour, alors que celle des femmes est freinée. En 1947, sur une population d'adultes seulement, l'écart H/F est à 29. Même en incluant les adolescent(e)s (15-20 ans), pris en compte dans les précédentes enquêtes, on ne reviendrait pas à la situation de 1841. Or la Dordogne n'est pas isolée. Le Lot-et-Garonne, sur un modèle différent, conduit à la même accentuation des écarts entre 1850 et 1931 : dans le second XIXe siècle, la pratique est stabilisée (35% H/70% F) et le rapport H/F est à 50. Le tournant du siècle ici encore casse la pratique ; les hommes décrochent plus que les femmes : en 1931, H 12%, F 34%, H/F, 35. À Moulins l'accroissement du dimorphisme sexuel entre 1877 (50) et 1952 (43) est dû, comme à Agen, à une chute brutale de la pratique masculine dans les premières décennies de la IIIe République (de 40% à 23%), alors que les femmes résistent mieux à une nouvelle désertion consécutive sans doute à la crise du début du siècle (1922 : H 11%, H/F 34). Seule une tardive reprise masculine réduit l'écart en 1952. En trois quarts de siècle, la pratique H+F a chuté de 61% à 22% et le rapport H/F s'est dégradé. C'est toutefois en Touraine que l'on trouve l'accentuation la plus nette des écarts puisque de 1858 à 1945, le rapport H/F passe de 43 à 30 à cause d'une chute continue de la pratique, plus accentuée chez les hommes.

Ajoutons enfin quelques cas où le rapport H/F n'a guère évolué pendant les périodes de référence. Dans l'Hérault¹², où la pratique pascalle est faible et le dimorphisme sexuel toujours fort, en 1962 le rapport H/F (39) est à peine meilleur qu'en 1875 et 1885 (33,5 et 37,4). Dans le Tarn-et-Garonne, plus pratiquant, il en va de même : en 1955 le rapport H/F (58) est quasiment celui de 1849 (55) et la récupération est récente, puisqu'en 1944 le taux était de 44. Dans le Puy-de-Dôme, avec un déclin continu, à partir de la fin du XIXe siècle, le rapport H/F reste le même en 1891-5 (57) qu'en 1966 (59), même si entre deux, l'écart s'est creusé (50 en 1919-23).

Pascalisantes, messalisantes, cénalisantes : accentuation du dimorphisme sexuel

Que déduire de ces parcours divers ? Avant tout que les mutations du dimorphisme sexuel tiennent à une atténuation des situations extrêmes : celui-ci se situait vers 1850-1880 entre 98 (quasi-unanimité des pays de chrétienté) et 10 (pratique masculine presque nulle du Bassin parisien) ; les écarts sont moindres autour de 1950-60 : entre 85 et 15. L'augmentation de l'écart H/F pour les « bons » diocèses est sans doute plus limitée que son atténuation pour les « mauvais ». Si l'on compare les années « cinquante » du XXe siècle aux années « cinquante-soixante » du XIXe siècle, le dimorphisme sexuel des pascalisant(e)s s'est effectivement réduit, grâce à une tardive reprise de la pratique masculine, postérieure souvent à la seconde guerre mondiale ; mais cette réduction dominante n'exclut pas des trajectoires, plus minoritaires et plus diversifiées, effectuées en sens contraire. Toutefois, en raisonnant sur la pratique pascalle, on ne prend en compte qu'une seule partie du phénomène. En effet dans le même temps où l'écart H/F, pour les pascalisant(e)s, se réduit, l'écart, pour la pratique dominicale, apparaît systématiquement plus élevée, comme on peut le constater à partir de 30 diocèses¹³ pour lesquels aux mêmes dates la comparaison est possible entre pascalisant(e)s et messalisant(e)s. L'examen de ces 30 diocèses conduit à deux conclusions : d'abord les femmes sont plus nombreuses à faire leurs pâques (46,5 ou 44% selon l'âge retenu - 15 ou 20 ans - de la

population) qu'à assister régulièrement à la messe (38 ou 37%). Ensuite les hommes sont encore moins assidus à la messe dominicale (22 ou 18%) qu'à la pratique pascale (28 ou 24%), particulièrement si l'on ne tient compte que des adultes (plus de 20 ans). De ce fait, le dimorphisme sexuel est de cinq points plus élevé pour la messe dominicale que pour les pâques, ce qui correspond à l'écart enregistré au niveau national par le chanoine Boulard.

Or cette constatation mérite explication. Nous avons montré antérieurement¹⁴ comment, du milieu du XIXe siècle au milieu du XXe siècle, il s'est produit une inversion des rapports entre pratique pascale et pratique dominicale : durant tout le XIXe siècle, assister à la messe est un geste autant social que religieux, plus collectif qu'individuel, plus évidemment conformiste ; la pratique pascale au contraire, qui doit être précédée de la confession individuelle, est l'occasion d'un contrôle moral, que le clergé veut strict (délai d'absolution) et que les fidèles souvent refusent¹⁵ : aussi le taux de pratique dominicale est toujours supérieur au XIXe siècle à celui de la pratique pascale ; au milieu du XXe siècle la situation est inversée : se confesser et communier une fois l'an est moins contraignant que d'assister tous les dimanches à la messe. La pratique pascale au XIXe siècle est donc le marqueur *dominant* ; ce rôle est dévolu, au XXe, à la pratique dominicale : c'est ce qui explique que les écarts, entre pascalisant(e)s et messalisant(e)s, dans la moitié sud de la France surtout¹⁶, soient très élevés. Or les hommes, systématiquement en retrait par rapport aux femmes, le sont toujours plus quand on regarde, selon la période concernée, quel est le marqueur dominant. La démonstration ne peut se faire que sur un petit nombre de cas parce qu'il faut disposer, à deux dates suffisamment éloignées, d'une documentation similaire (pascalisants et messalisants à chaque fois). En fait pour les huit diocèses¹⁷ où il est possible de mesurer, autour de 1900 *et* de 1950, le rapport H/F pour la pratique pascale *et* pour la pratique dominicale, on constate, dans six cas sur huit, un glissement du dimorphisme sexuel le plus élevé, de la pratique pascale (marqueur dominant encore en 1900) à la pratique dominicale (marqueur dominant en 1950) et, en aucun cas, une évolution en sens inverse.

Maintien du dimorphisme sexuel
et changement de marqueur dominant (1900-1950)

	H/Fp	H/Fm	Pamiers	H/Fp	H/Fm	Chalons/M	H/Fp	H/Fm
v 1900	85	93		34	49		12	16
v 1950	78	75		42	37		44	40

Prenons Pamiers, le cas le plus net : au début du XXe siècle le dimorphisme sexuel est nettement plus élevé pour la pratique pascale, marqueur alors dominant (34) que pour la pratique dominicale (49) ; pour le milieu du siècle, la situation est presque totalement inversée : le dimorphisme sexuel le plus élevé concerne l'assistance dominicale, marqueur maintenant dominant (37), contre 42 à la communion pascale. On est de ce fait en droit de se demander si le dimorphisme sexuel, plutôt que de se réduire sur un siècle, ne s'est pas en fait maintenu si l'on prend en compte l'inversion des marqueurs dominants : le retour des hommes à une certaine pratique pascale, constaté souvent au tournant du XXe siècle, est dû pour partie au fait que le geste qu'ils consentent à faire n'a plus la même signification religieuse en 1950 que vers 1900 ou plus encore que vers 1850 : elle est devenue en quelque sorte une obligation dévaluée.

Une telle interprétation nous paraît corroborée par les fortes différences entre sexes concernant la communion fréquente. Certes en prenant en compte les cénalisant(e)s, on passe de la pratique d'*obligation* à une pratique de *dévotion*. Mais justement, il convient de souligner que, dès que l'on envisage des pratiques plus individualisées, on constate aussi que le dimorphisme sexuel s'accroît : pour plus de 900 cantons ruraux, la moyenne des cénalisant(e)s est de 2,8 % pour les hommes et de 15% pour les femmes¹⁸. Le rapport H/F est de 19, ce qui représente le dimorphisme sexuel moyen le plus élevé de tous les marqueurs de pratique. On constate par ailleurs, sur le terrain, des situations très contrastées qui laissent apparaître deux types de comportements renvoyant à des cultures religieuses très dissemblables.

D'un côté des régions de faible (Loir-et-Cher) comme de forte pratique (la Vendée) ; de l'autre, deux régions du sud de la France, deux isolats géographiques aussi (Aveyron et Hautes Pyrénées). D'un côté la hiérarchie des marqueurs (du moins contraignant au plus personnel) s'accompagne d'une progression du dimorphisme sexuel sans toutefois que l'écart le plus fort (25 et 26) conduise à un total déséquilibre entre sexes. De l'autre, un comportement féminin qui évolue de manière identique, à niveau de pratique comparable (Vendée et Aveyron), mais une pratique masculine très différente : ici les hommes font leurs pâques et vont, moins, à la messe, mais rien au delà. Ils se refusent à toute communion fréquente : celle-ci est *exclusivement* féminine ... ou cléricale (H/F 4 et 6) : l'Action catholique, élément - après d'autres mouvements antérieurs de jeunesse - d'une reconstitution, ailleurs réussie d'une élite religieuse d'adolescents et d'adultes, n'a visiblement pas eu d'effet en ces lieux reculés. On peut opposer sans peine la relative modernité du premier modèle, où les écarts hommes/femmes sont proportionnellement moins accentués, à l'indéniable archaïsme du second qui est à mettre au compte d'un comportement d'hommes qui se refusent obstinément à poser des gestes de dévotion, considérées avant tout comme des « affaires de femmes ».

La fréquente communion : deux modèles de suprématie

féminine (milieu du XXe siècle)

	Loir-et- Cher	Vendée	Aveyron	Hes Pyrénées
Pascalisant(e)				
Pratique F/popul.	19%	75	88	71
de référence				
Pratiquants pour	43	78	85	65
100 pratiquantes				
Messalisant(e)s				
Pratique F/popul.	19%	67	73	47
de référence				
Pratiquants pour	37	71	71	52
100 pratiquantes				
Cénalisant(e)s				
Pratique F/popul.	7%	24	29	15
de référence				
Pratiquants pour	26	25	4	6
100 pratiquantes				

Les messalisantes : stabilisation urbaine du dimorphisme sexuel

On peut aborder autrement le rapport à la modernité, en regardant le comportement religieux des grandes villes. Des enquêtes spécifiques sur la pratique urbaine ont été menées à partir de 1950 : elles ne portaient que sur les messés, c'est-à-dire sur ceux qui, à un dimanche donné, étaient présents au recensement effectué lors d'un office dominical. Les données urbaines, rassemblées par F. Boulard et J. Rémy et publiées dans *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, ont surtout été utilisées par ces auteurs pour étayer leur thèse sur la prééminence

de l'explication géographique (régions culturelles) sur l'explication sociologique (les milieux socioprofessionnels). L'approche anthropologique ne les intéressait pas. Pourtant les résultats¹⁹ que fournissent les 86 villes françaises de plus de 25 000 habitants méritent attention. Le taux moyen du rapport H/F de tous les messés urbains est de 55, proche de celui des messalisants ruraux (Boulard 58,8 ; Isambert, 55).

Cette similitude des écarts H/F entre messalisant(e)s des cantons ruraux et des grandes villes signifierait donc que le dimorphisme sexuel reste inchangé alors que la pratique moyenne chute de moitié, passant de 33,5% à environ 16/17%. Pourtant il en va, dans les enquêtes diocésaines, pour les messalisant(e)s comme pour les pascalisant(e)s : plus la pratique baisse, plus les écarts H/F augmentent. Visiblement cette règle, valable pour la France des campagnes et des petites villes, ne joue plus pour les plus grandes agglomérations. En effet l'écrasement des taux urbains (entre 13 et 33% de messées pour les villes de plus de 100 000 h. ; entre 7 et 38, pour celles de 25-50 000 h.) fait disparaître ici la corrélation entre les variations de la pratique féminine et des taux H/F (entre 44 et 70, pour les villes de plus de 100 000 h. ; entre 32 et 75, pour celles de 25 à 100 000 h.). Cette stabilisation du dimorphisme sexuel s'explique pour partie par le fait que la modernité urbaine qui tend à rapprocher les comportements sexués neutralise les conséquences de l'affaiblissement du taux de pratique qui pousse au contraire à accroître les écarts²⁰. L'effet de cette modernité peut se mesurer en fonction de la taille des villes : plus l'agglomération est grande, plus l'écart H/F s'atténue, lentement il est vrai : pour les villes de 25 à 50.000 h., la médiane se situe autour de 52/53 ; pour celles de 50 à 100.000 h., autour de 54/55 ; pour Paris, la moyenne, selon les deux enquêtes de 1954 et 1962 est de 55 et de 59. Quelle que soit l'explication du phénomène, reste l'essentiel : le maintien d'une notable différence entre comportements masculins et féminins.

Le maintien actuel du dimorphisme sexuel

L'évolution des quarante dernières années permet-elle d'apporter à ceux qui croient à l'inévitable alignement des comportements entre sexes les éléments d'un triomphe tardif ? L'effondrement de la pratique, entend-on souvent dire, a modifié les données du problème. Certes la pratique (dominicale ou pascalle) n'a plus le même caractère obligatoire, mais les sociologues ont démontré que les « catholiques pratiquant(e)s », bien que de moins en moins nombreux, constituent toujours une catégorie ayant un comportement très cohérent. Or tout récemment des enquêtes de pratique religieuse, abandonnées depuis trente ans, ont repris ici ou là. Ainsi, en 1987, les évêques des trois diocèses de la Basse Normandie (Coutances, Sees et Bayeux) ont commandé une enquête en confiant son exploitation à des géographes universitaires²¹. Effectivement, en 30 ans, la pratique moyenne s'est effondrée, passant de 40% à 10%. Dans les années « cinquante », le rapport H/F pour les messalisants était de l'ordre de 59 dans l'Orne et de 48 dans le Calvados ; en 1987, il est de 55 (H 6,8%/ F 12,4%) pour la Basse Normandie, situation qui étonne à juste titre celle qui a présenté les résultats de cette enquête²². Il en va donc de la Basse Normandie de 1987 comme des grandes villes des années « cinquante » : la chute des taux de messalisant(e)s s'accompagne d'une remarquable stabilité - à un niveau comparable - du rapport entre sexes.

Restent les sondages²³, proliférants, qui, à partir des années « soixante », prennent le relais des enquêtes de pratique, pour révéler les opinions des Français en matière religieuse, qu'il s'agisse de leurs pratiques ou de leurs croyances. Annonceraient-ils enfin la disparition du dimorphisme sexuel ? Il est paradoxalement difficile de le dire parce que nous ne possédons aucune étude sur le sujet, dans la mesure où tant ceux qui commandent ces sondages (souvent des groupes de presse catholiques) que ceux qui les analysent (parfois des chercheurs en sociologie religieuse) négligent cette perspective anthropologique. On en a la vérification dans le récent ouvrage de G. Michelat et alii, *Les Français sont-ils encore catholiques ?*, consacré à l'analyse du sondage SOFRES de 1986 . Pourtant les rares données qui sont livrées sur l'attitude différente des hommes et des femmes face à la religion ne manquent pas d'intérêt²⁴ :

Pratiques et croyances selon le sexe

(Sondage SOFRES 1986)

<i>Questions</i>	<i>H</i>	<i>F</i>
Prière tous les jours ou souvent	18%	36%
Croyance en Dieu certaine	36	65
Pratiquants dominicaux	9	14
Place de la foi dans la vie	35	51
Au-delà : quelque chose ou vie nouvelle	53	68

Mise à part l'ultime question, vague et peu discriminante, les autres suscitent des réponses qui font apparaître l'existence soit d'écarts accusés (50 et 54) pour une pratique (prière fréquente) et une croyance (certitude de croyance en Dieu) à forte implication personnelle et à réelle signification religieuse, soit d'écarts encore notables (64 et 69) pour un geste partiellement dévalorisé (pratique dominicale) et pour une question moins clairement exprimée (la foi dans la vie). La même différenciation se retrouve pour la confession même si la place de ce sacrement s'est, en trente ans, considérablement modifiée. En 1952, la confession fréquente (au moins une fois par mois) a d'évidents rapports avec la fréquente communion, même si, selon les sondages, l'écart H/F (30 ; H 7% et F 23%) est moins fort que dans les études de terrain. En 1974, la fréquence de la confession s'est singulièrement réduite et les plus « dévot(e)s » ne se confessent plus que quelques fois l'an : la moindre importance accordée au geste pénitentiel explique une atténuation d'un écart maintenu toutefois à un haut niveau (H 12%, F 22%, H/F 55)²⁵.

Le cas de la prière²⁶ est particulièrement intéressant, dans la mesure notamment où elle est, parmi les différentes manifestations de l'activité religieuse, celle qui est, pour partie, la plus individualisée, la plus autonomisée, d'une certaine manière donc la plus significative. Encore faut-il lire correctement les sondages pour que la forte différence entre hommes et femmes apparaisse avec netteté.

Ainsi, à ne retenir que l'ensemble de ceux/celles qui prient, on constate seulement, sur un quart de siècle, pour une pratique globalement en baisse, un écart H/F limité et une légère augmentation du dimorphisme (65 à 69). Mais si l'on prend comme référence la prière quotidienne (ou même fréquente), la différence H/F apparaît aussitôt plus nettement et plus durablement marquée (45, 50, 47). Celle-ci est encore plus accusée si l'on ne retient que les personnes qui, croyant en un Dieu tout puissant, disent « le prier très souvent » (H12% - F 28% ; H/F 43). Et les plus jeunes générations reproduisent, sans aucune atténuation, ce même modèle très différencié : en 1975, un sondage effectué auprès des 25-34 ans enregistre au « prier seul, souvent » cette réponse sans équivoque : H 3%, F 13% ; H/F 23. En ce domaine, comme en tant d'autres, une pratique très minoritaire (moins de 10% d'une population donnée) devient massivement féminine.

Comprendre : interrogations sur le rôle de la famille

La difficulté - mais aussi la nécessité - d'aller plus avant dans l'explication est parfaitement illustrée, par le rôle déconcertant que joue la famille en ce domaine, quand on essaie d'aller au-delà des affirmations classiques de la sociologie religieuse catholique, telles qu'on les trouve par exemple chez Boulard et Rémy²⁷, pour qui la famille est avant tout un « agent de transmission », ou encore le « lieu privilégié de transmission » de la pratique. Que la famille ait joué un rôle essentiel - là notamment où les deux parents pratiquent - dans la perpétuation de l'habitus catholique, est une évidence. Toutefois les données statistiques disponibles, pour qui les examine sans a priori, fournissent une information susceptible d'être autrement interprétée

qu'en terme de vecteur principal de la transmission des pratiques. Les choses, s'agissant de la famille, sont autrement plus compliquées. Ainsi les familles envoient entre 9 et 12 ans, garçons et filles, presque dans les mêmes proportions au catéchisme. Tout se joue, dit-on habituellement, après cet âge : les garçons - comme les enquêtes de Dupanloup le montraient déjà à Orléans au milieu du XIXe siècle - décrochent plus tôt, les filles plus tard et en moindre nombre. Mais si tout avait commencé avant ? Et si dès le plus jeune âge les « bonnes habitudes » étaient déjà prises ? Les études conduites dans les années cinquante sur divers sites urbains à Paris, Lyon et Marseille mais aussi à Limoges et Nantes, qui donnent de précieux renseignements sur la pratique dominicale des jeunes enfants de 6 à 8 ans, semblent bien le confirmer²⁸ :

Dans tous les cas la différenciation par sexe est déjà accusée à partir de 6 ans ; elle est certes plus faible que pour les adultes, mais elle est *déjà là*. Qu'elle reste à peu près stable mais à un niveau déjà significatif (75 à 80) comme à Paris, ou qu'elle se réduise à mesure que l'on se rapproche de l'âge du catéchisme (de 70 à 90) comme à Lyon, l'essentiel est ailleurs. Dès le plus jeune âge la famille véhicule, plus ou moins consciemment, un modèle de pratique différentielle qui jouera évidemment un rôle décisif dans l'attribution ultérieure de « rôles » masculin / féminins différents. À moins qu'il faille parler d'attraits, de goûts, de désirs différents, car on ne peut pas entièrement *faire comme si*, du fait de la jeunesse de l'enfant, on devait postuler sa totale passivité.

Mais c'est surtout la très importante enquête concernant le rôle de chacun des parents dans la pratique des enfants (Besançon, 1962)²⁹ qui fournit des éléments les plus surprenants sur le rôle finalement paradoxal de la famille. Reconstituons d'abord comment cette pratique des enfants se répartit en fonction du sexe, de l'âge et de l'attitude religieuse de chacun des parents.

Certes dans ce diocèse de forte tradition, la transmission de l'*habitus* catholique aux enfants s'opère presque sans déperdition quand les deux parents sont pratiquants ; certes encore, quand un seul pratique, toujours la mère, son exemple joue sur ses enfants sans grande distinction de sexes lorsqu'ils sont adolescent(e)s, mais moins nettement quand ils sont devenus de jeunes adultes. Mais le plus remarquable est le cas des parents non pratiquants : à l'évidence alors la pratique des enfants se situe à un niveau beaucoup plus faible (23 % pour les 15-19 ans ; 13% pour les 20-24 ans), proche des moyennes relevées dans les régions peu pratiquantes ; et cette faible pratique s'accompagne aussi d'un fort dimorphisme sexuel (H/F 48 et 38). L'absence d'exemplarité parentale conduit donc à reproduire un modèle de pratique sexuellement très différenciée : ne faut-il pas en déduire que ce n'est pas la famille qui, en dernière analyse, *produit* cette différence. Elle vient d'ailleurs, mais d'où ?

D'autant plus que ce rôle privilégié attribué à la famille, tel qu'on peut le remarquer dans une région de chrétienté maintenue, ne se retrouve pas du tout dans les grandes villes. La comparaison des pratiques selon le statut matrimonial des intéressé(e)s à Paris, Marseille et Lyon, - corroborée par une quatrième enquête sur les zones rurales du diocèse de Lille³⁰ - fournit de toute autres indications.

Ces statistiques peuvent se lire de deux manières complémentaires. D'abord, c'est le statut de célibat qui est le plus favorable à la pratique, un peu pour les hommes, beaucoup pour les femmes : aussi bien dans l'agglomération parisienne que dans la partie rurale du diocèse de Lille, la pratique des femmes célibataires est double de celle des femmes mariées ; ailleurs l'écart est plus faible, mais toujours important. Autrement dit, si le dimorphisme sexuel est nettement plus faible pour les couples (entre 65 et 83) que pour les célibataires de l'un et l'autre sexes (entre 38 et 54), cette plus grande proximité religieuse des conjoints entre eux se traduit

en fait par un faible gain de pratique pour les hommes, mais par un fort recul des femmes, par rapport aux célibataires de leur sexe respectif. Essayons de comprendre : quand hommes et femmes vivent séparément, le dimorphisme sexuel joue à plein, atteignant dans les deux grandes agglomérations de Paris et de Marseille des taux fort élevés (45 et 38). Hommes et femmes, laissés en quelque sorte à leur pente (naturelle / culturelle ? innée / acquise ?) font apparaître clairement leur attrait très différencié pour la religion.

Le mariage, qui constitue malgré tout le mode de vie le plus habituel, rapproche les comportements des conjoints, mais en abaissant considérablement la pratique de la femme, déterminante par ailleurs dans la transmission des habits. Pourquoi ? On peut avancer plusieurs raisons. Certaines, contingentes : par exemple la femme mariée, qui travaille et élève des enfants, doit cumuler de fait un double emploi, professionnel et familial : elle peut manquer du temps nécessaire pour assister à l'office dominical ; ou encore la femme divorcée remariée - ou celle, mariée à un divorcé - est exclue de toute vie sacramentaire et n'est pas incitée, de ce fait, à une pratique régulière. Toutefois la principale raison de l'alignement à la baisse de la femme sur la (non) pratique du mari provient sans aucun doute de la morale sexuelle que l'Église catholique veut imposer aux couples : dans les années « cinquante », la condamnation de toute contraception, affirmée solennellement par Pie XI avant la guerre dans l'encyclique *Casti connubii*, est toujours en vigueur même si celle-ci est timidement et tardivement contrebalancée par l'acceptation de la régulation naturelle des naissances³¹.

La remarquable monographie qu'Émile Pin a consacrée en 1954 à Saint-Pothin, bonne paroisse lyonnaise, lieu aussi d'une importante expérimentation liturgique, fournit une illustration sans appel du rôle discriminant de la limitation des naissances.

Limitation des naissances et pratique dominicale

(Saint-Pothin, Lyon, 1954)³²

<i>Nbre d'enfants</i>	<i>Pratique unanime</i>	<i>Pratique partielle</i>	<i>Pratique nu</i>
0-1	34,6%	37,5%	64,8%
2	26,2	23,4	26
3+	39,2	39,1	9,2
total	100	100	100

En effet les pratiquantes et les non-pratiquantes ont des configurations familiales radicalement différentes : chez les secondes les familles sans enfant ou avec un seul enfant sont largement majoritaires (64,8%) ; celles de trois enfants et plus, très minoritaires (9,2%) ; chez les familles entièrement pratiquantes la situation est toute différente : on compte plus de familles de trois enfants et plus (39,2%) que de familles sans enfant ou avec enfant unique (34,6%). Le pratiquant partiel, qui est en réalité une pratiquante, se conduit de la même façon que le couple de pratiquants, ce qui signifie encore que la femme, dans ce cas, impose sa conception de la famille nombreuse, donc refuse la contraception. La volonté de limiter les naissances - et donc l'usage de la contraception pour y parvenir - a un lien très fort avec la non-pratique, dans un rapport sans doute complexe d'intercausalité. La famille, oui, sans doute. Mais comment et de quelle façon ? la question demeure ouverte.

Hommes et femmes : politique et religion

Les limites d'un article sont trop étroites pour tenter une explication globale d'une situation si durablement contrastée. Concluons au moins, au terme de ce parcours, en suggérant une hypothèse, à partir des réponses fournies à une question extraite d'un sondage de 1970³³ : « pour chacun des problèmes suivants, quels sont ceux qui vous intéressent ».

En ne retenant que ceux/celles qui s'expriment par une opinion tranchée (réponse : « beaucoup »), on obtient une hiérarchie des centres d'intérêt, masculin et féminin, avec une polarisation, masculine, autour du politique (18/11, H/F 164 ou F/H 61), et féminine, autour du religieux (10/18, H/F 55). La faiblesse du taux moyen de réponse (autour de 15%) est compensée par la vigueur des antagonismes mis en évidence. La hiérarchie totalement inversée des centres d'intérêts prioritaires entre hommes et femmes ne peut pas laisser indifférent, non plus que la place respective du politique et du religieux comme polarités structurantes. Il y a là des permanences que l'on retrouve jusqu'à nos jours, qu'il s'agisse de la faible participation féminine à la vie politique (mandats électifs) ou de la forte présence féminine dans l'encadrement de la vie religieuse (catéchistes par exemple). Il serait souhaitable en tout cas de regarder les choses en face - le désintérêt féminin pour la politique *et* l'intérêt des femmes pour la religion sont des réalités massives et que l'on ne peut analyser séparément parce qu'elles sont sans doute structurellement liées³⁴ - et de chercher à mieux appréhender la manière dont se sont constituées des cultures anthropologiques différentes qui ont permis, en France, de maintenir des comportements si durablement contrastés.

Quoi qu'il en soit des aspects anthropologiques de cette polarité politique/religieuse, le dimorphisme sexuel demeure une réalité largement démontrée et toujours sous-estimée. Sa massivité et sa relative permanence, ce qui n'exclut pas des changements qui sont plutôt des modulations que des mutations, nous obligent à en chercher les raisons mais plus encore à évaluer la signification de ses manifestations. En effet si les femmes sont bien, et jusqu'à nos jours, *toujours plus pratiquantes*, si elles sont aussi *toujours plus croyantes*, n'est-on pas conduit à se demander s'il ne faut pas passer du quantitatif au qualitatif ? Mais de quelle manière : en tentant de montrer comment et pourquoi l'idéal-type du catholicisme postévolutionnaire a pris figure féminine ? ou en jouant la carte de la différence et en prenant acte de l'existence de deux manières différentes d'être catholique, l'une masculine, l'autre féminine. Si l'on accepte cette dernière perspective, ne trouverait-on pas, dans le XIXe siècle même, l'une des clés de ces deux modèles - un catholicisme au masculin et un *catholicisme au féminin* - dans les deux définitions dogmatiques qui incontestablement se répondent et peuvent aussi se prêter à une lecture anthropologique, tant est évidente la volonté commune de ceux qui les ont voulu d'exalter, de manière évidemment différentes, deux « créatures » d'exception : le pape, chef de l'Église, infallible ; la Vierge, Mère de Dieu, conçue sans péché ?

Entre le dogme et la pratique, l'anthropologie ? Peut-être...

Bibliographie

BOULARD F., HILAIRE, Y.-M., et CHOLVY, G.

1982, 1987, 1992, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, Paris, Presses de la FNSP, Ed. du CNRS, Ed. de l'EHESS, Vol I-III.

BOULARD, F. et RÉMY, J.

1968 *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Éditions ouvrières.

CHOLVY, G.

1968 *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*, Paris, PUF.

CHOLVY, G. et HILAIRE, Y.-M.,

1985-1988 *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 3 vol.

GIBSON, R.

1993 « Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXIX : 63-93.

HILAIRE, Y.-M.

1992 « Les matériaux Boulard : bilan à mi-parcours » *L'observation quantitative du fait religieux*, Lille III : 35-40.

ISAMBERT, F.-A. et TERRENOIRE, J.-P.

1980 *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France d'après les enquêtes diocésaines et urbaines suscitées et rassemblées par Fernand Boulard*, Paris, Presses de la FNSP et éd. du CNRS, 1980.

LANGLOIS, C.

1984 *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf.

1988 « Gestes liturgiques et pratique religieuse : signification d'une dissonance rituelle », *Fiestas y Liturgia*, Casa Velázquez / Editorial Universidad Complutense, Madrid : 215-225.

1991 in *Histoire de la France religieuse* sous la direction de J. Le Goff et R. Rémond, T. III *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*, Seuil : 292-330.

1992 « La quantification en histoire religieuse. Un demi-siècle de pratique », *L'observation quantitative du fait religieux*, Lille III : 17-34.

1995 « Catholicisme au féminin ou féminisation du catholicisme ? Délimiter ou définir : un nouveau champ de recherche en histoire et en sociologie in École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, *Annuaire. Résumé des conférences*, T. 102, 1993-1994, p. 379-385.

À paraître « Le statut incertain d'un véritable désir : Thérèse de Lisieux et le sacerdoce », Actes du colloque « Femmes et religions » (AFSR, 6-7 févr. 1995).

LE BRAS, G.

1955 *Études de sociologie religieuse*, 2 vol., Paris, PUF.

MARCILHACY, C.

1962 *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup*, Paris, Plon.

MICHELAT, G. et alii.

1991 *Les Français sont-ils encore catholiques ? Analyse d'un sondage d'opinion*, Paris, Cerf.

MULLER, C.

1990 « Une nouvelle enquête de pratique religieuse en Basse-Normandie », *Archives de sciences sociales des religions*, 72 : 155-166.

PIN, É.

1956 *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine. Saint Pothin de Lyon.*, Paris, Spes.

POTEL, J.

1993 « La prière des français. Réflexion sur les sondages d'opinion » in Bertrand, M. (ss. la dir. de), *Pratique de la prière dans la France contemporaine*, Cerf, 1993.

1994 *L'Église catholique en France. Approches sociologiques*, Paris, D.D.B.

SUTTER, J.

1984 *La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (1944-1976)*, Paris, Éditions du CNRS, 2 vol.

SCHWEYER, T.-X.

1991 *Autopsie d'une manipulation. Analyse de la production et de l'interprétation des sondages religieux*, Paris, Fleurus.

SEVEGRAND, M.

1995 *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel.

Notes

1 Langlois 1984 et 1995.

2 Langlois 1992.

3 Pour tenter d'éviter toute confusion l'emploi du masculin pour signifier hommes *et* femmes sera noté de manière particulière, par exemple «messalisant(e)s».

4 Gibson 1993 ; Langlois 1991.

5 Boulard, Hilaire, Cholvy 1982-1992 ; Isambert et Terrenoire 1980. Les trois volumes des «Matériaux Boulard» constituent la base de cette étude avec l'*Atlas* d'Isambert et Terrenoire. L'utilisation de celui-ci pose toutefois un problème : les taux par sexe sont fournis par canton sans récapitulation départementale. Les chiffres départementaux tirés pour cet article de l'*Atlas* sont donc des moyennes de moyennes : la comparaison avec les mêmes données fournies par les *Matériaux Boulard* montre que cette manière peu orthodoxe de procéder n'introduit que des distorsions limitées et respecte exactement le rapport H/F.

6 Boulard et Rémy 1968 : 31 ; Isambert et Terrenoire 1980 : 66 ; Potel 1994 : 32. Pour les messés, Boulard et Rémy, *id.*

7 Deux séries de 17 et 30 diocèses dont certains (Limoges, Poitiers) incluent deux départements. On a constitué deux séries différentes parce que les bases statistiques n'étaient pas les mêmes : 20/21 ans pour la première ; 13/15 ans mais surtout 14/15 ans pour la seconde. Les trois premiers volumes des Matériaux Boulard excluent un grand Sud-Est (Vol. 4 en préparation) qui va de la Franche-Comté à la Provence.

8 Pour 17 départements (15 ans et plus) le coefficient de corrélation est de + .80 ; pour 31 départements (14/15 ans et plus), de + .91.

9 Gibson 1993 : 65.

10 Marcihacy 1962.

11 Les statistiques comparatives manquent notamment pour l'Ardèche, la Haute-Loire et le Cantal où les chiffres disponibles suggèrent la forte probabilité d'une évolution semblable.

12 Voir aussi Cholvy 1968.

13 Pour 18 diocèses où la population de référence est 13-15 ans, l'écart moyen entre H/F pascalisant et H/F messalisant est de 5,6 ; pour 12 diocèses où la population de référence est 20-21 ans l'écart est de 4,9.

14 Langlois 1988.

15 Le rigorisme traditionnel au XVIIIe siècle, marqué par le refus d'absolution, a des conséquences durables jusqu'au milieu du XIXe siècle. On se rapportera aux débats des historiens sur l'introduction du liguorisme et sur ses conséquences.

16 Langlois 1988. Les données de l'*Atlas* d'Isambert et Terrenoire font apparaître deux régions contrastées : dans les zones de pratique faible comme dans le Bassin parisien les taux moyens de pascalisant(e) et messalisant(e) sont assez proches ; dans le sud de la France Massif central,

Sud-Ouest et Pyrénées on trouve des écarts qui peuvent atteindre plus de 25 points (Cantal : pasc. 58% - Mess. 31%)

17 En plus des trois diocèses cités, Cahors, Angers, et Carcassonne. À Bourges, l'écart H/F le plus fort est toujours chez les messalisant(e)s ; à Moulins, chez les pascalisant(e)s.

18 Isambert et Terrenoire 1980 : 66.

19 Boulard et Rémy, 1968 : 194 sq.

20 Apparemment le pourcentage d'ouvriers dans la population urbaine ne constitue pas non plus un élément d'explication de la variété de ces taux. Ce dossier est à reprendre.

21 Muller 1990. L'enquête a été confiée à Colette Muller de l'Université de Caen.

22 *Idem* : «La proportion entre les deux sexes est remarquablement invariable d'une assemblée à l'autre, d'un canton à l'autre : deux tiers de femmes, un tiers d'hommes» (p. 158). La «surprise» de l'auteur est que les femmes continuent à être majoritairement (par rapport aux hommes) fidèles à une Église aussi inégalitaire dans ses structures (p. 159).

23 Sutter 1984. Nous n'avons pu ici reprendre systématiquement l'énorme dossier des sondages.

24 Michelat, 1991 : 170.

25 Potel 1994 : 32.

26 Potel 1993 : 21-35

27 *Op. cit.*, chapitre 6.

28 Boulard et Rémy 1968 : 123.

29 *Idem.*: 143 et 153. Pour Besançon, Boulard et Rémy donnent les chiffres pour les cas de pratique et de non-pratique des deux conjoints ensemble (p. 153) ; pour la situation intermédiaire (mère seule pratiquante), il a fallu estimer les données (présentées entre parenthèses) à partir d'un graphique heureusement lisible (p. 143).

30 Les données proviennent, pour Saint-Pothin de Lyon, de Pin 1956 : 101, et pour les autres de Boulard et Rémy 1968 : 134. Pour ces derniers seulement, les 20-39 ans ou les 20-44 ans.

31 Sèvegrand 1995.

32 Pin, E. 1956, 107.

33 Potel 1994 : 170.

34 Si l'on ne se contentait pas de prendre acte des réponses suggestives fournies à la question d'un sondage, on pourrait sans doute fournir une argumentation plus rigoureuse à partir du modèle d'articulation du religieux et du politique que j'ai proposé dans la postface de l'ouvrage de T. Tackett sur le serment révolutionnaire (*La Révolution, l'Église, la France*, Paris, Cerf, 1986) et dans ma contribution («Laïcs et catholiques») au vol III (*Les France*), 1 des *Lieux de Mémoire* (Paris, Gallimard, 1992) de Pierre Nora. Il serait notamment aisé, pour le XIXe siècle, de montrer comment se constituent, en deux polarités opposées, le «politique», comme mode dominant de pratique sociale sécularisée surtout à partir du moment où la victoire de la IIIe République redouble la sécularisation de la pratique d'une pratique de la laïcisation et le «religieux», représenté de manière largement dominante par un catholicisme qui devient dans la même période intransigeant et intégraliste. Il ne serait pas trop difficile de montrer que le politique a été longtemps de droit et est, jusqu'à nos jours, presque de fait, une pratique masculine et que le catholicisme français constitue, malgré une structure hiérarchique exclusivement masculine, une polarité féminine durable depuis deux siècles.

Pour citer cet article

Référence électronique

Claude LANGLOIS, « « Toujours plus pratiquantes ». La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le . URL : <http://clio.revues.org/index533.html>

À propos de l'auteur

Claude LANGLOIS

Claude LANGLOIS est directeur d'études (Histoire et sociologie du catholicisme contemporain) à l'École pratique des Hautes Études, sections Sciences religieuses. Son séminaire de 1993-94 a porté sur : 1- Catholicisme au féminin ou féminisation du catholicisme? Délimiter ou définir : un nouveau champ de recherche en histoire et en sociologie (1er semestre) ; 2- Le désir féminin de sacerdoce : ses manifestations au XIXe siècle. Essai d'interprétation (2e trimestre) (voir Annuaire de la 5e section de l'EPHE, année 1993-1994, 1995). Celui de 1995-1996, 1er semestre : Mariologies et mariophanies au XIXe siècle. Il a publié sur ce thème une contribution à Histoire de la France religieuse, t. III. Le catholicisme au féminin, Paris, Cerf, 1984. « Je suis Jeanne Jugan. Dépendance sociale, condition féminine et fondation religieuse », Archives de sciences sociales des religions, 1981, 21-35. « L'introduction des congrégations dans le système pénitentiaire français (1832-1880) », in La prison, le bain et l'histoire (J.-G. Petit éd.), Genève, Médecine et hygiène, 1984, 129-140. Adresse : École pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Sorbonne. 45-47 rue des Écoles. 75005 Paris.

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Résumé / Abstract

Un réexamen critique de la pratique religieuse reposant sur l'ensemble des données disponibles pour les deux derniers siècles conduit à mettre en cause deux idées reçues : la diminution progressive du dimorphisme sexuel, à partir de la fin du XIXe siècle, qui laisserait entrevoir un rapprochement des conduites entre hommes et femmes ; l'importance de la famille comme agent de transmission des comportements en matière de pratique religieuse. On a au contraire démontré que le dimorphisme sexuel est un phénomène relativement stable, malgré certaines modulations dues notamment à l'inversion des marqueurs dominants (pratique pascale, puis pratique dominicale) aux XIXe et XXe siècles. L'importance du dimorphisme sexuel au XXe siècle est perceptible tant dans les enquêtes rurales et urbaines de pratique des années "cinquante-soixante" que dans les sondages qui leur ont succédé et les rares enquêtes récentes sur la pratique de la messe dominicale (Basse Normandie, 1986). On a également mis en évidence, à partir d'un réexamen de quelques unes des enquêtes des années cinquante/soixante, le rôle non univoque de la configuration familiale dans son rapport à la pratique. Il résulte de cette analyse qu'il est nécessaire d'aborder les comportements et les croyances dans une perspective véritablement anthropologique pour justement cerner un « catholicisme au féminin » encore à découvrir.

A critical reassessment of the religious practises, as set out in the overall data of the last two centuries available to us, leads one to question two set ideas. The progressive decrease of sexual dimorphism from the end of the 19th century which would suggest a narrowing of the gap between the behaviour of men and that of women. The importance of the family as a means of transmitting comportments in relation to matters such as the practice of a religion. On the contrary it has been demonstrated that sexual dimorphism is a relatively stable phenomenon, despite certain modulations due notably to the inversion of dominant markers (whorshipping at Easter, then whorshipping on Sundays) in the 19th and 20th centuries. The importance of sexual dimorphism in the 20th century is apparent not only in the rural and urban surveys carried out in the fifties and the sixties, but also in the opinion polls which followed them and the recent few and far between surveys on the attendance at Sunday mass (Basse Normandie, 1986). Equally brought to the fore from a reexamination of some of the surveys of the fifties and the sixties, the non univocal role of the family configuration in its relation to their practice. From this analysis one can deduce that it is necessary to tackle the questions of behaviour and

beliefs in a truly anthropological perspective in order precisely to define a female catholicism yet to be discovered.

Licence portant sur le document : Propriété intellectuelle