



**HAL**  
open science

## Religion

Béatrice de Gasquet

► **To cite this version:**

Béatrice de Gasquet. Religion. Juliette Rennes. Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux, La Découverte, pp.559-571, 2016, Hors collection Sciences humaines. halshs-01654304

**HAL Id: halshs-01654304**

**<https://shs.hal.science/halshs-01654304>**

Submitted on 8 Nov 2018

**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.

## RELIGION

*Béatrice de Gasquet*

Notice parue dans : Juliette Rennes (coord.). 2016. *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, La Découverte, pp. 559-571.

La dimension religieuse est encore peu intégrée aux études sur le genre. Depuis les années 1990, la centralité des débats sur le foulard dans le champ féministe français ne remet pas en cause ce constat: pour celles et ceux qui prennent le plus en compte l'expérience des femmes voilées, c'est la dimension raciste de la loi plus que sa dimension religieuse qui est mise en avant ; du côté de leurs adversaires, la dimension religieuse est invoquée comme argument de disqualification de ces femmes.

Le statut du religieux a pourtant évolué dans les études sur le genre. Les premiers travaux féministes (en théologie, anthropologie, sociologie) considèrent les institutions religieuses comme fondamentalement patriarcales et, par voie de conséquence, les femmes pratiquantes comme nécessairement « aliénées ». Des approches plus nuancées leur ont succédé, sous la triple influence de mobilisations féministes internes aux groupes religieux, d'un féminisme de la troisième vague attentif aux expériences minoritaires, ou de la démarche compréhensive d'anthropologues soucieux et soucieuses de rendre compte de l'autonomie des sujets féminins, notamment dans des contextes religieux conservateurs. Ces questionnements ont mis au jour un impensé laïc au sein du féminisme, non spécifique à la France.

Les travaux contemporains sur les faits religieux vont dans le sens d'une approche constructiviste, mettant l'accent sur le caractère historiquement mouvant et conflictuel non seulement du contenu des normes religieuses, qui font l'objet d'une perpétuelle « invention de la tradition », mais de la définition même de ce qui est religieux et de ce qui ne l'est pas. Le paradigme de la sécularisation, ou la croyance en une disparition progressive du religieux, est aujourd'hui remplacé par des réflexions plus nuancées sur la pluralisation du religieux. On s'efforce ici, de manière sélective, de retracer cet enrichissement progressif des travaux sur genre, sexualité et religion. (560)

### **(Dé)constructions rituelles du genre et de la sexualité**

On distingue parfois deux dimensions des phénomènes religieux : d'une part celle des rites, des pratiques, d'autre part celle des textes, des cosmologies, d'où une relative séparation entre études religieuses centrées sur les textes et sciences sociales centrées sur les pratiques [King, 1995] Ces deux dimensions jouent, dans de nombreuses sociétés, un rôle central dans la construction de hiérarchies sexuées et la définition de « déviances » sexuelles. De manière croissante, les travaux féministes ont cherché à privilégier les pratiques, le langage quotidien, les significations vécues par les pratiquantes ordinaires, afin de ne pas reproduire les biais d'autorités religieuses masculines en se limitant aux textes de la religion officielle.

Si la critique des textes est principalement investie par les théologues, les approches féministes en sciences sociales ont elles particulièrement étudié de quelle manière les rituels, en engageant les corps de manière différenciée suivant le sexe, contribuent à faire incorporer comme naturelles certaines hiérarchies. Dans le catholicisme, le monopole des hommes sur la consécration de l'eucharistie, rite central de la pratique religieuse, est justifié par l'incarnation de la divinité dans un humain mâle et a servi de soubassement à une exclusion des femmes de l'autorité religieuse, qu'il s'agisse de la théologie ou de la prêtrise. De la même manière, la circoncision, dans l'islam et le judaïsme, est vue comme le symbole de l'alliance entre Dieu et son peuple, alliance dont les femmes

sont symboliquement exclues [Jay, 1992]. Dans de nombreuses religions, les rites de passage séparent femmes et hommes, et les initient parfois à des récits mythiques contradictoires. Ces séparations peuvent conduire à ce que femmes et hommes ne parlent pas la même langue : dans les communautés juives ultraorthodoxes de Brooklyn, par exemple, du fait de l'exclusion des femmes de l'étude des textes sacrés, centrale pour les hommes, le bilinguisme anglais-yiddish des hommes est à dominante yiddish et saturé de l'hébreu des textes, tandis que celui des femmes est à dominante anglais [Fader, 2009].

Représentations et pratiques religieuses contribuent à réguler et naturaliser le désir et les normes de sexualité et d'alliance propres à chaque société, à travers des prescriptions religieuses concernant l'apparence physique et le vêtement (normes religieuses de pudeur, ornements rituels, interdit du travestissement...) et la partition symbolique du monde entre féminin et masculin rappelée parfois quotidiennement par des rituels ou des prières [de Gasquet et Gross, 2012]. Plus généralement, de nombreux travaux ont décrit la grande variété de la division sexuée du travail (561) religieux, y compris dans un même courant religieux, les tâches rituelles accomplies par les femmes étant souvent moins visibles et moins valorisées que celles réservées aux hommes [Cadge, 2004].

Rituels ou représentations religieuses peuvent aussi troubler les frontières entre les sexes. Cultes de possession et chamanisme, dans de nombreuses régions du monde, voient des esprits masculins parler par la bouche d'une femme, ou l'inverse. Analysant un cas de ce type au Soudan, le *zār*, Janice Boddy [1989] montre, pour des villageoises musulmanes fragilisées socialement par l'absence d'enfant, la dimension cathartique à être possédée, temporairement et dans un cadre collectif, par un esprit qui, à travers elles, peut exiger certaines choses ou se moquer de certaines normes du village. La possession peut alors être analysée comme une forme de réflexivité à l'égard de l'oppression. Dans le catholicisme où sainteté et chasteté sont associées, la virginité de Marie et, plus largement, la relative dévalorisation religieuse de la sexualité conjugale ont pu, suivant les époques, légitimer la démarche de femmes cherchant une échappatoire à un mariage non souhaité.

Surtout, la construction religieuse du genre et de la sexualité n'est pas stable. Concernant la maternité, Yvonne Knibiehler [2012] a ainsi mis en évidence l'opposition entre l'extrême valorisation catholique au XIXe siècle d'une maternité parfois sacrificielle et, à une période plus ancienne, l'encouragement de l'Église à la mise en nourrice précoce des enfants, pour éviter l'adultère du mari, au nom d'une croyance en l'incompatibilité des rapports sexuels pendant l'allaitement. John Boswell [1996] s'est lui intéressé à l'existence de célébrations catholiques de serments de fidélité entre personnes de même sexe dans les premiers temps de l'Église : même si la signification et la prévalence de ces unions font débat, elles illustrent la variabilité historique des rituels dans une même tradition. Si la non-mixité dans des rituels peut, dans certains cas, jouer un rôle essentiel dans la construction religieuse de la distinction des sexes, ses justifications religieuses sont souvent rétrospectives. Ainsi, la séparation des sexes dans les synagogues orthodoxes, aujourd'hui érigée en symbole d'authenticité juive et associée à tout un ensemble de normes sur la pudeur, n'a pas fait l'objet de codification explicite dans les textes avant le XIXe siècle [Grossman et Haut, 1992] et fut longtemps non distinctive dans une Europe où femmes et hommes étaient séparés dans de nombreux lieux, dont les églises.

Un même rituel peut être associé à des représentations parfois opposées. Les lois de *nidda* dans le judaïsme, qui prescrivent une abstinence sexuelle pendant les menstruations et une purification par immersion rituelle, ont pu d'un côté être abandonnées par le judaïsme libéral qui les jugeait sexistes, et de l'autre être réappropriées par des féministes (562) comme un rituel de célébration de la féminité. Dans tous les cas, les rituels religieux, même les plus violemment hétérosexistes comme

l'excision, ne naturalisent pas le genre: s'il faut que les corps soient sexués par le rituel, c'est bien que la différence des sexes ne va socialement jamais de soi.

### **Femmes soumises, religions patriarcales, sécularisation libératrice ? Retour sur un « paradoxe » ethnocentré**

En sociologie quantitative notamment, les recherches sur genre et religion ont été longtemps, et restent pour partie, obsédées par une apparente énigme : pourquoi, alors que les religions sont des institutions patriarcales, les femmes y sont-elles souvent plus nombreuses que les hommes, que ce soit parmi les fidèles présentes à la messe ou parmi les personnes se déclarant pratiquantes ou croyantes ? Et, quand les écarts quantitatifs sont moins importants mais que la religion étudiée paraît aux chercheurs et chercheuses indubitablement patriarcale (c'est notamment le cas des groupes catégorisés comme fondamentalistes), comment comprendre que les femmes ne désertent pas ? Dans le débat statistique ayant donné lieu à une abondante littérature, plusieurs réponses ont ainsi été avancées [par exemple Walter et Davie, 1998]. Pendant longtemps, la principale réponse, que l'on peut appeler le modèle de la « fausse conscience » ou de la « religion opium des femmes », fut d'inspiration marxiste : la religion permettrait de fournir un discours de compensation et de justification au statut social inférieur des femmes. D'autres recourent à des explications naturalisantes (aversion au risque plus grande chez les femmes, par exemple).

Cependant, ce supposé paradoxe, loin d'être universel, concerne presque exclusivement le christianisme et/ou les pays occidentaux. De manière générale, avec des variantes suivant les pays notamment, les hommes sont plus nombreux que les femmes dans les synagogues et les mosquées (qui sont parfois interdites aux femmes) et concernant la pratique individuelle (prier chez soi, respecter les interdits alimentaires), rien ne permet de conclure dans le cas de l'islam et du judaïsme que les femmes seraient plus pratiquantes que les hommes. La religion n'est donc pas intrinsèquement une affaire de femmes, loin de là.

Les travaux historiques sur genre et sécularisation [Brereton et Bendroth, 2001 ; Hyman, 1997 ; Rochefort, 2008], dans la ligne des travaux sur genre et citoyenneté, éclairent ce paradoxe « christiano-centré » en déconstruisant le stéréotype sous-jacent selon lequel les espaces sécularisés sont par essence plus favorables aux femmes que les espaces religieux (563). D'autre part, il semble que l'écart des taux de pratique religieuse entre femmes et hommes dans les pays occidentaux soit corrélé aux processus de sécularisation, notamment aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Ce ne sont pas les femmes qui pratiquent plus, ce sont les hommes qui pratiquent moins. Cafés, lycées, syndicalisme, franc-maçonnerie, partis politiques, mais aussi sports collectifs, sociétés de chasse, service militaire, etc. : les nouveaux espaces de sociabilité associés à l'émergence de la sphère publique s'ouvrent d'abord aux hommes, qui disposent ainsi de nombreuses alternatives aux sociabilités confessionnelles ainsi qu'aux rétributions symboliques auxquelles elles permettent d'accéder. Et ces différents espaces, qu'ils soient ouvriers ou bourgeois, résistent longtemps à l'entrée des femmes, à l'instar de la citoyenneté.

La sécularisation ne fut donc un processus ni neutre ni par essence émancipateur pour les femmes. Le « paradoxe » disparaît alors pour ces périodes des débuts de la sécularisation: si les espaces les plus sécularisés étaient à l'époque réservés aux hommes, il n'est pas paradoxal ou irrationnel que les espaces religieux aient été plus investis par les femmes. Les associations conservatrices de femmes catholiques en France et en Italie au début du XX<sup>e</sup> siècle ont ainsi pu être des espaces permettant d'accéder à la sphère publique alors que le suffrage excluait les femmes [Della Sudda, 2010].

Cette première féminisation démographique dans le protestantisme et le catholicisme a d'ailleurs été à l'origine de nouveaux discours religieux dirigés d'abord vers les femmes, pour les amener à s'investir dans les organisations religieuses et à transmettre une éducation religieuse à leurs enfants [Bréjon de Lavergée et Della Sudda, 2014]. Associés au développement de l'éducation religieuse pour les femmes, ces discours ont ainsi renforcé la tendance. Cette féminisation, suivant les périodes et les pays, a également donné lieu à des réactions masculines. Ainsi aux États-Unis, où les espaces confessionnels sont plus intégrés à l'espace public et probablement moins dévalués politiquement que dans un pays comme la France, la fin du XIXe siècle voit l'émergence de mouvements de revirilisation du christianisme (« *muscular christianity* »). De tels mouvements sont également observables dans des périodes plus contemporaines où ils se constituent peut-être essentiellement en réaction à une perte de lisibilité des signes religieux chrétiens (l'aube du prêtre, n'est-ce pas une robe ?).

À cet égard, il est important de ne pas isoler les espaces religieux dans l'analyse, mais de les appréhender aussi par rapport aux alternatives (qui n'existent pas dans toutes les configurations). Dans une perspective intersectionnelle, la situation varie suivant que les minoritaires des deux sexes ont ou non accès à la sphère publique. Ainsi, pour les juifs (564) et juives en Europe au XIXe siècle, les écarts d'identification religieuse entre femmes et hommes varient selon les modalités d'accès à l'espace public dominant – les hommes désertant plus les synagogues en France, où ils sont citoyens, qu'en Allemagne où nombre de cercles et d'activités politiques leur restent interdits [Hyman, 1997]. Cependant, les écarts de fréquentation des synagogues restent partout plus faibles que dans les églises, surtout quand les associations juives non religieuses sont peu présentes : c'est que la synagogue est un espace de solidarité entre minoritaires et pas seulement un espace confessionnel.

La centralité plus ou moins explicite du « paradoxe » dans de nombreux écrits révèle *a contrario* un biais laïc persistant dans les études sur le genre, que l'on retrouve dans le militantisme féministe. La croyance en une sécularisation par essence émancipatrice est pourtant contradictoire avec de nombreux travaux qui montrent combien l'idéologie égalitaire associée à la démocratisation contemporaine peut masquer de fortes inégalités dans des espaces sécularisés comme le travail, la politique, la formation scolaire. Ainsi, la « libération sexuelle » a pu créer des coûts sexuels asymétriques, les femmes supportant par exemple le harcèlement sexuel et la charge de la norme contraceptive. D'où l'émergence de certains argumentaires religieux, appelés parfois « postféministes », qui revendiquent de protéger les femmes en assujettissant les deux sexes à une monogamie encadrée [Kaufman, 1991], quitte à taire la domination masculine au sein de l'institution religieuse.

### **Pratique religieuse et productions de soi genrées : le tournant de l'*agency***

Au-delà de ce qu'il révèle sur les préjugés des chercheurs et chercheuses, le « paradoxe » des femmes plus pratiquantes a, depuis les années 1980, durablement travaillé la recherche féministe sur les religions et produit une variété d'approches ayant en commun la volonté de ne pas traiter les femmes comme passives et ignorantes de leur destin, en parallèle d'une réaction plus générale des sciences sociales aux approches structuralistes trop peu attentives aux individus et à leur subjectivité.

Certains travaux, notamment en histoire et en anthropologie, se sont d'abord interrogés dans les années 1980 sur la possibilité de « cultures féminines » autonomes dans les groupes à forte séparation des sexes (dans les groupes religieux notamment) et sur la manière dont les femmes, en marge du religieux, pouvaient en même temps utiliser le répertoire dominant pour se forger des

destins singuliers. Ainsi Caroline Bynum montre comment la renonciation à la nourriture par certaines religieuses, l'une des seules richesses contrôlées par les femmes au Moyen Âge, a (565) pu leur apporter un certain prestige religieux [Bynum, 1994]. Susan S. Sered [1992] explique de quelle manière certains rituels traditionnels peuvent être source d'expertise religieuse pour des femmes âgées migrantes en Israël, expertise contestée par les rabbins. Dominés structurellement, les espaces religieux d'entre soi féminins ont ainsi pu être analysés comme des espaces de ressources.

De nombreux travaux plus proches des expériences individuelles, réutilisant le concept de « bricolage » de Lévi-Strauss et Bastide, ont souligné la grande diversité des négociations avec les normes religieuses, qu'il s'agisse de rituels pour protéger la virginité des femmes en Tunisie [Ben Dridi, 2013] ou des multiples manières dont l'exclusion des femmes de la prêtrise dans le catholicisme français est contournée lorsqu'il s'agit d'animation des paroisses ou d'aumônerie dans les prisons ou les hôpitaux [Béraud, 2012].

Dans les années 1980, en anthropologie, fleurissent des travaux dont l'idéalisme a pu être critiqué, qui cherchent à interpréter les pratiques religieuses et spirituelles des dominées comme des modalités de « résistance » à l'oppression : Aihwa Ong s'intéresse ainsi aux ouvrières possédées par des esprits dans les nouvelles grandes usines de Malaisie et analyse ces cas de possession comme des modalités de résistance, en l'occurrence vouées à l'échec, à la fois au capitalisme et au harcèlement sexuel dans les usines multinationales [Ong, 1987]. La sociologie est plus encline aux schémas rationalistes, tel celui du « marchandage avec le patriarcat » – les femmes accepteraient certaines contraintes (comme le voile) en échange de marges de manœuvres individuelles (par exemple, la liberté de mouvement) [Kandiyoti, 1988]. Le registre de la négociation des normes et des identités est également prédominant dans les travaux guidés par l'hypothèse d'une individualisation religieuse en contexte sécularisé – dans des États assurant la liberté religieuse, des individus peuvent utiliser le répertoire religieux pour construire des combinaisons nouvelles, valorisant par exemple à la fois culture gaie et culture évangéliste [Thumma, 1991]. Dans les années 1990, le terme d'*empowerment* devient central pour sortir du paradoxe forgé par les premiers écrits féministes, quitte à perdre de vue les rapports de domination plus structurels : derrière des discours patriarcaux, les organisations religieuses donneraient aux femmes de nombreux espaces d'autonomie, certaines auteures parlant même du « pouvoir de la soumission » à propos de groupes féminins évangéliques [Griffith, 1997].

Derrière la fréquence des expressions de « performance » ou de « subjectivation », ce sont aujourd'hui les approches inspirées par Michel Foucault [1976] et Judith Butler [2005] qui dominent, mettant l'accent sur la manière dont les normes religieuses ont des effets (566) producteurs (et non plus seulement répressifs) sur les projets et les actions des sujets religieux. Contribuant plus particulièrement aux réflexions sur la construction religieuse des corps, Saba Mahmoud [2009] analyse à travers la participation de femmes à des cours de religion dans des mosquées au Caire de quelle manière celles-ci sont investies dans des projets personnels de transformation de soi visant à ce que leur corps fasse des normes religieuses (de pudeur et de modestie notamment) une seconde nature. Dans l'expérience quotidienne de ces femmes, la norme religieuse n'est pas vécue comme quelque chose d'extérieur qui s'imposerait à leur subjectivité, mais comme un projet qu'elles se donnent : elles ne conçoivent pas les pratiques corporelles comme une fin en soi, mais cherchent à ce que les habitudes que leur corps prend transforment progressivement leur subjectivité. Ces femmes sont donc, d'une certaine manière, plus constructivistes que les militantes féministes qui considèrent qu'il existe une nature ou une essence humaine incitant à vouloir s'émanciper de toute norme, notamment religieuse. Une telle approche renvoie donc les chercheurs et chercheuses féministes laïcs·ques à leur ethnocentrisme – après tout, l'entrée dans la

carrière académique n'implique-t-elle pas aussi tout un travail sur soi afin de se conformer à des normes spécifiques d'ascèse et d'humilité ?

### **La politisation religieuse des questions de genre et de sexualité**

Passée une première époque structuraliste, les travaux sur genre et religion ont donc cherché à donner chair à l'expérience de pratiquantes « ordinaires », en mettant au premier plan leurs pratiques et leurs justifications, parfois très en décalage par rapport aux normes religieuses officielles. Mais dans ces approches, les rapports de pouvoir avec des autorités religieuses ne sont pas toujours clairement situés, et les modalités de construction et de contestation des normes religieuses au niveau des organisations religieuses pas toujours questionnées. Par contraste, en parallèle des travaux ouverts par la perspective de Joan Acker [1990] sur la dimension organisationnelle du genre, la période actuelle voit un retour de la recherche vers les organisations religieuses. L'attention beaucoup plus marquée au contexte institutionnel des expériences religieuses va de pair avec un déplacement, voire une sortie, du paradigme de la sécularisation. La sécularisation n'a en effet signifié ni la disparition des phénomènes religieux ni leur individualisation totale. Le recul du contrôle des États sur les organisations religieuses a ouvert de plus grandes possibilités de pluralisation du religieux. Cette pluralisation du religieux a des effets majeurs, ambivalents, sur la construction religieuse (567) du genre et de la sexualité. D'un côté, elle a permis l'émergence de minorités dans les minorités – dénominations protestantes inclusives, synagogues libérales favorables à l'ordination des femmes... Mais de l'autre, la conflictualité intrareligieuse sur les questions de genre et de sexualité a contribué à piéger les femmes et les minorités sexuelles.

Les configurations sont variables notamment suivant le degré de séparation entre État et religion. À un extrême, quand l'État s'appuie sur la religion comme répertoire national, la pluralité religieuse est rendue impossible. L'interdiction de l'avortement en Pologne a été analysée par Jacqueline Heinen et Anna Matuchniak-Krasuska [1992] comme une conséquence de l'alliance, après la chute du communisme, entre une figure maternelle de la patrie et une identité catholique. Le corps des femmes, mères de citoyens, est souvent instrumentalisé comme un symbole de la nation. En Israël, Susan M. Kahn [2007] a montré comment l'autorisation et même la valorisation de la procréation médicalement assistée sont liées à une conception inséparablement religieuse, ethnique et nationaliste de la filiation maternelle juive comme source de la citoyenneté israélienne. Cela ne concerne pas seulement les femmes. De manière générale, les travaux sur l'idéologie sioniste depuis la fin du XIXe siècle ont insisté sur la manière dont a été construite comme repoussoir la figure du juif efféminé, stéréotype antisémite face à laquelle il fallait construire une masculinité juive virile et hétérosexuelle. Cette construction nationale complique paradoxalement à la fois l'existence des mouvements féminins et homosexuels qui contestent l'autorité du judaïsme orthodoxe [Pouzol, 2010], mais aussi l'expérience des jeunes hommes orthodoxes qui sont exemptés de service militaire pour étudier la religion [Stadler, 2008].

En suivant l'approche de Joan Scott [1988] sur l'utilisation du genre comme langage dans les rapports de pouvoir, on peut noter une fréquente cristallisation sur des enjeux liés au genre ou à la sexualité dans des cas de conflit entre pouvoir politique et groupe religieux, ou entre groupes religieux. Au Moyen Âge et à la Renaissance, l'accusation de « vice sodomite » était en effet moins une infraction sexuelle précise qu'une disqualification morale aussi absolue qu'elle était vague. Souvent associée à une accusation d'hérésie, cette accusation a pu servir d'arme politique pour disqualifier des adversaires (pendant les guerres de religion, catholiques comme protestants s'en accusèrent mutuellement), mais aussi, dans des périodes de conflits entre autorités, de terrain de rivalité entre tribunaux civils et ecclésiastiques qui s'en disputaient la compétence [Jordan, 1997].

Dans un contexte d'autonomie croissante des organisations religieuses vis-à-vis des États, les questions de genre et de sexualité ont souvent (568) été prises comme « marqueur symbolique » des frontières entre différentes tendances religieuses. Ainsi, dans la seconde moitié du XXe siècle, la question de l'ordination des femmes, puis plus tard celle des gays et lesbiennes, devient pour les différentes dénominations protestantes étasuniennes une manière de se positionner dans un champ religieux de plus en plus différencié et polarisé entre libéraux et fondamentalistes. Parfois indépendamment des pratiques réelles dans les congrégations locales, les politiques officielles sont des marques d'allégeance ou de distinction vis-à-vis de tel ou tel camp [Chaves, 1997]. Dans ce contexte, une organisation peut décider d'ordonner les femmes, par exemple, moins parce que des mobilisations internes l'ont demandé que parce que les relations extérieures avec des organisations religieuses voisines l'exigent. Des analyses similaires peuvent être conduites sur l'arrangement des sexes dans les synagogues ou sur l'accès des filles à la position d'enfants de chœur [Béraud, 2012] : dans ces différents cas, non seulement les pratiques varient d'une tendance religieuse à l'autre au sein d'une même religion, mais elles sont des marqueurs d'identification à tel ou tel courant, et non des pratiques purement individuelles.

L'émergence des féminismes religieux, tout comme d'ailleurs celle des fondamentalismes, s'inscrit dans cette évolution vers un pluralisme religieux croissant qu'a indirectement permis la sécularisation. Les mobilisations féministes, mais aussi gaies, lesbiennes et queer au sein des groupes religieux sont souvent prises entre deux feux – trop religieuses pour des mouvements féministes ou LGBT+ majoritairement laïcs, trop féministes pour les élites religieuses [Latte Abdallah, 2010]. Dans certains cas, elles et ils privilégient des stratégies d'« *exit* », fondant des associations hors de l'institution religieuse (association homosexuelle chrétienne David et Jonathan, Beit Haverim pour le judaïsme), des organisations religieuses dissidentes (comme la Metropolitan Community Church, église pentecôtiste gaie et lesbienne fondée en 1968 à Los Angeles), voire de nouvelles religions (groupes néopaiens féministes ayant émergé sur les campus étasuniens dans les années 1970). D'autres préfèrent donner de la voix depuis l'intérieur de leurs organisations religieuses, comme récemment le Comité de la jupe dans le catholicisme français, ou depuis des groupes en marge mais non en rupture avec l'institution (groupes de prières de femmes juives orthodoxes).

Comprendre ces mobilisations religieuses implique de dépasser l'expérience des pratiquantes ordinaires et de s'intéresser au fonctionnement des élites religieuses. Dans le christianisme, l'islam, le judaïsme comme le bouddhisme, celles qui en viennent à revendiquer l'étiquette de féministe sont souvent issues ou proches des élites religieuses (filles de rabbins, étudiantes en théologie, enseignantes à l'université...), en général (569) religieusement très lettrées, placées par leur trajectoire et leurs réseaux à l'intersection de plusieurs champs, religieux, militants et académiques. Mary Katzenstein [1998] a montré, dans le cas de féministes catholiques aux États-Unis, comment le militantisme féministe à l'intérieur des institutions religieuses nécessite de maîtriser les répertoires et codes propres à ces institutions, en l'occurrence les textes religieux. Lorsque les revendications portent sur l'accès à l'ordination ou sur la possibilité de diriger la prière, le combat est souvent porté par des femmes elles-mêmes expertes dans l'exégèse des textes du canon religieux ou dans la capacité à créer de nouveaux rituels.

Malgré l'importance des normes religieuses dans la construction du genre et de la sexualité, les travaux documentant ces logiques au plus près des pratiques religieuses ont mis du temps à se développer [Rochefort et Sanna, 2013]. Globalement cependant, on peut noter une évolution vers des approches de plus en plus endogènes du religieux, à la faveur tant d'une évolution des travaux sur le genre (des grands modèles structuralistes vers des ethnographies constructivistes) que d'une politisation religieuse des questions de genre et de sexualité.

## Bibliographie

- ACKER J. (1990), « Hierarchies, jobs, bodies : a theory of gendered organizations », *Gender & Society*, vol. 4, n° 2, p. 139-158.
- BEN DRIDI I. (2013), « Bris-collages des vertus et accommodements religieux en terres d'islam », in ROCHEFORT F. et SANNA M. E. (dir.) (2013), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècles)*, Paris, Armand Colin, p. 153-163.
- BÉRAUD C. (2012), « Des petites filles à l'autel ? Catholicisme, genre et liturgie », in BÉRAUD C., GUGELOT F. et SAINT-MARTIN I. (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'ÉHESS, p. 241-252.
- BODDY J. (1989), *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press.
- BOSWELL J. (1996 [1994]), *Les Unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Paris, Fayard.
- BRÉJON DE LAVERGNÉE M. et DELLA SUDDA M. (dir.) (2014), *Genre et Christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne.
- BRERETON V. et BENDROTH M. B. (2001), « Secularization and gender: an historical approach to women and religion in the Twentieth Century », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 13, p. 209-223.
- BUTLER J. 2005 [1990]), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.
- BYNUM C. W. (1994 [1987]), *Jeûnes et Festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf.
- CADGE W. (2004), « Gendered religious organizations: the case of Theravada Buddhism in America », *Gender & Society*, vol. 18, n° 6, p. 777-793.
- CHAVES M. (1997), *Ordaining Women. Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge, Harvard University Press.
- KAUFMAN D. K. (1991), *Rachel's Daughters. Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- DELLA SUDDA M. (2010), « La politique malgré elles. Mobilisations féminines catholiques en France et en Italie (1900-1914) », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 1, p. 37-60.
- de GASQUET B. et GROSS M. (dir.) (2012), « Rituels. » *Genre, sexualité & société*, n° 8 <<https://gss.revues.org/2115>>.
- FADER A. (2009), *Mitzvah Girls. Bringing Up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn*, Princeton, Princeton University Press.
- FOUCAULT M. (1976), *Histoire de la sexualité. Tome I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GRIFFITH R. M. (1997), *God's Daughters. Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley, University of California Press.
- GROSSMAN S. et HAUT R. (dir.) (1992), *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphie, Jewish Publication Society.

- HEINEN J. et MATUCHNIAK-KRASUSKA A. (1992), *L'Avortement en Pologne. La croix et la bannière*, Paris, L'Harmattan.
- HYMAN P. (1997), *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representations of Women*, Seattle, University of Washington Press.
- JAY N. B. (1992), *Throughout Your Generations Forever. Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago, University of Chicago Press.
- JORDAN M. D. (1997), *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, University of Chicago Press.
- KAHN S. M. (2007), *Les Enfants d'Israël. Une approche culturelle de l'assistance médicale à la procréation*, Paris, L'Harmattan.
- KANDIYOTI D. (1988), « Bargaining with patriarchy », *Gender & Society*, n° 2, p. 274-290.
- KATZENSTEIN M. F. (1998), *Faithful and Fearless. Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*, Princeton, Princeton University Press.
- KING U. (dir.) (1995), *Religion and Gender*, Oxford, Blackwell.
- KNIBIEHLER Y. (2012), *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».
- MAHMOOD S. (2009 [2005]), *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.
- ONG A. (1988), « The production of possession: spirits and the multinational corporation in Malaysia », *American Ethnologist*, vol. 15, n° 1, p. 28-42.
- LATTE ABDALLAH S. (dir.) (2010), « Féminismes islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 128.
- POUZOL V. (2010), « Entre silence et fracas : émergence et affirmation des luttes féministes dans les communautés juives orthodoxes en Israël (1970-2009) », *Le Mouvement Social*, n° 231, p. 29-43.
- ROCHEFORT F. (dir.) (2008), *Le Pouvoir du genre. Laïcité et religion. 1905-2005*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- ROCHEFORT F. et SANNA M. E. (dir.) (2013), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Armand Colin.
- SCOTT J. (1988), « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, p. 125-153.
- SERED S. (1992), *Women as Ritual Experts*, New York, New York University Press.
- STADLER N. (2008), *Yeshiva Fundamentalism. Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*, New York, New York University Press.
- THUMMA S. L. (1991), « Negotiating a religious identity : the case of the gay evangelical », in THUMMA S. L. et GRAY E. R. (dir.) (2004), *Gay Religion*, Walnut Creek, AltaMira Press, p. 67-82.
- WALTER T. et DAVIE G. (1998), « The religiosity of women in the Modern West ». *British Journal of Sociology*, vol. 49, n° 640-669.