



HAL
open science

Genre

Béatrice de Gasquet

► **To cite this version:**

Béatrice de Gasquet. Genre. Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger. Dictionnaire des faits religieux, Presses universitaires de France, pp.431-439, 2010. halshs-00640909

HAL Id: halshs-00640909

<https://shs.hal.science/halshs-00640909>

Submitted on 14 Nov 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Béatrice de GASQUET (2010) « Genre », In : Régine AZRIA, Danièle HERVIEU-LEGER (dir.), *Dictionnaire critique des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 431-439.

[Version avec la bibliographie complète ; seuls les titres avec * ont été conservés dans le dictionnaire]

La notion de « genre », introduite dans les sciences sociales depuis les années 1970, signifie qu'être « homme » ou « femme » (statut social, normes de comportement, rapport au corps, traits de personnalité *etc.*) a un contenu et des conséquences sociales variables suivant les groupes sociaux et les époques.

Les études de genre reposent sur un double consensus : d'une part la différence des sexes est une construction sociale, et d'autre part les catégories masculin et féminin sont systématiquement hiérarchisées, symboliquement et pratiquement. On peut y ajouter un troisième pilier, méthodologique : le genre n'est pas seulement un objet d'étude, c'est une grille de lecture qui enrichit l'analyse de tout phénomène social. Ainsi, l'identité et la pratique religieuse n'ont pas le même sens pour les hommes et pour les femmes : les phénomènes qui intéressent la sociologie des religions (sécularisation, conversions, « retours » au religieux, désinstitutionalisation religieuse...) sont donc toujours « genrés ».

Il ne s'agit pas ici de faire un bilan complet sur la place respective des hommes et des femmes dans chaque religion, mais de suggérer les questionnements apportés par le genre au fait religieux. Majoritairement nord-américains encore aujourd'hui, les travaux sur genre et religion ont été relativement tardifs, en raison de la résistance au genre des études religieuses, très masculines, et d'un biais laïc voire anti-religieux du côté des études féministes occidentales. Celles-ci ont d'abord appréhendé les institutions religieuses comme opprimant les femmes (en matière de sexualité et de reproduction notamment) ou les excluant du pouvoir. Mais la vision des religions comme du genre s'est aujourd'hui complexifiée : les travaux contemporains insistent sur la diversité et la mobilité des configurations religieuses, sur les stratégies individuelles, et interrogent les tensions internes et les déplacements – « conservateurs » ou non – des normes de genre.

Études féministes et religion

Les premiers travaux menés dans les années 1970 par des femmes investies dans la religion qu'elles étudiaient (les pionnières des facultés de théologie par exemple), avaient une perspective doublement militante. Il s'agissait non seulement de critiquer le biais androcentrique (masculin) des études religieuses, mais aussi de dénoncer la situation des femmes dans les religions étudiées, dans une perspective de réforme parfois radicale. Dans les années 1970 et 1980, notamment dans des départements interdisciplinaires d'études religieuses aux États-Unis et au Canada, ces travaux croisent ceux des anthropologues féministes (portant souvent sur des religions non occidentales dans une perspective transculturelle). Plus que les auteures venues des études religieuses, les anthropologues insistent sur la nécessité de ne pas se limiter à l'étude des discours (textes sacrés, exégèse, représentations), qui conduit souvent à privilégier des points de vue masculins ; elles plaident pour une ethnographie de la « religion vécue », attentive aux pratiques quotidiennes et aux rapports de pouvoir concrets.

Y a-t-il une spécificité du religieux dans la production du masculin et du féminin ? Depuis les années 1970, le fait religieux occupe une place variable suivant les approches théoriques du genre. La dichotomie en sociologie des religions entre rite et croyance, entre pratiques et représentations, parfois déplorée pour son schématisme, a son pendant parmi les théories féministes : schématiquement, à une approche « matérialiste » du genre s'oppose une approche plus « culturaliste » ou « symbolique », où la religion est plus centrale (ces travaux

portant souvent sur des sociétés où le religieux est difficilement isolable du social ou du culturel).

Les approches matérialistes considèrent que les rapports de pouvoir entre hommes et femmes sont produits avant tout par la division sexuelle du travail : c'est parce que les hommes et les femmes ne font pas les mêmes choses, et parce que les activités féminines sont systématiquement dévalorisées (travail domestique notamment), qu'ils sont différents et inégaux. C'est la perspective des théoriciennes françaises des rapports sociaux de sexe (D. Kergoat), mais aussi des anthropologues américaines qui ont vu dans la division entre sphères domestique (lieu de l'invisibilisation du travail féminin) et publique (lieu de la reconnaissance sociale dominé par les hommes) un fondement de l'inégalité entre les sexes. Pour ces héritières du marxisme, raisonnant dans un contexte sécularisé, les rapports de pouvoir entre les sexes se jouent dans le travail, et la religion (rarement présente dans l'analyse) n'a qu'un rôle d'« idéologie », légitimant les inégalités, mais ne les produisant pas directement.

Cette approche peut cependant inspirer l'étude du fait religieux, si l'on inclut la religion comme activité parmi d'autres dans la division sexuelle du travail. Certaines formes de « travail religieux », principalement assurées par les femmes (bénévoles laïques dans l'Église catholique), sont ainsi l'envers invisible d'activités réservées aux hommes, rémunérées et plus prestigieuses (comme la prêtrise). Ce sont souvent les femmes qui préparent longtemps à l'avance les fêtes religieuses, mais les hommes qui y occupent les positions officielles – récitant les prières, sacrifiant un animal, portant un saint en procession. L'analyse fine de la division sexuelle du travail religieux à l'échelle d'une famille ou d'un groupe religieux permet de questionner de près les changements.

Par contre, en anthropologie ou dans les *cultural studies*, la différence des sexes a moins été reliée aux rapports sociaux dans le travail qu'à la culture et aux symboles (des mythes religieux aux mass media), avec suivant les cas un accent sur la parenté (héritage de Lévi-Strauss), ou sur le politique (héritage de Foucault). La religion est ici perçue comme un ordre de réalité relativement spécifique au sein du système culturel (cosmologie et rituels), contribuant de façon centrale à la production du genre. D'une part, en tant que système de représentations central dans de nombreuses sociétés : mythes sur l'origine du monde et de la différence sexuelle, figures symboliques, discours de l'institution dans les débats publics (sur les questions de procréation par exemple). De l'autre, par les rituels : qu'il s'agisse des rites de passage ou de rites quotidiens (purification, alimentation).

La religion, fondement culturel de la hiérarchisation des sexes ?

La définition même du religieux peut être sexuée. Dans de nombreuses religions, l'accès au « sacré » – la prêtrise, les secrets de fabrication d'objets sacrés, l'accès aux textes – est réservé aux hommes. La division entre sacré et profane, où Durkheim voyait un mécanisme fondateur du fait religieux, a été analysée à la lumière du genre comme légitimant la division sociale entre hommes et femmes : les femmes sont souvent associées au profane, aux frontières du groupe, la sexualité féminine étant souvent interprétée comme impureté ou danger rituel. L'opposition entre magie et religion a aussi pu faire l'objet de critiques, les chercheurs occidentaux y projetant parfois une opposition normée entre « religion » noble et masculine, et « magie » féminine et moins légitime.

Plus généralement, les lectures féministes incitent à se méfier des analyses dichotomiques, qui reproduisent les classifications binaires de la société, souvent normatives, et empêchent de voir les catégories intermédiaires. Le genre ne se réduit pas à la construction de deux catégories « hommes » et « femmes » homogènes : une institution ou un rituel construit toujours des différences entre hommes et entre femmes dans le même temps qu'ils construisent masculin et féminin. Ainsi, les rites célébrant la féminité comme maternité

construisent des hiérarchies de statut entre femmes mariées et femmes célibataires, ou entre femmes stériles et fécondes ; les discours justifiant l'autorité religieuse de certains hommes, les plus âgés par exemple, vont en exclure d'autres du pouvoir.

L'expérience religieuse est souvent apprentissage d'un entresoi masculin ou féminin (même si la religion « entre hommes » a été moins étudiée du point de vue du genre, allant sans doute plus de soi pour la majorité des chercheurs). Hommes et femmes ne pratiquent pas toujours les mêmes religions : en Afrique, l'islam est plus masculin et les cultes de possession (rattachés ou non à l'islam) plus féminins. L'institution religieuse légitime plus ou moins la séparation des sexes, en lien avec le contexte politique : comme Mary Douglas l'a montré, un groupe s'estimant menacé (par l'immigration, par la colonisation, par la déchéance sociale...) va plus souvent imposer des règles strictes de séparation et d'endogamie (ainsi que des règles de commensalité plus strictes).

Par les rituels, la religion agit sur l'incorporation des normes de genre. Les rites de passage (pensons aussi aux mouvements de jeunesse religieux) sont fortement sexués : ainsi, les valeurs sous-jacentes aux rituels de mariage ont en général un contenu différent pour les hommes et pour les femmes. La circoncision ne fabrique pas seulement un juif ou un musulman, elle fabrique un homme, en excluant les femmes. Dans une étude portant sur le sacrifice dans diverses cultures, Nancy Jay a montré qu'il contribuait à exclure les femmes de la lignée, souvent dans le contexte de sociétés agraires reposant sur la limitation de l'héritage au premier mâle. La symbolique du sacrifice, en opposant le sang versé par les hommes au sang perdu passivement par les femmes, permet aux hommes de s'approprier rituellement l'enfantement des fils (les sacrificateurs sont toujours des hommes, ou des femmes atypiques, ménopausées par exemple).

Ces travaux montrent que la pleine appartenance au groupe religieux, dans la mesure où elle est sanctionnée par le rite, est définie au masculin. Souvent, la femme est culturellement construite comme « autre », assimilée aux frontières du groupe, dont elle est paradoxalement à la fois la menace, et la gardienne (du fait des contraintes sociales qui sont les siennes, du contrôle qui est exercé sur son corps, y compris par elle-même). Si les femmes participent à la construction des liens familiaux, notamment du côté matrilinéaire, c'est à travers un « travail de parenté » (*kin work*) souvent invisible rituellement, à certaines exceptions près (participation des femmes aux rituels funéraires). L'appartenance féminine n'est souvent définie que par la procréation, les femmes transmettant aux fils un statut et une tradition qu'elles ne contrôlent pas elles-mêmes, sans que cette transmission ait de traduction rituelle (les mères étant souvent en périphérie dans les cérémonies célébrant la naissance de leur enfant). C'est quand la transmission devient problématique (sécularisation, migration) que ses modalités féminines sont valorisées (comme les traditions culinaires).

Les mêmes pratiques ont souvent des significations différentes pour les deux sexes. Caroline Bynum a montré comment une pratique mystique, le jeûne (parfois extrême), avait au Moyen-Âge une résonance particulière pour les femmes : la nourriture étant la seule ressource dont elles avaient le contrôle, jeûner pouvait être une pratique de résistance au rôle de mère et d'épouse plus accessible que le refus du mariage ou des relations sexuelles. Plus généralement, les rituels alimentaires sont souvent féminins ; si certains rituels de commensalité festive mettent en scène des hommes qui cuisinent (sacrifice en Grèce ancienne, *romerías* espagnoles), c'est bien dans une logique où le rituel religieux inverse le quotidien.

La façon dont l'appartenance religieuse produit des subjectivités sexuellement différenciées est restée peu explorée, au-delà de certains stéréotypes : la socialisation catholique favorise un habitus du don de soi spécifiquement féminin, le judaïsme rabbinique a diffusé un idéal masculin de virtuosité dans l'étude... Cette action sur la subjectivité passe par les corps, qu'il s'agisse de la barbe du musulman ou des cheveux couverts de la femme juive

mariée. Il s'agit d'un chantier important dans les études féministes, depuis l'essai de Nicole-Claude Mathieu sur « la conscience dominée », où elle considérait les effets psychiques de l'exclusion des rites masculins.

La socialisation religieuse contribue donc à « fabriquer » le genre, par la définition même du religieux, la répartition du pouvoir, les représentations symboliques, les rites, la construction du corps et de la subjectivité. Cela n'implique pas que les religions seraient « par essence » un bastion de la domination masculine : l'idée qu'il y aurait un fondement unique, universel, à la différence des sexes, ou à tout phénomène social, est aujourd'hui rejetée par les sciences sociales.

L'espace religieux comme marge de résistance à la domination masculine

Une fois dressé le constat que l'institution religieuse contribue comme d'autres à la domination masculine, des travaux souvent plus ethnographiques ont cherché à explorer les marges de manœuvre, résistances et contestations féminines au sein de l'espace religieux, et à comprendre dans quelle mesure les femmes peuvent s'approprier une institution a priori oppressive. Natalie Zemon Davis a montré, à travers la biographie de trois femmes au 17^e siècle, comment la vocation religieuse avait pu être un vecteur d'émancipation féminine, en autorisant des déplacements dans l'espace atypiques pour l'époque. Les travaux sur les religieuses et les missionnaires à diverses périodes soulignent que ces carrières féminines pouvaient permettre d'échapper au monde rural, au mariage et à la maternité, à la pauvreté, et, pour les plus aisées et lettrées, d'acquérir une autorité religieuse et politique.

Le caractère oppresseur de l'institution religieuse a d'ailleurs été nuancé, par un questionnement tant scientifique que militant : la domination masculine peut-elle être contestée, déplacée, depuis l'intérieur du religieux, ou ne l'est-elle alors que par contagion, sous l'influence du politique ou du social ? L'histoire souligne la variabilité des discours religieux, y compris au sein d'une même époque, et le fait que les normes religieuses peuvent représenter un changement social : Germaine Tillion rappelle que l'institution par l'islam d'une part d'héritage pour les filles représentait à l'époque du Coran une véritable « bombe », susceptible de casser les lignages patrilinéaires. Inversement, ce n'est qu'au 12^e siècle qu'apparut le mariage chrétien, avec l'idée que l'Église peut contrecarrer les choix familiaux. Histoire et féminisme militant se rejoignent aussi dans l'étude de figures féminines oubliées par l'orthodoxie religieuse ; et la contextualisation historique permet aux féministes de relativiser la misogynie de leurs traditions religieuses en l'imputant aux influences culturelles « extérieures ».

Dans les contextes où les femmes sont exclues des autres sphères de pouvoir, la religion ne serait-elle pas un refuge ? Dans les cas où il existe des organisations féminines relativement autonomes, la religion donne en effet accès à un réseau de solidarité, à des ressources matérielles, voire à un statut social (responsabilités religieuses), et ce faisant peut constituer une protection contre la domination (masculine ou sociale). Ainsi, des rites féminins qui illustrent le contrôle religieux du corps des femmes, comme l'excision, les rites de pureté, les pratiques pour la guérison ou la fécondité, peuvent aussi être le support de socialisations féminines sources d'entraide (conseils sur la sexualité), de savoir religieux féminin, voire d'une contre-culture féminine relativement autonome.

Une attention particulière a été portée aux traditions mystiques, qui seraient plus féminines. Dans l'islam maghrébin, la tradition maraboutique a permis à des femmes d'accéder à un statut de sainte, corrélatif souvent d'un statut social atypique de femmes sans hommes ; et les pèlerinages sont une façon de transgresser les limitations contre les déplacements des femmes dans l'espace public. Cultes de possession et chamanisme ont aussi été privilégiés : non seulement les femmes y sont nombreuses et y détiennent parfois l'autorité religieuse, mais la transe est l'occasion de rites d'inversion des normes de genre ou de

sexualité (travestissement). À la suite d'I. M. Lewis qui suggérait que les « religions extatiques » étaient le lieu d'une « protestation oblique » contre la domination, Janice Boddy, sur le culte zar au Soudan, ou Karen Brown, sur une prêtresse vaudoue à New York, ont montré comment la transe met en scène les situations d'oppression concrètes, permettant de les dénoncer, d'en rire, et ainsi de les réparer à la marge. La religion est ici source d'une prise de conscience libératrice (*empowerment*), de ressources cognitives, thérapeutiques ou symboliques. De plus, en s'intéressant à des contextes où les femmes sont dans des groupes eux-mêmes marginalisés, ces travaux montrent les intersections entre la domination liée au genre et d'autres rapports de pouvoir (racistes ou économiques par exemple).

De tels rites montrent que les dominées ne partagent pas totalement les représentations masculines ; mais quelle est la portée réelle de cette subversion ? Ces « pouvoirs féminins » sont-ils symétriques de la domination masculine ? Il s'agit d'un problème épistémologique classique : les travaux sur « la culture des femmes » courent souvent le risque de surestimer l'autonomie de l'espace féminin, en le présentant à la limite comme préservé des rapports de pouvoir entre les sexes. Le partage entre contraintes et autonomie est à chaque fois à situer précisément, en fonction des contextes historiques, des trajectoires individuelles.

Ce débat a surgi aussi à propos de femmes plus favorisées. Du point de vue de chercheuses laïques, comment expliquer que les femmes soient si nombreuses, en contexte « sécularisé », « moderne », à s'investir dans des religions jugées patriarcales ? Ce paradoxe stimule actuellement un grand nombre de recherches. Entre les années 1970 et 1990, le contexte de recherche a changé : il ne s'agit plus de la génération des pionnières, qui étaient des femmes pratiquantes ayant un regard critique sur leur tradition religieuse, mais de chercheuses souvent féministes et laïques, confrontées à la visibilité politique nouvelle de courants religieux conservateurs (protestantisme *born-again* aux États-Unis, islam en Europe et au Moyen-Orient). Elles cherchent à comprendre l'attrait exercé par des discours antiféministes ou « post-féministes » (Judith Stacey) sur des femmes socialement et politiquement proches d'elles – parfois féministes, souvent diplômées du supérieur.

C'est notamment le cas des travaux sur l'islam. Les chercheuses ont cherché à déconstruire le stéréotype d'un islam systématiquement oppresseur des femmes, hérité de l'orientalisme et repris par les travaux masculins sur l'islamisme. Alors que ces derniers s'intéressent surtout aux dirigeants, les femmes n'étant vues que comme « objet » de stratégies politiques, Janet Bauer considère que les études sur les femmes dans les religions conservatrices doivent souligner l'engagement personnel des femmes, et la façon dont les discours normatifs sont toujours contournés et nuancés dans la réalité quotidienne. Dans différentes configurations, ce sont souvent les femmes les plus actives et diplômées qui vont être les premières à entrer dans ces mouvements, où le voile – à la différence des tenues féminines traditionnelles – accompagne l'engagement dans la sphère publique. Les étudiantes voilées étudiées par Nilüfer Göle en Turquie, issues de familles populaires, avaient pour particularité d'accéder en même temps aux études laïques, et à une politisation et un savoir religieux nouveaux.

Plus récemment, les hommes ont mieux été inclus dans les recherches, qui questionnent la façon dont l'appartenance religieuse renforce, ou au contraire déplace, les normes de genre traditionnelles. Elizabeth Brusco a suggéré, dans le cas des mouvements évangéliques en Colombie, que la conversion des hommes à un mouvement par ailleurs hostile au travail des femmes pouvait les « domestiquer », en dévalorisant le machisme, la violence et l'alcoolisme, en les encourageant à un plus grand investissement familial et à des stratégies budgétaires ascétiques plus favorables à la prospérité familiale. Comme dans l'ensemble des études féministes, ces travaux témoignent que le pouvoir reste un questionnement central, et de ce qu'il reste peu abordé du point de vue des hommes, dominants ou dominés.

Cependant, s'il est important de nuancer les visions stéréotypées de religions patriarcales, il faut éviter l'écueil inverse, qui consiste à ne souligner que les aspects « libérateurs » de l'investissement religieux. L'enjeu est de rendre compte du point de vue et des stratégies des femmes, en évitant à la fois les analyses en termes d'« aliénation » (les femmes ne réalisent pas que leur religion est patriarcale) et d'adaptations cognitives (les femmes « réinterprètent » comme positifs les aspects sexistes). Les discussions sur la complexité des « négociations » individuelles font perdre de vue les logiques collectives, la façon dont les institutions vont encadrer les formes et le contenu de cette négociation.

Dans des configurations souvent radicalement opposées, le même débat – renforcement, négociation ou subversion du patriarcat – a d'ailleurs eu lieu autour des « nouveaux mouvements religieux ». Si selon Janet Jacobs ils fonctionnent largement sur l'exploitation du travail domestique des femmes, et parfois sur leur exploitation sexuelle, ils peuvent aussi subvertir les normes de genre, comme l'a suggéré Mary-Jo Neitz à propos de groupes néo-païens de sorcellerie Wicca (apparition de femmes portant les cornes, symbole associé dans le monde Wicca à la virilité). Susan Palmer a insisté sur leur diversité : si certains prônent une inversion des normes de genre, ou une neutralisation (androgynie), la majorité prône des identités de genre stéréotypées, parfois extrêmement patriarcales. Dans ce dernier cas, étant donné la brièveté de l'engagement de la plupart des membres, elle propose de considérer ces mouvements comme des « rites de passage », dans un contexte où les transitions de l'âge adulte sont déstabilisantes et peu ritualisées.

Les femmes sont-elles « plus pratiquantes » que les hommes ?

Selon l'INSEE, 40% des femmes contre 30% des hommes se déclaraient pratiquants en 2004. De manière relativement indépendante du féminisme, sociologues et historiens ont progressivement fait de la pratique des femmes un objet de recherche, presque une énigme. Dans un cadre théorique souvent marqué par la sécularisation, le maintien apparent d'une plus grande religiosité féminine pouvait sembler un mystère (Claude Langlois a montré qu'en un siècle, l'écart ne s'est pas réduit pour les catholiques en France). Toutefois, ce constat a principalement été établi dans le cas du christianisme, avec des indicateurs (croyance en Dieu, assistance à la messe) qui ne sont pas transposables tels quels aux autres religions, sur lesquelles les études quantitatives sont moins développées.

Les explications de cet écart, dans le cas du christianisme, sont de deux ordres. Première explication, la religiosité plus grande des femmes serait le reflet d'une situation sociale différente (« *structural location theory* »). En effet, à âge, situation de famille et niveau d'activité égaux, les taux de pratique religieuse des hommes et des femmes se rapprochent. Mais quel que soit le nombre de variables contrôlées, il reste toujours un résidu à expliquer : ainsi, quel que soit l'âge, les femmes actives sont toujours moins pratiquantes que les femmes au foyer, sans pour autant rejoindre les hommes actifs du même âge. Malgré les travaux quantitatifs nombreux sur le sujet, s'il semble que les déterminants de l'attitude religieuse diffèrent chez les hommes et les femmes, il est difficile actuellement de dégager des conclusions générales.

L'hypothèse sous-jacente que la pratique religieuse diminue quand le statut social augmente a été critiquée par Grace Davie et Tony Walter : ce sont principalement les femmes des classes moyennes, et non les plus défavorisées, qui vont à l'église. Ils proposent une explication plus large : dans les sociétés occidentales, la proximité avec la mort et la maladie est réservée aux femmes, et cela expliquerait leur plus grande religiosité.

Ils rejoignent ainsi une deuxième famille d'explications : la socialisation des femmes, en privilégiant notamment le privé sur le public, l'intime sur l'extériorisation, la relation aux autres, favoriserait l'attitude religieuse. Plusieurs auteurs remarquent ainsi que les pratiques religieuses sont d'autant plus féminisées qu'elles sont privées (la prière individuelle par

opposition aux offices). Les explications par la socialisation ne suffisent cependant pas à rendre compte des variations historiques et sociales du taux de pratique.

Genre et recompositions du religieux

L'histoire apporte un autre éclairage sur les écarts de pratique en montrant que la sécularisation est un processus sexué. Dans l'Europe du 19^e siècle, elle a d'abord concerné les hommes (de la bourgeoisie comme de la classe ouvrière), et du même coup renforcé les responsabilités religieuses des femmes, sans pour autant leur donner accès à l'autorité religieuse. La religiosité féminine contemporaine serait alors l'héritage récent du 19^e siècle, le corrélat de ce que les femmes étaient exclues de l'espace public (citoyenneté, travail) récemment autonomisé de la sphère familiale. On peut alors considérer que l'investissement dans la sphère religieuse était pour les femmes un moyen de compenser l'exclusion d'autres espaces et d'autres légitimités. Cet investissement peut même être analysé comme une contestation pratique des frontières alors en construction entre sphères privée et publique : s'investir dans une association caritative protestante, une organisation catholique conservatrice, était un moyen d'acquérir une éducation ou une professionnalisation détournée, des responsabilités publiques, voire de peser sur les débats politiques. De nombreux travaux montrent comment les associations féminines chrétiennes ont contribué à la genèse du travail social et de l'État-Providence, ou plus tard pallié leurs défaillances. Ils nuancent ainsi fortement l'idée que « féminisation » de la religion égale « privatisation ».

Dans le cas de minorités, l'analyse de la sécularisation doit être croisée à celle des processus d'intégration ou d'acculturation, dans le sens de l'intégration ou de l'exclusion des femmes. Dans le cas de l'islam comme du judaïsme, la crainte de l'acculturation à un modèle occidental sécularisé a conduit à développer la scolarisation religieuse des filles. L'alignement sur la culture dominante peut aussi dévaloriser les pratiques féminines, stigmatisées comme « coutumes » populaires, et rendre plus normative la religion masculine lettrée, tandis que la norme de mixité peut supprimer des traditions d'autonomie féminine. Mais les configurations sont variables, comme l'a montré Paula Hyman à propos du judaïsme européen à la fin du 19^e siècle. En Allemagne ou en France au 19^e siècle, les conversions au christianisme étaient surtout masculines, liées à l'accession aux classes moyennes. Mais en Pologne ou en Lituanie, les conversions au christianisme auraient plus concerné les femmes que les hommes : le modèle culturel d'un couple où l'homme étudie la Torah et la femme travaille a légitimé la participation des femmes à la sphère publique, et notamment à l'éducation séculière et au militantisme politique.

L'individualisation contemporaine des appartenances religieuses est probablement aussi un processus sexué. Les travaux sur les conversions montrent souvent des différences sexuées dans le profil social et les modalités de la conversion (les femmes sont ainsi plus nombreuses à se convertir au judaïsme) ; il en va de même pour les « nouveaux mouvements religieux » ou le « croire sans appartenir » (G. Davie). Plus pratiquantes peut-être, les femmes seraient aussi plus nombreuses dans les mouvements les plus caractéristiques de la modernité religieuse, ce qui interroge le sens de ces derniers.

Les femmes exercent-elles l'autorité religieuse différemment ? Le cas du pastorat.

C'est avant tout dans le christianisme occidental que l'accès des femmes à l'autorité religieuse a émergé comme enjeu depuis la fin du 19^e siècle, dans un contexte où l'accès à la prêtrise ou au pastorat était fortement réglementé. Le féminisme de la « première vague » de la fin du 19^e siècle a posé la question de l'accès des femmes au pouvoir, dans un contexte où le religieux s'était féminisé sur fond de sécularisation masculine et de modèle de la femme au foyer. Dans les courants religieux institutionnalisés des États-Unis, les premières pionnières, dans les années 1890, accèdent aux études théologiques, mais sans accéder à l'ordination

officielle, au moment où les femmes conquièrent les professions intellectuelles (avocates, médecins). C'est surtout avec le féminisme de la « deuxième vague », dans les années 1970, que la question de l'ordination des femmes est posée dans la plupart des dénominations. Aujourd'hui, dans un contexte général de féminisation des études supérieures, les femmes sont majoritaires dans les séminaires des dénominations du protestantisme « *mainstream* » et du judaïsme non orthodoxe.

Historiens et sociologues ont montré que dans ces débats, de nombreux facteurs organisationnels et politiques jouaient : définition de l'autorité religieuse (plus ou moins centrée sur le charisme – sacrements, pouvoir de guérison –, ou sur le savoir religieux), rivalités internes entre courants religieux, positionnement du courant religieux ou du groupe ethnique par rapport à la société globale, organisation religieuse (décentralisation, existence d'organisations féminines autonomes). S'il n'est pas simple de dégager des règles générales, il y a accord sur le fait que ces facteurs sont plus importants que la pénurie objective de clergé masculin, et même que les positions religieuses sur le statut des femmes.

La féminisation du pastorat peut-elle correspondre à une dévalorisation du métier, comme cela a pu être dit des métiers enseignants ? Jean-Paul Willaime a montré dans le cas français que la féminisation correspondait en tous cas à une professionnalisation et une sécularisation interne du métier de pasteur (hausse du niveau d'études, séparation croissante entre vie professionnelle et vie privée, développement des fonctions d'accompagnement psychologique au détriment de la prédication).

Les enquêtes statistiques sur les cohortes de pasteurs dans différentes dénominations américaines ou françaises montrent que, comme dans de nombreuses professions, les pionnières sont relativement « sur-sélectionnées » socialement (plus diplômées, issues de milieux sociaux plus favorisés que leurs collègues masculins) ; ainsi en France, alors que les épouses de pasteurs étaient souvent au foyer ou enseignantes ou infirmières, les conjoints des pasteures sont plus souvent cadres. Malgré cela, les femmes auraient plus souvent des postes dans des communautés plus petites, rurales, plus âgées, plus populaires, ou dans des statuts spécialisés (enseignement, aumônerie), elles seraient aussi moins payées et auraient moins de perspectives de carrière (à ancienneté égale) : on retrouverait ici l'effet « plafond de verre » observé dans les entreprises.

Si certaines différences semblent exister dans l'exercice du pouvoir (les femmes chercheraient davantage à impliquer les fidèles dans la prise de décision), elles ne sont pas systématiques, et s'expliquent par la nécessité de contourner des résistances masculines, plus que par une « nature » féminine. Plus que les hommes, les femmes en position de pasteures – tout comme les femmes en politique ou cadres d'entreprise, ou comme d'autres minorités accédant au pouvoir – sont amenées à adopter une vision très stratégique de la mise en scène de soi (costume, attitudes, langage), recherchant soit la neutralisation de leur apparence, soit la mise en scène de la féminité – le choix de l'une ou l'autre dépendant du contexte religieux et de la trajectoire individuelle.

La politisation du genre comme révélateur du changement religieux

La définition de l'historienne Joan Scott a invité à utiliser la politisation du genre comme révélateur des enjeux sociaux : « le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir. » Dans le champ religieux, les questions de genre ou de sexualité cristallisent souvent les enjeux politiques : la séparation des sexes, le voile, l'avortement, divisent ainsi respectivement le judaïsme, l'islam, le christianisme. Sur le terrain, l'attitude des un(e)s et des autres sur ces questions signale alors des positionnements religieux avant même de signaler un point de vue sur l'égalité entre femmes et hommes. Cette politisation religieuse du genre est une donnée importante dans l'étude des féminismes

religieux, le féminisme ou l'égalitarisme servant suivant les cas de caution moderniste, ou au contraire de repoussoir. Pourquoi certains groupes religieux font-ils de la « place des femmes » un enjeu central dans leur définition de l'appartenance ? Poser cette question permet souvent d'éclairer des configurations historiques complexes, comme quand ces mouvements s'inscrivent dans la contestation d'un État qui les a précédés sur le terrain du contrôle des corps (par la scolarisation et la médicalisation croissante de la société par exemple).

Sur le terrain religieux comme sur le terrain politique, plusieurs travaux empiriques ont d'ailleurs suggéré que quand un certain égalitarisme est acquis au niveau du genre, les questions de sexualité et de reproduction (homosexualité, avortement) restent des lignes de démarcation puissantes, symboles d'un « ordre naturel » dont l'institution religieuse s'érigerait en nouvelle gardienne. Il ne s'agit pas là d'une constante ou d'un invariant : la plupart des mythes religieux légitimant la différence des sexes ne la présentent pas pour autant comme « naturelle », mais bien comme instituée historiquement.

Bibliographie

**Archives de Sciences Sociales des Religions*, « La religion, frein à l'égalité hommes / femmes ? », n° 95, 1996.

BAUER J., « The Mixed Blessings of Women's Fundamentalism », dans BRINK J., MENCHER J. (éd.), *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, New York, Routledge, 1997, p. 221-256.

*BERENI L., CHAUVIN S., JAUNAIT A., REVILLARD A., *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2008.

*BODDY J., *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

*BOYARIN J., *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press, 1997.

BROWN K. M., *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press, 1991.

BRUSCO E., *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin, University of Texas, 1995.

BYNUM C., *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994.

CHAVES M., *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

*CLIO. *Histoire, Femmes et Sociétés*, « Femmes et religions », n° 2, 1995.

*DAVIE G., WALTER T., « The Religiosity of Women in the Modern West », *The British Journal of Sociology*, vol. 49, n° 4, décembre 1998, p. 640-660.

*DAVIS N. Z., *Juive, catholique, protestante : trois femmes en marge au XVII^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997.

DOUGLAS M., *De la souillure*, Paris, La Découverte, 1992.

*GÖLE N., *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.

*HYMAN P., *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representations of Women*, Seattle, University of Washington Press, 1995.

JACOBS J. L., « The Economy of Love in Religious Commitment: The Deconversion of Women from Nontraditional Religious Movements », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 23, n°2, juin 1984, p. 155-171.

*JAY N., *Throughout your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

KERGOAT D., « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », dans HIRATA H., LABORIE F., LE DOARE H., SENOTIER D. (éd.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000.

LANGLOIS C., « “Toujours plus pratiquantes” : La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, n°2, 1995, p. 229-260.

*LAUTMAN F. (éd.), *Ni Ève ni Marie. Lutttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1997.

MATHIEU N.-C., *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.

*NESBITT P., *Feminization of the Clergy in America: Occupational and Organizational Perspectives*, New York, Oxford University Press, 1997.

NEITZ M. J., « Queering the Dragonfest: Changing Sexualities in a post-Patriarchal Religion », *Sociology of Religion*, vol. 61, n°4, 2000, p. 369-391.

PALMER S., *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*, Syracuse, Syracuse University Press, 1984.

*ROCHEFORT F. (éd.), *Le pouvoir du genre. Laïcité et religion*, Toulouse, Presses universitaires du Miral, 2008.

**Social Compass*, « The Emergence of A Feminist Sociology of Religion », vol. 43, n° 4, 1996.

**Sociology of Religion*, « Feminist Narratives and the Sociology of Religion », vol. 61, n° 4, 2000.

STACEY J., GERARD S. E., « “We are not doormats” : The influence of feminism on contemporary evangelicals in the United States », dans GINSBERG F., TSING A.L. (éd.), *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, Boston, Beacon Press, 1990, p. 98–117.

TILLION G., *Le harem et les cousins*, Paris, Le Seuil, 1974.

*TORAB A., *Performing Islam : Gender and Ritual in Iran*, Leyde, Brill, 2007.

WILLAIME J.-P., « Les pasteurs et les mutations contemporaines du rôle de clerc », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, n°15, 2002, p. 69-83.