

Actes du 1^{er} colloque Anita Caron
Association étudiante des cycles supérieurs
en sciences des religions (AÉCSSR)
Université du Québec à Montréal (UQAM)
6-9 avril, 2021



**“Bien présentes... mais trop
souvent invisibles”
Approches féministes du
religieux**

Sous la direction de
Laurence Darsigny-Trépanier
Valérie Irtanucci-Douillard
Etienne Lapointe
Nathalie Tremblay

Montréal

© 2022

Université du Québec à Montréal
Département de sciences des religions

Image en couverture :

Photo prise par Denis Bernier, UQAM, lors de l'organisation d'un cocktail bénéfice pour le Fonds Anita-Caron de la Fondation UQAM (début des années 2000)

Actes des colloques Anita Caron de l'AÉCSSR

Les Actes des colloques Anita Caron de l'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR) sont produits par les étudiants, étudiantes des cycles supérieurs du département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM)

© 2022

Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal, UQAM
Montréal, QC

ISBN 978-2-924759-14-1

Tous les droits sont réservés. Aucune partie de cet ouvrage ne peut être utilisée ou reproduite de quelque manière que ce soit sans l'autorisation écrite expresse des éditeurs, sauf dans le cas de brèves citations incorporées dans des articles et revues critiques.

Dépôt légal

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2022

Bibliothèque et Archives Canada, 2002

ISBN 978-2-924759-14-1

PDF (en ligne) : <https://religions.uqam.ca>

Éditeur

Département de Sciences des religions

UQÀM, Université du Québec à Montréal

C.P. 8888, succursale Centre-Ville

Montréal, Québec H3C 3P8

sciencesdesreligions@uqam.ca

Actes des colloques de l'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR)

Comité éditorial des Actes du colloque 2021

Direction

Laurence Darsigny-Trépanier	Maîtrisarde
Valérie Irtanucci-Douillard	Doctorante
Etienne Lapointe	Doctorant
Nathalie Tremblay	Doctorante

Comité d'évaluation

Laurence Darsigny-Trépanier	
Etienne Lapointe	
Nathalie Tremblay	
Catherine Foisy (UQAM)	Professeur.e.s des Départements de sciences des religions (UQAM) et des sciences religieuses (UdeM)
Anne Létourneau (UdeM)	
Roxanne Marcotte (UQAM)	

Comité de production et de lecture

Laurence Darsigny-Trépanier	Relecture et révision des textes
Valérie Irtanucci-Douillard	
Etienne Lapointe	
Nathalie Tremblay	
Frédéric Dejean	Professeur.e.s des Départements de sciences des religions (UQAM)
Catherine Foisy	
Jean-Jacques Lavoie	
Chiara Letizia	
Roxanne Marcotte	
Valérie Irtanucci-Douillard	Mise en page
Roxanne D. Marcotte	

Remerciements

Nous tenons à remercier le soutien offert par :

- L'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR).
- Le Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, notamment Marie-Andrée Roy, directrice, Roxanne Marcotte, professeure au département qui nous ont aidé.e.s pour la publication de ces Actes, ainsi que tout.e.s les professeur.e.s ayant participé à l'évaluation des textes.

Table des matières

Présentation

« Bien présentes... Mais trop souvent invisibles ».	
Approches féministes du religieux	1
Laurence DARSIGNY-TRÉPANIER, Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD et Étienne LAPOINTE	

Chapitres

Le religieux sous la loupe du genre : questions, enjeux, limites à partir du terrain	5
Valentina GADDI, Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD, Loïc BIZEUL, Amani BRAA, Alexandra STANKOVICH et Saaz TAHER	
Féministes et croyantes, ou comment le militantisme contribue à visibiliser les femmes en religion	33
Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD, Juliette Marchet, Alice PEYROL-VIALE et Tali TRAVES-FITOUSSI	
L'impureté rituelle des femmes : la cause de l'exclusion des femmes dans l'Église ?	45
Elizabet GURDUS	
Soins spirituels au Québec : pour en finir avec la discrimination des femmes	57
Joëlle ST-ARNAUD	
La mort : une ritualisation résolument genrée ?	67
Geneviève BOYER	

« Bien présentes... Mais trop souvent invisibles » Approches féministes du religieux

*Laurence DARSIGNY-TRÉPANIÉ*¹, *Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD*², *Étienne LAPOINTE*³

En vue de célébrer les 50 ans de l'UQAM et du département de sciences des religions, l'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR) de l'UQAM a décidé de rendre hommage à la théologienne féministe et membre fondatrice du département, Anita Caron. C'est pourquoi le colloque étudiant annuel se nomme dorénavant le colloque étudiant Anita Caron. C'est la raison pour laquelle, également, la toute première édition veut souligner l'apport incontestable des travaux d'Anita Caron et s'inscrit dans la lignée de son héritage.

« Bien présentes... mais trop souvent invisibles » est le titre que donnait Anita Caron à un chapitre d'un ouvrage collectif (Veillette, 1995) dans lequel elle exposait les résultats d'une recherche portant sur la place des femmes dans les organisations catholiques de deux paroisses montréalaises. Les femmes représentaient alors près de la moitié des ressources humaines de l'Église catholique et, pourtant, seulement une très faible proportion d'entre elles occupaient des postes de direction ou des fonctions de pouvoir. Autrement dit, les femmes demeuraient confinées à des fonctions de services ce qui coïncidait alors, et encore aujourd'hui, avec la vision du rôle des femmes mise en avant par le Vatican, et rappelée d'ailleurs en 1995 par le pape Jean-Paul II dans sa Lettre aux femmes. Anita Caron constatait alors que, si les femmes étaient

¹ Laurence Darsigny-Trépanier est candidate à la maîtrise en sciences des religions à l'Université de Québec à Montréal (UQAM). Son mémoire, en exégèse biblique féministe, porte sur le chapitre 7 du livre des Proverbes.

² Valérie Irtanucci-Douillard est doctorante en sciences des religions, spécialisée en études juives à l'UQAM. Ses recherches portent sur les femmes engagées dans la religion juive en France et plus généralement sur la question du féminisme en religion. Membre du Collectif JudéitéS. Contact: valeriedouillard6@gmail.com.

³ Étienne Lapointe est doctorant au département de sciences des religions de l'UQAM. Ses recherches portent sur la vie intellectuelle des missionnaires québécois dans la deuxième moitié du 20^e siècle. Il s'intéresse à l'histoire intellectuelle du christianisme et aux enjeux en lien avec le patrimoine religieux.

présentes et actives au sein des organisations ecclésiales québécoises, elles n'étaient que très rarement mises en évidence.

En reprenant ce titre éloquent pour en faire la thématique de la première édition du colloque étudiant Anita-Caron, trois objectifs sont visés: stimuler une discussion sur la place des femmes et des personnes ayant des identités sexuelles et de genre marginalisées, à l'intérieur des différentes traditions religieuses ou spirituelles, institutionnalisées ou émergentes; ouvrir le débat sur les parcours et les expériences des croyant.es en situation minoritaire ou d'oppression; et enfin, susciter une discussion au sujet de la place de la recherche féministe sur le phénomène religieux.

C'est avec plaisir que l'ÂÉCSSR publie cinq textes sur les dix-huit communications qui ont jalonné les quatre journées du colloque Anita Caron. Deux d'entre eux sont issus de tables rondes. La première réunit quatre doctorant.e.s, Loïc Bizeul (UdeS), Amani Braa (UdeM), Alexandra Stankovich (UdeS), et Saaz Taher (UdeM), sur le thème *Le religieux sous la loupe du genre : questions, enjeux, limites à partir du terrain*. Cet atelier interroge la manière dont le concept de genre se décline et est mobilisé lorsqu'il est question d'étudier des individus croyants dans des sociétés occidentales laïques, que ce soient les sortants des communautés hassidiques, le clerc catholique homosexuel, les mères musulmanes, les reconfigurations du catholicisme contemporain ou encore le projet de loi 21 au Québec. En mettant en dialogue des doctorant.e.s et de jeunes chercheur.e.s, et à partir de leurs résultats de recherche de terrains, l'atelier souhaite approfondir, de façon quelque peu provocatrice, la question de savoir si les études de genre contribuent véritablement à visibiliser les femmes croyantes et les minorités sexuelles et de genre.

La seconde table ronde a réuni quatre militantes, croyantes et engagées dans leurs communautés religieuses. Juliette Marchet (étudiante en théologie protestante à Strasbourg), Sabrina Di Matteo (adjoindte à la direction à la Conférence religieuse canadienne et chroniqueuse à Présence information religieuse), Alice Peyrol-Viale (militante féministe catholique), Tali Trèves-Fitoussi (membre de JOFA/Jewish Orthodox Feminist Alliance) échangent à propos de *Féministes et croyantes, ou comment le militantisme contribue à visibiliser les femmes en religion*. Les participantes ont été invitées à partager leur parcours et leurs expériences de militantes dans leur milieu religieux respectif. Au cours de cet atelier, chacune a pu témoigner sur ses actions, mais aussi sa conception du militantisme en tant que femme croyante, et enfin, sur la réception de son engagement au sein de sa communauté.

Les trois autres textes illustrent certaines des thématiques abordées au cours du colloque. Celui d'Elizabet Gurdus, *L'impureté rituelle des femmes : la cause de l'exclusion des femmes dans l'Église ?* s'est inscrit dans celle qui a analysé l'accessibilité, la discrimination et l'exclusion des femmes dans les services liturgiques et les fonctions religieuses. Le texte de Joëlle St-Arnaud *Soins spirituels au Québec : pour en finir avec la discrimination des femmes* s'est inscrit dans celle qui a rendu compte de l'assignation genrée des pratiques au sein des rites funéraires, des soins spirituels et des pratiques médicales. Il en est de même pour le texte de Geneviève Boyer *La mort : une ritualisation résolument genrée ?*

Le colloque 2021 a offert l'opportunité aux étudiant.e.s de cycles supérieurs, issu.e.s de toutes les disciplines et d'universités tant canadiennes qu'internationales, s'intéressant au phénomène religieux de partager le fruit de leurs recherches tout en contribuant à entretenir les débats sur l'importance de l'étude du religieux pour une compréhension élargie des sociétés.

Nous vous souhaitons une bonne lecture, et vous pouvez réentendre l'ensemble des communications sur la page [Facebook du colloque Anita Caron](#).

Bibliographie

Caron, Anita. 1995. « Bien présentes... mais trop souvent invisibles. Recherche menée sur la contribution des femmes dans deux paroisses de Montréal (1945-1985) ». Dans *Femmes et religions*, sous la dir. de Denise Veillette, p. 161. Québec : Presses de l'université Laval.

Le religieux sous la loupe du genre : questions, enjeux, limites à partir du terrain

Valentina GADDI⁴, Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD, Loïc BIZEUL, Amani BRAA, Alexandra STANKOVICH, Saaz TAHER

Résumé : Le concept de genre s’est développé au sein du mouvement féministe anglophone puis francophone, pour ensuite être intégré au sein de nos universités à la fois comme instrument de lutte, outil analytique, et étiquette institutionnelle. De cette manière, son usage a permis aux études par et sur les femmes, et par la suite par et sur les minorités sexuelles et de genre, de sortir de l’oubli et trouver une légitimation académique. Le « genre » demeure cependant un concept flou, discuté, changeant (Scott, 2009; 2013) et son utilisation, son institutionnalisation, mais aussi sa transposition entre contextes nationaux et linguistiques différents, ne cessent de soulever des questionnements. La sensibilité et le caractère controversé de ce mot magique (Froidevaux-Metterie, 2016) semblent s’amplifier alors qu’il est articulé avec un autre mot autant flou, « le religieux ». En mettant en dialogue des doctorant.e.s et de jeun.e.s chercheur.e.s, cet atelier interroge la manière dont le concept de genre se décline et est mobilisé lorsqu’il est question d’étudier des individus croyants dans des sociétés occidentales laïques, que ce soient les sortants des communautés hassidiques, le clerc catholique homosexuel, les mères musulmanes, les reconfigurations du catholicisme contemporain ou encore le projet de loi 21 au Québec. À partir de terrains de recherche si précis, l’atelier souhaite répondre à un questionnement plus large et quelque peu provocateur, soit si les études de genre contribuent véritablement à visibiliser les femmes croyantes et les minorités sexuelles et de genre.

Mots clés : genre, croyances, laïcité

⁴ Valentina GADDI est étudiante au doctorat en sociologie à l’Université de Montréal, sous la direction de Valérie Amiraux. Sa thèse explore la construction du genre féminin de la part des femmes juives hassidiques, à partir d’une approche ethnographique. Boursière IRTG-Diversity, elle est aussi la coordonnatrice du Collectif Judéité(s).

Présentation de l'atelier ⁵

Après avoir émergé dans les mouvements féministes anglophones puis francophones, à partir des années 1980, le concept de « genre » est intégré au sein de nos universités à la fois comme instrument de lutte, comme outil analytique, et comme étiquette institutionnelle. De cette manière, son usage a permis de mettre en avant à la fois les études sur les femmes et les minorités sexuelles et de genre, et les études menées par les femmes et les minorités sexuelles et de genre, tout en leur donnant une légitimation académique. Plus radicalement, sa mobilisation questionne également le fondement des disciplines dans lequel il s'inscrit et il évolue.

Le « genre » demeure cependant un concept flou, discuté, changeant (Scott, 2009; 2013) et son utilisation, son institutionnalisation, mais aussi sa transposition dans des contextes nationaux et linguistiques différents, ne cessent de soulever des questionnements. La sensibilité et le caractère controversé de ce « mot magique » (Froidevaux-Metterie, 2016) semblent s'amplifier alors qu'il est articulé avec un autre mot tout aussi flou : « le religieux ».

Or, il se trouve que nos recherches respectives se situent au croisement de ces deux éléments. À la suite d'échanges et de séances de travail informelles sur ces thèmes⁶, nous avons saisi l'opportunité d'élargir les discussions avec d'autres collègues dont le travail croise genre et religion. C'est pourquoi, nous avons proposé cet atelier dans le cadre du Colloque Anita Caron. En mettant en dialogue des doctorant·e·s issu·e·s de disciplines différentes ayant en commun de mener des enquêtes de terrain, nous souhaitons interroger la manière dont le concept de genre se décline et est mobilisé lorsqu'il est question d'étudier des individus croyants dans des sociétés occidentales laïques, que ce soient les sortants des communautés hassidiques (Alexandra Stankovich), le clerc catholique homosexuel (Loïc Bizeul), les mères musulmanes (Amani Braa) ou encore le projet de loi 21 au Québec (Saaz Taher).

Ainsi, à partir des terrains de recherche des participant·e·s, l'atelier souhaite répondre à un questionnement plus large, et quelque peu provocateur, sur une éventuelle mise en visibilité des femmes croyantes et des minorités sexuelles et de genre par les études de genre. L'atelier, et donc le texte qui en découle, se déroule selon un format de questions-réponses. Les questions posées visent à élucider conceptuellement la notion du genre dans le cadre des recherches respectives des participant·e·s, tout en mettant en lumière les limites de ce concept ainsi que son ancrage à la fois avec des sujets de recherche et de traditions religieuses différentes et au sein d'univers disciplinaires multiples.

⁵ Valentina GADDI et Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD sont les animatrices. Les participant·e·s sont Loïc BIZEUL, Amani BRAA, Alexandra STANKOVICH et Saaz TAHER.

⁶ Au sein du Collectif Judéité(s), un regroupement qui réunit des étudiant·e·s et des jeunes chercheur·e·s travaillant sur le thème de la/les judéité(s), nous avons organisé un atelier hebdomadaire où nous discutons des textes théoriques sur le genre en nous inspirant de la méthode de l'« havruta ». Il s'agit d'une technique d'apprentissage juive, traditionnellement liée à l'étude du Talmud, qui implique l'interaction, le dialogue et le débat entre deux partenaires (généralement masculins) à partir de la lecture d'un texte sacré (Kent et Allison, 2012).

Le débat s'ouvre tout d'abord sur une contextualisation des recherches de chaque paneliste, avec une attention particulière portée aux enjeux que la notion du genre leur a permis de soulever, ainsi que sur les théorisations du genre qu'ils privilégient (Q1). La conversation se poursuit ensuite autour de l'ancrage disciplinaire respectif dans lequel s'inscrit leur mobilisation du concept de genre, et des enjeux institutionnels qui surgissent (Q2). Pour terminer, les participant·e·s sont invité·e·s à partager les limites d'une approche basée sur le genre dans le cadre de l'étude du religieux, ainsi qu'à mentionner les outils théoriques leur permettant de sortir d'éventuelles impasses (Q3).

Tout·e·s les participant·e·s ont contribué de manière généreuse et nuancée à la conversation qui s'est terminée sur un débat qui a permis d'ouvrir la réflexion sur de multiples enjeux plutôt que de fournir des réponses aux contours nets et définitifs.

- 1. En mettant en contexte votre recherche, expliquez si et comment le concept de genre constitue un outil pertinent dans vos travaux et à quel moment de votre projet cela est devenu manifeste (conception théorique du projet, terrain, analyse, etc.). Quels sont les enjeux que la question du genre vous a permis de soulever ? Comment ? Faites référence également aux théories, concepts ou auteur·trice·s que vous avez trouvé pertinent de mobiliser pour éclairer votre terrain.***

Loïc BIZEUL ⁷ :

Ma recherche doctorale, centrée sur la figure du clerc catholique homosexuel québécois, ne m'apparaissait pas, comme relevant du champ des études de genre. Je ne pensais pas, a priori, que le cadre théorique que j'ai développé pour ma thèse permettait de mettre en évidence comment le concept de genre se décline et est mobilisé sur un terrain de recherche. Et pourtant, même si ce concept exploratoire n'est pas central dans ma recherche, il m'est apparu malgré tout bien présent, à la marge, de mon cadre théorique. En effet, les Gender Studies nous invitent à penser en termes de processus et non de substances, de suggérer que le genre résulte de rapports sociaux complexes, une catégorie sans cesse objectivement et subjectivement travaillée.

En se basant sur cette compréhension, le concept de genre se révèle être une « catégorie utile », pour reprendre l'expression de l'historienne Joan W. Scott (Scott, 1986) pour penser la construction identitaire de prêtres homosexuels. Utile dans le sens qu'il permet, à l'instar de ce qu'en avait proposé Judith Butler (Butler, 1990), de questionner

⁷ Loïc BIZEUL est étudiant au doctorat au Centre d'études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke, sous la supervision de David Koussens. Il s'intéresse au catholicisme et à l'homosexualité, avec une thèse sur les prêtres catholiques homosexuels au Québec. Loïc est également président de l'ARCTUS (Association étudiante pour l'Étude du Religieux Contemporain et la Théologie) et idéateur de Religio, le podcast qui explore le religieux.

l'ordre symbolique hétérosexuel, et plus généralement les normes qui lui sont associées. Butler invite aussi à penser cette domination en termes de pouvoir.

Dans ma recherche, je veux comprendre comment les professionnels de l'Église catholique construisent leur double identité de prêtre et d'homosexuel, quelles sont les possibilités de transgressions de la norme ecclésiale en matière de sexualité et de genre pour ces hommes. Ceci implique donc de penser la construction identitaire homosexuelle d'un côté, et la construction identitaire pour un prêtre de l'autre. Dans les deux cas, ces identités sont façonnées par l'ordre hétérosexuel dominant. Dans cette perspective, il convient de revenir sur les contraintes qui peuvent influencer la construction identitaire pour une personne homosexuelle (A) ; la même chose sera ensuite faite pour celle d'un prêtre (B).

A. La construction identitaire d'un individu s'identifiant comme homosexuel au Québec, se caractérise par un processus long, constitué de plusieurs phases, durant lesquelles l'acteur social va apprendre à reconnaître et nommer ses désirs sexuels et à se les approprier, pour qu'ils fassent sens pour lui, passant par une période de transgression des normes sociales de l'ordre hétérosexuel dominant.

Si depuis le milieu des années 1990, l'on assiste à une « inversion de la question homosexuelle » (Fassin, 2003) prenant place dans une ère de « démocratisation sexuelle » (Fassin, 2006), il n'en reste pas moins que se reconnaître en tant qu'homosexuel, c'est, encore aujourd'hui, se découvrir à la marge de l'injonction hétérosexuelle. Se découvrir minoritaire provoque alors un changement d'existence et de rapport au monde, en cherchant à se créer des possibilités de se réinventer soi-même afin de se soustraire aux normes sociales contrôlantes, par exemple en se construisant de nouveaux modèles de sociabilité. « Se dire » homosexuel, c'est ainsi très souvent suivre un processus par lequel les individus passent de l'assujettissement à la subjectivation, aussi appelé « retournement du stigmat » (Goffman, 1975).

La construction de l'identité sexuelle semble donc dépendante de l'ordre social hétérosexuel dans lequel elle se construit et qui l'a aussi précédé (Foucault, 1976). La figure du « pédé » est effectivement au centre du contrôle que les garçons entretiennent sur eux-mêmes et sur les autres, afin de faire perdurer le code viril et, finalement, l'ordre hétérosexuel (Clair, 2012). Être étiqueté comme « pédé » stigmatise et isole, excluant ainsi du groupe des hommes dominants celui perçu comme tel.

Ces injonctions à l'hétérosexualité, la crainte des normes de genre, corporelles, sentimentales, sont autant de facteurs qui ont sûrement marqué le parcours des hommes qui m'intéressent dans ma recherche. À ce propos, Bourdieu avait souligné les contraintes des structures qui sont représentées par tout le système de normes, de valeurs et même des lois que véhicule une société, contraintes qu'il nomme « violence symbolique » (Bourdieu, 1998). Dans le cas d'homosexuels, cette violence symbolique agit de façon à ce qu'ils acceptent les contraintes qui leur sont imposées, jusqu'à s'en « accommoder » et à les trouver « normales ».

Il importe ici de souligner qu'au Québec, les experts en santé mentale, les médias et l'Église catholique ont joué un rôle prépondérant dans la régulation des minorités sexuelles (Higgins, 1999). Ainsi, jusqu'à une période toute récente, l'homosexualité était considérée comme une maladie mentale par les sciences médicales (Tousseul, 2016). Les médias se sont emparés de ces discours pour stigmatiser à leur tour les personnes homosexuelles et produire un ensemble de stéréotypes dans l'imaginaire collectif (sexualité débridée, toujours inassouvie, délinquance, porteurs de maladies vénériennes, etc.) (Higgins, 1999, p. 58-59). De son côté, l'Église réutilisait le discours médical pour légitimer davantage sa condamnation de l'homosexualité, qu'elle considère toujours comme un péché mortel et une menace pour l'institution familiale (Hurteau, 1993).

B. Il convient maintenant de se pencher sur la spécificité de la figure du prêtre. Au sein de la société québécoise, le prêtre a longtemps été un être à part par rapport au reste des individus. Ceci est dû au caractère sacré que l'institution lui confère, ce qui tend à accentuer davantage la mise à distance du clergé vis-à-vis de la société laïque (Bobineau, 2017). De ce point de vue, devenir prêtre, c'est se construire en dehors de l'ordre social dominant, tout en permettant à cet ordre social de se maintenir, car le prêtre en tant que figure centrale du clergé catholique, est le garant du maintien de la domination masculine (Tricou, 2015). Si la prêtrise peut difficilement entrer dans la catégorisation déviante vis-à-vis de cet ordre, il n'en reste pas moins qu'être prêtre, c'est adopter un type de comportement, de valeur et de pratique qui font exister le religieux à la marge. C'est ici que le concept de genre, et surtout celui de masculinité, introduit dans les études de genre, entre autres, par Raewyn Connell (1990) m'a beaucoup servi. Les travaux de Josselin Tricou (2015, 2018, 2021) et Yann Raison du Cleuziou (2015), qui se sont intéressés à la figure des clercs catholiques en contexte français, ont été fondamentaux dans ma problématisation, tout comme ceux de Charles Suaud (1974, 1975).

La masculinité que l'institution revendique se construit contre l'homosexualité. Josselin Tricou relève l'existence de deux normes de masculinités catholiques. Pour lui, si l'Église promeut bien une identité masculine que l'on peut associer à celle qui est dominante (qui correspond à l'homme hétérosexuel marié) et perçue comme étant « l'ordre naturel des choses » selon l'Église, il parle également d'une seconde norme masculine « explicitement surnaturelle » celle du clerc appelé à la continence sexuelle, chez qui est attendu des vertus traditionnellement réservées au féminin. Les clercs catholiques sont donc des hommes qui ne performant pas, à priori, la masculinité hégémonique (Tricou, 2015). Pourtant, ils exercent une forme de pouvoir et de contrôle sur les laïcs. La question se pose dès lors de savoir quel est le statut du masculin clérical au sein des masculinités catholiques, et plus globalement au sein de la société en général. Ainsi, ce que je remarque, c'est combien le « devenir homosexuel » et le « devenir prêtre » sont deux ensembles de processus considérés comme à la marge de la société hétérosexuelle, partageant des caractéristiques communes qui sont pertinentes à mettre en parallèle.

Amani BRAA⁸ :

Notre thèse doctorale poursuit des recherches commencées dans notre mémoire de maîtrise consacré au processus de radicalisation des jihadistes. Ce travail avait pour objectif de comprendre l'importance de la famille dans les trajectoires des individus rejoignant des groupes terroristes. Au cours de notre enquête de terrain, nous avons constaté deux aspects très importants :

Premièrement, que ça soit par leurs implications et leurs témoignages (comme l'écriture des livres ou création/implication chez des associations), ou par les accusations judiciaires ([par ex.] pour financement du terrorisme) et médiatiques (analyses minutieuses des parcours des mères en particulier), les familles sont au centre de la scène. Les programmes de lutte contre la radicalisation menant à la violence et au terrorisme les incluent de plus en plus, dans des activités et des ateliers qui visent la compréhension et la prévention des phénomènes [de radicalisation]⁹. Or, dans les faits, les notions de « famille » et de « parentalité », largement employées, masquent en réalité la surreprésentation des mères : elles sont la véritable cible, considérées comme responsables des désordres familiaux (Collins, 2005 ; Few, 2007 ; Cardi, 2010 ; Pothet, 2016). Ces mères deviennent ainsi l'objectif des institutions, en tant que responsables de l'ordre familial et de l'ordre social. Elles sont donc les interlocutrices principales des dispositifs de protection, appelées à la « normalisation » des conduites de leurs enfants et d'elles-mêmes (Pothet, 2017).

Deuxièmement, selon leur appartenance ethnique et/ou religieuse, ces mères ne sont pas ciblées tout à fait de la même manière. Valeria Khadija Collina, Nathalie Haddadi, Zoulikha Aziri et Saida Sakhir, mères respectives de Youssef Zaghba¹⁰, Belabbas Bounaga¹¹, Mohamed Merah¹² et Youssef¹³, ne sont que quelques exemples parmi d'autres de mères qui ont fait l'objet de nombreuses attaques et critiques de la part des médias concernant leurs parcours de vie. L'objectif de ces investigations médiatiques : comprendre comment et pourquoi leurs enfants sont devenus des terroristes. Cette

⁸ Amani BRAA est étudiante au doctorat à l'Université de Montréal, en cotutelle avec l'Université Cà Foscari de Venise. Sa thèse porte sur les familles des jihadistes et elle est dirigée par Valérie Amiraux (co direction Stefania Bernini). Amani est actuellement co-directrice du projet « Appui aux arrondissements/quartiers de Montréal dans la réponse à la COVID-19 » avec les Fondations philanthropiques Canada et assistante de recherche pour les organismes ReSPIRE et TRYSPACES.

⁹ Voir par exemple les activités du Centre de Prévention de la Radicalisation menant à la Violence, à Montréal, ou encore celui de Ticino, en Suisse (Ti – Portale prevenzione radicalizzazione ed estremismo violento).

¹⁰ Un des trois auteurs de l'attentat de Londres, le 03 juin 2017. Pour plus d'informations : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1038089/royaume-uni-londres-attentat-suspect-3e-identifie> [dernière consultation 14/10/2020]

¹¹ Jihadiste franco-algérien, dont la mère a été accusé de financement du terrorisme. Ici aussi nombreux sont les articles analysant le parcours de cette mère. Des exemples, <https://plus.lefigaro.fr/tag/nathalie-haddadi> ou <https://www.europe1.fr/societe/la-mere-dun-djihadiste-mort-en-syrie-rejugee-pour-financement-du-terrorisme-3689228> [dernière consultation 14/10/2020].

¹² Terroriste franco-algérien, acteur des tueries de mars 2012 à Toulouse et Montauban.

¹³ Jihadiste marocain-qubécois, parti rejoindre des groupes armés terroristes en 2014.

« survisibilisation » des mères pour obtenir des informations sur leurs enfants jihadistes après leur « passage à l'acte » est l'occasion de constater que, selon leur appartenance ethnique et/ou religieuse, ces femmes ne sont pas ciblées tout à fait de la même manière. Lorsqu'il s'agit de mères musulmanes, le traçage semble très minutieux : il est question de leur trajectoire personnelle, mais aussi professionnelle, conjugale ou religieuse afin de comprendre les actions de leur enfant. Dans le cas des mères non musulmanes, comme Valérie Boisrolin¹⁴, Véronique Roy¹⁵ ou Damian Clairmont¹⁶, très peu de détails sont rendus publics concernant leur parcours plus intime et personnel. Certaines ont écrit des livres, pour témoigner de leurs expériences face à ce que leurs enfants avaient fait, mais, contrairement aux mères musulmanes citées plus haut, aucun aspect de leur vie intime, privée et personnelle n'est questionné ou placé sous le regard inquisiteur des médias. Le traitement des mères des jeunes qui se sont engagés pour rejoindre des groupes armés terroristes semble, à priori, différer selon l'origine ethnique et l'appartenance religieuse. Dans cette couverture médiatique, les mères musulmanes racisées font souvent l'objet de critiques qui ciblent leur religion comme une piste de réponses pour expliquer les gestes, les décisions et les choix de leurs enfants¹⁷. Comment comprendre, lorsqu'une jeune part rejoindre des groupes terroristes, cette « sur visibilisation » médiatique et juridique des familles, et en particulier des mères musulmanes racisées ?

Alexandra STANKOVICH¹⁸

Dans ma recherche doctorale, j'explore la notion de marginalité des sortant·e·s des communautés juives ultra-orthodoxes¹⁹, et le potentiel inclusif de leurs revendications.

¹⁴ Mère d'une jihadiste française et autrice du livre *Embrigadée*. Paris, L'Express, 2015, 237 pages.

¹⁵ Mère d'un jihadiste français et autrice de *Quentin, qu'ont-ils fait de toi ? Le combat d'une mère pour son fils devenu djihadiste*. Paris, Robert Laffont, 2017, 279 pages

¹⁶ Mère de Damian Clairmont, parti rejoindre des groupes terroristes en Syrie en 2014.

¹⁷ Voir à ce propos les questions qui ont été posés à Khadija Collina, <https://www.nextquotidiano.it/insulti-valeria-collina-khadija/> [dernière consultation 14/10/2020].

¹⁸ Alexandra STANKOVICH est étudiante au doctorat en philosophie pratique (Université de Sherbrooke). Sa recherche doctorale porte sur la marginalité comme concept d'action et de résistance à partir d'une réflexion de terrain sur l'intermarginalité des sortant·e·s du monde juif en Amérique du Nord. Alexandra est assistante de recherche au Centre de recherche Société, Droit et Religion de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS), co-organisatrice de la table-ronde du Comité Équité de la Société de Philosophie du Québec (SPQ) et nouvellement membre du Collectif JudéitéS. Elle siège aussi sur le comité d'éthique de la recherche du Centre Intégré de Santé et de Services Sociaux du Bas-St-Laurent (CER-CISSBSL).

¹⁹ L'orthodoxie (ou les orthodoxies) est un continuum qui varie(nt) selon les branches, les communautés (et parfois aussi selon les individus) (pour plus d'informations voir Fader, 2020 et Newfield, 2020). Cependant, il ne serait pas injuste de dire que les personnes juives orthodoxes font partie de la branche du judaïsme ayant l'observance religieuse la plus stricte de la Loi juive (Halakha), mais que le qualificatif « moderne » laisse entrevoir une plus grande ouverture sur le monde libéral que d'autres communautés qualifiées d'ultra-orthodoxes, comme les Hassidim (Britannica, 2014). Bien que ne faisant pas l'unanimité dans la littérature académique, cette expression est utilisée par plusieurs sortant·e·s (ex. : Footsteps, 2020; Off the Derech, s.d.) et par les auteur·rice·s spécialistes du sujet (ex. : Fader, 2017, 2020; Lang et Cappell, 2020; Newfield, 2020).

Sans négliger les aspects de vulnérabilité présents dans mon analyse, je souhaite montrer en quoi et comment la marginalité peut être comprise comme un concept agentique de négociation, de résistance et d'action sur les présupposés normatifs et les normes en faveur de l'inclusion. Plus précisément, je propose que les sortant·e·s présentent un type de marginalité précis, une « intermarginalité » (Stankovich, 2020a, 2020b), c'est-à-dire une position de marginalité par rapport à deux groupes : dans ce cas-ci, la société majoritaire, dite libérale, et le groupe d'appartenance initiale que sont les communautés juives ultra-orthodoxes d'origine. En ce qui concerne le concept de genre, oui, il est un outil pertinent, et ce, de plusieurs manières. Tout d'abord, lorsqu'on réfléchit un espace et ses marges, il est nécessaire de comprendre comment celui-ci est structuré. Bien que les personnes avec lesquels je travaille quittent les milieux ultra-orthodoxes, ce milieu est celui où il·elle·s ont grandi – et c'est un des espaces desquels il·elle·s sont en marge. En ce sens, les milieux ultra-orthodoxes comportent – ou sont même régis – par des normes et des rôles genrés. Ici, le travail est donc double : comprendre le rôle de ces normes dans les communautés initiales et voir le rapport des participant·e·s avec celles-ci. La présence du genre dans mes recherches est devenue manifeste, en premier lieu – sans qu'elle ait été soulevée ainsi – lors de mon mémoire dans lequel j'ai mené une ethnographie sur le web sur un mouvement de revendication précis des sortant·e·s, le #itgetsbetter²⁰, où la voix des femmes est prépondérante (Stankovich, 2020b). Dans les publications analysées, il est devenu de plus en plus évident que le processus de sortie (ou d'« exiting »²¹) (que ce soit la remise en question de certaines normes ou présupposés normatifs, les facteurs de vulnérabilité ou de résilience) ne se vivaient pas de la même manière, que l'on soit un homme ou que l'on soit une femme. Un exemple bien concret – aussi souligné par Zalman Newfield (2020) – est le rapport aux normes de modestie. Bien que les deux genres en font l'expérience, elles sont plus mobilisées dans les discours de départ (« exit narratives ») par les femmes où l'application est plus stricte et renforcée par différent·e·s agent·e·s du milieu. Cependant, d'autres facteurs associés au genre sont aussi positifs puisqu'ils sont des facteurs d'agentivité. Par exemple, l'éducation séculière, plus présente dans le milieu féminin, permet une meilleure maîtrise de l'anglais par les femmes que par les hommes, qui possèdent un enseignement visant plutôt les livres religieux. Cette éducation permet une plus grande capacité de mouvement entre les espaces – que ce soit par la langue ou par le travail – puisque dans plusieurs communautés, les femmes

²⁰ Cette expression, un mélange entre le yiddish et l'anglais, signifie « Ça s'améliore »; elle est utilisée depuis 2011 comme hashtag sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter et Instagram), identifiant des publications de personnes Off the Derech « naviguant avec succès dans un large éventail de vies épanouissantes et intéressantes. Des vies si fortes et si stables qu'elles leur permettent non seulement de profiter des cadeaux du monde extérieur [(ou libéral)], mais aussi de savourer les parties du passé qu'elles chérissent toujours » (It gets better, 2014, ma traduction). Le mouvement permet ainsi de mettre de l'avant une vision positive de leur identité hybride et singulière par rapport aux deux groupes (Stankovich, 2020b).

²¹ Le choix du terme « exiting » pouvant se traduire en français comme un verbe accordé au participe présent (« sortant ») est employé ici afin de souligner l'irréductible état de liminalité dans lequel se trouvent les individus qui quittent leur communauté d'origine. Dans cette optique, l'action de quitter est un processus qui ne peut être compris en des termes de linéarité et de binarité, c'est-à-dire avec un début et une fin bien définis. Pour Zalman Newfield (2020) et d'autres chercheur·e·s américain·e·s (Cappell et Lang, 2020; Fader, 2020) il faut plutôt le considérer comme un processus identitaire continu, remplaçant l'adhérence à l'orthodoxie juive sur un spectre à échelons variables, complexifiant ainsi la discussion sur la perméabilité de ses frontières.

sont pourvoyeuses principales du foyer pour permettre à la famille d’être la plus pieuse possible. Ces acquis deviennent des facilitateurs, que les hommes possèdent moins, lorsqu’elles entrent dans un processus de doute, de double vie ou d’exiting (Fader, 2020; Newfield, 2020). Je crois que ce qu’il faut noter, par contre, c’est qu’à l’époque de la rédaction de mon mémoire – 2018-2019 – il n’y avait pas une pléthore d’ouvrages universitaires qui s’intéressaient aux sortant·e·s et encore moins aux spécificités genrées – quelques balbutiements se retrouvaient dans les recherches de Roni Berger (2014, 2015). Cela est moins le cas dans la dernière année où des chercheur·e·s comme Ayala Fader (2020) ou Zalman Newfield (2020) font une certaine place au genre dans leurs analyses du processus de sortie. Dans un deuxième temps – et c’est ce que je fais en ce moment –, je pose une réflexion plus théorique dans l’élaboration de ma recherche doctorale. Je me questionne sur comment l’expérience des femmes sortantes influence l’expérience des marges? Et comment elles nous informent sur les normes des différents espaces et leur porosité? Pour répondre à ces questions, je souhaite mobiliser une approche de philosophie de terrain (Frodeman et Briggles, 2016; Vollaire, 2017) qui pose un regard sur les questions à travers un prisme pluridisciplinaire et avec les acteur·trice·s terrain. Pour l’instant, je mobilise des autrices comme Serene Khader (2019) en éthique, Saba Mahmood (2005) en anthropologie – et Bangstad (2011) pour souligner certaines failles –, ainsi qu’Heather Munro (2020).

Saaz TAHER²²

Dans mes travaux, je me suis intéressée aux débats publics, et particulièrement aux consultations parlementaires qui portent sur l’institutionnalisation de la laïcité et les réglementations du port des signes religieux au Québec. Ainsi, je me suis focalisée sur les consultations parlementaires entourant le projet de loi 21 ou Loi sur la Laïcité de l’État au Québec²³. Le concept d’égalité de genre est apparu à deux moments spécifiques dans mon analyse des consultations.

Le premier moment qui a fait apparaître le concept de genre dans mon étude des débats parlementaires sur la laïcité, c’est lorsque j’ai été amenée à analyser les discours portant sur les impacts socio-économiques du projet de loi. Lors des consultations parlementaires en 2019, de nombreux acteur·trice·s soutiennent que l’adoption de la loi

²² Saaz TAHER est doctorante au Département de science politique de l’Université de Montréal (en codirection avec l’Université de Genève). Sa thèse porte sur la reproduction des injustices épistémiques au sein des consultations publiques entourant le projet de loi 21 au Québec. Elle s’intéresse plus largement aux théories de la démocratie délibérative et des injustices épistémiques, ainsi qu’aux théories féministes et aux théories critiques de la race. Elle est co-directrice de l’ouvrage collectif *Les défis du pluralisme: Aude là des frontières de l’altérité* (Presses de l’Université de Montréal, 2018).

²³ À la suite du dépôt du projet de loi 21 sur la laïcité de l’État, le 28 mars 2019, par le Premier ministre québécois François Legault (CAQ), 36 groupes ont été reçus en commission parlementaire lors de consultations publiques en mai 2019 pour prendre position et partager leurs recommandations vis-à-vis du projet. La Loi sur la laïcité de l’État prévoit l’interdiction aux fonctionnaires publics en « position d’autorité » du port de signes religieux ostensibles (Art. 6) et qui prévoit également une prestation et réception de services publics à visage découvert (Art.7 à 10). La loi consacre une clause de droit acquis pour les fonctionnaires déjà en fonction (Art. 31).

sur la laïcité – et l’interdiction de port de signes religieux dans la fonction publique qu’elle implique – va cibler et impacter davantage les femmes de confession musulmane en les excluant du marché du travail et qu’elle va de ce fait à l’encontre de l’égalité de genre. D’autres, au contraire, revendiquent la pertinence du projet de loi dans l’affirmation des droits des femmes et la promotion de l’égalité de genre par le fait même que certains signes religieux – qui représentent des signes de subordination des femmes – se verraient interdits. Lorsque nous analysons les débats portant sur la laïcité dans la plupart des démocraties occidentales, nous réalisons que ce sont des débats qui font intervenir les concepts d’identité nationale et d’égalité de genre et sexuelle. Comme l’expliquent notamment Razack (2004) et Bilge (2012), un changement discursif se met en place dès les années 2000 au sein des démocraties libérales occidentales. Il s’agit d’une nouvelle rhétorique mobilisant un langage sur l’égalité de genre et sexuelle dans les débats publics contemporains portant sur l’intégration, la citoyenneté ou encore la laïcité. Dans cette nouvelle rhétorique, les droits des femmes et les droits des membres des communautés LGBTQ sont mobilisés pour défendre les démocraties et la civilisation occidentale comme le pôle de l’égalité de genre et sexuelle et comme les garantes de ces droits, alors que les personnes issues de l’immigration et celles associées au monde arabe et musulman sont considérées comme menaçant et s’opposant à cette égalité de genre et sexuelle. La mise en place de cette nouvelle rhétorique correspond à ce que Yeğenoğlu (1998) nomme la reconfiguration de l’orientalisme. Elle suggère que celle-ci n’est pas si nouvelle, mais qu’elle reprend les mêmes logiques orientalistes anciennes sous une forme alternée. De ce fait, les discours orientalistes contemporains sont à comprendre comme des discours ancrés dans des dynamiques de pouvoir qui persistent depuis la période coloniale. Autrefois, ces discours construisaient les communautés du monde arabe et musulman comme le pôle d’une sexualité débridée et non-civilisée, alors que la version davantage contemporaine de cet orientalisme associe ces communautés à l’oppression des femmes et les construit comme opposées à l’égalité de genre et à la liberté sexuelle.

Le second moment qui a fait apparaître le concept de genre dans mon étude des débats parlementaires sur la laïcité, c’est lorsque j’ai analysé le processus de délibération en vue de l’adoption du projet de loi, c’est-à-dire l’étude des interactions entre les acteur·trice·s intervenant au sein des consultations parlementaires. À l’annonce de la tenue des consultations parlementaires au sujet du projet de loi 21, plusieurs groupes de femmes québécoises ont dénoncé le fait que les conditions de délibération mises en place dans le cadre des consultations parlementaires n’étaient pas inclusives – car il y avait un manque de représentativité du mouvement des femmes du Québec – et qu’au contraire elles participaient à exclure les premières concernées par le projet de loi 21, c’est-à-dire les femmes musulmanes portant le foulard islamique. Cette situation révèle la non-reconnaissance de la nécessité de prendre en compte les témoignages des premières concernées sur un projet de loi qui va les impacter [sic] directement. Ainsi, les conditions de délibération du processus de consultation soulèvent l’exclusion et la mise sous silence raciales et genrées des témoignages et des expériences portés par des groupes de femmes de confession musulmane. Ceci consiste en un phénomène étudié par de nombreuses épistémologues féministes noires, décoloniales et critiques de la race et il est conceptualisé, en 2007 par Fricker, sous le terme d’« injustices épistémiques ». Les injustices épistémiques correspondent à des formes de décrédibilisation et de non-

reconnaissance de certains savoirs et des groupes qui les produisent en raison de biais induits produits à l'encontre de ces groupes.

Ainsi, le concept d'égalité de genre est apparu, dans mes recherches, non seulement lors de l'analyse du contenu des débats publics sur la laïcité et les réglementations des manifestations du religieux, mais également lors de l'étude des conditions de délibération de ces débats.

2. Plusieurs théoriciennes du genre, de Scott à Butler en passant par bell hooks, ont souligné l'importance pour le concept de genre de traverser les frontières disciplinaires afin de travailler le « centre » depuis la marge. Il s'agit d'une invitation à dépasser une lecture « faible » du concept, consistant en un simple ajout de la composante « femmes » dans les différents champs de recherche, mais qui en même temps nous met en garde envers le risque de cloisonnement de la conversation dans les seuls cercles féministes (ou dans des espaces ad hoc créés au sein des institutions universitaires). À la lumière de ce paradoxe, comment la notion de genre s'inscrit-elle au sein de vos travaux, en lien avec vos disciplines respectives (philosophie, sociologie, sciences politiques, sciences des religions), et/ou au-delà de celles-ci ? Quels sont les points de rencontre et quels sont les points de tension ?

Loïc BIZEUL :

Puisque ma recherche s'inscrit dans une perspective sociologique, je me suis penché sur la façon dont la sociologie religieuse s'est emparée des questions de genre. Ce que j'ai remarqué, c'est que, comparée à de nombreuses autres disciplines, la sociologie de la religion a tardé à prendre le genre au sérieux (Woodhead, 2006), même si récemment, aussi bien du côté anglophone que francophone, l'on assiste à une floraison de publications permettant de mieux comprendre les formes et les enjeux des interactions entre genre et religions. Il n'en demeure pas moins qu'il y a encore beaucoup à faire, notamment sur les questions qui m'intéressent tout particulièrement dans ma thèse.

Joan Scott, dans son article fondateur, entendait dépasser l'usage qu'elle juge sans utilité du terme « genre » qui le réduit à un simple « synonyme de "femmes" ». Dans une compréhension plus large, le concept de genre permet de réfléchir aux rapports de pouvoir entre hommes et femmes, à la visibilité des sexualités, aux représentations de la masculinité et de la féminité... (Butler, 1990). Cette conception a permis le développement et la légitimation de champs d'études, comme celui des études gaies et

lesbiennes, sur lequel je vais maintenant revenir, et qui se trouve au cœur de mes recherches.

Le champ d'études gaies et lesbiennes francophones a connu récemment une floraison de travaux portant avant tout attention au militantisme gai ou à la lutte contre le sida. En revanche, peu de recherches s'attardent sur les problématiques homosexuelles et religieuses, même si depuis peu le vide tend à être comblé, surtout en France (Béraud, 2015 ; Buisson-Fenet, 2004 ; Coulmont, 2006 ; Bethmont et Gross 2017 ; Tricou 2018, 2021). Au Québec, l'absence d'analyse de la communauté LGBTQ+ reliée au religieux est notable, même si plusieurs publications majeures témoignent de l'inscription récente de ce champ d'études LGBTQ dans le monde de la recherche (Corriveau 2006 ; Koussens, 2007 ; Lefebvre et Breton, 2010). Il faut donc regarder dans la littérature anglo-saxonne pour trouver les analyses les plus développées sur l'articulation entre référence religieuse et identité homosexuelle (McNeil, 1982 ; Wolf, 1989 ; Yip, 1997 ; Jordan, 2000 ; Wilcox, 2003). Il reste que bon nombre de ces travaux laissent de côté les trajectoires individuelles des prêtres pour ne s'intéresser qu'aux discours de l'institution et à la résistance des religieux homosexuels face aux normes institutionnelles. Les chercheur·e·s négligent ainsi les parcours de vie des religieux, délaissant l'analyse des différentes étapes par lesquelles ils sont passés pour se construire en tant qu'homosexuel et en tant que prêtres.

L'enjeu à terme pour les sciences des religions et les études de genre, serait celui de réaliser un dialogue plus fourni entre les chercheur·e·s de ces disciplines, qui sont eux-mêmes et elles-mêmes confrontées à de l'interdisciplinarité en leur sein. Le questionnement de genre peut ouvrir sur une démarche comparative. Il faut malgré tout garder à l'esprit de ne pas proposer un point de vue trop essentialisant, ce qui reviendrait à vouloir répéter un schéma d'universalisation d'une pensée (et donc de négation de la diversité), mais plutôt de poser les bases d'un dialogue et mieux comprendre les formes et les enjeux des interactions entre genre et religions. Il n'y a eu malheureusement que deux ouvrages qui ont proposé une telle démarche, celui de Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna (2013), ainsi que celui de Rémy Bethmont et Martine Gross (2017), ce qui est bien trop peu.

Il conviendrait de souligner malgré tout l'apport essentiel de Nicole Laurin et de Danielle Juteau (1991 ; 1997), qui dans leurs recherches se sont intéressées à la figure des religieuses québécoises, figures paradoxales de sexage caractérisant le Québec de la première moitié du XXe siècle. Leurs recherches ont examiné la construction du genre chez les femmes d'Église, et même s'il n'était pas question de faire le même travail chez leurs homologues masculins, leurs travaux ont permis de mettre à jour la façon bien spécifique de concevoir la division du travail qui est établie par l'Église, en utilisant le concept de sexage développé par Colette Guillaumin. Leurs analyses révèlent à quel point la construction de genre est paradoxale dans l'Église, et masque les différences sexuelles, au lieu de les souligner.

Amani BRAA :

Pour penser les familles des djihadistes, nous mobilisons une littérature qui les analyse d'emblée sous la question du contrôle, de la surveillance et de la normalisation des familles présentant des déviances et qui, surtout, intègre de manière fondamentale aux analyses les catégories de genre, classe et race. Cette littérature prend pour point de départ les inégalités non seulement entre familles (selon les variables de classe et race), mais aussi entre les rôles des pères et des mères.

De ce fait, nous allons nous baser sur des approches qui cherchent 1) à comprendre et expliquer comment, lorsque la déviance entre dans les familles, celles-ci sont contrôlées, surveillées et normalisées à travers un travail qui vise notamment les mères et 2) souligner comment les variables de classe, genre et race jouent dans cette « entreprise de normalisation » (Darmon, 1999). Nous allons aborder notre sujet de thèse à travers une approche foucaldienne et intersectionnelle.

Dans la littérature traitant le binôme famille-déviance, force est de constater que, quand il s'agit d'intervenir ou prévenir des situations jugées comme à risque dans le nid familial, les mères sont la véritable cible de l'action des institutions (Collins, 2005 ; Few, 2007 ; Cardi, 2010 ; Pothet, 2016). Elles sont considérées comme responsables des désordres familiaux (Cardi, 2010). En effet, les politiques publiques s'adressent différemment aux mères et aux pères : que ça soit dans des établissements pour des mineurs en matière de délinquances juvéniles (Cardi, 2010) ou dans la prise en charge des enfants par les services sociaux (Pothet, 2016). Les notions de « famille » et de « parentalité », largement employées, masquent en réalité la surreprésentation des mères (Edin et Kefalas, 2005 ; Kurz, 2002).

À titre d'exemple, les travaux de Cardi (2001, 2006) ont montré comment, dans la gestion des risques chez le foyer familial, on désigne directement la mère comme responsable des désordres familiaux (d'où la figure de la « mauvaise mère », qui aurait transmis la déviance à ses enfants). Pothet (2016) identifie l'épuisement des mères visées comme uniques responsables de la gestion des risques familiaux : femmes monoparentales, issues des classes populaires, vivant dans des situations précaires et vulnérables, avec un complet désinvestissement des pères. À ce propos, l'apport des études féministes est fondamental, car elles ont contribué à souligner les « rapports de pouvoir » sous-jacents à une prétendue « complémentarité des rôles » parentaux (Bernard, 1974 ; Chodorow, 1978 ; Collectif le sexe du travail et al., 1984). Ces recherches ont permis de voir la famille (et la société) comme un lieu où se reproduisent des rapports sociaux de sexe et de classes, donc comme un lieu qui favorise et reproduit le maintien des inégalités entre genres. Celui-ci constitue l'un des principaux lieux d'oppression des femmes et de reproduction du système social patriarcal (Hartman, 1981 ; Haicault, 1984 ; Minoc, 2017). Les obligations des mères sont aujourd'hui indirectement définies par des lois qui leur disent ce qu'elles doivent faire et c'est à des services gouvernementaux d'évaluer, au nom de la protection de l'enfance, s'il s'agit de bonnes ou de mauvaises mères (Commaille, 1982, 1987 ; Dingwall et coll. 1983 etc.). On assiste à un véritable accroissement des programmes professionnels pour éduquer, former les mères et leur apprendre les comportements adéquats à adopter,

c'est-à-dire ceux que l'État identifie comme favorisant le développement dit optimal de l'enfant (Minoc, 2017).

Alexandra STANKOVICH :

Pour répondre à cette question, je vais faire un petit détour. Dans le cadre de mon doctorat, je tente de m'inscrire, non pas dans une approche de philosophie classique, mais bien dans un champ émergent de la philosophie que l'on nomme la philosophie de terrain, plus précisément à partir des écrits de Christiane Vollaire (2017), Robert Frodeman et Adam Brigg (2016). C'est un champ où les philosophes souhaitent remettre au centre de leurs préoccupations le terrain comme objet de recherche, que ce soit à travers des partenariats en sciences humaines et sociales (ex. : travaux transdisciplinaires dans les domaines des sciences de l'environnement, des organisations ou des sciences cognitives (IA)), ou dans les « littératures grises » (ex. : recherche-action dans le milieu communautaire, des travaux de réflexion et de collaborations faits avec les milieux artistiques ou politiques, comme le fait l'organisme montréalais Execo). Ces réflexions sont ancrées dans le terrain et avec les acteur·trice·s qui s'y trouvent, il devient donc un espace à partir duquel réfléchir et où une horizontalité des savoirs et de leurs productions s'instaurent. Cette position, dans mes recherches, s'installe donc dans une perspective transdisciplinaire (avec la philosophie, la sociologie, l'anthropologie, les sciences des religions et les Gender Studies, principalement), mais aussi de manière co-élaborative avec les participant·e·s, à partir d'entrevues thématiques semi-dirigées afin de savoir si il·elle·iel·s s'identifient aux concepts mobilisés, avec un souci de co-élaboration, de bonification des concepts et de retour-résumé de mes analyses auprès d'eux·elles·iels. De plus, considérant que le travail de recherche et de discussion se fait avec différent·e·s acteur·trice·s – universitaires ou non – je suis amenée à devoir sortir du cadre dit « disciplinaire » pur et dur. Et je crois que pour la question du genre, ou celle de la marginalité, ou celle de la norme et des présupposés normatifs, etc., que cela limite le paradoxe nommé ci-haut. À mon avis, les tensions résident dans les approches (ou les suggestions d'interprétations). Je m'explique. Dans les littératures, il y a souvent deux approches prédominantes du genre : celle universaliste (ou *etic*, à ne pas confondre avec *éthique*) où la diversité des représentations de genre/incarnations du genre échappe aux espaces/aux populations (c'est-à-dire qu'il y a des valeurs/des représentations universelles), et donc que les particularismes ne seraient que secondaires. Puis, à l'autre bout du spectre, il y a une approche relativiste (ou *emic*) pour laquelle chaque culture est unique face au genre et répond à sa propre logique; les similarités sont ici secondaires²⁴. Il y a d'autres approches, qui cherchent à faire la part des choses entre ces deux extrêmes. Je pense que c'est ici qu'on commence (et je dis bien commence) à trouver une piste de solution aux tensions et au dialogue entre les approches. Par exemple, Serene Khader cherche à (re)définir une approche féministe qui prend en considération la multiplicité des voix des femmes. Pour ce faire, elle dénonce la

²⁴ Ces termes (*emic* et *etic*), largement utilisés en anthropologie, ont été développés par le linguiste Kenneth L. Pike (1967). Ils sont principalement utilisés aujourd'hui pour situer les méthodes d'analyses de phénomènes présents dans différentes cultures (Fetvadje et Van de Vijver, 2015).

primauté des approches et interventions féministes dites libérales occidentales qu'elle nomme « féminisme missionnaire » (missionary feminism). Cette compréhension du féminisme idéalise et contient des schémas moralisateurs « [...] qui préservent la notion que l'Occident est principalement et exclusivement un agent de progrès moral. Sous ce point de vue se trouve un regroupement d'associations entre l'Occident et l'exactitude morale [...] » (Khader, 2019, p. 48, ma traduction). Elle propose plutôt d'entrevoir une position normative qui transcende les positions théoriques et idéologiques critiques, en recentrant les luttes sur l'opposition aux oppressions. Plus précisément, elle positionne le féminisme comme l'opposition à l'oppression sexiste (hooks dans Khader, 2019). Pour comprendre l'articulation des oppressions, l'autrice adopte une approche universaliste non-idéale, c'est-à-dire que certains désavantages peuvent être empiriquement prouvés comme sources d'oppressions, et ce, de manière transnationale (ex: la famille, les politiques et les institutions culturelles) (Moghadam dans Khader, 2019); cependant la compréhension des sources d'oppressions et les stratégies de luttes varient d'un contexte à un autre (Basu dans Khader, 2019). Ainsi comprise, placer l'opposition aux oppressions comme clé de voûte permet d'ouvrir une discussion nuancée à propos de leur présence, de leur cause, ainsi que des stratégies possibles pour les contrer ou pour respecter les différents vernaculaires moraux (moral vernaculars), qui peuvent se distinguer d'un espace à un autre.

Saaz TAHER :

Lorsque j'ai étudié les débats portant sur la laïcité et les manifestations du religieux et que j'ai observé cette mobilisation du concept d'égalité de genre et d'égalité sexuelle, il m'est apparu pertinent de m'appuyer sur le concept de « sexularisme » afin d'analyser les rapports de pouvoir qui se construisent entre les acteur·trice·s au sein de ces débats publics.

Le concept de « sexularisme », développé par Scott (2009), implique de penser que le processus de sécularisation ou de laïcité permet de parvenir directement et de façon automatique à l'égalité de genre et sexuelle. D'un point de vue sexulariste, la religion est perçue comme oppressive à l'égard des femmes. Ainsi, les récits publics sexularistes vont opposer discursivement différentes catégories construites de façon binaire et hiérarchique : d'une part, la laïcité, l'égalité de genre, la modernité et, d'autre [part], la religion, l'oppression religieuse et patriarcale et le traditionalisme. Cette catégorisation des mondes permet de penser l'ensemble des démocraties libérales occidentales comme le pôle de l'égalité des sexes grâce à leur promotion de la laïcité; et surtout, elle propose une compréhension évolutionniste de l'histoire où les sociétés progressent en passant de sociétés religieuses – qui caractérisent la pré-modernité – à des sociétés laïques – qui caractérisent la modernité (Bilge, 2012). D'un point de vue sexulariste, le port du foulard islamique correspond non seulement à une pratique religieuse qui s'oppose à la modernité, mais il incarne également la domination religieuse et patriarcale sur les femmes. Les discours « sexularistes » autorisent de ce fait la projection d'une figure de la femme portant le foulard comme une menace à la communauté politique et à l'ordre social démocratique. Ainsi, la laïcité ou le processus de sécularisation est présenté

comme un corollaire à l'égalité de genre et sexuelle, alors que comme l'expliquent plusieurs chercheurs, le principe de laïcité n'est pas forcément et automatiquement le garant du respect des droits des femmes et de l'égalité des sexes (Benhadjoudja, 2017). Dans le cas des consultations parlementaires du projet de loi 21, les discours sexularistes sont mobilisés notamment lorsqu'il est question de discuter des droits et de leur hiérarchie ou de leur interdépendance. Par exemple, dans la conversation entre le ministre Simon Jolin-Barrette et l'organisme la Ligue des Droits et Libertés, le ministre revient sur la nécessité – avec ce projet de loi – de saisir l'occasion d'affirmer la laïcité comme l'une des valeurs québécoises, aux côtés de l'égalité de genre. Ce à quoi les membres de la Ligue répondent qu'il est problématique pour un projet de loi de hiérarchiser les droits fondamentaux entre eux, en prétendant notamment que la laïcité et l'égalité de genre auraient préséance sur le droit à la liberté religieuse.

Le concept de « sexularisme » est ainsi important pour comprendre les différents positionnements et les rapports de pouvoir qui se jouent au sein des débats publics sur la laïcité. Il permet de montrer les mécanismes discursifs par lesquels l'égalité de genre est non seulement mobilisée dans des débats concernant la diversité ethnoculturelle et religieuse, mais comment elle est également mise en lien avec l'institutionnalisation de la laïcité comme valeur nationale par l'État. Dans les discours parlementaires entourant le projet de loi 21, les partisan-ne-s du projet défendent la conception de la laïcité à laquelle celui-ci souscrit, à l'encontre d'une conception dite ouverte de la laïcité – associée au modèle multiculturel canadien – qui constituerait, d'après eux, une potentielle menace aux droits des femmes et à l'égalité de genre. Ces acteur-trice-s soutiennent notamment qu'il est important pour l'État québécois de définir lui-même les contours de sa laïcité, construisant ainsi la laïcité comme une valeur nationale qu'il est nécessaire d'affirmer pour soutenir la souveraineté de l'État québécois. Bien que le concept de sexularisme soit important pour comprendre ces rapports de pouvoir qui se jouent dans les discours publics, il s'agit tout de même d'un concept qui évacue ou qui ne rend pas explicite les processus de racialisation qui sont reliés à la mobilisation du concept de genre dans les discours portant sur la laïcité.

3. *À quelles limites du concept de genre votre sujet vous a-t-il conduit et quels angles morts avez-vous vu émerger ou envisagez-vous de rencontrer ? A-t-il été nécessaire pour vous d'intégrer et mobiliser d'autres concepts, afin d'analyser la complexité de vos objets de recherche respectifs ? Si oui, lesquels ?*

Loïc BIZEUL :

En m'intéressant aux trajectoires de vie de prêtres homosexuels, cette recherche implique de considérer leurs parcours comme un ensemble de processus ayant mené à adopter des comportements doublement déviants de la norme hétérosexuelle

dominante. Comme dit précédemment, « devenir prêtre » s'est se construire en dehors de l'ordre social dominant et passe par l'apprentissage d'un mode de vie extraordinaire, qui se fait entre pairs, et où il faut acquérir des valeurs traditionnellement associées au féminin (Tricou, 2015). De plus, le mode de vie sacerdotal ne fait que renforcer un sentiment d'écart entre le prêtre et le reste de la société, le faisant exister dans un monde nouveau à partir du moment où il rentre au séminaire. Ceci permet de penser le processus de construction identitaire pour un prêtre en termes de « conversion » d'habitus, soit la substitution d'un habitus à un autre (Bourdieu et Passeron, 1970).

« Devenir homosexuel », s'est également se construire en dehors de l'ordre social hétérosexuel, et va consister à rencontrer et intérioriser les codes inhérents aux sous-cultures homosexuelles auxquelles la personne homosexuelle va s'ouvrir, ce qui produit ainsi à la fois une ouverture à des mondes nouveaux, et une bifurcation radicale par rapport au monde qui l'avait socialisé primairement. Ceci permet là aussi de penser le processus de construction identitaire pour un homosexuel en termes de « conversion » d'habitus, soit la substitution d'un habitus à un autre (Bourdieu et Passeron, 1970).

Avec ces éléments, ce que je constate, c'est à quel point la perspective du concept de genre ne me permet pas de saisir l'entièreté des parcours de ces hommes. En tant que catégorie d'analyse et d'outil critique, ce concept a permis une « véritable révolution de la connaissance » (Bourdieu, 1998), désignant un champ scientifique qui met en évidence le processus de différenciation hiérarchisée des sexes et un mouvement politique destiné à remettre en cause ce processus. Mais il ne me permet pas de comprendre l'ensemble des processus qui ont mené des individus à se construire en tant que gai et en tant que prêtres. Ces deux identités ont ainsi la particularité d'impliquer une bifurcation, une conversion de regard qui fait entrer l'individu dans une autre appréhension du monde social. Apprendre à se dire et à se faire gai, et apprendre à se dire et se faire prêtre sont deux processus passant par l'inculcation de codes, valeurs, normes spécifiques, inhérents à chaque groupe, permettant d'acquérir une certaine compétence.

Penser en termes de processus d'apprentissage dans les trajectoires de vie individuelles, c'est justement ce que permet la notion de « carrière ». Mise en œuvre par Hugues (1937), et reprise par la suite par Becker (1963), ce concept permet de comprendre comment, à chaque étape biographique d'un individu, les attitudes et les comportements sont induits par les attitudes et les comportements passés, conditionnant à leur tour les actions futures. J'ai donc choisi de m'appuyer sur ce concept issu de la tradition sociologique interactionniste qui permet de saisir comment un prêtre en vient à transgresser la norme, plutôt que d'en rechercher les causes et les raisons pour lesquelles ils en viennent à transgresser une norme. Recourir à la carrière a ainsi l'avantage de « transformer les individus en activités » (Darmon, 2003), de s'intéresser à ce qu'ils font plutôt qu'à ce qu'ils sont, ce qui permet d'objectiver leurs parcours individuels et les phénomènes sociaux observés et de dénaturaliser ces mêmes faits. Cette notion permet donc de se distancer plus facilement du discours des répondants lors d'entretiens, ce qui a l'avantage de donner l'occasion de s'interroger sur ces discours, et de dégager les « conditions de possibilité de [l'engagement] progressif dans

la carrière » ainsi que les processus d'apprentissage » des personnes enquêtées » (Darmon, 2008 : 155).

La carrière prend donc en considération les structures sociales et la situation dans laquelle se trouve un individu, tout en tenant compte de la façon dont ce dernier se représente sa situation et comment il la perçoit. Si je pense cette notion utile, c'est qu'elle a l'avantage finalement de proposer chaque parcours comme singulier, apportant ainsi plus de nuances et de diversité à une étude sociologique.

À la lumière de ce que je viens de détailler, travailler sur la carrière sacerdotale homosexuelle revient à s'inscrire dans une analyse sociologique des transformations de l'identité et des modes de vie. Le cœur de ma recherche est ainsi de placer le raisonnement entre subjectivité homosexuelle et engagement dans le sacerdoce. Elle ne vise pas à décrire et à analyser pourquoi ces individus sont devenus prêtres, ou pourquoi devenir prêtre lorsque l'on est homosexuel. L'ambition est plutôt d'aborder la question de l'engagement en prêtrise au plus près des pratiques individuelles et, en même temps, en contextualisant cet engagement à la lumière d'une subjectivité homosexuelle individuelle, et du contexte politique et social qui ont pu conduire ces hommes à s'engager dans le sacerdoce.

Amani BRAA :

La question des « limites du concept de genre » nous fait penser à une autre recherche réalisée dans le cadre de notre scolarité doctorale et toujours liée, même si partiellement, à notre sujet de thèse. C'est un exemple que nous trouvons très illustratif des limites du genre. En fait, toujours dans le cadre du processus de radicalisation des jeunes qui partent rejoindre des groupes en Syrie et Irak, nous avons proposé d'interroger des femmes qui ont été arrêtées, au printemps 2015, à l'aéroport Pierre-Elliott-Trudeau de Montréal, lorsqu'elles tentaient – avec d'autres jeunes – de rejoindre un groupe djihadiste en Syrie.

A toutes les époques, les femmes se sont engagées dans des mouvements radicaux violents, autant durant la Révolution française que dans les mouvements d'extrême gauche ou d'extrême droite, dans des groupes nationalistes ou encore dans des groupes révolutionnaires (Bakker et Leede, 2015). Mais, malgré une présence historique des femmes au sein de mouvements extrémistes violents et d'épisodes de violence politique perpétrés par celles-ci, leur radicalité violente demeure un phénomène marginal en comparaison de celle des hommes (Roy, 2015). Lorsqu'il s'agit de les identifier, le dénominateur commun semble toujours être l'ombre d'un homme qui les aurait entraînées et convaincues dans un tel choix.

Ce fait s'explique, entre autres, par la construction sociale de la notion de féminité, qui ne prévoit pas – en soi – la possibilité d'être violente : une femme qui choisit la violence est automatiquement désignée par la société comme déviante. Lorsqu'il s'agit de ces

filles qui choisissent de rejoindre des groupes terroristes en Syrie, il s'agit alors d'une double déviance.

La radicalisation des femmes et leur départ vers des groupes armés combattants en Syrie ou en Irak constituent un terrain d'enquête qui est peu commun, donc, la littérature scientifique – et une part importante de la couverture médiatique – ont longtemps vu les femmes radicales comme essentiellement manipulées par des hommes présentés comme les véritables acteurs de certains mouvements radicaux violents.

Malheureusement, cette lecture réductrice – et souvent sexiste – tend à réduire la complexité qui se cache derrière les parcours de radicalisation des femmes, y compris celles qui sont attirées par les sirènes des groupes djihadistes en Syrie. Surtout, il y a un résultat sur lequel nous aimerons nous concentrer : en entrant dans la spécificité de ces cas, on visait avant tout à explorer les modalités de ces engagements, et [à savoir] s'il y avait une insertion involontaire et obligée dans des rapports de genre dans lesquels ces femmes seraient prises. Nous avons vu en effet que, en tant que femmes, elles sont assignées à des rôles spécifiques qui leur sont offerts ; les femmes, quant à elles, ne cherchent pas à s'émanciper totalement de ces assignations ; au contraire, elles semblent les embrasser et s'y adapter. Donc, même si c'est leur idéologie à elles et même si elles croient pleinement dans ce projet de départ, on se trouve face à des rapports sociaux de genre dans lesquels elles sont prises. Un exemple, c'est quand elles admettent avoir choisi un mari pour accomplir leur projet personnel (mari qu'elles n'aiment pas). Ou encore, quand elles affirment que, pour se protéger et ne pas être violées, elles sont bien conscientes d'avoir besoin d'un homme à leur côté avant de partir pour la Syrie ou l'Irak.

On peut affirmer que – en parlant avec de jeunes femmes directement touchées par le phénomène en question – à l'inverse des stéréotypes mis en avant quand vient le temps d'expliquer l'engagement de femmes dans des groupes violents, y compris les groupes djihadistes eux-mêmes, les éléments recueillis dans notre enquête nous permettent de voir que cet engagement n'est pas toujours le produit d'une passivité ou d'une contrainte subie par ces femmes. Contrairement aux discours médiatiques qui tendent à réduire les femmes engagées auprès des groupes djihadistes en Syrie et en Irak à des « mariées djihadistes » ou à de jeunes filles insouciantes, naïves, embrigadées par l'entremise des sentiments amoureux, nous avons constaté qu'en explorant le parcours de ces femmes avec les lunettes du sociologue, on s'aperçoit du fait que c'est un choix des femmes, choix qui se plie (obligatoirement et inévitablement) à des rapports du genre présentes dans la société.

Ceci nous permet d'affirmer que ces femmes restent enfermées et encastrées dans des mécanismes de genre tant qu'elles choisissent consciemment un homme qui les aidera à concrétiser leur projet, sinon, elles ne pourraient le faire alors, en opposition à l'interprétation qui désigne ces femmes comme naïves et passives, où il apparaît que ces femmes sont bien conscientes de leurs projets à elles. Elles sont conscientes aussi des schémas sociaux qui imposent une protection nécessaire de la femme et son insertion dans des rôles traditionnels désignés pour elles auxquelles elles ne peuvent pas échapper. Ces femmes ne sont pas intéressées à une dimension qui ne leur est pas

offerte : rattrapées dans des rapports de genre, elles embrassent les offres de soutien et de care, pas en tant que sujets passifs mais bien car il s'agit des seuls rôles qui leurs sont offerts dans une conception traditionnelle des rôles de sexe.

Alexandra STANKOVICH :

Pour un travail connexe à mes recherches doctorales, je m'intéresse à une partie plus précise de la marginalité des sortant·e·s. En regardant la littérature grise (que ce soit la presse, la littérature de non-fiction, les films, les publications sur les médias sociaux et les figures publiques chez les sortant·e·s), je me suis rendu compte de l'importance des discours et des figures 2SLGBTQIA+ : il n'y a qu'à penser à Abby Stein, Chavi Wesberger, Chani Getter ou Melissa Weisz²⁵, par exemple. Bien qu'au départ, j'avais ouvert ma notion et mes discussions aux sortant·e·s s'identifiant comme queer (au sens large du terme, qui vise plus l'orientation sexuelle que l'identité de genre), force fût de constater sur le terrain, avec les personnes avec qui j'ai échangé, qu'il·elle·iel·s s'identifient non seulement comme queer, mais comme genderqueer. Or, c'est à ce moment que la réflexion binaire sur les genres féminin-masculin (l'expérience des hommes et des femmes dans mon mémoire, les expériences dites féminines dans mon doctorat) est devenue insuffisante. Il m'est apparu alors nécessaire de m'intéresser au concept queer et à ses variations (queering – to queer ou quelque chose being queered – et queerness). Ce rapport au in between, au spectre, à l'indéterminabilité ou au refus des boîtes n'interroge pas les normes et les marges de la même manière. En effet, cette positionnalité nous informe sur les frontières normatives de différents espaces, qu'elles soient celles du genre, de la sexualité, mais aussi du religieux. Et le fait d'interroger ces espaces (queering thoses spaces) fait que les personnes deviennent aussi des vecteurs de changements des deux communautés desquelles il·elle·iel·s sont en marge.

Pour mieux rendre justice à la réalité terrain, j'essaie de former un cadre théorique pluridisciplinaire – touchant à la philosophie et à l'anthropologie – et de faire un travail de validation auprès des personnes avec qui j'échange. Je mobilise dans un premier temps Sara Ahmed (2006) sur la question de la phénoménologie queer ou comment la positionnalité queer nous informe? L'autrice pose les notions de désir et d'attraction (attraction) comme l'action de queerer l'espace social et plus précisément, l'espace social hétéronormatif. Elle s'intéresse à comment l'orientation – au sens phénoménologique – peut être influencée par la spatialité et comment l'orientation en soi peut être queerée (mais aussi vice-versa, c'est-à-dire hétérosexualisée, ne s'agissant pas d'une influence unidirectionnelle). D'un autre côté, je m'intéresse aux écrits de

²⁵ Elle·iel·s sont tou.te.s des figures publiques Off the Derech s'identifiant explicitement comme queer ou trans*. Ces personnes ont été nommées en guise d'exemples dû à leur place importante à l'intérieur des communautés OTD, que ce soit par leur position à l'intérieur des organismes à but non-lucratif comme Footsteps (Chavie Wesberger y est Director of community engagement), par leur activisme (Abby Stein est reconnue pour son travail auprès des sortant.e.s et des personnes trans*) ou par leur engagement auprès des communautés LGBTQ+ (Melissa Weisz est co-responsable avec Pelayo Alvarez du Podcast The Forbidden Apple, qui s'intéresse aux personnes LGBTQIA2+ – activistes, acteur.trice.s, membres du clergé, etc. – qui ont un lien avec le religieux et/ou la spiritualité).

Scott Morgensen (2016), qui s'intéresse à la notion de queer non seulement par rapport au sujet de recherche et aux participant·e·s, mais aussi en relation à comment avoir une pratique critique anthropologique queer. Pour l'auteur, une anthropologie queer est une discipline qui expose et analyse l'épistémologie coloniale et les violences en découlant à l'intérieur de la discipline. Il demande de rester à l'affût des différents courants qu'il appelle le white imperialism/white queerness/white anthropology. Une vision queerée de l'anthropologie, c'est-à-dire consciente des enjeux nommés ci-haut, permettrait des analyses non oppressives, au sens où elles ne codifient ou ne restreignent pas l'histoire sociale et les pratiques culturelles. Ahmed et Morgensen ont une approche pluridisciplinaire qui défie et questionne différentes normes (comme l'hétéronormativité) et les structures de pouvoir (comme le colonialisme). Cependant, ces deux auteur·trice·s permettent une vision à la fois expérientielle et individuelle avec Ahmed (2006) et une approche cherchant à éviter les failles lors de la réflexion sur l'altérité, avec Morgensen (2020).

Saaz TAHER :

Le concept de sexualisme est important pour comprendre les rapports de pouvoir qui se mettent en place au sein des débats publics et pour souligner la façon dont l'égalité de genre comme concept est utilisé pour catégoriser les mondes et construire un monde occidental, laïc, promoteur de l'égalité de genre et moderne et un autre monde, religieux, patriarcal et traditionnel. Cependant, pour pleinement comprendre les relations de pouvoir qui se jouent au sein des débats portant sur la laïcité, il est important de mobiliser et de souligner les processus de racialisation genrée qui s'y produisent.

La racialisation – comme concept développé par des théoriciennes et théoriciens critiques de la race (Mills, 1997 ; Hall, 1991 ; Goldberg, 2009 ; Hill Collins, 1998) – correspond à un ensemble de processus d'altérisation des individus et des groupes en fonction d'une différence qui permet de classer et hiérarchiser leurs corps et leurs attributs en catégories raciales. Ainsi, les débats autour de projets de loi visant à interdire le port de signes religieux s'orientent souvent vers un débat sur les pratiques des minorités religieuses et particulièrement sur celles des communautés musulmanes. Au centre de la discussion, va être ainsi débattu, la place des femmes musulmanes et l'enjeu de l'égalité et l'oppression de genre. Les femmes portant le foulard islamique – ou d'autres signes religieux ou culturel associés à l'islam – sont, de ce fait, racialisées. Cette racialisation genrée implique notamment d'objectiver ces femmes, de les homogénéiser, de les construire discursivement comme passives et victimes d'une culture ou d'une tradition religieuse en leur niant toute agentivité et de projeter sur elles un ensemble de représentations sociales stéréotypées qui les dépassent elles-mêmes dans leur individualité, mais qui sont dirigées à l'encontre de l'islam plus largement (Al-Saji, 2010). Cette racialisation genrée autorise ainsi le développement d'un discours portant sur « la culturalisation de l'oppression de genre » (Fekete, 2006 ; Razack, 2005 ; Ahmed, 1982 ; Al-Saji, 2010 ; Bilge, 2010).

L'adoption d'une grille de lecture culturaliste de l'oppression de genre participe à construire discursivement les femmes racisées et appartenant à des cultures minoritaires – particulièrement les femmes de confession musulmane – comme des victimes passives de leurs cultures traditionnelles ou d'origine, ce qui permet de mettre en scène une figure figée de ces femmes en dépit de la pluralité qui les caractérisent. Cette façon d'essentialiser les cultures dans une approche genrée et de labelliser les cultures minoritaires comme des cultures sexistes et misogynes permet de tenir tout un discours pour accuser une culture de mauvais traitement envers les femmes, contrairement à une culture occidentale qui serait profondément et en tout point respectueuse de l'égalité de genre. Comme processus, la culturalisation de l'oppression de genre conduit ultimement à penser ces femmes comme inférieures hiérarchiquement aux femmes dites occidentales et à labelliser les cultures minoritaires comme des cultures sexistes, ce qui permet de justifier des appels à l'exclusion de ces populations. Ainsi, dans la perspective de ceux et celles qui défendent une interdiction de port de signes religieux, le dévoilement des corps permettrait l'émancipation et la libération des femmes au sein des minorités religieuses. Cette idée du dévoilement est perçue, notamment par certaines femmes musulmanes, comme la continuité de pratiques sexistes, racistes et néocoloniales (Ali, 2012). Les mesures juridiques et politiques d'interdiction de port de signes religieux, et notamment du foulard islamique pour les femmes dites musulmanes, imposent des formes de disciplinarisation des corps sexués et, de ce fait, réactivent des logiques de racialisation genrée (Razack, 2005).

Cette prise en compte des processus de racialisation genrée dans les analyses sur les débats publics portant sur la laïcité permet ainsi de comprendre et de mettre en lumière le rôle de la race dans les rapports de pouvoir au sein de ces débats, notamment à travers la formulation des revendications féministes. Les débats publics sur la laïcité vont mettre en scène différents positionnements et révéler des fractures politiques, notamment au sein de différents groupes féministes et parmi les chercheuses féministes. Les féministes libérales vont vouloir défendre une certaine conception de l'émancipation des femmes et vont donc signaler que le port de signes religieux va à l'encontre de l'égalité de genre, alors que les féministes décoloniales et antiracistes vont soutenir que la défense de l'égalité de genre pour toutes les femmes passe par la prise en compte de la multiplicité des conceptions de l'égalité de genre ainsi que par la reconnaissance de l'imbrication des systèmes d'oppression – notamment de genre et de race – auxquels les femmes racisées et les femmes musulmanes font face (Hamrouni, 2015).

Bibliographie

- Ahmed, Leila. 1982. « Western ethnocentrism and perceptions of the harem ». *Feminist Studies*, vol. 8, n° 3, p. 521-534.
- Ahmed, Sara. 2006. Sexual Orientation. In S. Ahmed (Ed.). *Queer Phenomenology: Orientation, Objects, Others* (1^{ière} édition, p. 65-107). Duke University Press.
- Al-Saji, Alia. 2010. « The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis ». *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n° 8, p. 875-902.
- Ali, Zahra. 2012. « Femmes, féminisme et islam : Décoloniser, décroiser et renouveler le féminisme ». En ligne : <http://frontdu20mars.github.io/Textes/2012/07/06/femmes-feminisme-et-islam-decoloniser-decroiser-et-renouveler-le-feminisme.html> (consulté le 05 février 2019).
- Bangstad, Sindre. 2011. « Saba Mahmood and Anthropological Feminism After VirtueTheory ». *Culture & Society*, vol. 28, no 3, DOI: 10.1177/0263276410396914.
- Becker, Howard S. 1985 [1963]. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.
- Benhadjoudja, Leila. 2017. « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité ». *Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, p. 272-291.
- Berger, Roni. 2014. « Going OTD: The Experience of Leaving Ultra-Orthodox Jewish Communities ». *Jewish Journal of Sociology*, vol. 56, no. 1-2, p. 670-686.
- Berger, Roni. 2015. « Challenges and coping strategies in leaving an ultra-Orthodox community ». *Qualitative Social Work*, vol. 5, p. 75-98.
- Bernard, Jessie 1974. « Age, Sex and Feminism », source en ligne: <https://doi.org/10.1177/000271627441500110> [consulté le 20/10/2020]
- Béraud, Céline et Portier, Philippe. 2015. *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Interventions ».
- Bethmont, Rémy et Gross, Martine (dir.). 2017. *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme?* Genève : Labor et Fides.
- Bilge, Sirma. 2010. « '...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi'. La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une 'nation' en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 197-226.
- Bilge, Sirma. 2012. « Mapping Québécois sexual nationalism in times of 'crisis of reasonable accommodations' ». *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 3, p. 303-318.
- Bobineau, Olivier. 2017. *Le sacré incestueux : les prêtres pédophiles*. Desclée De Brouwer.

- Bourdieu, Pierre. 1998. *La Domination masculine. Suivi de Quelques questions sur le mouvement gai et lesbien*. Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude. 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris : Éditions de Minuit.
- Butler, Judith. 2005 [1990]. *Trouble dans le genre (Gender trouble): pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte.
- Cardi, Coline. 2007. « La construction sexuée des risques familiaux ». *Politiques sociales et familiales*, n° 101, p. 35-45.
- Cardi, Coline. 2007. « La “mauvaise mère” : figure féminine du danger ». *Mouvements*, 49.
- Cardi, Coline. 2006. « Familles et professionnels face à l’écrit. L’exemple de l’assistance éducative ». *Informations sociales*, vol. 133.
- Cardi, Coline. 2015. « Les habits neufs du familialisme. Ordre social, ordre familial et ordre du genre dans les dispositifs de soutien à la parentalité ». *Mouvements*, 82.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. California : University of California.
- Clair Isabelle. 2012. « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel ». *Agora débats/jeunesses*, n° 60, p. 67-78.
- COLLECTIF. 1984. *Le sexe du travail. Structures familiales et système productif*. Grenoble : PUG.
- Commaille, Jacques. 1987. « Ordre familial ordre social, ordre légal : Éléments D'une Sociologie Politique De La Famille ». *L'Année Sociologique (1940/1948-)*, vol. 37, pp. 265–290. JSTOR, www.jstor.org/stable/23480569 [consulté le 20/10/2020]
- Connel, Raewyn. 2014 [1990]. *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*. Paris : Amsterdam Éditions.
- Coulmont, Baptiste. 2006. « Jeux d’interdits ? Religion et Homosexualité », *Archives de sciences sociales des religions* 136 : 103-114.
- Darmon, Muriel. 1999. « Les “entreprises” de la morale familiale ». *French Politics, Culture and Society*, vol. 17, no. 2-3.
- Darmon, Muriel. 2003. *Devenir anorexique. Une approche sociologique*. Paris : La Découverte, Collection « Poche/Sciences humaines et sociales ».
- Darmon, Muriel. 2008. « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation ». *Politix*, no 82, p. 149-167
- Dingwall, Robert, Eekelaar, John et Murray Topsy. 1983. « The Protection of Children. State Intervention and Family Life » Blackwell: Oxford. Source en ligne : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/car.985> [consulté le 20/10/2020]
- Edin, Kathryn et Kefalas, Marie. 2005. *Promises I Can Keep: Why Poor Women Put Motherhood before Marriage*. Berkeley: University of California Press
- Fader, Ayala. 2017. « Ultra-Orthodox Jewish interiority, the Internet, and the crisis of faith ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. vol. 7, n° 2, p. 185-206

- Fader, Ayala. 2020. *Hidden Heretics: Jewish Doubt in the Digital Age*. Princeton University Press.
- Fassin, Éric. 2003. « L'inversion de la question homosexuelle ». Presses Universitaires de France, *Revue française de psychanalyse*, Vol.67, p. 263-284
- Fassin, Éric. 2006. « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations ». *Multitudes*, vol. 3, n° 26, p. 123-131.
- Fekete, Lij. 2006. « Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the Right ». *Race & Class*, vol. 48, n° 2, p. 1-22.
- Footsteps. 2020. « About Us ». *Footsteps :Your life.Your Journey. Your choice*. Source en ligne : <https://footstepsorg.org/about-us/>
- Foucault, Michel. 1994 [1976]. *Histoire de la sexualité, T. 1. La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, Collection « Tel ».
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*, Oxford University Press.
- Frodeman, Robert et Briggles, Adam. 2016. *Socrates Tenured the Institutions of 21st-century Philosophy*. Rowman.
- Goffman, Erving. 1975. *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris (1re éd., *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Upper Saddle River, 1963).
- Goldberg, David Theo. 2009. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford et Boston, MA : Wiley-Blackwell.
- Haicault, Monique. 1984. « La gestion ordinaire de la vie en deux ». *Sociologie du Travail*, Source en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs01503920/file/LaGestionOrdinairedeLaVieenDeux.pdf> [consulté le 20/10/2020].
- Hall, Stuart. 2018 [1991]. « Old and new identities, old and new ethnicities », dans *Essential Essays, Volume 2: Identity and Diaspora*, sous la dir. De David Morley, p. 63-82. Duke University Press.
- Hamrouni, Naïma. 2015. « Malreconnaissance, déni des droits, déshumanisation : en quels termes penser l'injustice faite aux femmes racisées ? », dans *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, sous la dir. de Naïma Hamrouni et Chantal Maillé, p. 109-131. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Hartman, Lorne M. « Clinical psychology: Emergent trends and future applications », 1981. Source en ligne : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/1097-4679%28198104%2937%3A2%3C439%3A%3AAID-JCLP2270370243%3E3.0.CO%3B2-H> [consulté le 20/10/2020].
- Higgins, Ross. 1999. *De la clandestinité à l'affirmation. Pour une histoire de la communauté gaie montréalaise*. Montréal: Corneau et Nadeau.
- Hill Collins, Patricia. 1998. « It's all in the family: Intersections of Gender, race and nation ». *Hypathia*, vol. 13, n° 3, p. 62-82.

- Hughes Everett C. 1937. « Institutionnal Office and the Person ». *American Journal of Sociology*, p. 404-413
- Hurteau, Pierre. 1993. « L'homosexualité masculine et les discours sur le sexe en contexte montréalais de la fin du XIXe siècle à la fin de la Révolution tranquille ». *Histoire sociale – Social History*, vol. XXVI, no 51, p. 41-66.
- Jordan, Mark. 2000. *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*, Chicago : University of Chicago Press.
- It Gets Better. 2014. *It Gets Better –Tracks*. Source en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=xnoT1Y-sHXI>
- Juteau Danielle et Laurin Nicole. 1997. *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*. Montréal : Les presse de l'Université de Montréal.
- Kent, Orit, et Cookn Allison. 2012. « Three Partners in study: two people and a text ». *A Journal of Jewish Ideas*, vol. 42, no 6, p. 90–105.
- Khader, Serene. 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethics*. Oxford University Press.
- Laurin Nicole, Juteau Danielle, Duchesne Lorraine. 1991. *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Le Jour, Éditeur.
- Pike, L., Kenneth. 1967. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior* (2e édition). The Hague: Mouton
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- McNeil, John. 1982. *L'Église et l'homosexuel*, Genève : Labor Fides.
- Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Minoc , Julie. 2012. « (Dés)ordres familiaux à la loupe. Les normes maternelles et paternelles au prisme de l'enquête sociale ». *Droit et Société*, no. 95, p. 71-86.
- Minoc, Julie. 2012. « Évaluer des mœurs. L'enquête sociale et l'expertise médicopsychologique dans le traitement judiciaire des séparations conjugales ». Mémoire de Master 2, Paris, ENS/EHESS.
- Morgensen, Scott I. 2016. « Encountering Indeterminacy: Colonial Context and Queer Imagining » *Cultural Anthropology*, vol. 3, no 4.
- Munro, Heather L. 2020. « Navigating Change: Agency, Identity, and Embodiment in Haredi Women's Dance and Theater ». *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, vol. 38, no 2, p. 93-124.
- Newfield, Zalman S. 2020. *Degrees of Separation: Identity Formation While Leaving Ultra-Orthodox Judaism*. Temple University Press
- Off the Derech. s.d. « About Us ». Source en ligne: <http://www.offthederech.org/about/faq/>

- Orthodox Judaism. 2014. Dans *Encyclopaedia Britannica en ligne*. Source en ligne : <https://www.britannica.com/topic/Orthodox-Judaism>
- Pothet, Jessica. 2016. « Déprises et réagencement de la maternité. Regards sur les expériences de femmes ayant fait placer leurs enfants », *Genre, sexualité & société*.
- Raison Du Cleuziou, Yann. 2015. « Devenir homme parmi les hommes. Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », dans *Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, sous la dir. de Matthieu Brejon De Lavergnee et Magali Della Sudda, p. 257-285. Paris : Beauchesne.
- Razack, Sherene. 2004. « Imperiled Muslim women, dangerous Muslim men, and civilized Europeans: Legal and Social responses to forced marriages ». *Feminist Legal Studies*, vol. 12, no 2, p. 129-174.
- Razack, Sherene. 2005. « Culture clash, and Gender after September 11 ». *Social Justice*, vol. 32, no 4 (102), Race, Racism, and Empire: Reflections on Canada, p. 11-31.
- Rocheftort, Florence et Sanna Maria Eleonora. 2013. *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)*, Armand Colin, « Recherches ».
- Scott, Joan W. et Varikas Éléni. 1988. « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique. In: *Les Cahiers du GRIF*, n°37-38, [1986]. Le genre de l'histoire, p. 125-153.
- Scott, Joan Wallach. 2009. « Sexularism ». RSCAS Distinguished Lectures, European University Institute, Florence.
- Stankovich, Alexandra. 2020a. La marginalité, un concept d'action et de résistance. *Magazine de l'ACFAS*. <https://www.acfas.ca/publications/magazine/2020/09/marginalite-concept-action-resistance> (consulté le 3 juillet 2021).
- Stankovich, Alexandra. 2020b. « Intermarginalité et plurimarginalité : les actions revendicatrices des groupes marginaux, un moteur de changement favorable à l'inclusion ». Mémoire de maîtrise, Rimouski, Université du Québec à Rimouski.
- Suaud, Charles. 1974. « Contribution à une sociologie de la vocation : destin religieux et projet scolaire ». *Revue française de sociologie* 15-1: 75-111.
- Suaud, Charles. 1975. « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1 (3) : 2-17.
- Tousseul, Sylvain. 2016. « Petite histoire conceptuelle de l'homosexualité ». *Psychologie clinique et projective*, no 22, p. 47-68.
- Tricou, Josselin. 2015. *Ainsi sont-ils ! Les prêtres catholiques face à la masculinité hégémonique*, Labtop Press.
- Tricou, Josselin. 2018. « Refaire des « taupes » : gouverner le silence des prêtres homosexuels à l'heure du mariage gai ». *Sociologie*, vol. 9, p. 131-15.
- Tricou, Josselin. 2021. *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Van de Vijer, Fons et Fetvadjev, Velichko, H. 2015. « Measures of personality and social psychological constructs ». Dans *Measures of personality across cultures*, G. J. Boyle, D. H. Saklofske, et G. Matthews (dirs.). Amsterdam: Elsevier.
- Vollaire, Christiane. 2017. *Pour une philosophie de terrain*. CRÉAPHIS Éditions.
- Wilcox, Melissa. 2003. *Coming Out in Christianity: Religion, Identity and Community*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wolf, James G. 1989. *Gay Priests*, San Francisco: Harper Collins.
- Woodhead, Linda. 2006. « Sex and Secularisation », Dans *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Gerard Loughlin (dir.). Oxford: Blackwell.
- Yeğenoğlu, Meyda. 1998. *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of orientalism*. Cambridge university Press.
- Yip, Andrew K.T. 1997. “Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics' Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality”, *Sociology of Religion* 58 (2) : 165–180.

Féministes et croyantes, ou comment le militantisme contribue à visibiliser les femmes en religion

Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD, Juliette MARCHET, Alice PEYROL-VIALE, Tali TREVES-FITOUSSI

Résumé : Les participantes ont été invitées à partager leur parcours et leurs expériences de militantes dans leur milieu religieux respectif. Au cours de cet atelier, chacune a pu témoigner sur ses actions, mais aussi sa conception du militantisme en tant que femme croyante, et enfin, de la réception de son engagement au sein de sa communauté.

Mots clés : militantisme, communauté croyante, femmes

Présentation de l'atelier et des participantes ²⁶

Cet atelier a comme objectif de partager des parcours et des expériences des croyantes en milieu confessionnel, dans des institutions religieuses ou dans des activités sur des thèmes religieux.

Pour cela, nous sommes avec trois personnes évoluant dans des milieux différents et qui ont accepté d'en parler avec nous et nous les remercions chaleureusement de nous faire part de ce qu'elles vivent. Leurs témoignages peuvent nous aider à prendre conscience des avancées, des étapes qui restent à franchir et des difficultés rencontrées sur ces chemins tortueux mais qui contribuent à ancrer dans les faits, les corps et les esprits, par les traces laissées, à faire bouger les traditions, les habitudes; à faire bouger les lignes des normalités. Nous sommes très fiers de rendre visibles ces femmes

²⁶ Valérie Irtanucci-Douillard était l'animatrice. Les participantes étaient Juliette Marchet, Alice Peyrol-Viale, Tali Trèves-Fitoussi.

militantes, elles peuvent devenir des modèles et inspirer d'autres vocations et engagements.

Je vous présente **Juliette Marchet**. Vous êtes étudiante en théologie protestante, après avoir fait d'autres formations en sciences politiques, culturelles et du genre. Vous militez au sein de groupes de discussion que vous avez créés car vous n'aviez pas trouvé place en tant que croyante dans des groupes féministes. Vous êtes très active au bureau de l'Antenne inclusive de la paroisse protestante de Saint-Guillaume, à Strasbourg en organisant des événements dont le but est de rendre visibles et d'accueillir toutes les personnes chrétiennes LGBTQIA+ qui le souhaitent. Vous luttez ardemment pour que les minorités de sexe et de genres dans l'Église trouvent leur place. Votre objectif est de devenir personne-ressource à Strasbourg pour les questions de féminisme chrétien et d'accueil inclusif.

Alice Peyrol-Viale, vous travaillez depuis près de dix ans au sein de structures ecclésiales catholiques soit dans des monastères soit dans des œuvres d'églises, et vous coanimez le podcast féministe et croyant Dieu.e avec Sinatou Saka depuis presque deux ans²⁷. Par ailleurs, vous êtes impliquée depuis quatre ans dans divers réseaux féministes catholiques aussi bien dans des associations que des groupes de parole ou des collectifs et dans le dialogue interreligieux et interconvictionnel depuis huit ans.

Et enfin, **Tali Trèves-Fitoussi**, vous êtes une femme juive orthodoxe française. Vous œuvrez pour un accès plus large à l'étude du judaïsme pour les femmes, et un traitement plus égal des femmes et des hommes dans votre communauté. Vous-même, vous vous l'êtes accordé dans la mesure où vous avez suivi un programme éducatif d'un an sur les études juives, et vous assistez aux séminaires de Tashma, une branche française de l'institut Pardes. Vous êtes co-fondatrices de deux structures. **Pilpoul**, une association qui propose une étude mixte du Talmud et organise des offices de shabbat mensuels qui visent à mieux intégrer les femmes dans le rite synagogal, et **Kol-Elles** avec Myriam Ackermann-Sommer (qui suit une formation pour devenir rabbin orthodoxe en France); il s'agit du premier cercle d'études juives intensives sur texte dédiés aux femmes et ouvert à tous. Par ailleurs, vous participez à des lectures de la Megillah et de la Torah effectuées par des femmes orthodoxes en France, qui sont les seules à exister sur le territoire français. Nous pouvons vous écouter dans des podcasts comme ceux de Dieu.e d'Alice, dans les épisodes 2 et 5 notamment, on peut vous suivre sur les réseaux sociaux, vous lire dans des articles parus dans divers supports comme *Actualité juive* ou le blog *Ayeka*²⁸.

1. Comment concevez-vous et pratiquez-vous la posture de croyante féministe que vous revendiquez ? Comment est-ce accueilli dans la société et dans votre communauté de croyant·e·s ?

²⁷ <https://podcast.ausha.co/dieu-e>.

²⁸ <https://www.ayeka.net/blog>

Alice Peyrol-Viale :

Je pense que si on me pose la question c'est qu'a priori ce sont deux concepts qui paraissent paradoxaux. La question de ce paradoxe je me la suis posée il y a quelques années quand je me suis faite baptisée chrétienne catholique. Passé ce beau moment du baptême et de la découverte de la foi, j'ai été confrontée à des passages de la Bible qui ne me convenaient pas du tout en ce qui concernait, notamment, les femmes. Pour allier ces concepts de féminisme et de croyance, j'ai dû prendre du recul sur les textes et faire un travail d'exégèse, de recherche. J'ai lu les travaux de théologien(ne)s féministes, leurs interprétations de certains passages. À travers ce travail, j'essayais de savoir si en devenant chrétienne, j'allais participer à un système oppressif. Et c'est en effectuant ces recherches que j'en suis venue à plusieurs conclusions; à la fois oui je peux, je peux interpréter, m'approprier tout cela. Mais c'est en distinguant ce qui est de l'ordre de mon rapport personnel au Christ, à Dieu et de ce qui est du ressort de l'institution religieuse, car je ne suis pas d'accord avec ce que dit l'institution catholique, sur les femmes par exemple. Pour moi, la question est toujours de savoir comment me réapproprier ce système oppressif, de savoir si je peux être dans ce système et tenter de le changer de l'intérieur et si, en partant, je ne rends pas impossible tout changement. De plus, je ne veux pas en partir parce que je me sens légitime en tant que femme d'y rester. Ce n'est pas à moi d'en partir. Je ne me voyais pas faire autrement. Sans compter qu'à travers ma communauté, j'ai rencontré un grand nombre de personnes féministes qui ont fait la femme et celle que je suis aujourd'hui, qui m'ont accompagnée dans mon chemin de foi. Ce qui ressort de ces paradoxes dit, il me semble, quelque chose de l'acte de croire. Quand je me retrouve dans des cercles où participent la plupart du temps des personnes marginalisées par l'Église catholique je me dis que pour avoir encore la foi, avoir confiance en Dieu, en une communauté, alors qu'on en est marginalisé, cela dit quelque chose de cette foi et de l'espérance. Finalement, je crois que je ne mets pas sur le même pied d'égalité le fait d'être féministe et chrétienne. Je pourrai toute ma vie être féministe. Devenir sexiste du jour au lendemain me paraît compliqué. Alors qu'il peut m'arriver de perdre la foi. Et surtout parce que je ne défendrai jamais ma communauté avant une femme. Si je suis face à un membre du clergé qui abuse une femme, je ne vais pas m'empêcher de le dénoncer par peur de stigmatiser ma communauté religieuse. Ce sont ces moments charnières qui me montrent où sont mes priorités.

Ma communauté religieuse et la société ne sont pas deux choses imperméables. Quand je sors de la messe le dimanche matin, je ne me retrouve pas dans un univers féministe et non-oppressif. Loin de là. Ce sont des mondes qui s'entretiennent et s'influencent en permanence. Je n'arrive pas à savoir si dans ma communauté je suis plus mal reçue que dans la société a-confessionnelle. Je me rends compte par exemple, que les hommes croyants ou athées tiennent le même discours sur ce que devrait être une femme. Et comme j'ai grandi dans un environnement athée, j'ai plus vécu la situation d'être accueillie comme femme croyante dans des cercles non croyants où on m'accueille en pensant que je suis anti-féministe. C'est dans ce contexte que j'ai passé du temps à montrer patte blanche et où je me rends compte qu'inconsciemment, j'essaie de me

justifier et de placer au détour de certaines phrases le fait que je suis féministe et ouverte sur certains sujets. Mais je trouve que depuis quelques années, il y a un changement et moins d'a priori sur ce que je serais.

Juliette Marchet :

Tout d'abord, en ce qui concerne ma communauté religieuse, c'est-à-dire les protestant.es français.es luthéro-réformé.es, je peux dire que je suis relativement bien accueillie. J'ai remarqué cependant que c'est un accueil à deux vitesses : d'un côté, la plupart des gens détestent le militantisme, de l'autre côté, iels se targuent d'être d'une confession où de nombreuses femmes occupent des hauts postes. Ainsi, on est fier de compter comme présidente de l'Église protestante unie de France une femme (Emmanuelle Seyboldt) ou qu'Angela Merkel et Theresa May soient des filles de pasteurs. En même temps, on se crispe dès que le terme féminisme est utilisé et on part du principe que parce que les femmes protestantes peuvent être pasteures, l'égalité des droits est tout à fait réalisée.

Dans la société, je me sens aussi plutôt bien accueillie. J'ai surtout la chance de faire partie d'une communauté extrêmement minoritaire en France. Finalement, personne ne comprend trop qui sont les protestant.es. Nous avons simplement l'avantage de ne pas être catholiques et donc de ne pas porter le poids des scandales de pédophilie ou d'abus sexuels. Dans notre société française, une Église qui bénit les couples homosexuels et qui ordonne les femmes a tout de suite une très bonne image.

Cependant, même si l'Église protestante s'est beaucoup féminisée depuis 50 ans, la religion chrétienne telle qu'elle est vécue aujourd'hui reste très patriarcale et hétéronormée. Et pour moi qui suis féministe et croyante, il y a encore de nombreux problèmes. Par exemple, un Dieu obligatoirement présenté comme masculin - Père et Fils - demande un effort supplémentaire aux femmes pour se projeter dans une relation à Dieu.²⁹ La masculinité de Dieu leur donne l'impression qu'elles ne sont pas légitimes voire qu'elles sont dangereuses pour la religion. Un Dieu masculin est donc un Dieu qui met en danger l'estime de soi des femmes. De plus, la religion chrétienne, surtout le protestantisme, s'appuie d'abord et surtout sur le texte biblique. Mais ce texte a été écrit par des hommes pour des hommes ! Comment faire pour avoir une relation apaisée avec un texte qui raconte des histoires de viols, de féminicides ou qui donne des arguments pour l'oppression systémique des femmes ? On nous dira qu'il faut fournir un effort, une fois encore : essayer de comprendre pourquoi ce texte a été écrit, dans quel contexte. Une fois de plus, c'est beaucoup d'énergie dépensée pour atteindre une spiritualité féminine personnelle.

²⁹ Je conseille à ce sujet le livre d'Elizabeth Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin: celui, celle qui est* : « Pour les femmes, un discours de Dieu tissé uniquement de termes masculins n'exprime pas un monde où les hommes et les femmes participent également du principe divin. Cette participation, les hommes y ont entièrement accès grâce aux images masculines de la divinité, alors que les femmes doivent pour ce faire s'abstraire de leur identité concrète, de leur corporéité spécifique. », p. 65.

Et puis après tout ce travail de recherche et de remise en contexte, il y a un moment où l'on ne peut plus tout rationaliser car le mystère de Dieu n'est pas entièrement compréhensible. Le problème alors c'est de faire ce « saut de la foi » qu'on attend de moi. Est-ce qu'en arrêtant de réfléchir et en croyant simplement, je ne signe pas un nouveau contrat d'enfermement patriarcal ? En acceptant de me soumettre à Dieu, de le laisser décider pour moi, est-ce que je ne me soumetts pas aussi à des hommes, à ceux qui dirigent l'Église ?

Pour l'instant, ma manière de gérer ces tensions a été de commencer des études de théologie. Je prends le temps de déconstruire, avec tous les outils qui sont mis à ma disposition, le discours patriarcal des textes et de la dogmatique chrétienne. J'étudie la théologie féministe et à la suite de grandes théologiennes, j'essaie de voir là où les femmes peuvent trouver des modèles bibliques féminins et des inspirations pour vivre une spiritualité émancipée. J'assume à leur suite de lire la Bible avec des yeux de femmes et de produire des nouvelles interprétations qui parleront, je l'espère, à d'autres. Surtout, j'essaie de trouver un vocabulaire plus inclusif pour parler de Dieu, un vocabulaire qui ne donne pas l'impression que les femmes n'ont pas leur place.

Tali Trèves-Fitoussi :

Être croyante et féministe est un cheminement, un processus de déconstruction et de reconstruction de ma religion et de mon identité en tant que femme. Déconstruire et remettre en question peut parfois paraître déstabilisant et décourageant, rechercher l'équité dans une religion théorisée par des hommes n'est pas de tout repos. Il faut accepter de réévaluer nombre de croyances et intuitions.

Pour avancer, mon cap est de croire que les religions portent en elles une vérité éthique fondamentale. Cette vérité réside en ce qui perdure des textes après des siècles de réinterprétation.

Confronter le féminisme à l'orthodoxie juive dont je suis issue, c'est renouveler le test de la cohérence, c'est se poser la question : est-ce que ces deux systèmes que je vois et que je ressens comme deux vérités peuvent cohabiter ? Au sein du Judaïsme, cette question est loin d'être résolue par la foi : ce n'est pas une valeur juive. C'est l'étude minutieuse des textes, la compréhension de leurs normes et l'interprétation au prisme de notre vécu qui importent pour répondre à notre dilemme. L'étude des textes juifs n'est pas anodine, elle doit s'inscrire dans une tradition, celle de la loi, la première étape est donc de comprendre l'origine des lois, déconstruire l'idée de l'*ex nihilo*, responsabiliser sa pratique en posant les questions, surtout celles qui fâchent : questionner la place de la femme est le premier pas pour lui redonner une voix. Utiliser les outils du Pilpoul ensuite (de la controverse Talmudique) pour ouvrir un débat conceptuel qui ne se focalise pas sur les croyances ou les opinions. On évite ainsi l'écueil de la généralisation (« je ne parle pas avec les féministes car elles sont hystériques »), du mépris (« les femmes n'étudient pas, donc je ne débats pas avec elle, j'en saurai plus de toute façon ») ou encore de l'accusation par exagération (« les

féministes veulent uniquement travestir la loi »). La connaissance est encore aujourd'hui la meilleure arme de lutte féministe au sein des religions. C'est aussi celle qui permet une troisième étape fondamentale après le questionnement et la déconstruction, qui est la proposition. Proposer, c'est relire avec ses yeux de femmes, mettre en avant d'autres vérités. C'est aussi se battre pour les changements auprès des autorités et créer nous-mêmes les structures pour grossir nos rangs. En tant que juive féministe, je suis constamment en train de passer par ces trois étapes. Nos combats principaux sont : l'accès à l'étude, l'espace synagogal et l'accession aux positions de leadership. Ces batailles ne doivent pas être menées de front par une minorité, elles doivent créer l'adhésion partout où elles le peuvent pour renverser le statu quo. Cela veut dire inclure les hommes, mais aussi inclure les femmes d'autres religions, car c'est le nombre qui créera le mouvement et peut-être, un jour, la normalisation d'une orthodoxie plus égalitaire. Ce n'est qu'ainsi que je conçois la jonction entre croyance et féminisme.

Au sein du judaïsme orthodoxe français qui est assez en retard sur ces questions par rapport aux États-Unis ou à Israël, il existe un gradient très large de réponses. La première est enthousiaste, parfois soulagée, toujours curieuse. Ce sont les femmes ou les hommes qui, sans forcément avoir mené ce combat, se retrouvent dans le mouvement, y reconnaissent leurs questionnements et s'empressent de le suivre en espérant y puiser des réponses. La seconde réponse est plus sceptique mais ouverte aux débats, elle nous charge de prouver que notre quête est juste et dans la continuité de la tradition. En étudiant les textes, nous avons la capacité de montrer à ces individus dubitatifs que nous ne sommes pas en rupture avec la tradition. Deux autres réponses ne sont pas ouvertes à la discussion : la première est celle du discours apologétique et la seconde du rejet. Le discours apologétique justifie et glorifie les inégalités de genre, ou les problématiques, c'est les femmes ou les hommes qui diront que « le foyer est la place de la femme car c'est son royaume et c'est une reine », ou « les femmes sont exemptes de la prière en communauté car elles ont une connexion directe avec Dieu ». Cette ligne de pensée est très dangereuse car elle enferme d'une main de velours. Elle est très convaincante car elle se passe de remettre quoi que ce soit en cause et ne nécessite aucun effort intellectuel. La dernière posture, celle du rejet, est assez courante. Sans la connaissance des textes, des termes, des outils qui font la loi, il est impossible de sortir de cette réaction émotionnelle et épidermique. Deux grandes craintes apparaissent dans ce genre de discours : le féminisme et la tendance vers le judaïsme libéral. Le féminisme cristallise beaucoup d'angoisses, il est vu comme une entité dissidente dénuée de nuances, comme un mouvement de trouble-fête dont le seul but est de renverser l'ordre établi coûte que coûte. Un mouvement militant étranger à une religion qui met le respect de la loi au-dessus de tout autre prisme de compréhension du réel. La tendance vers le judaïsme libéral est-elle considérée comme la plus haute des trahisons au judaïsme orthodoxe, c'est la facilité d'avoir pris ses distances avec des lois qu'on jugeait trop difficile, d'avoir cédé au modernisme plutôt que de privilégier la fidélité à la tradition. Malgré ces retours, et une tendance à la polarisation des réactions au sein du judaïsme orthodoxe, notamment au sein des instances dirigeantes que sont le consistoire, il y a de l'espoir. Les initiatives féministes se multiplient, le terme de féministe se démocratise notamment sous l'influence anglo-saxonne, et de la

culture populaire. Plus le mouvement se développe et plus il devient difficile de l'ignorer : espérons qu'il devient bientôt incontournable.

2. Vous inscrivez-vous dans un courant féministe ? Quels sont les concepts et les outils des théories féministes qui vous aident dans vos pratiques quotidiennes ?

Alice Peyrol-Viale :

Je fais partie d'un collectif féministe et catholique qui s'appelle « Collectif Adelphe »³⁰ et l'année dernière, nous avons organisé un cycle sur le matrimoine féministe catholique dont une projection du documentaire « Ainsi soient-elles »³¹ sur les sœurs auxiliaires du Québec. Cet événement nous a rendues très visibles parmi les moniales et a été très bien reçu. Ce qui a confirmé mon attrait pour les actions des congrégations féminines. Une autre action que je m'appête à faire dont je ne connais pas encore les conséquences en termes de réception est de candidater à l'ARCWP³². Puis, à la suite de mes témoignages dans les médias sur ma position de féministe catholique, j'ai fait le choix de sortir des réseaux sociaux car j'ai reçu trop d'insultes.

Juliette Marchet :

Je ne me situe pas dans un courant féministe en particulier mais je me considère comme le résultat de plusieurs manières de penser le féminisme. Tout d'abord, il est important pour moi d'étudier notre histoire, de reconnaître à d'autres femmes depuis plusieurs siècles de s'être battues pour nos droits. Je pense ici aux suffragettes, aux femmes socialistes et à toutes ces activistes jusqu'à Simone de Beauvoir. C'est grâce à elles que nous sommes là et c'est avec leur héritage que nous avançons.

Personnellement je me considère comme une « féministe queer ». Je suis le résultat de trois courants du féminisme. D'abord, et c'est relativement rare chez les chrétiennes, je m'inscris complètement dans la pensée de Judith Butler et des constructivistes qui pensent que le genre est avant tout une construction culturelle. Ensuite, je suis convaincue que la domination des femmes est un problème systémique, à la fois culturel, économique et politique de la même manière que des féministes radicales comme Mary Daly ou Kate Millett. Enfin, je pense qu'on ne peut pas être une féministe chrétienne sans s'inscrire dans un féminisme intersectionnel où l'on prend conscience que les facteurs de discrimination (genre, couleur de peau, classe sociale, orientation

³⁰ <https://www.facebook.com/collectifadelphe>

³¹ <https://f3m.ca/film/ainsi-soient-elles/>

³² <https://arcwp.org/>

sexuelle...) se combinent. Il faut donc penser une convergence des luttes et se battre ensemble contre les injustices. Finalement, s'ajoute à tout cela ma foi chrétienne qui m'amène à faire des choix en fonction de l'amour pour ma prochaine et pour mon prochain. Les injustices, les discriminations sont des formes du péché qu'il faut combattre. En tant que chrétien.nes, nous sommes appelé.es dans ce monde à réaliser le Royaume de Dieu, c'est-à-dire un monde sans violence ni oppression.

En ce qui concerne les outils de théories féministes que j'utilise, il y en a énormément. Je pourrais parler du « syndrome de l'imposteur », de la charge mentale ou du mansplaining, par exemple. Tous ces concepts me servent dans mes études et mon expérience en paroisse. Mais trois thèmes me sont surtout venus à l'esprit. D'abord, la notion d'écriture inclusive et de langage épïcène³³ : je suis persuadée qu'il y a aujourd'hui un réel effort à faire pour améliorer le langage religieux et liturgique et éviter des discriminations. En traduisant nos bibles pour que les femmes y trouvent leur place, en associant à Dieu des symboles pas seulement masculins, on donne accès à la spiritualité chrétienne à de nouvelles personnes. Un autre terme qui me parle beaucoup est celui d'empouvoirement (empowerment en anglais) qui se réfère à la capacité de reconnaître qu'on a de la valeur. Il s'agit d'un travail d'introspection qui nous amène à faire abstraction de l'avis des autres et ainsi prendre le pouvoir sur notre propre vie. Pour moi, c'est important que les femmes chrétiennes se rendent compte de leur valeur et se concentrent sur leur relation personnelle à Dieu, loin des dogmes et des attentes des hommes.

Enfin, le futur de nos Églises est clairement dans l'inclusivité, c'est-à-dire dans le refus de toute forme d'exclusion au nom de l'Évangile en particulier de l'exclusion des personnes LGBTQIA+. Dans le christianisme, il y a de la place pour tout le monde. Être croyante et féministe c'est aussi rappeler cette idée pourtant très simple.

Tali Trèves-Fitoussi :

Le féminisme intersectionnel m'a énormément aidée à penser le monde ainsi que la convergence des luttes entre les différentes religions. De plus, tous les concepts du féminisme ont affûté mon esprit et m'ont aidée à poser des mots sur les dysfonctionnements que je pouvais rencontrer au sein du judaïsme orthodoxe. Parmi toutes ces notions, je peux citer ceux de la mère sacrificielle ou de la charge mentale, qui m'aident particulièrement à déconstruire le mythe de la mère juive. Il y a aussi la conceptualisation du consentement et des violences sexuelles, qui m'a aidée à questionner l'éducation sexuelle au sein de ma propre religion où l'on entend encore trop souvent des phrases comme « il faut s'habiller modestement pour ne pas tenter l'homme qui a des pulsions irrépessibles ». Il y a évidemment tous les auteures et auteurs féministes qui ont parlé du leadership, des biais de genre... En fait, l'ensemble des concepts de base du féminisme! Enfin, il y a aussi tous les outils militants : les webzines, les formats Instagram, les manifestations, les slogans, les déclarations, les

³³ Se dit d'un nom qui désigne aussi bien la femelle que le mâle d'une espèce, qui désigne un animé sans préciser le sexe ou qui a la même forme au masculin et au féminin.

collages, autant de formats que j'ai découverts avec le militantisme féministe et que je réutilise dans mon combat au sein de ma religion.

3. *Pourriez-vous nous livrer en témoignage, une action qui vous a rendue visible au sein de votre institution ou mouvement? Comment l'avez-vous vécue? Comment a-t-elle été reçue?*

Alice Peyrol-Viale :

Quand j'ai préparé cette question, je me suis dit rapidement que si je devais être influencée par un courant, c'est celui du féminisme intersectionnel. Puis je me suis demandé pourquoi je ne considérais pas le féminisme chrétien comme un mouvement? Alors que de toute ma vie, je n'ai jamais lutté au sein d'un mouvement féministe a-confessionnel, je ne participe qu'à des événements féministes chrétiens, mais à aucun moment, je ne l'ai considéré comme un mouvement, ce qui est dommage car je suis dans le déni de ce que je fais. Je me demande si on peut parler de mouvement féministe catholique.

En ce qui concerne les théories et concepts féministes que j'utilise dans ma vie au quotidien, la plupart du temps je transpose des concepts féministes dans la sphère religieuse : « Safe space », « non-mixité », « parole aux concernées », « rôles modèles », « matrimoine ». D'ailleurs, certains de ces outils viennent au départ de mouvements féministes chrétiens : langage inclusif, sororité, non -mixité. Je n'étais pas au fait de mon propre héritage au niveau du matrimoine chrétien. Une fois de plus, tout n'est pas imperméable entre les différents féminismes.

Juliette Marchet :

Ma devise, c'est : « si tu penses qu'il manque quelque chose, fais-le ». Je n'ai pas de grandes actions tonitruantes à mon actif, mais depuis que je suis étudiante en théologie, j'ai essayé de mettre en place plusieurs petites actions à Strasbourg.

J'ai ainsi fondé deux groupes de discussions féministes. L'un plutôt destiné aux étudiant.es des foyers protestants et de l'aumônerie universitaire qui souhaiteraient en apprendre plus sur le féminisme. Chaque mois, nous nous retrouvons autour d'un thème (la culture du viol, les règles, l'homosexualité, la parentalité, la transidentité...) et nous en discutons ensemble en partant d'abord des textes bibliques. L'autre groupe est quant à lui destiné à des féministes chrétiennes plus « avancées » dans leurs réflexions. Alors que pour le premier groupe, mon objectif était de faire profiter à d'autres de mes connaissances sur le sujet, le but du second groupe est de créer un lieu de sororité, de discussion et de soutien où nous pouvons nous ressourcer. En effet, la vie d'une femme

féministe dans l'Église protestante n'est pas de tout repos et cela fait du bien d'avoir un lieu pour en discuter avec d'autres personnes qui vivent la même chose que nous. Nous en profitons aussi pour suivre l'actualité féministe et lancer des projets communs.

A Strasbourg, je suis aussi engagée à l'Antenne inclusive de la paroisse protestante de Saint-Guillaume (créée par Joan Charras-Sancho et Christophe Kocher). Nous nous y retrouvons aussi bien pour des temps d'échange que des temps de célébration. Le but de l'antenne est d'accueillir en particulier les personnes LGBTQIA+ chrétiennes parfois rejetées par leurs Églises respectives et leur montrer qu'il y a une place pour elleux. Nous essayons de les accompagner ainsi que leurs communautés d'origine pour qu'elles aussi se lancent dans l'accueil inclusif.³⁴

Je pense que pour l'instant, mon objectif est de créer des lieux où nous pouvons prendre soin les un.es des autres et nous écouter quand personne ne nous a jamais laissé la place de nous exprimer. La révolution féministe dans l'Église ne se fera pas d'un coup, mais elle se fera à petits pas. Prenons soin de nous surtout car la lutte sera longue.

Tali Trèves-Fitoussi :

En 2019, j'ai commencé à raconter mon histoire de française juive orthodoxe. J'expliquais être tiraillée entre l'amour de ma communauté et des textes juifs, et ma difficulté à y prendre part et à étudier en tant que femme. Je pensais que ce vécu ne concernait que moi mais suite à ma prise de parole, j'ai reçu de nombreux messages. Presque 5 000 femmes ressentaient la même chose que moi. Parce que j'avais pris la parole en premier sur ces problématiques, je devenais responsable de proposer des solutions. Le besoin de faire quelque chose devient évident. La première solution envisagée fut la création d'un espace d'étude qui soit à la fois exigeant et bienveillant, où l'on apprendrait ce qu'est une Guémara (commentaires du Talmud, bases de la loi juive) tout en l'étudiant, où on se confronterait au texte sans tabous, bref, un endroit où une femme pourrait prendre la parole pour faire une homélie ou un commentaire et où tout le monde trouverait ça normal, et surtout un endroit où le fait d'être une femme ou un homme ne ferait aucune différence face à l'étude des textes sacrés. Une utopie devenue réelle : une étude de la Torah pour elle-même. Je me sentais sérieusement démunie et peu qualifiée pour lancer quoi que ce soit, mais j'avais à cœur d'agir et je savais ce que je recherchais. J'ai donc appelé une amie, Myriam Ackermann Sommer, rabbin en formation, qui elle avait en tête une idée de Kollel de femmes (centre avancé d'études de la Torah généralement réservé aux hommes) qu'elle n'aurait sûrement jamais le temps de mettre en œuvre. Le soir même, je débarquais chez elle avec mon ordinateur et nous commençons à tracer les grandes lignes de notre projet: Kol-Elles. Nous avons travaillé les objectifs du projet comme nos objectifs personnels : pouvoir s'autonomiser sur certains textes, acquérir une méthode, des connaissances historiques, apprendre à débattre et à prendre la parole. Le programme Kol-Elles a rassemblé plus de 250 femmes et hommes prêts à dédier entre deux et huit heures de leur semaine à

³⁴ <https://www.facebook.com/antenneinclusive/>

l'étude de la Torah. Il a donné naissance à un collectif, des publications, un magazine en ligne. Un engouement bien plus important que ce à quoi nous nous attendions, qui confirme encore notre conviction : quels que soient les retours négatifs des instances juives orthodoxes, la révolution de l'étude chez les femmes et le combat pour une meilleure place dans la communauté est en marche.

L'impureté rituelle des femmes : la cause de l'exclusion des femmes de l'Église ?

Elisabet GURDUS ³⁵

Résumé : L'impureté rituelle, héritée du judaïsme, persiste toujours dans le christianisme. Les sécrétions sexuelles excluent les femmes et les hommes de l'espace sacré (Herbert, De Troyer, Johnson, Korte, 2003). Cette impureté cause notamment le bannissement des femmes de certains services religieux (comme l'eucharistie dans l'orthodoxie ou l'acolytat dans le catholicisme à cause de leurs règles). La question proposée ici est de voir pour quelle raison les femmes sont exclues de certains services religieux et de la prêtrise à cause de leur biologie dans les traditions catholique et orthodoxe et comment cette « tradition » peut être dépassée à travers la valorisation positive de la sexualité féminine (Enzner-Probst, 2004). Pour y répondre, deux aspects du problème de l'impureté rituelle basé sur les expériences des femmes (Larin, 2008), des écrits contemporains (Blenkinsopp, 1995 Regule, 2014) et les sources scripturaires (Fonrobert, 2000) sont abordés. Le premier aspect est l'explication de la justification de l'impureté rituelle par les sources bibliques (Philip, 2006). Le deuxième aspect est la présentation de l'impact de l'impureté rituelle sur le statut des femmes dans l'Église catholique et orthodoxe et la perception que les femmes ont elles-mêmes sur cette question (Parmentier, 1998). La conclusion montre, tout d'abord, comment une femme peut se sentir impure et exclue de certains aspects de la vie de l'Église à cause de sa sexualité, et ensuite, propose des pistes éventuelles qui promulguent la vision plus positive de la sexualité féminine à travers les rites de valorisation du corps féminin (Enzner-Probst, 2004)

Mots clés : impureté, femme, christianisme, judaïsme, sexualité

Pendant longtemps, j'ai été persuadée que le sujet de l'impureté rituelle n'était plus d'actualité dans le christianisme. Pour moi, c'était une histoire du passé ou la pratique d'autres religions : judaïsme, islam ou hindouisme. Grâce au sujet de mon mémoire sur la pureté rituelle dans le christianisme, je me suis rendu compte que les notions de l'impureté rituelle existent toujours dans le christianisme et influencent le statut de la femme au sein de cette religion.

Dans cette communication, je me concentre sur deux traditions chrétiennes : l'Église orthodoxe russe et l'Église catholique. La pureté rituelle joue un rôle crucial dans

³⁵ Elisabet GURDUS poursuit des recherches doctorales sur l'impact des représentations du corps de la femme sur son statut dans l'Église catholique et l'Église orthodoxe russe à l'UCLouvain. Son mémoire en sciences des religions a été consacré à la pureté rituelle de la femme dans le christianisme et l'influence de la tradition juive.

l'Église orthodoxe russe en ayant un impact direct sur le statut des femmes au sein de la tradition.

Formellement, les notions de pureté rituelle n'existent plus dans la tradition catholique en exerçant néanmoins une influence indirecte sur le statut de la femme au sein de l'Église catholique. À travers ma présentation, j'essaie de répondre à la question : « Est-ce que les notions de l'impureté rituelle ont un impact sur l'exclusion des femmes de la hiérarchie ecclésiastique, des services religieux et de l'espace sacré ? » Afin de mieux répondre à cette question, je présente mon exposé en trois parties.

Dans la première partie de ma communication, je montre les origines des notions de l'impureté rituelle qui prennent leurs sources dans le Livre du Lévitique dans l'Ancien Testament et des récits néotestamentaires qui influencent les interprétations chrétiennes. Dans la deuxième partie, j'explique les raisons d'exclusion des femmes des pratiques religieuses et de l'espace sacré dans les deux traditions chrétiennes. Dans la troisième partie, je présente comment le christianisme peut valoriser et reconnaître pleinement le corps des femmes à travers la liturgie féminine développée dans les communautés protestantes en Allemagne.

Avant de commencer ma communication, il est important de préciser ce que j'entends par « impureté rituelle ». C'est « un état de la personne » dans la religion qui la rend incapable de participer à certains rituels et rites religieux. Dans ma communication, j'examine l'impureté rituelle dans le sens des « impuretés sexuelles ».

Dans la Bible, ce type de pollution concerne les hommes et les femmes. Les explications concernant les impuretés sexuelles se trouvent dans le chapitre 15 du Livre du Lévitique (Milgrom, 1998 : 934-938). Pour les hommes, il s'agit d'une impureté provoquée par l'éjaculation. Tandis que, pour les femmes, ce sont des sécrétions sanguines causées par les menstruations, les métrorragies ou les lochies.

Le passage de Lv 15,19-24 traite le problème de la menstruation (Fonrobert, Kronfeld, Seidman, 2000 : 19-21). D'abord, on présente le type de la souillure de la femme, la durée de son impureté de sept jours et les interdictions qui sont liées à son état. Si une personne touche une femme impure ou ses affaires, elle devient impure à son tour pour un jour et doit effectuer des ablutions rituelles. En Lv 15,20, on énumère les objets qui se trouvent directement contaminés par la femme à cause du contact direct avec son utérus : « toute couche » et « tout meuble ». Si un homme entre en contact intime avec une femme en règle, il devient impur pour sept jours en transmettant son impureté à « tout lit sur lequel il couchera » (Lv 15,24).

Le passage de Lv 15,25-30 traite des écoulements irréguliers du sang chez les femmes qui souffrent des métrorragies (Tarja, 2006 : 51-52). Les femmes qui ont une telle impureté subissent des conséquences néfastes sur leur statut au sein de la communauté. Elles ont un statut d'intouchables comme les lépreux. Elles ont les mêmes restrictions que les femmes durant les menstrues sans une durée précise de leur impureté. Elles se trouvent ainsi écartées des fêtes religieuses, des rituels pour un temps indéterminé. Une telle exclusion signifie une véritable mort sociale avec une impossibilité de communication avec sa communauté.

Le récit de Lv 12,1-8 concerne l'état des femmes après l'accouchement qui ont des saignements postnatals, des lochies (Tarja, 2006 : 111-122). Le rapport sexuel est l'interdiction principale durant cette période. Durant les premiers jours après l'accouchement, les femmes ont le même statut que les femmes en règle. Une telle impureté dure sept jours en cas de naissance d'un garçon et quatorze jours en cas de naissance d'une fille. Durant les semaines suivantes, les femmes se trouvent écartées du Temple, mais elles sont réintégrées au sein de leur communauté. En effet, après 33 jours en cas de naissance d'un garçon et 66 jours en cas de naissance d'une fille, les femmes peuvent être réintégrées dans le Temple. Elles apportent un sacrifice (un agneau ou des colombes) afin de remercier Dieu pour leur délivrance et la bonne santé de leur nouveau-né.

La question que nous pouvons naturellement nous poser est pourquoi toutes ces interdictions existent ? L'anthropologue Marie Douglas (1980) explique que pour le peuple juif, il a été primordial de séparer le sacré et l'impur afin de garantir l'ordre social existant qui préserve la stabilité et la prospérité de la communauté. À travers le Livre du Lévitique, nous pouvons voir que la sexualité est bien régulée dans le judaïsme. Les personnes doivent suivre les lois de la pureté pour rester en contact avec Dieu et la communauté croyante.

En étant héritier direct des lois de la pureté du judaïsme, le christianisme garde ces prescriptions tout en modifiant l'observance et la compréhension concernant la loi de la pureté du Livre du Lévitique. Afin de justifier l'observance ou la non-observance des lois de la pureté, le christianisme recourt à deux exemples du Nouveau Testament : l'histoire de la femme hémorroïsse et l'épisode de la purification de la Vierge Marie.

La tradition chrétienne s'intéresse au récit de la femme hémorroïsse (Mc 5,25-34) afin de mieux comprendre la notion de l'impureté rituelle. En guérissant la femme, est-ce que Jésus voulait abolir ou garder l'impureté rituelle ? La femme hémorroïsse est malade depuis des années. Personne ne peut la guérir. Elle souffre non seulement physiquement mais également moralement à cause de sa solitude. Son statut (Lv 15,25-30) ne lui permet pas de participer activement à la vie de la communauté. Elle est intouchable et exclue de la vie du Temple. Jésus est son dernier espoir pour la guérison. Elle le touche et trouve sa guérison. Il l'explique par sa foi personnelle (Baert, 2014 : 3-6).

Je vous propose d'examiner comment le catholicisme et l'orthodoxie expliquent les notions de l'impureté rituelle à travers ce récit. Nous trouvons deux interprétations contradictoires dans l'Église catholique et l'Église orthodoxe russe de cette histoire. L'Église catholique suit l'interprétation du pape Grégoire le Grand (6e et 7e s). Augustin de Cantorbéry écrit une lettre au pape pour demander si les femmes peuvent communier durant leurs règles. Le pape explique qu'elles le peuvent durant cette période parce que la femme hémorroïsse est guérie grâce au contact physique avec Jésus malgré son impureté. Il laisse le choix aux femmes si elles veulent communier ou pas (SC 371 : 502-503). À la suite de cette interprétation, la tradition catholique explique que l'action de la femme qui touche Jésus et reçoit la guérison grâce à sa foi doit être regardée comme l'abolition des règles de l'impureté.

L'Église orthodoxe russe suit à son tour les interprétations des patriarches de l'Église orientale : Denys d'Alexandrie (3^e s) et Timothée d'Alexandrie (4^e s). Ils expliquent que les femmes « en règle » ne peuvent pas recevoir la communion parce qu'elles sont impures selon Lv 15,19-24. Selon eux, la femme hémorroïsse touche seulement les vêtements de Jésus sans avoir le contact physique avec son corps parce qu'elle est impure.³⁶ Selon eux, Jésus guérit la femme grâce à sa foi sans abolir pour autant les prescriptions de la loi puisqu'il est venu pour accomplir la loi et non pour l'abolir (Mt 5,7). De ce fait, la tradition orthodoxe russe interdit aux femmes la communion durant la période des règles.

Un autre épisode significatif qui marque la compréhension de l'impureté rituelle est la purification de la Vierge Marie (Lc 2,22-24) après l'accouchement. Il est important de souligner que les rédacteurs du récit font un amalgame entre la purification rituelle et le rachat du premier-né (Tarja, 2006 : 111-112). Cela peut être expliqué par l'origine grecque de la communauté lucanienne. Le rite des relevailles a vu le jour dans les deux traditions chrétiennes. La raison principale de l'existence d'une telle célébration est l'observance de la Loi du Lv 12 par la Vierge Marie (Lc 2,22-24) qui vient accomplir la prescription de la loi (Knödel). Ce rite a été aboli seulement en 1965 dans l'Église catholique. Cependant, il existe toujours dans l'Église orthodoxe russe. Durant 40 jours après l'accouchement, les femmes ne peuvent pas communier. Dans certaines paroisses, il est déconseillé aux femmes de venir à l'église durant cette période. Après cette durée, elles peuvent être réintégrées dans la communauté à travers le rite des relevailles.

Après avoir vu toutes ces interdictions, on peut se poser logiquement la question : est-ce que la pureté rituelle est voulue par Dieu ? Nous ne pouvons pas lire la pensée de Dieu, mais expliquer seulement comment l'impureté rituelle est perçue par les Églises catholique et orthodoxe russe aujourd'hui. La pureté rituelle occupe une place très importante dans la tradition orthodoxe. L'interdiction de la communion faite aux femmes durant leurs règles est inscrite dans le document officiel de l'Église orthodoxe russe « À propos de la participation des fidèles à l'eucharistie »³⁷, publié en 2015. Cette interdiction est justifiée par la 2^{ème} règle de Denys d'Alexandrie et par la 7^{ème} règle de Timothée d'Alexandrie. Le canon précise que les femmes avec des problèmes gynécologiques et des maladies incontournables peuvent néanmoins communier.

La plupart des prêtres ne savent même pas pourquoi ces règles de l'impureté existent dans la tradition orthodoxe, mais ils ne les remettent pas en question. Pour eux, c'est une réalité à appliquer comme c'est le droit canon qui le prescrit. Certains prêtres comme Vladimir Golovin³⁸ vont encore plus loin dans leurs restrictions en interdisant aux femmes même d'entrer dans la zone centrale de l'église durant leurs règles ou

³⁶ Denys d'Alexandrie et Timothée d'Alexandrie, https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami/97, <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-kanonicheskie-otvety-timofeja-aleksandrijskogo/>. Consulté le 25.04.2021

³⁷ Le document à propos de la participation dans l'Eucharistie, dans: *patriarchia*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html>. Consulté le 25.04.2021.

³⁸ Il développe le sujet sur sa chaîne youtube <https://www.youtube.com/watch?v=fX2VUIqnsGQ>, <https://www.youtube.com/watch?v=bnOfZZ9-pgk>. Consulté le 25.04.2021.

d'embrasser les icônes. Certains prêtres orthodoxes essaient de minimiser l'idée de la responsabilité féminine dans l'impureté rituelle. Par exemple, le prêtre Andreï Ephanov (2015) précise que ce ne sont pas les femmes qui sont considérées en tant qu'impures, mais le sang qui coule. Il explique que Jésus annule tout sacrifice sanguin et le seul sacrifice de son corps peut être présent dans l'Église. Seul le sang du Christ peut couler durant le rite de l'eucharistie. Ce qui est étonnant, c'est qu'un grand nombre de femmes veulent observer cette prescription. Certaines « savent » les interdictions de la part des autres femmes et ne questionnent même pas les prêtres sur l'observance. Les prêtres orthodoxes plutôt progressistes comme Konstantin Parkhomenko³⁹ ne comprennent pas le ritualisme des femmes orthodoxes. Ils essaient de leur expliquer que la foi est plus importante que les observances rituelles.

Il existe également des femmes qui sont contre l'observance de l'impureté rituelle. Un des exemples les plus connus est la théologienne et moniale Vassa Larin (2008 : 275-292) qui écrit un article sur la question des restrictions durant les règles à cause de l'impureté rituelle. Elle conclut que cette pratique ne correspond pas aux valeurs chrétiennes. À travers les écrits du Nouveau Testament, elle souligne que Jésus minimise l'impureté rituelle (Mc 7,14-23) et que Paul affirme l'égalité entre l'homme et la femme (Ga 3,28). Aussi, 50 femmes orthodoxes contestent l'observance du rite des relevailles pendant la conférence internationale inter orthodoxe « Les femmes dans la vie de l'Église » (10-17 mai 1997) qui a eu lieu au Patriarcat œcuménique de Constantinople.

L'Église catholique à son tour semble ne faire aucune restriction aux femmes durant les règles ou aux femmes qui ont récemment accouché. Le pape Jean-Paul II (2005 : 273-278) souligne que les notions de pureté et d'impureté doivent être perçues moralement. Il rejette toute idée d'impureté « extérieure » et rituelle présentée dans le Livre du Lévitique. Selon lui, nous pouvons parler de l'impureté du cœur au sens moral et éthique du terme. Il prend Jésus comme une figure exemplaire sur le sujet avec son Discours sur la Montagne (Mt 5-7) à propos de la pureté du cœur qui, selon le pape, se réalise dans la vie « selon l'Esprit ». En même temps, avant la parution de *Spiritus Domini* le 11 janvier 2021, les femmes ne pouvaient pas être acolytes. Seules les filles impubères jusqu'à quatorze ans, c'est-à-dire avant les menstruations, pouvaient accomplir ce rôle. Formellement, jusqu'à aujourd'hui, les femmes ne pouvaient pas laver et manipuler des objets qui avaient été utilisés durant la messe. Dans certains pays et églises, une telle pratique reste en vigueur actuellement. En effet, certaines paroisses écartent les femmes de la distribution de la communion et de la manipulation des objets sacrés. Même si les lois canoniques ont été revues et réévaluées, ce sont les décisions des évêques et des prêtres locaux qui ont un impact sur la participation des femmes à la vie liturgique (*Redemptionis Sacramentum*, 2004).

La grande majorité des femmes catholiques ignorent la question de l'impureté rituelle et des interdictions faites aux femmes qui étaient directement liées à l'impureté comme l'acolytat ou l'interdiction de toucher les objets sacrés, ou le rite des relevailles. Néanmoins, les autrices féministes voient l'impureté rituelle comme une des causes véritables de l'exclusion des femmes du sacerdoce. Selon elles, l'explication de la peur de la souillure peut être trouvée dans l'interdiction faite aux femmes de « toucher » les

³⁹ https://www.youtube.com/watch?v=Fs-dNg_MlYs. Consulté le 25.04.2021.

objets sacrés comme le calice et les linges d'autel qui se trouvent en contact direct avec le sang et le corps du Christ (Ballarin, Euler, Le Feuvre, Raevaara, 1997).

Alors, est-ce que l'impureté rituelle peut être vue comme une cause véritable d'exclusion des femmes du sacerdoce ? Tout d'abord, il est intéressant d'observer comment le statut des femmes est défini dans l'Église orthodoxe russe et dans l'Église catholique. Le statut de la femme est clairement défini à partir de son corps. Depuis toujours, le prototype de la féminité véritable est la Vierge Marie. Elle est un exemple positif de la soumission à la volonté de Dieu avec une grande vocation de la maternité et de la virginité. Suivre l'exemple de Marie signifie que les femmes ont deux options dans leur vie, qui sont liées à leur corps : soit rester vierges et consacrer toute leur vie à Dieu, soit devenir mères et consacrer leur vie à la famille. Les traditions catholiques et orthodoxes ne proposent pas aux femmes de suivre l'exemple des autres femmes de la Bible comme Esther, Judith ou Marie de Magdala qui portent plus des traits de masculinité parce qu'elles ne se sont pas des personnages soumis, mais des personnages forts et actifs dans l'histoire biblique. Je ne pense pas qu'il soit correct de dire que c'est seulement l'impureté rituelle qui influence la place de la femme dans l'Église, c'est la sexualité féminine en général qui dérange le christianisme depuis ses débuts. Contrairement aux hommes, le corps de la femme est naturellement plus sexualisé. La biologie féminine induit l'image de la sexualité avec les règles, le premier contact sexuel, les grossesses, les accouchements pour finir avec la ménopause. A cause de l'héritage judéo-chrétien, la sexualité féminine est associée à la « pollution » des règles. C'est toujours un sujet tabou dans la société contemporaine. L'explication des Églises orthodoxe et catholique du non-choix des femmes parmi les disciples de Jésus montre encore une fois que celles-ci se trouvent réduites à leur genre et leur corps.

La pureté rituelle n'est pas un phénomène spécifique des religions monothéistes. Toutes les croyances sont influencées d'une manière ou d'une autre par cette manifestation. Nancy Jay (2001 : 174-194) souligne que la pureté joue un rôle crucial dans les religions pour pouvoir entrer en contact avec le sacré. Selon elle, seuls les hommes purs peuvent le faire et les femmes qui se trouvent exclues du « cycle de la femme » (les femmes en ménopause). Le sociologue Roger Caillois montre que l'idée de séparation entre le sacré et l'impur est universellement reconnue dans les religions. Le sacré peut être approché seulement si on est pur. Dans la majorité des cultures, la femme est perçue comme un être impur à cause de sa pollution menstruelle. Si elle est impure, elle ne peut pas être « porteuse de sacré » (Martini, 2002 : 24). Jusqu'à aujourd'hui, plusieurs endroits sacrés sont interdits d'accès aux femmes à cause de leur impureté : le mont Athos en Grèce, le mont sacré bouddhiste Omine au Japon, le Rocher d'Or en Birmanie. Donc, l'exclusion des femmes des endroits sacrés à cause de leur impureté rituelle causée par les règles est un phénomène répandu à travers les différentes religions et cultures à travers le monde entier.

Quelle est la logique derrière cette exclusion des femmes ? La psychanalyste Karen Horney trouve trois logiques derrière ce phénomène (Orlova, 2012 : 90) :

1. la peur de puissance de la femme qui ne meurt pas malgré les règles avec la peur devant le mystère de naissance, c'est elle qui donne la vie ;

2. la jalousie puisque les hommes ne peuvent pas donner la vie et continuer leur descendance sans femme ;
3. le dégoût devant les sécrétions qui sortent de la femme comme des déchets.

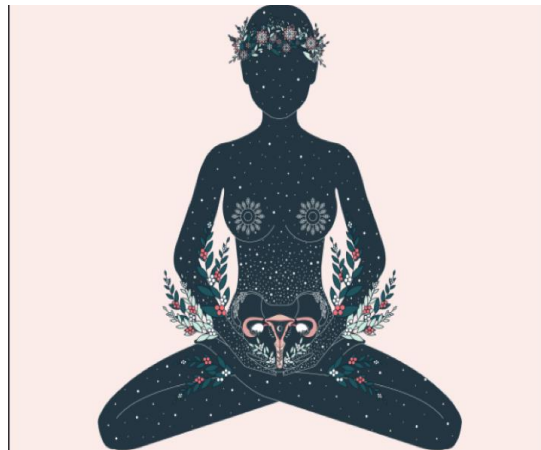
Après avoir exposé le sens de l'impureté rituelle, il faut se poser la question si ces pratiques doivent être gardées ou abolies dans le christianisme. Le canoniste Hainz Ome pense que la question de l'impureté rituelle et son influence à la non-ordination des femmes sont fortement ressenties au sein de la tradition orthodoxe et doivent être réexaminées et discutées (Beliakova, Yemchenko, 2011 : 483-509). La théologienne Conie Tarasar souligne que l'attitude négative envers la menstruation influence toujours le statut des femmes au sein de l'Église orthodoxe (Regule, 2014 : 1-11). Parmi les huit arguments de la non-ordination des femmes formulés durant la Troisième Conférence Orthodoxe de Genève en 1986, on retrouve l'impureté rituelle de la femme basée sur le Livre du Lévitique.

Dans l'Église catholique, personne ne parle plus de l'impureté rituelle. En même temps, la femme n'est pas asexualisée. Au contraire, elle continue à être identifiée à l'image de la Vierge Marie avec les deux fonctions biologiques de maternité et de virginité. Joseph Blenkinsopp présuppose que la peur devant la pollution sexuelle et son contact éventuel avec le sacré persiste toujours. Selon lui, le motif principal doit être cherché dans la hiérarchie patriarcale originaire due au contexte de l'époque. Pendant des siècles, la structure ecclésiastique patrilinéaire exclut les femmes. Si elles sont autorisées à participer au sacerdoce, la théologie eucharistique et tout le système doivent être modifiés. Blenkinsopp (1995 : 359-367) est persuadé que la peur du changement est la cause majeure de l'exclusion des femmes du sacerdoce, tandis que l'impureté rituelle des femmes doit être prise en compte comme une cause mineure.

Au lieu d'ignorer la question de la sexualité et de la biologie féminine, ne serait-il pas mieux de changer les règles de jeu et de ne plus opprimer les femmes parce qu'elles sont impures mais, au contraire, valoriser leur sexualité ? Certains courants de la religion protestante proposent un tel renouvellement. La théologienne féministe allemande Brigitte Ezner-Probst (2004 : 185-201) parle de l'initiative faite par la pasteure Christiane Bundschuh-Schramm qui propose toute une liturgie de la naissance avec l'espace de parole accordé à la femme enceinte et accouchée dans la communauté. Les participantes sont des sages-femmes qui doivent supporter la femme dans son expérience de grossesse et d'accouchement. Certaines théologiennes féministes sont pour l'idée de mettre en place des rites liés au corps qui marquent les étapes importantes de la vie de la femme : première menstruation, la grossesse, l'accouchement, la ménopause. Elles se montrent pour la valorisation de la sexualité de la femme à travers la reconnaissance de la communauté et de Dieu-Mère. Pour Brigitte Ezner-Probst, les rituels de la naissance sont très importants comme ils peuvent mettre en place une nouvelle image de Dieu qui est la Mère et la Sage-Femme, montrer Dieu comme une source universelle de la vie qui donne naissance.

A la fin de ma communication, je tiens à répondre positivement à la question posée au début : « Est-ce que les notions de l'impureté rituelle ont un impact sur l'exclusion des femmes de la hiérarchie ecclésiastique, de services religieux et de l'espace sacré ? »

J'aimerais terminer mon exposé par cette illustration de Duvet Days⁴⁰ qui peut parfaitement illustrer ma conclusion. Cette image met en valeur la sexualité féminine. Elle a été réalisée par une artiste qui a dû faire un cheminement de l'acceptation personnelle de sa sexualité.



⁴⁰ https://www.instagram.com/duvet_days/?hl=fr, consulté le 23.04.2021.

Bibliographie

Articles de revue ou de périodique

Blenkinsopp, Joseph. 1995. « Sacrifice and Social Maintenance: What's at Stake in the (non-) Ordination of Roman Catholic Women ». *CrossCurrents*, vol. 45, no 3, p. 359-367.

Enzner-Probst, Brigitte. 2004. « Waiting for Delivery: Counseling Pregnant Women as an Issue for the Church ». *International Journal of Practical Theology*, vol. 8, p. 185-201.

Jay, Nancy. « Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman ». 2001. *Women, Gender, Religion: A Reader*, p. 174-194.

Larin, Vassa. 2008. « What is ritual impurity and Why? ». *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 52, no 3-4, p. 275-292.

Page, Sarah-Jane. 2012. « Femmes, mères et prêtres dans l'Église d'Angleterre. Quels Sacerdotes ! ». *Travail, genre et sociétés*, vol. 27, no 1, p. 55-71.

Regule, Teva. 2014. « Women and the Canons of the Church: A Difficult Relationship ». *The St. Nina Quarterly*, p. 1-11.

Selvidge, Marla. 1984. « Mark 5:25-34 and Leviticus: A Reaction to Restrictive Purity Regulations ». *Journal of Biblical Literature*, vol. 104, no 4, p. 619-623.

Livres

Douglas, Mary. 1980. *Purity and danger : an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.

Douglas, Mary. 2001. *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford university press.

Elliott, Mark. 2012. *Engaging Leviticus : reading Leviticus theologically with its past interprets*, Eugene: Cascade books.

Haber, Susan. 2008. « *They Shall Purify Themselves* »: *Essays on Purity in Early Judaism*, Atlanta: Society of Biblical Literature.

Horney, Karen. 2002. *La psychologie de la femme*, Paris : Petite Bibliothèque Payot.

Jean-Paul II. 2005. *Hommes et femmes il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris : Cerf.

Joulin, Marc. 1990. *Marie mère de Jésus*, Paris : Desclée de Brouwer.

Parmentier, Elisabeth. 1998. *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, Genève : Labor et Fides.

Procter-Smith, Marjorie. 2013. *In her Own Rite. Constructing Feminist Liturgical tradition*, New York: Order of Saint Luke.

Milgrom, Jacob. 1998. *Leviticus 1-16 : A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Yale Bible Commentaries*, vol. 3. Yale: Yale University Press.

Orlova, Nadezhda. 2012. *О чем молчал Адам. Гендерное измерение христианской антропологии* (Le silence d'Adam. Le genre dans l'anthropologie chrétienne), Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.

Ruether, Rosemary. 1985. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical*

Communities, Eugene: Wipf and Stock Publishers.

Tarja, Philip. 2006. *Menstruation and Childbirth in the Bible: Fertility and Impurity*. Bern: Peter Lang.

Ouvrages collectif

Beliakova Elena, Beliakova Nadezhda, Yemchenko Elena (dir.). 2011. *Женщина в православии: Церковное право и российская практика* (La femme dans l'orthodoxie: le droit canon et la pratique russe), Москва: Кучково поле.

Christ Carol, Plascow Judith (dir.). 1979. *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York: Harper One.

Fonrobert Charlotte Elisheva, Kronfeld Chana, Seidman Naomi (dir.). 2000. *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford: Stanford University Press.

Martini Évelyne (dir.). 2002. *La Femme. Ce qu'en disent les religions*, Paris : Les Éditions de l'Atelier.

McEwan Dorothea, Pinsent Pat, Pratt Ianthe, Seddon Veronica (dir.). 2001. *Making Liturgy. Creating rituals for worship and life*, London: Canterbury Press Norwich.

Chapitres de livre

Barbara, Baert. 2014. « General Introduction Touching the Hem ». Dans *The Woman with the Blood Flow (Mark 5 :24-34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces*, sous la dir. Barbara Baert, Niels Schalley, p. 1-35. Peeters: Leuven.

Cohen, Shaye. 1991. « Menstruants and the sacred ». Dans *Women's History and Ancient History*, sous la dir. Sarah B. Pomeroy, p. 273-299. Chapel Hill: The University of North, p. 273-299.

D'Angelo, Mary. 2014. « Power, Knowledge and the Bodies of Women in Mark 5 :21-43 ». Dans *The Woman with the Blood Flow (Mark 5 :24-34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces*, sous la dir. Barbara Baert, Niels Schalley, p. 81-109. Peeters: Leuven.

Dresen, Grietje. 2003. « The Better Blood : On Sacrifice and the Churching of New Mothers in the Roman Catholic Church ». Dans *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, sous la dir. de Judith Herbert, Kristine de Troyer, Judith Anne Johnson, Anne-Marie Korte, p. 143-164. Harrisburg: Trinity Press International.

Focant, Camille. 2014. « Opérer une brèche dans les règles de pureté en vue d'être sauvée. Le cas de la femme qui souffrait d'hémorragie (Mc 5,24-34) ». Dans *The Woman with the Blood Flow (Mark 5 :24-34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces*, sous la dir. Barbara Baert, Niels Schalley, p. 35-51. Peeters: Leuven.

Textes religieux et classiques anciens

Grégoire le Grand. Registre des lettres. 1991. Traduit du latin par Pierre Minard. SC 371. Paris : Cerf.

Sites internet

Ephanov, Andreï. 2015. «Можно ли причащаться и ходить в храм во время месячных?» [Est-ce que les femmes peuvent se communier durant les règles?]. Dans *Foma*. En ligne <<https://foma.ru/mozhno-li-prichashhatsya-hodit-v-hram-vo-vremya-mesyachnyih.html>>. Consulté le 30 mai 2021.

Fetisova, Elena. 2015. « Евхаристия и женский вопрос. Причастие в «особые» дни – проблема реальная или надуманная? » [L'eucharistie et la question féminine. La communion dans les jours « spéciaux » est un problème ou pas ?]. Dans *Pravmir*. En ligne <<https://www.pravmir.ru/evharistiya-i-zhenskiy-vopros1/>>. Consulté le 30.05.2021.

Guillaume, Denis. 1997. « Les débuts de la vie. Pureté rituelle et purification spirituelle ». Dans *Église Orthodoxe d'Estonie*. En ligne <<http://www.orthodoxa.org/FR/orthodoxie/catechese/adulte/debutsvie.htm>>. Consulté le 30 mai 2021.

Knödel, Nathalie. 1995. « The Thanksgiving of Women after Childbirth, commonly called The Churching of Women ». En ligne <<http://users.ox.ac.uk/~mikef/church.html>>. Consulté le 30 mai 2021.

Lorgus, Andreï. 2006. « Брак: призвание или альтернатива? » [Le mariage: une vocation ou une alternative ?]. Dans *Neskuchniy Sad*. En ligne <<http://www.nsad.ru/articles/brak-prizvanie-ili-alternativa>>. Consulté le 30 mai 2021.

Ludogovskiy, Feodor. 2011. « Педагогика нелюбви, или снова о ритуальной нечистоте в христианстве » [La pédagogie de non-amour ou encore une fois à propos de l'impureté rituelle dans le christianisme]. Dans *Pravmir*. En ligne <<https://www.pravmir.ru/pedagogika-nelyubvi-ili-snova-o-ritualnoj-nechistote-v-xristianstve/>>. Consulté le 30 mai 2021.

Parkhomenko, Konstantin, 2018. « О так называемой женской нечистоте » [A propos de l'impureté rituelle féminine]. Dans *Azbyka*. En ligne < <https://azbyka.ru/parkhomenko/o-tak-nazyvaemoj-zhenskoj-nechistote.html> >. Consulté le 30 mai 2021.

Spiritus Domini. En ligne < http://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html >. Consulté le 30 mai 2021.

Redemptionis Sacramentum. En ligne < https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html >. Consulté le 30 mai 2021

La deuxième règle de Denys d'Alexandrie. Dans *Azbyka*. En ligne < https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami/97 >. Consulté le 30 mai 2021.

La septième règle de Timothée d'Alexandrie. Dans *Azbyka*. En ligne <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-kanonicheskie-otvety-timofeja-aleksandrijskogo/> >. Consulté le 30 mai 2021.

Le document à propos de la participation dans l'Eucharistie. Dans *Patriarchia*. En ligne < <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> >. Consulté le 30 mai 2021.

Rite des relevailles. Dans *Pravoslavnaya encyclopédie*. En ligne < <http://www.pravenc.ru/text/155394.html> >. Consulté 30 mai 2021.

Les deux vidéos de l'archiprêtre Vladimir Golovin. En ligne < <https://www.youtube.com/watch?v=fX2VUIqnsGQ> >. Consulté le 30 mai 2021, < <https://www.youtube.com/watch?v=bnOfZZ9-pgk> >. Consulté le 30 mai 2021.

La vidéo d'archiprêtre Konstantin Parhomenko de la Cathédrale de la Trinité à Saint-Pétersbourg. En ligne < https://www.youtube.com/watch?v=Fs-dNg_MlYs >. Consulté le 30 mai 2021.

Forum de l'Eglise de Saint Nicolas à Magadan. En ligne < <http://mag-nikolas.cerkov.ru/voprosy-svyashhenniku/> >. Consulté le 30 mai 2021.

Forum "pravmir". En ligne < <https://forum.pravmir.ru/showthread.php?t=11988> >. Consulté le 30 mai 2021

Soins spirituels au Québec : pour en finir avec la discrimination des femmes

Joëlle SAINT-ARNAUD ⁴¹

Résumé : Cette communication aura pour objectif de présenter les enjeux d'intégration des femmes dans le milieu des soins spirituels au Québec. Bien qu'en constante évolution, ce domaine se heurte aux questions sensibles de rapport de genre et de neutralité de l'État; les défis rencontrés par les femmes qui y travaillent sont complexes. Afin de mieux situer le domaine en question, nous aborderons le contexte historique et social dans lequel a évolué les soins spirituels comme mouvement social et progressiste nord-américain du XXe siècle. Les histoires cliniques de la fondatrice et le fondateur du Clinical Pastoral Education (Anton Boisen, Helen Dunbar) qui ont inspiré les principes pratiques et théoriques en soins spirituels seront présentés. En deuxième lieu, nous arborerons l'aumônerie hospitalière traditionnelle québécoise et ses liens étroits entretenus avec les autorités religieuses, principalement l'Église catholique romaine. Ce type d'organisation contraste avec le mouvement libéral précédemment abordé. Nous démontrerons que ces alliances institutionnelles ont contribué à maintenir la subordination des femmes dans l'organisation de ces services à l'intérieur du réseau hospitalier. Cette démonstration sera possible grâce à l'analyse critique de la structure patriarcale des services en question (Johanne Philipps, Amélie Villeneuve). En dernier lieu, nous présenterons des avenues cliniques innovantes proposées par des femmes issues du milieu des soins spirituels (Mélanie Bisson, Barbara Morningstar). Ces propositions s'inspirent de la psychanalyse, l'éthique du care (Joan Tronto, Carol Giligan) et de l'interdisciplinarité clinique.

Mots clés : soin spirituel, Québec, rapport de genre, Église catholique, hôpital

⁴¹ Joëlle Saint-Arnaud est intervenante en soins spirituels à l'Hôpital de Montréal pour Enfants-CUSM. Elle cumule dix ans d'expérience dans le réseau de la santé à Montréal (CHSLD, hôpitaux). Détentrice d'un baccalauréat en sciences des religions à l'UQAM (2008) et d'une maîtrise en théologie pratique de l'Université de Montréal (2020), elle s'implique au sein de son association professionnelle (CASC-Québec).

Ce texte est dédié à ma collègue Chantal Desfossés
(7 avril 1966 – 24 mai 2020)

Ce temps qui m'est accordé lors du colloque étudiant en l'honneur d'Anita Caron est un privilège. Figure noble et emblématique de l'UQAM, cette professeure a participé à la conception du baccalauréat en sciences des religions dont je suis moi-même titulaire depuis 2008⁴². Aujourd'hui, je mesure l'ampleur de son travail pour rendre accessibles les études en sciences des religions dans un environnement non confessionnel et favorable aux femmes. Je la remercie pour la chance que j'ai eue d'évoluer en tant que femme au Québec dans ce domaine d'études qui fut si longtemps réservé aux hommes.

Ayant poursuivi par la suite des études en théologie pratique, j'exerce depuis quelques années le métier d'intervenante en soins spirituels dans le système hospitalier québécois. L'originalité et l'audace développées par les études en sciences des religions et en théologie me sont certes utiles pour persévérer comme femme dans un milieu réservé traditionnellement aux hommes. En effet, le cheminement des femmes intervenantes en soins spirituels est ardu. Peu de préparations sont offertes à celles-ci pour affronter les défis qu'elles rencontreront dans un milieu hostile à leur égard. Nous nous retrouvons devant un champ de formation pratique et théorique lacunaire. Ayant toujours été intéressée par les cheminements diversifiés des femmes intervenantes, je partage aujourd'hui ma compréhension et mes réflexions, toujours en développement, sur la situation de ces femmes audacieuses, qui font preuve de résistance et qui font face à de la discrimination, tant sur les plans pratique et institutionnel au Québec.

Ce sujet sera abordé en trois temps et se veut un exercice de mise en relief de contextes historiques et sociaux pour comprendre la place différente accordée aux femmes en soins spirituels. D'abord, le contexte qui a vu naître le projet CPE (*Clinical Pastoral Education*) illustre la participation de personnes pionnières, dont féminines, de divers milieux. Une femme et un ministre fragile rayonnent dans ce mouvement fondateur d'éducation en pastorale et soins spirituels. Le contexte québécois sera abordé par l'entremise de l'histoire des associations (aumôniers, pastorales, soins spirituels) et de la gestion du ministère de la Santé qui ont pratiqué l'exclusion et la subordination des femmes dans le métier. Finalement, la pratique du *care* dans l'approche clinique d'intervenantes en soins spirituels sera présentée.

Le mouvement Clinical Pastoral Education (CPE)

Le *Clinical Pastoral Education* (CPE) est d'intérêt pour comprendre les principes de pratique en soins spirituels actuelle et les contextes socioculturels qui les ont vus émerger. Il est tributaire d'une volonté de se défaire de l'emprise du pouvoir religieux traditionnel et s'inscrit à l'intérieur d'un projet universitaire et clinique visant une

⁴² Voir la conférence d'ouverture de Marie-André Roy, intitulée Anita Caron : une pionnière des sciences des religions, 6 avril 2021.

meilleure formation des ministres en institutions psychiatriques, ainsi qu'une sensibilisation face aux problèmes de santé mentale dans les communautés religieuses (Cadge 2012 : 25). Ce projet se développe à une époque marquée par des changements sociaux et politiques importants tels que le suffrage féminin, l'essor du syndicalisme, le bien-être des enfants et les efforts pour promouvoir l'éducation publique.

Anton Boisen et Helen Flanders Dunbar

Deux figures importantes ont contribué à donner un souffle à ce projet innovant et à former la première relève de ministres intéressés par l'expérience religieuse des personnes hospitalisées en institutions psychiatriques : Anton Boisen et Helen Flanders Dunbar. Quelques fragments biographiques permettent de saisir les premières idées formulées de leur projet commun.

Anton Boisen, pionnier du mouvement, né en 1876 dans l'Indiana (É.-U.), provient d'une famille d'universitaires. Il a une carrière en trois temps : d'abord professeur de langues (français et allemand), il bifurque vers la foresterie pour finalement suivre une vocation de pasteur presbytérien. Son parcours est marqué par des échecs personnels, une exploration sexuelle réprimée, un espoir amoureux difficile à vivre et des épisodes de crises psychotiques qui le conduisent à l'hôpital psychiatrique à au moins deux reprises. Ce parcours personnel l'incite, plus tard, à étudier la question de l'expérience religieuse et son lien avec la santé mentale au *Andover Newton Seminary*, d'où il entre en contact avec le milieu clinique de l'hôpital de Worcester (Massachusetts, É.-U.). S'intéressant à l'expérience religieuse des personnes hospitalisées en psychiatrie, il découvre que ce champ de connaissance n'existe pas encore et que peu de disciplines s'y attardent. Trouvant les méthodes de mesure des disciplines psychologiques peu utiles, c'est grâce aux approches du service social qu'il trouve l'occasion de mener ses recherches plus loin, en préparant des études de cas (Boisen 1960 : 57). Par cette forme d'étude de la personne dans son environnement, il propose une approche inductive pour le programme CPE, qui a pour point de départ l'expérience pour mieux comprendre la personne (Richard 2014 : 34).

Parallèlement, il constate que l'aumônerie des hôpitaux est conduite par des ministres qui connaissent peu la réalité des patients et qui sont menés plutôt par le souci de maintenir de bonnes relations publiques. Cette observation l'incite encore plus à créer une formation centrée sur l'expérience. Ce projet donne ainsi un nouveau souffle à la théologie, obligeant les acteurs à sortir du cadre théorique pour se concentrer davantage sur le cœur et les émotions. C'est à partir de cette idée que l'aumônier s'intéresse aux luttes intérieures de l'autre et de soi, à l'univers intérieur, à l'unicité de chaque être (*living human document*)⁴³.

⁴³ Cette notion est à l'origine utilisée par Anton Boisen et encore utilisée de nos jours pour expliquer la méthode des études de cas.

Helen Flanders Dunbar est une alliée importante pour Boisen, tant sur le plan clinique, intellectuel que personnel. Née en 1902, provenant d'une famille aisée de Chicago, elle étudie en mathématiques, en psychologie de la religion et en littérature comparée, pour finalement poursuivre des études de médecine à l'Université Yale. Elle est invitée par Boisen à faire un stage CPE à l'hôpital *Worcester* pour étudier la symbolisation chez les patient-e-s. En 1930, Boisen et le premier *Council for the Clinical Training of the Theological Students* la choisissent comme directrice médicale, poste qu'elle occupe pendant quinze ans (Boisen 1960 :160). Elle se concentre par la suite sur ses activités médicales comme psychiatre et s'implique dans le développement de la *American Psychosomatic Society*. Elle sera une figure clé pour Anton Boisen, alors qu'elle reste à ses côtés dans les moments difficiles, pendant une de ses hospitalisations et au moment où il est écarté par d'autres pairs du mouvement CPE (Boisen 1960 :160).

Près de cent ans plus tard, ces premières idées formulées trouvent encore écho dans la formation pastorale et en soins spirituels d'Amérique du Nord. Ce projet ambitieux a été porté par un aumônier ouvert sur sa propre expérience religieuse et de santé mentale et une femme remarquable qui a ouvert de nouveaux horizons sur l'expérience humaine.

Contexte québécois

Le mouvement d'éducation CPE va prendre de plus en plus d'essor en Amérique du Nord alors que le rôle traditionnel de l'aumônier, celui du maintien de bonnes relations entre l'autorité religieuse et l'hôpital, restait actif pendant longtemps dans le système hospitalier québécois. Cette dynamique contribue à l'exclusion et à la subordination des femmes en soins spirituels. Un regard sur l'évolution des associations (aumôniers, pastorale et soins spirituels), les moyens de gestion du réseau de la santé et les perspectives critiques féministes permet d'aborder ces enjeux de discrimination.

Aumônerie traditionnelle et les associations

Dans le contexte québécois, l'aumônier traditionnel joue un rôle d'intermédiaire entre les hôpitaux essentiellement gérés par les communautés religieuses féminines (Augustines, Sœurs Grises ou Soeurs de la Charité, Soeurs hospitalières, etc.) et les évêques. Il n'y a pas de trace d'une fonction particulière de l'aumônier au sein de l'hôpital, sauf pour les services de culte et les sacrements (particulièrement l'extrême-onction). D'origine confessionnelle, ces services excluaient les femmes alors que les sacrements catholiques (le sacrement du pardon, l'eucharistie, etc.) sont administrés uniquement par des hommes.

Ce n'est qu'à l'aube des années soixante, en plein essor de la Révolution tranquille, que l'on voit apparaître l'association des aumôniers d'hôpitaux du Québec. Elle est fondée officiellement en 1962 lors du congrès de l'association des hôpitaux catholiques de la province du Québec (AHCPQ). Cette association a pour mission de défendre les

intérêts et le statut des aumôniers. Les premières années suivant sa fondation sont décrites comme difficiles par les membres fondateurs; plusieurs font des mandats éphémères alors que les évêques les mandatent pour différentes charges paroissiales, les obligeant à quitter leurs fonctions au sein de l'association. Toutefois, l'association se consolide à travers le temps pour défendre ses intérêts. Elle fait parfois front commun avec d'autres églises et associations d'hôpital pour contrer les projets du gouvernement, de les éliminer ou de transférer l'organisation des services d'aumônerie aux autorités religieuses (Boekema 1993 :53).

Au départ, l'association accueille seulement les prêtres catholiques; les femmes sont exclues d'emblée. Le protocole de l'association des aumôniers d'hôpitaux du Québec de 1975, qui incluait d'autres groupes religieux, reproduit le même rejet : seuls les prêtres, pasteurs et rabbins peuvent être considérés comme des professionnels qui exercent des activités pastorales à titre d'aumôniers hospitaliers. Ce n'est qu'en 1980 que l'association annonce à ses membres que des « auxiliaires de la pastorale » arrivent, personnes vouées à aider les aumôniers dans leurs activités (Boekema 1993 : 69).

En 1986, un comité *ad hoc* se réunit pour réfléchir à l'inclusion des femmes et des personnes laïques, comme membres de l'association, alors que celles-ci occupent des fonctions de soutien aux aumôniers à l'intérieur des hôpitaux. Ces inclusions aboutissent au changement de nom de l'association qui devient l'association des animateurs et animatrices de pastorale de la santé du Québec. Parallèlement, l'intégration des femmes dans l'association canadienne ACPEP (Association canadienne de pratique et d'éducation pastorale) est déjà une réalité depuis plusieurs années. Du côté de la formation, quelques stages CPE sont offerts dans les hôpitaux anglophones de Montréal depuis 1960, plus tard dans le milieu francophone (Notre-Dame à Montréal en 1986) et sont supportés par l'ACPEP (Boekema 1993 : 69). Les deux associations continuent d'exister parallèlement au Québec jusqu'à l'aube des années 2000, alors que celles-ci fusionnent, créant l'AISSQ (2005), pour défendre des intérêts communs. L'AISSQ est active pendant près de quinze ans et est l'instigatrice de projets importants, dont la création du nouveau libellé d'emploi pour intervenant.e en soins spirituels et le retrait du mandat pastoral. En 2019, les membres de l'AISSQ votent pour la dissolution de l'association pour devenir la section québécoise de l'association canadienne de soins spirituels, dans l'espoir de mieux promouvoir les standards de formation et de pratique de la profession.

Ministère de la Santé et années 2000

À partir des années 2000, le Québec est plongé dans les débats de relations entre le politique et le religieux, avec la déconfectionnalisation du système scolaire (juin 2000) et le débat des accommodements raisonnables (2006-2007). C'est dans ce contexte que le ministère de la santé tente de gérer les services de pastorale et de soins spirituels, par

l'application de deux principaux documents, le protocole d'entente de 2001 et les orientations ministérielles de 2010⁴⁴.

Le protocole d'entente de 2001 lie le MSSS aux principales communautés de foi impliquées dans les hôpitaux (Église catholique, anglicane, Église Unie et la Communauté juive par l'entremise de la Fédération des services de la communauté juive de Montréal). Dans une perspective confessionnelle, il définit la nature et la mission d'un service de pastorale et la nature des liens avec les autorités religieuses par la question du mandat pastoral, considéré comme un permis de pratique. En 2010, viennent ensuite les orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux. Il y a un changement de cap majeur : le mandat pastoral n'est plus exigé. Le service d'animation spirituelle est un service non confessionnel et le titre d'emploi se voit changer pour devenir intervenant.e en soins spirituels.

Perspectives critiques

Malgré les évolutions au sein des services, des associations et du ministère de la Santé, les femmes ne trouvent pas encore pleinement leurs places dans le métier, ce que révèlent les perspectives et les analyses d'Amélie Villeneuve (2017) et de Johanne Philipps (2019).

Par une recherche féministe empirique faite dans le cadre de son essai, Amélie Villeneuve met en relief la place paradoxale des femmes intervenantes en soins spirituels. Comme illustré par ce retour historique, le métier est traditionnellement masculin. La vision de l'aumônerie traditionnelle demeure aussi ancrée dans les esprits, malgré les formations équivalentes des femmes intervenantes d'aujourd'hui qui évoluent dans un milieu majoritairement féminin (89% des infirmières et 85% des professionnelles sont des femmes). Les intervenantes en soins spirituels sont en quelque sorte à leur place dans l'espace soin, mais moins dans l'espace spirituel (Villeneuve 2016 : 5).

Johanne Philipps est l'autrice d'une thèse de doctorat intitulée *Comment le projet de laïcité québécoise est défavorable aux femmes. L'urgence de briser une évidence*. Elle réserve une partie de chapitre sur l'aménagement de la laïcité dans le réseau de la santé. Elle explicite la difficile reconnaissance de la contribution des femmes, en ce qui concerne le soutien spirituel de leurs concitoyennes et de leurs concitoyens, qui se reproduit dans le secteur de la santé. Elle revient sur la question du mandat pastoral stipulé dans le protocole d'entente de 2001 et la référence aux autorités religieuses pour les deux documents. Le mandat pastoral du protocole d'entente de 2001, ce « permis de pratique », soumet les employées aux autorités religieuses. Pour les orientations ministérielles de 2010, elle critique l'omission de l'AISSQ (qui a milité pour le retrait du mandat pastoral) et les nombreuses références aux autorités religieuses (citées douze

⁴⁴ Voir la thèse de doctorat de Johanne Philipps (2019) qui offre une explication des documents.

fois dans un texte de 10 pages). Cette analyse aide à comprendre les subtilités derrière la discrimination des intervenantes en soins spirituels exercée à l'intérieur du ministère de la Santé :

L'analyse des dernières orientations du MSSS témoigne d'une résistance de la part des gestionnaires de l'État à organiser une offre de services religieux et spirituels en milieu de santé qui se dégage de la référence aux autorités religieuses. Ceci constitue un achoppement sur la voie de la reconnaissance des femmes dans le champ religieux. La référence à l'autorité religieuse qui discrimine les femmes demeure importante. (Philipps 2019 : 213)

La situation québécoise des soins spirituels révèle que la référence aux autorités religieuses ainsi que la discrimination et la subordination des femmes qui s'y rattachent sont fortement ancrées dans l'histoire et la culture de ce métier au Québec.

Le Care

Malgré les obstacles, la résistance est possible dans la pratique des femmes en soins spirituels. Une notion-clé est le *care*, décortiqué et revendiqué, accessible grâce aux approches d'éthiques féministes de théoriciennes telles que Carol Gilligan, Joan Tronto, Fabienne Brugère. Ce vocable, appliqué aux soins spirituels est emprunté à mes collègues Mélanie Bisson, Amélie Villeneuve, Barbara Morningstar et Lana Kim McGeary. Je réfère à leurs textes ainsi qu'à nos échanges empreints de créativité et de solidarité.

Le *care*⁴⁵ selon Joan Tronto se révèle dans sa dimension pratique, contournant ainsi l'idéalisation d'une disposition de l'individu. Le *care* est alors une action, qui s'inscrit dans le réel, en quatre étapes : se soucier de, prendre en charge, prendre soin et recevoir le soin. Il vient avec les aspects moraux associés à ces étapes : l'attention, la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse. Le processus des quatre phases du *care* s'ajuste pour former un ensemble intégré en un tout approprié : « *les quatre phases du care peuvent servir de schéma idéal pour décrire un acte de care intégré, c'est-à-dire bien accompli* » (Tronto 2009 : 150).

Le *care* est aussi un acte à revendiquer pour les intervenantes en soins spirituels. Bien que le *care* constitue un élément si central de la vie, il est traité comme un élément marginal de la vie humaine, puisqu'il est associé à la sphère privée, au domaine de l'émotion et offert à celles et à ceux qui sont dans le besoin (Tronto 2009 :155). En soins spirituels, c'est une posture éthique que de choisir le *care* comme mode d'intervention, au-delà de sa marginalisation et de sa dévalorisation.

⁴⁵ Appelé parfois la sollicitude ou le soin.

Mélany Bisson estime que le *care* en soins spirituels permet de relever le défi d'entrer en relation dans des moments intimes et de transition, tels que les fins de vie ou autres moments critiques. Il permet d'être en relation dans cet espace intime et sacré qui fait surgir des sens appartenant aux personnes. L'espace sacré est donc un lieu de relation, libéré de logiques étrangères : « [...] un territoire sans logique binaire, sans ordonnance moderne » (Bisson 2013 : 145). Intervenir sur ce territoire est un acte de *care* intégré dans un contexte où la structure des soins de santé est susceptible de marginaliser et de limiter l'intervention.

Conclusion

Cette communication a été l'occasion de revenir sur mon parcours personnel et de m'attaquer à un problème inconfortable, mais important à nommer, soit celui des enjeux de discrimination des femmes en soins spirituels. Ce fut à la fois un exercice critique, mais constructif, me situant dans un chemin déjà parcouru et qui me permet de rêver à un avenir professionnel en soins spirituels plus optimiste pour les femmes.

Bibliographie

- Bisson, Mélany. 2008. « L'écriture, l'émergence du sujet féminin », *L'autre Parole*, 119, Automne 2009, p. 4-7.
- Bisson, Mélany . 2013. « L'espace sacré : un modèle d'intervention clinique », dans J.-M. Charron, G. Jobin, M.Nyabenda (dir.) *Spiritualités et biomédecine : enjeux d'une intégration*, Québec, Les Presses de l'Université Laval. p.139-150.
- Boisen, Anton T. 1960. *Out of the Depths*, New York, Harper & Brothers, 216 p.
- Boisen, Anton T. 1936. *The exploration of the inner world A study of Mental Disorder and Religious Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 336 p.
- Boekema, Cornélius. 1993. « L'Association des animateurs et animatrices de la pastorale de la santé du Québec : trente années d'existence », dans R. Giguère (dir.) *De l'aumônerie d'hôpital au service de pastorale*, Boucherville, Gaëtan Morin
- Bourgault, Sophie, Perrault, Julie. 2015. « Le féminisme du care, d'hier à aujourd'hui », dans *Le care : éthique féministe actuelle*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, p.9-25.
- Brugère, Fabienne. 2008. *Le sexe de la sollicitude*, Paris, Seuil, 183 p.
- Cadge, Wendy. 2012. *Paging God, Religion in the Halls of Medecine*, Chicago, University of the Chicago Press, 208 p.
- Coble, Richard. 2017. *Chaplaincy in the Modern Health Care System: Presence, Dying, and Community in the Advance and Subversion of Biopolitics*, Thèse de doctorat, Graduate School of Vanderbilt University, 291 p.
- Mcgeary, Lana Kim. 2015. *Uncovering encounters between body and earth: pilgrimage, wayfaring and relational epistemologies*, Mémoire de maîtrise, Montréal, UQAM, 2014, 179 p.
- Morningstar, Barbara. 2013. *A qualitative study of chaplaincy and spiritual care within a specific interdisciplinary context*, A Doctoral Dissertation Research, Faculty of Argosy University, Florida, College of Psychology and Behavioral Sciences, 73p.
- Philipps, Johanne. 2019. *Comment le projet de laïcité québécoise est défavorable aux femmes. L'urgence de briser une évidence*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, Montréal, 349 p.
- Richard, Pierre-Alexandre. 2014. *Boisen, Clinebell et Nouwen : étude comparative d'approches américaines en soins spirituels*, Mémoire de maîtrise, Montréal, UQAM, 186 p.
- St-Arnaud, Joelle. 2019. *Au chevet des traumatisés-es : pour une pratique du care en soins spirituels*, Essai de maîtrise, Institut d'études religieuses, Université de Montréal, 50 p.
- Tronto, Joan. 2009. *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, Paris, Édition de la découverte, 238 p.
- Villeneuve, Amélie. 2017. *La position paradoxale des femmes intervenantes en soins spirituels : une analyse-terrain dans une perspective féministe critique*, Essai de maîtrise, Institut d'études religieuses, Université de Montréal, 51 p.

La mort : une ritualisation résolument genrée?

Geneviève BOYER⁴⁶

Résumé : La place des femmes dans le domaine du religieux est souvent associée à la religion vécue; une religiosité plus quotidienne et basée sur l'expérience hors du cadre des religions institutionnalisées (Ammerman, 2014; Grigore, 2020). Cette représentation de la religion s'inscrit dans une compréhension plus globale des rôles typiquement féminins comprenant des responsabilités liées au *care*; des tâches associées au relationnel et aux soins (Laugier, 2011). Je souhaite dépasser cette perspective restrictive en contournant la division binaire des rôles genrés. J'adopterai cette perspective féministe de la religion à partir d'une sphère particulière, la ritualité funéraire. Au Québec, à la suite de la Révolution tranquille, la ritualité funéraire s'est transformée puisque l'Église catholique ne détenait plus le monopole de mise en sens de la mort et, par le fait même, de la performativité rituelle funéraire (Bell, 1992). Les principaux acteurs des rituels funéraires, auparavant, les prêtres, sont devenus les thanatologues. La mise en scène des rituels funéraires orchestrée par les thanatologues se produit dans de nouveaux lieux hors des institutions religieuses : les entreprises funéraires privées. Je me pencherai plus précisément sur la profession de thanatologue; la professionnalisation et la technicisation des traditionnels « embaumeurs ». Au Québec, cette profession est devenue plus accessible aux femmes à partir des années 1980. Malgré tout, une forme de sexisme à l'embauche semble persister (Massicoli, 2013). Je pose la question de recherche suivante : « En quoi la trajectoire individuelle, particulièrement le genre, influence-t-elle le rôle de metteur en scène du thanatologue dans le cadre de la ritualisation funéraire? ». Je considère que la division genrée des rôles pourrait être reproduite au sein de cette profession. Je présenterai une analyse de la littérature concernant la question du genre en sociologie de la mort, une perspective encore très peu abordée dans ce champ.

Mots clés : le *care*, genre, rite funéraire, Québec

⁴⁶ Geneviève Boyer est une doctorante en sociologie à l'Université d'Ottawa. Elle est titulaire d'une maîtrise en sociologie de l'Université de Montréal depuis 2019. Ses intérêts de recherche principaux se situent en sociologie des religions. Ils portent sur la mort, sa ritualisation et l'influence de la religion catholique dans un contexte québécois.

La mort : une ritualisation résolument genrée?

La modernité aurait été marquée par un rapport à la mort particulièrement froid et désengagé. Ce contexte a permis l'émergence d'un marché funéraire dans lequel la pratique rituelle et l'accompagnement des endeuillés sont commercialisés et technicisés. Cette marchandisation de la mort a permis la professionnalisation des traditionnels « croque-morts ». Dans le cadre de cet article, nous nous pencherons plus précisément sur la profession de thanatologue; la professionnalisation et la technicisation des traditionnels « embaumeurs ». La thanatopraxie fait référence à l'aspect technique et scientifique de la conservation du corps afin d'éviter que celui-ci ne se décompose trop vite. Au Québec, la profession de thanatologue ne se limite plus à la seule fonction de thanatopraxeur. Le collège de Rosemont présente la profession de thanatologue comme ayant trois fonctions principales soit : « Planifie[r], organise[r] et dirige[r] des rites funéraires », « Accompagnez les familles dans le deuil » et « Maîtrisez les techniques de manipulation, de conservation et de présentation des défunts »⁴⁷. La thanatopraxie est donc une fonction parmi d'autres du thanatologue qui doit aussi organiser les rituels, ainsi que donner de l'appui aux personnes endeuillées. Au Québec, cette profession est devenue plus accessible aux femmes à partir des années 1980 en raison d'une diversification de l'accès à l'emploi dans le contexte de la Révolution tranquille. Le métier traditionnel s'est aussi professionnalisé au même moment porté par une forme de « sécularisation de la mort » (Baudry, 1999 : 17). Malgré tout, une forme de sexisme à l'embauche semble persister (Massicoli, 2013). Valérie Garneau de la Corporation des thanatologues du Québec explique ainsi: « La tendance ne s'essouffle pas : en 2012, près de 70 % des étudiants en techniques de thanatologie étaient des femmes! » (Massicoli, 2013)⁴⁸.

Cette transformation du rôle des thanatologues a été marquée par la transformation religieuse au Québec depuis la Révolution tranquille. La ritualité funéraire s'est transformée puisque l'Église catholique ne détient plus le monopole de la mise en sens de la mort et, par le fait même, de la performativité rituelle funéraire (Bell, 1992). La mise en scène des rituels funéraires orchestrée par les thanatologues se produit alors dans de nouveaux lieux hors des institutions religieuses : les entreprises funéraires privées. À partir de ce contexte professionnel et religieux particulier, nous posons la question suivante : « En quoi la trajectoire individuelle, particulièrement le genre, influence-t-elle le rôle de metteur en scène du thanatologue dans le cadre de la ritualisation funéraire? ». Nous considérons que la division genrée des rôles pourrait être reproduite au sein de cette profession. Par exemple, les femmes pourraient être associées davantage à des tâches de « care », plus relationnelles, comme le contact avec les endeuillés tandis que les hommes pourraient être davantage associées à des tâches plus rationnelles et médicales comme l'embaumement. La théorie du *care* nous permet de comprendre de manière plus globale les rôles typiquement féminins, c'est-à-dire les tâches associées au relationnel et aux soins (Laugier, 2011). Ces tâches associées au

⁴⁷ Voir Collège de Rosemont. « Technique en thanatologie ». En ligne au <<https://www.crosemont.qc.ca/programme/techniques-de-thanatologie/>>, site consulté le 22 mars 2020.

⁴⁸ Peu de statistiques sont disponibles concernant l'emploi de thanatologue au Québec et, par le fait même, peu de statistiques dressent un portrait de l'écart quant à l'accès à l'emploi entre les hommes et les femmes.

care permettent de reproduire la division binaire des rôles et, ainsi, perpétuer la domination masculine (Bourdieu, 1998). Au sein de cet article, nous aborderons, d'abord, la division genrée des rôles qui pourrait être reproduite au sein de cette profession par le biais de la littérature scientifique existante. Puis, nous présenterons une analyse des discours concernant le travail des femmes dans le milieu funéraire.

Mise en contexte : études sur la mort

La perspective de la « mort interdite » (Baudry, 1999 : 17), décrivant le rapport à la mort propre à la modernité, est l'une des plus importantes dans les études sur la mort. Cette mort serait recluse aux confins de l'hôpital où elle devient complètement technicisée. Les traces du deuil et de la mort seraient reléguées à l'espace privé. Cette privatisation de la mort proviendrait de la déritualisation de celle-ci. La thèse de la déritualisation, centrale en études sur la mort, soutient que la mort est isolée et invisibilisée dans l'ensemble de la société. Il s'agit d'une mort qui est recluse aux limites de la société, à l'hôpital, où elle devient l'ultime tabou. La mort constitue alors un « [...] état morbide qu'il faut soigner, abrégé, effacer. » (Ariès, 1975 : 70). En raison de cette perspective, les personnes près de la mort la vivent donc dans l'interdit et l'isolement. Certains auteurs souscrivant à cette thèse du rapport à la mort interdite considèrent l'influence que peut avoir ce rapport à la mort sur les rituels funéraires. Ceux-ci seraient simplifiés, éviteraient de plus en plus la dimension religieuse et les cimetières seraient laissés pour compte (Baudry, 1999 : 17).

Cette déritualisation de la mort expliquerait la commercialisation des rituels funéraires, les États-Unis caractérisant le modèle le plus rationalisé de celle-ci. La commercialisation des rituels funéraires constitue une prolongation de la thèse de la déritualisation de ces dits rituels. La désymbolisation des rituels provoquerait une orientation plus commerciale de ceux-ci. Selon la perspective de St-Onge (2001), les entreprises funéraires, qui ont remplacé progressivement les églises dans le rôle de l'organisation des rituels funéraires, ont acquis un maximum de pouvoir lorsqu'elles ont décidé d'investir dans le domaine de la mise en scène du sens et des croyances et non seulement dans la planification et l'organisation plus fonctionnelle et utilitariste des rituels. Cette forme de ritualisation capitalisée s'inscrit entièrement dans la perspective de la déritualisation puisque les rituels sont construits pour répondre aux besoins des individus contre une rétribution monétaire. Il s'agit à proprement dit d'un échange de service et non d'une célébration d'un rite de passage significatif pour la communauté. Selon cette perspective, cette société déritualisée relèguerait complètement la mort et le deuil, spécialement la dimension du sens, dans la sphère intime des individus au moyen du capitalisme.

Cette perspective ne détient plus le monopole quant à l'analyse du rapport à la mort dans la modernité. Nous en retiendrons une autre, particulièrement intéressante pour notre propos, qui considère qu'il y aurait en fait un processus de reritualisation de la mort. Selon cette perspective, la modernité ne serait pas empreinte d'une déritualisation inévitable. Il y aurait plutôt un « nouveau temps de la mort » (Buisnières, 2007 : 134).

Il s'agit d'une résurgence des rituels, par le biais du sens et du symbolisme, en plein cœur d'une modernité rationalisée et individualisée. Face à ces transformations, Buissières propose que les rites funéraires propres à la modernité seraient des rites de proximité, c'est-à-dire accessibles aux proches du défunt (Buissières, 2007 : 127-128). Les effets de la mort d'un individu se limiteraient à son microgroupe composé d'individus déterminés à l'avance et n'affecteraient plus l'ensemble de la communauté. En plus de persister, les rites s'individualisent à travers leur intimité, leur personnalisation, leur privatisation ainsi que le bricolage de croyances et de la création de micromythes.

Ces deux perspectives, mises côte à côte, nous permettent de mettre en relief le paradoxe le plus important du travail des thanatologues, c'est-à-dire que ceux-ci doivent constamment jongler entre l'aspect commercial de leur travail ainsi que l'aspect plus relationnel dans lequel ils accompagnent les endeuillés. Par exemple, l'entreprise funéraire prend en charge la mise en scène complète du rituel et peut répondre à toutes les demandes des personnes endeuillées, une forme capitalisée de la personnification des rituels de deuil. L'entreprise tente de créer un modèle universel de gestion du sens (St-Onge, 2001).

La position historique des femmes dans le milieu de la mort : revue de la littérature

Contrairement à la croyance populaire associant le métier de croque mort aux hommes, les femmes ont eu historiquement un rôle important dans le milieu de la mort et de l'embaumement. Au courant du 20^e siècle aux États-Unis, les femmes s'occupaient de la toilette du mort à la maison familiale (Creecy, 2013 : 2). Lors de la professionnalisation du métier c'est-à-dire lorsqu'il s'est transformé pour devenir un savoir spécialisé avec des méthodes spécifiques associées à une éducation particulière, les femmes ont été invisibilisées du travail entourant la mort sans pour autant disparaître complètement du milieu. Par exemple,

[...] where women had once played a prominent role in providing funeral services, they now gained an identity as assistants to their husbands or sons who ran the family business on hand to answer the phone, greet guests for services, dispatch transportation for the dead, and perform cosmetology services if needed. (Creecy, 2013: 2).

À cette époque, le retrait des femmes de la profession est expliqué par leur manque de force physique et leur comportement jugé trop « instable » en raison de leur émotivité. Cette explication repose sur des stéréotypes liés au genre.

La situation aujourd'hui a complètement fait basculer cette conception puisque le travail des femmes thanatologues est maintenant valorisé à travers ces mêmes caractéristiques :

Media accounts of women moving into the industry tap in the traditional cultural gender belief about women as naturally more empathic, possessing better abilities of bearing down physical and emotional boundaries and as more understanding and compassionate. (Donley, 2014 : 17).

Malgré tout, aux États-Unis, en 2008, 60% des étudiants inscrits en thanatologie au collège étaient des femmes (Donley, 2014 : 17). Cependant, même si les femmes étudient de plus en plus dans ce domaine, il semble persister une certaine domination masculine dans les postes haut placés dans la profession. Par exemple, en 2008 aux États-Unis, les postes de « funeral director », ou directeur funéraire, étaient occupés à seulement 26% par des femmes (Donley, 2014 : 17). L'industrie de la thanatologie aux États-Unis reste majoritairement influencée par des hommes même s'il y a une présence de plus en plus marquée de femmes.

Nous voulons, cependant, préciser que la plupart des sources dans la littérature de ce domaine proviennent des États-Unis et il existe encore très peu de littérature et de chiffres autour de la réalité canadienne et québécoise.

Analyse des discours autour de la position des femmes thanatologues dans le milieu funéraire québécois

Les femmes thanatologues s'inscrivent dans un univers discursif complexe. Leur position par rapport à leur place dans leur profession est d'abord influencée par la profession de thanatologue en général : un emploi associé historiquement aux hommes. La professionnalisation du métier a provoqué la création d'un ordre professionnel, la Corporation des thanatologues du Québec (1956, Corporation des thanatologues du Québec). Celle-ci se donne pour mission d'être « [...] un allié incontournable des thanatologues dans une optique de développement d'affaires et facilite toutes les étapes du deuil grâce à ces nombreuses ressources. » (Corporation des thanatologues du Québec). La Corporation impose donc des normes professionnelles et éducatives envers la profession de thanatologues. Celle-ci s'occupe aussi du répertoire des entreprises funéraires québécoises; les employeurs des thanatologues formant le marché funéraire. Le marché funéraire québécois est particulier puisqu'il est divisé en deux types d'organisation : les entreprises privées et les coopératives funéraires. Les coopératives funéraires ont été fondées en 1942 dans le but de réduire les coûts des funérailles pour les Québécois, alors devenus exorbitants auprès des entreprises privées. Finalement, le travail de l'ensemble des thanatologues et des entreprises funéraires a des répercussions directes sur les endeuillés puisqu'ils organisent et réalisent les rituels funéraires pour ceux-ci. Dans une logique capitalisée du rituel funéraire, nous pourrions entrevoir les endeuillés comme étant les « receveurs » des services que les thanatologues proposent.

D'autre part, l'ensemble de la profession est influencé par des instances systématiques importantes, c'est-à-dire l'église catholique du côté religieux et, du côté plus séculier, les entreprises funéraires et les coopératives. Le travail de thanatologue est encore

empreint des traditions religieuses en raison de la prédominance de la religion catholique au Québec historiquement par rapport à la ritualisation funéraire. À la suite de la sécularisation, de nouvelles institutions, comme les entreprises et les coopératives funéraires, performant des rituels funéraires et accompagnent les endeuillées. Cependant, les rituels et la disposition des corps restent encore normés par une autre instance, le gouvernement provincial. La régulation des rituels est donc passée des mains de l'Église à celles du gouvernement. Les entreprises funéraires sont maintenant encadrées et réglementées à un niveau plus global par les lois entourant la mort et la disposition des corps. La professionnalisation de la mort, le terme utilisé par le gouvernement est « thanatopraxie », est aussi régulée par des lois. Finalement, le système patriarcal, l'un des systèmes d'oppression des femmes, influence l'ensemble du réseau de thanatologues, mais, spécialement, les femmes thanatologues tentant d'œuvrer dans une profession marquée par des représentations masculines historiques et une domination masculine traditionnelle.

Analyse de contenu : reproduction des stéréotypes de genre au sein de la profession de thanatologue

Nous avons réalisé une analyse de contenu des articles de journaux et de revues portant sur le sujet des femmes thanatologues. Cette démarche nous permet de faire ressortir les discours de ces divers acteurs par leur absence ou leur présence, les thématiques et le vocabulaire abordé et les ressources disponibles. Les articles ont été regroupés en quatre catégories : les journaux locaux abordant le sujet des femmes dans la profession de thanatologues sous la forme de portraits, les journaux ayant une perspective plus féministe se concentrant sur le travail féminin, des articles provenant de la Corporation des thanatologues du Québec ainsi que d'autres articles misant davantage sur le travail de thanatologue en général.

Les journaux locaux présentent tous des portraits de femmes sous la forme d'histoires de vie. D'un côté, cette forme permet de démontrer le travail des thanatologues, les femmes plus précisément sous différentes facettes, mais, de l'autre, il personnalise ce travail comme si les femmes thanatologues étaient des cas marquants au lieu d'être la norme. Ces articles misent sur la présentation du travail des femmes à partir de caractéristiques stéréotypées liées au genre féminin : l'empathie, l'esthétisme et la sensibilité. Par exemple, le texte du *Courrier de Laval* traite du travail des femmes ainsi : « Les femmes seraient plus sensibles, plus attentionnées, plus humaines, plus à l'écoute et plus empathiques que leurs compères masculins. » (*Courrier du Sud*). Il s'agit de discours qui semblent, aux premiers abords, positifs et valorisants, mais participent d'une reproduction des inégalités systémiques de genre dans la profession.

Les journaux à saveur plus féministes, quant à eux, se concentrent sur une perspective de transformation de la profession : d'un passé basé sur la tradition masculine du métier à un présent et un futur imprégné de plus en plus de femmes. D'un autre côté, elles démontrent que, même si les femmes prennent de plus en plus leur place dans la profession, des préjugés sexistes à l'embauche persistent et qu'il existe une

reproduction des stéréotypes de genre dans la profession. Ces acteurs plus militants sont essentiels dans l'espace discursif de la thanatologie puisqu'ils permettent de mettre en lumière certaines réalités pouvant être invisibilisées. Bref, leur discours reste mitigé : ils mettent en relief les bons coups tout en demeurant critiques.

Les articles de la Corporation des thanatologues du Québec restent très neutres, professionnels et ayant une dimension informative avant tout. En raison de leur position d'autorité dans le domaine, ils soulignent les bons coups sans pour autant adopter une perspective critique. La Corporation semble détenir le pouvoir dominant dans l'univers discursif des thanatologues et elle détient un canal médiatique assez direct ainsi qu'une plus grande visibilité. Son discours reste néanmoins positif, même si le ton est empreint d'une certaine neutralité, puisqu'elle communique les avancées sur le plan du travail des femmes dans le domaine.

Finalement, nous avons voulu considérer aussi le discours des articles présentant le travail des thanatologues en général et non seulement celui des femmes thanatologues. Ces articles se concentrent davantage sur la dimension cachée et encore un peu tabou du métier. Certaines phrases comme un « métier habituellement exercé dans l'ombre » et « métier essentiel dont personne ne veut parler » (Nordinfo, 2020 : paragraphes 2 et 4) le démontrent bien. Ils se concentrent sur la particularité du travail en général. Nous avons remarqué qu'il semble y avoir une certaine invisibilisation du travail des femmes en général puisque, notamment, les intervenants thanatologues dans ces articles étaient tous des hommes. Ces articles, les plus présents dans l'espace médiatique et dans l'espace public, peuvent invisibiliser les différences de genre au sein de la profession.

À la suite de cette analyse de contenu, nous pouvons observer que des stéréotypes de genre au sein de la profession persistent même si les femmes occupent davantage de place numériquement dans le domaine. Ces femmes sont considérées comme compétentes par rapport seulement à des qualités associées à des stéréotypes de genre; des tâches associées davantage aux rôles « féminins » traditionnels et, par le fait même, au *care*. Il y aurait aussi une persistance d'une discrimination à l'embauche causée par des stéréotypes de genre puisque les hommes sont considérés comme étant plus qualifiés pour faire des tâches physiques comme le déplacement des corps.

Conclusion

La professionnalisation et la commercialisation de la mort comportent une dimension genrée bien ancrée. D'un emploi traditionnellement masculin à un travail des femmes invisibilisé historiquement, l'écart entre le nombre de femmes thanatologues ainsi que le nombre d'hommes thanatologues tend à diminuer progressivement. Pourtant, des stéréotypes de genre persistent au sein de la profession, c'est-à-dire que les femmes sont valorisées dans leur travail à partir de « qualités » associées traditionnellement au genre féminin. Le genre influence la perception du travail de thanatologue et, ainsi, valorise certains individus reliés à des capacités genrées. La dimension de « metteur en scène » est aussi influencée. Certaines qualités associées au genre féminin, comme

l'empathie, peuvent démontrer que la perception du travail des femmes sera qu'elles auront davantage d'aptitudes dans l'aspect relationnel de leur travail par exemple. Cependant, il est impossible de nous prononcer sur les tâches spécifiques liées à la ritualisation ou à l'embaumement pour le moment. À la suite de cette analyse de contenu, il serait pertinent de réaliser un terrain empirique sur le sujet en se concentrant sur l'expérience des thanatologues femmes dans les milieux funéraires au Québec puisque la majorité des recherches produites dans le domaine ont été réalisées aux États-Unis (Creecy, 2013).

Bibliographie

- 2M Médias. « LA croque-mort », *Courrier Laval*, 15 mars 2021. En ligne au < <https://courrierlaval.com/la-croque-mort/>>, consulté le 7 avril 2021.
- Actualités. « Des nouveaux outils pour soutenir les personnes endeuillées », *NordInfo*, 4 juillet 2020. En ligne au <<https://www.nordinfo.com/actualites/de-nouveaux-outils-pour-soutenir-les-personnes-endeuillees/>>, consulté le 7 avril 2021.
- Ariès, Paul 1975. *Essai sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil.
- Baudry, Patrick. 1999. *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris, Armand Collin, coll. Chemin de traverse.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press.
- Brisson, Annie-Claude. « Deux sœurs thanatologues unies dans la vie et par la mort », *Le Quotidien*, 22 février 2019. En ligne au <<https://www.lequotidien.com/le-mag/deux-soeurs-thanatologues-unies-dans-la-vie-et-par-la-mort-616be4516d49a717203f6d6cc29f1fbc>>, consulté le 6 avril 2021.
- Bussières, Luc. 2007. « Rites funèbres et sciences humaines: synthèse et hypothèses », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 3, no 1, 61-139.
- Collège de Rosemont. « Technique en thanatologie ». En ligne au <<https://www.crosemont.qc.ca/programme/techniques-de-thanatologie/>>, site consulté le 22 mars 2020.
- Corporation des thanatologues du Québec. « Madame Valérie Garneau devient la première femme présidente de la Corporation des thanatologues du Québec », *Cision*, 17 septembre 2012. En ligne au <<https://www.newswire.ca/fr/news-releases/madame-valerie-garneau-devient-la-premiere-femme-presidente-de-la-corporation-des-thanatologues-du-quebec-510769921.html>>, consulté le 6 avril 2021.
- Corporation des thanatologues du Québec. « Prix Femmes du mérite », 6 mai 2011. En ligne au < <https://www.domainefuneraire.com/nouvelle/prix-femmes-de-merite-4>>, consulté le 6 avril 2021.
- Creecy, C. 2013. « The experience of female funeral services providers in the 21th century », Doctorat en philosophie, Université Capella.
- Deschênes, Jean-François. « Le service funéraire, un travail qui sort de l'ombre dans la pandémie », Radio-Canada, 21 avril 2020. En ligne au <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1695872/maison-commemorative-rouleau-pandemie-coronavirus-covid-19>>, consulté le 7 avril 2021.
- Donley, Sarah. 2014. « The overtaking of undertaking feminization and the changing gender-type of funeral directing », Doctorat en philosophie, Université du Kansas.
- La corporation des thanatologues du Québec. <https://www.domainefuneraire.com/corporation>, site consulté le 1 r avril 2021.
- Lamothe, Mathieu. « Une histoire de famille...et de filles! », *Le Nouvelliste*, 13 juin 2018. En ligne au < Donley, S. 2014. « The overtaking of undertaking feminization and the changing gender-type of funeral directing >, consulté le 6 avril 2021.
- Laugier, Sandra. 2011. « Le care comme critique et comme féminisme », *Travail, genre et sociétés*, 2 : 26, 183-188.

Massicoli, Elisabeth. « Une profession bien vivante », *La gazette des femmes*, 28 février 2013. En ligne au <<https://gazettedesfemmes.ca/6653/profession-bien-vivante/>>, consulté le 6 avril 2021.

Max-Gessler, Mathieu. « Valérie Garneau représentera les thanatologues canadiens », *Le Nouvelliste*, 22 décembre 2018. En ligne au <<https://www.lenouvelliste.ca/actualites/valerie-garneau-representera-les-thanatologues-canadiens-e7f7ca08483564fd03bc4b712a65ed50>>, consulté le 7 avril 2021.

Publications Québec. « Loi sur les activités funéraires », 2019. En ligne au <<http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/A-5.02>>, site consulté le 22 mars 2020.

Publications Québec. « Loi sur les inhumations et les exhumations », 2019. En ligne au <<http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/I-11>>, site consulté le 22 mars 2020.

St-Onge, Sylvie. 2001. *L'industrie de la mort*, Québec, Nota Bene.