



HAL
open science

Des femmes ordinaires : sainteté féminine et engagement des femmes laïques dans l’Eglise orthodoxe russe contemporaine.

Detelina Tocheva

► To cite this version:

Detelina Tocheva. Des femmes ordinaires : sainteté féminine et engagement des femmes laïques dans l’Eglise orthodoxe russe contemporaine.. Femmes en religion, religions de femme. Actes du colloque organisé à Aix-en-Provence 28 septembre 2019, pp. 65-80. Les Essais écossais volume 21, 2020. ISBN: 9791092726626. <https://librairie.rites-ecossais.fr>, 2020. halshs-03091234

HAL Id: halshs-03091234

<https://shs.hal.science/halshs-03091234>

Submitted on 30 Dec 2020

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.

Des femmes ordinaires : sainteté féminine et engagement des femmes laïques dans l'Église orthodoxe russe contemporaine

Detelina Tocheva

Chargée de recherche au CNRS, membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL UMR 8582 CNRS EPHE PSL)

tocheva.detelina@gmail.com

Detelina Tocheva est anthropologue, chargée de recherche au CNRS et membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités. Ses travaux portent sur le christianisme orthodoxe dans le nord-ouest de la Russie (depuis 2006), sur la coexistence religieuse entre chrétiens orthodoxes et musulmans sunnites en Bulgarie, ainsi que sur l'économie domestique et locale en Bulgarie (depuis 2009). En Russie comme en Bulgarie, elle s'intéresse au religieux dans ses rapports avec les inégalités socioéconomiques et de genre. Son projet en cours étudie les rapports inter-religieux dans le quotidien de petites et moyennes entreprises dans la région des Rhodopes en Bulgarie. Detelina Tocheva est docteur de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, où elle a soutenu une thèse en 2005. Entre 2006 et 2012 elle a été chercheure à l'Institut Max Planck d'Anthropologie Sociale (Halle, Allemagne). Elle est l'auteur, notamment, du livre *Intimate divisions: street-level Orthodoxy in post-Soviet Russia*.

Avec la désintégration de l'Union soviétique en 1991, l'Église orthodoxe russe (Patriarcat de Moscou) s'est progressivement affirmée comme un acteur incontournable sur la scène russe et internationale.¹ Les politiques menées au sommet de l'État russe ont sans aucun doute contribué de façon substantielle à cette expansion fulgurante. Les femmes, quoique absentes des plus hauts cercles du pouvoir, ont joué un rôle pivot à la fois pour la revitalisation postsoviétique de l'Église orthodoxe, et pour la multiplication et la diversification de ses activités, assurant ainsi à l'Église une présence incontournable dans la vie sociale de la Russie contemporaine. Les femmes sont clairement majoritaires parmi les fidèles qui fréquentent les églises avec une certaine assiduité et y accomplissent les rites que les règles canoniques définissent comme fondamentaux dans la vie d'un chrétien orthodoxe.

¹ Le président Vladimir Poutine a joué un rôle fondamental notamment pour la promotion de ce qui a été appelé les « valeurs traditionnelles russes », puisées dans la tradition orthodoxe et instrumentalisées au service de la politique. Sur ce sujet, voir l'ouvrage de Michel Eltchaninoff, *Dans la tête de Vladimir Poutine*. Sur le rôle de l'orthodoxie dans la politique étrangère russe, voir Alicja Curanović, *The Religious Factor in Russia's Foreign Policy*.

Mais l'observance stricte et régulière est très minoritaire ; en effet, être orthodoxe en Russie aujourd'hui est « un fardeau léger » (Dubin 2005), car l'identification à l'orthodoxie est bien plus massive que la pratique religieuse selon les règles de l'Eglise. En réalité, les femmes sont également majoritaires parmi ces innombrables et statistiquement insaisissables pratiquants occasionnels de la foi orthodoxe (Filatov and Luknin 2006). Ce dernier constat est fait notamment par des chercheurs qui étudient des espaces liés aux autorités ecclésiastiques de façon fluide et parfois peu tangible, tels que les sites de pèlerinage, les formes de vénération en dehors des murs des églises, les foires orthodoxes, les sanctuaires, les réseaux sociaux, ou encore le secteur fleurissant des publications orthodoxes (Kizenko 2013 ; Kormina 2019 ; Kormina and Luehrmann 2018 ; Mitrofanova 2016 ; Weaver 2011).

L'expansion de l'Eglise après la chute de l'Union soviétique a ainsi largement reposé sur cet engagement féminin. Ce dernier n'est pas revendiqué en tant que tel par les actrices du processus. Il est vécu comme une normalité, un fait intrinsèque allant de soi ; il ne suscite pas de débat. Cet engagement peut être qualifié de phénomène à faible intensité qui, de façon stable au cours des trois dernières décennies, a structuré l'orthodoxie russe. Il a été sous-tendu par deux évolutions majeures : la reconnaissance par les autorités de l'Eglise des deux saintes les plus vénérées par les femmes et l'importance sans précédent du travail fourni par des femmes laïques dans différentes sphères de promotion de l'orthodoxie. Par ces deux biais, la sainteté et le travail féminin pour l'orthodoxie, la féminité ordinaire, c'est-à-dire les profils sociologiques les plus communs, pour beaucoup marqués par des expériences de vie sous le système soviétique, ont occupé une place centrale dans le processus d'ancrage de l'orthodoxie dans la société russe.

Afin d'offrir une esquisse analytique de ce processus d'affirmation de la féminité ordinaire, dans un premier temps, j'évoquerai les deux saintes les plus vénérées dans la Russie contemporaine. Je m'arrêterai ensuite sur les femmes qui travaillent d'une manière ou d'une autre pour l'Eglise. Je mettrai en lumière leur rôle dans les transformations discrètes et néanmoins fondamentales qui s'opèrent au sein de ce puissant acteur de la vie politique et spirituelle en Russie.

Deux saintes postsoviétiques

Avant la Révolution bolchévique de 1917, les figures féminines d'activistes orthodoxes célèbres et celles des saintes canonisées avaient pratiquement sans exception deux traits spécifiques : soit un rang social très élevé associé à un caractère pieux hors du commun. En effet, suivant la tradition byzantine, dans la Russie médiévale les femmes saintes étaient principalement issues du sommet de la hiérarchie sociale (Kahla 2007 ; Kontouma 2012 ; Meehan 2013 ; Thyrêt 2001, 2008). Pratiquement toutes celles, canonisées avant la fin du 20^e siècle, au nombre de douze ou treize, ont été des femmes nobles et/ou des religieuses qui ont réalisé des actes extraordinaires faisant preuve d'une piété et d'un ascétisme hors du commun. Les femmes qui s'engageaient sur la voie monastique étaient celles qui pouvaient participer par leur richesse à subvenir aux besoins des monastères. Selon les règles de l'Eglise, les communautés monastiques devaient être indépendantes économiquement. Ce n'est qu'au 19^e siècle que des femmes d'origine modeste commencent à rejoindre les monastères (Kizenko 2003 ; Wagner 2003). Celles qui étaient reconnues saintes étaient donc des femmes extraordinaires par leur appartenance sociale et par leurs actes de foi. Si la vénération populaire de femmes roturières, issues des couches pauvres, a été attestée, aucune d'entre elles n'a été canonisée. Leur culte tombait dans l'oubli au bout d'un certain temps.

Le contraste est saisissant lorsque l'on compare cette tendance historique aux évolutions depuis l'effondrement de l'Union soviétique. Depuis trente ans, ce sont, au contraire, deux femmes qui n'étaient ni nobles ni ne menaient une vie monastique, qui sont devenues les figures saintes les plus populaires. Ce sont des femmes d'origine relativement modeste, auxquelles les femmes d'âge moyen et plus âgées appartenant aux couches inférieures et moyennes inférieures de la société russe contemporaine s'adressent directement, à travers des prières et des lettres, de même qu'en se rendant sur leur lieu de culte respectif. Dans l'ordre de leur canonisation, la première est Sainte Ksenia de Pétersbourg, la seconde Sainte Matrona de Moscou. Leurs icônes sont parmi les plus connues du public orthodoxe contemporain. Les fidèles se tournent vers elles à la recherche de solutions à des problèmes de toute sorte, car ces fidèles les voient comme des saintes capables de comprendre les expériences et les souffrances les plus ordinaires. La chapelle de

Sainte Ksenia au cimetière Smolenskoe à Saint Pétersbourg attire une foule de fidèles qui ont des niveaux très variés de pratique religieuse et de connaissance des règles canoniques. Les icônes de Sainte Ksenia sont affichées aux murs d'un grand nombre d'églises dans la région de Saint Pétersbourg. Adresser une prière à Sainte Ksenia avec une demande spécifique est un acte particulièrement répandu, accompli y compris par celles sans autre pratique religieuse, ou pratiquant la religion de façon irrégulière. Le public de fidèles, très majoritairement féminin, qui recherche l'aide de Sainte Ksenia est particulièrement large, fait partie des innombrables Russes orthodoxes qui se soucient peu des injonctions du clergé à pratiquer correctement et qui constituent la majorité des orthodoxes contemporains en Russie. La canonisation de Ksenia a été un acte politique essentiel qui a permis d'intégrer les fidèles occasionnelles mais majoritaires dans les rangs de l'Eglise officielle.

Ksenia a été canonisée en 1988, à la veille de la chute du régime, au moment de la célébration du Millénaire du Baptême de la Russie, organisée conjointement par le sommet de l'Etat soviétique et par l'Eglise. Cet événement s'est alors inscrit dans le processus de transformation soviétique connu sous le nom de perestroïka, dont une des politiques consistait dans une relative libéralisation des pratiques religieuses, suite à sept décennies de répressions et de propagande athéiste. Ksenia est la seule femme et la seule « fol en Christ » aux côtés de huit hommes reconnus comme saints à cette occasion (Kormina et Shtyrkov 2011). La sainte était discrètement vénérée tout au long du 20^e siècle. Sa canonisation a été un signe fort à l'égard de la population. En reconnaissant la sainteté de Ksenia, les hiérarques de l'Eglise ont envoyé un message d'ouverture envers celles et ceux qui pratiquaient son culte. Par la suite, et largement grâce à cette canonisation, son culte a prospéré et continue de prospérer, surtout dans la région de Saint Pétersbourg.

Tout ce que l'on sait de Ksenia c'est qu'elle a vécu au 18^e siècle. Après la perte prématurée de son époux, alors qu'elle était encore jeune, elle s'est mise à se comporter étrangement, notamment en portant les habits de son défunt mari ; celui-ci avait été militaire de son vivant. Ksenia est devenue une sorte de clocharde qui errait dans son quartier de Pétersbourg et prononçait des paroles énigmatiques. Elle n'avait aucun lien apparent avec l'Eglise. Pourtant, ses hagiographies soulignent que chaque nuit elle priait dans un champ non loin de la ville et portait des briques pour construire une église. Son

comportement étrange l'inscrit dans une catégorie typique de l'orthodoxie russe, émergée depuis le 15^e siècle, le « fol en Christ », catégorie issue de la tradition byzantine. Ksenia est dite « bénite » (*blajennaya*), un qualificatif que l'on attribue aux « fols en Christ ». Le culte populaire de Ksenia a émergé au 19^e siècle. Au cours du 20^e siècle, la vénération s'est poursuivie à la chapelle de la sainte à Saint Pétersbourg, quoique de façon plus discrète sous le régime soviétique. Dans les récits de fidèles et les hagiographies en circulation au cours de cette période, les éléments qui font l'étrangeté de Ksenia, typiques du « fol en Christ », disparaissent progressivement ou sont relégués au second plan (Shtyrkov 2011). La sainte est désormais représentée comme une vieille femme, vêtue d'un large manteau et un fichu couvrant sa tête, une apparence-type des femmes âgées. Au 20^e et au 21^e siècle, elle est imaginée comme une retraitée solitaire qui, grâce à sa foi (sans être une pratiquante assidue), fait face aux difficultés de la vie quotidienne. Selon les témoignages, elle apparaît dans des lieux urbains classiques, comme les arrêts de bus par exemple. Les fidèles contemporains lui adressent des lettres, lui demandent son soutien, notamment, pour passer des examens à l'université, trouver un travail ou faire face à une situation familiale compliquée. Ce sont très majoritairement des femmes des classes inférieures et moyennes inférieures (Kormina et Shtyrkov 2011).

Sainte Matrona de Moscou est dans une certaine mesure l'équivalent moscovite de Sainte Ksenia de Pétersbourg. Matrona est représentée comme une femme âgée, urbaine, confrontée aux souffrances et aux complexités de la vie ordinaire. Le profil sociologique de son public est pratiquement identique à celui des fidèles de Sainte Ksenia. Mais Matrona a aussi une caractéristique bien spécifique. Mais son personnage a ceci de particulier qu'il réconcilie l'image de la vie soviétique avec celle de la forte foi en Dieu et une pratique religieuse intense. C'est bien l'idée de cette compatibilité-là que visent à construire les politiques mémorielles du pouvoir sous Vladimir Poutine. Or, dans la vie sous le régime soviétique, une telle combinaison entre vie soviétique ordinaire et foi religieuse était invraisemblable (Kormina 2013 ; Kormina et Shtyrkov 2017). Née dans la seconde moitié du 19^e siècle dans un village non loin de Moscou, Matrona est aveugle dès la naissance et atteinte de paralysie dès l'âge de 7 ans. Ces défauts physiques et sa foi déjà forte lui valent d'être reconnue par les villageois comme une personne proche de Dieu, dotée d'un don divin de conseil et de perspicacité. Elle s'installe à Moscou dans les années 1930, comme les

arrière-grands-parents d'une bonne partie des Moscovites d'aujourd'hui. Elle y connaît des problèmes communs, notamment administratifs, tels que s'enregistrer comme résidente dans cette ville, un problème récurrent. Elle décède en 1952. Jusqu'à son décès, les gens auraient continué de la consulter à la recherche d'aide et de conseil. Selon certains récits contemporains de sa vie, au cours de la Deuxième guerre mondiale, Staline en personne serait venu dans son modeste appartement pour lui demander conseil, un conseil que le leader soviétique aurait suivi à la lettre. Le personnage de Sainte Matrona incarne une réconciliation entre la pratique religieuse et le système soviétique. Il véhicule un récit qui montre l'harmonie entre deux aspects de l'histoire de la Russie, qui étaient en réalité en forte tension, voire incompatibles (Kormina 2013).

La canonisation de Matrona en 1999 à l'initiative du Patriarcat de Moscou a été un acte politique visant à intégrer au panthéon des saints reconnus une figure largement vénérée et qui, de plus, permet de revisiter l'histoire russe faite de bouleversements, de ruptures et de violence en la présentant comme une continuité harmonieuse. Ce personnage de femme soviétique simple, une fois canonisé, a conféré aussi une légitimité forte aux croyantes orthodoxes qui ont vécu sous le système soviétique et dont ce système a façonné les trajectoires et les valeurs morales. En effet, l'immense majorité des femmes orthodoxes que j'ai pu rencontrer et qui étaient adultes sous le régime soviétique, ne rejettent nullement leur expérience soviétique, mais l'intègrent de façon constructive dans leur parcours postsoviétique de croyantes (Tocheva 2014).

Le travail des femmes laïques et le modèle des mères seules : deux normes sociales intégrantes de l'expansion orthodoxe

Le second biais par lequel les participations des femmes ont contribué à revitaliser l'Église et continuent de servir de pivot, mais cette fois-ci à son fonctionnement pratique, c'est la part importante du travail au sein même de l'Église accompli par des femmes laïques. L'effet le plus notable de cette féminisation consiste dans le fait qu'elle transforme de l'intérieur l'organisation ecclésiale en normalisant le modèle de la femme employée pour

son professionnalisme et celui de la mère seule, sans que ces deux modèles soient explicitement formulés ou encore moins revendiqués par les femmes elles-mêmes. La transformation s'opère grâce au recours effectif et à présent indispensable à des employées femmes dont une bonne partie agissent de fait comme des chefs de famille, tandis que l'image conservatrice de la femme définie de façon primordiale par la maternité et la subordination à son époux reste la seule admise sur le plan doctrinal. Dans ce qui suit, j'analyse comment ces traits sociologiquement communs que sont, dans la société russe contemporaine, le niveau élevé d'emploi des femmes et le modèle familial de la mère qui élève ses enfants en l'absence d'un père ou d'un partenaire masculin, sont également devenus, de facto, des caractéristiques durables de la vie de l'Église.

Des femmes s'impliquent à différents niveaux des hiérarchies formelles et informelles qui structurent l'Église, ainsi que dans les sphères connexes. Elles y remplissent diverses tâches, des plus anodines et sans prestige, jusqu'à occuper des postes de responsabilité et à forte visibilité publique. Il y a ici un paradoxe. Cette féminisation des structures formelles et informelles de l'Église, inégale selon les secteurs et les types de hiérarchie, se produit dans une organisation ecclésiale qui est, au sein du christianisme, parmi celles qui poussent à l'extrême l'identification à la notion de patriarcat : « Patriarche » est le titre du dirigeant de l'Église ; son organe central est le Patriarcat. Cette féminisation dans le contexte d'une insistance extraordinaire sur le principe patriarcal pose en creux la question de l'ordination. L'Église orthodoxe russe, à l'instar des autres églises orientales, n'admet pas l'ordination des femmes. Les femmes peuvent choisir la voie monastique mais cela ne les mène pas bien loin dans la hiérarchie de l'Église. Seules les personnes de sexe masculin peuvent être des « serviteurs du sacré », c'est-à-dire des membres du clergé ordonné. Quelques publications récentes ont mis en avant des arguments théologiques en faveur de l'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe. Mais il est à noter que les auteurs de ces arguments sont sans exception des théologiens, et surtout des théologiennes, basés en Europe de l'ouest et en Amérique du nord (Karras 2008 ; Kontouma 2012). En Russie, le débat sur l'ordination des femmes est pratiquement inexistant ou, s'il existe, il est totalement inaudible. Au cours de mes enquêtes de terrain en Russie depuis 2006, je n'ai jamais entendu quelqu'un (fidèle engagé, femme ou homme, prêtre ou laïque, sympathisant ou opposant à l'Église) évoquer l'ordination des femmes. Ainsi, le processus de féminisation

de l'Eglise ne peut-il pas être abordé par le prisme de l'ordination. Ce ne sont pas non plus des revendications de type féministe qui pourraient expliquer l'engagement massif de femmes au sein des structures de l'Eglise. L'explication réside dans le besoin qu'a éprouvé le clergé d'employer des personnes qualifiées sans que cela ne coûte trop cher. La démarche pragmatique, au niveau paroissial notamment, a conduit à transposer dans l'Eglise certains rapports inégalitaires répandus dans la société russe (Tocheva 2019). Il faut prendre en compte aussi le fait qu'en pratique le clergé, à l'instar du reste de la société et en décalage par rapport aux positions doctrinales conservatrices, considère comme normaux l'emploi féminin et l'investissement professionnel de la part des femmes. De même, et leur profil sociologique de mère seule, déviant de la norme religieuse officiellement promue, est accepté comme normal par le clergé.

L'immense majorité des femmes en âge de travailler en Russie ont un emploi. Le niveau d'emploi des femmes est pratiquement identique à celui des hommes. Le niveau des salaires des femmes, tous secteurs et régions confondus est en moyenne égal à environ 64% de celui des hommes (Oxfam 2014). Ce haut niveau d'emploi, combiné à un niveau des salaires globalement inférieur à celui des hommes, se retrouve aussi au sein de l'Eglise orthodoxe. Il n'existe pas de données statistiques, mais les observations de terrain convergent sur ces points. Dans les églises, ce sont essentiellement les femmes qui travaillent comme vendeuses dans les boutiques, typiques des églises en Russie ; des femmes nettoient et prennent en charge diverses tâches techniques. Certaines ont un emploi déclaré, d'autres non-déclaré. Il en va de même des enseignantes des écoles paroissiales qui occupent une place plus élevée dans la hiérarchie informelle des paroisses, de même que des membres et des chefs des chorales (Ladykowska et Tocheva 2013 ; Tocheva 2017).² Les comptables des paroisses sont souvent des femmes. Une bonne partie des organisateurs de pèlerinages sont des organisatrices (Kormina 2019). Je n'ai jamais rencontré d'homme guide de pèlerins au cours mes enquêtes ethnographiques. Des femmes animent et dirigent des médias orthodoxes, certaines enseignent dans les séminaires et les académies spirituelles qui forment des prêtres. (Kizenko 2013 ; Mitrofanova 2016). D'autres sont à la tête d'organisations, par exemple caritatives, appartenant à l'Eglise (Knorre 2018).

² La chorale est une composante indispensable de la liturgie orthodoxe.

A présent, la vie de l'Église, avec les médias et les organisations qui lui sont associés, est impensable sans ces participations professionnelles féminines. Il n'en reste pas moins que les membres du clergé, mais aussi ces femmes elles-mêmes, et notamment les enseignantes des écoles orthodoxes, promeuvent auprès de leurs élèves et des parents de ceux-ci des images très conservatrices et standardisées. Ces images ont tendance à présenter la femme comme essentiellement mère de famille qui privilégie le soin pour la famille et n'accorde qu'une importance minimale au travail salarié à l'extérieur du foyer. Le décalage entre cette image et la réalité sociologique telles qu'elle s'est développée au cours des trois décennies depuis la chute du régime soviétique est frappant.

Cette observation nous conduit à souligner un autre phénomène sociologique, celui de la mère qui élève ses enfants en l'absence du père ou d'un partenaire masculin, un phénomène ancré dans la société russe. Ce modèle familial, d'où le père / partenaire masculin est absent, a été largement intériorisé comme normal en Russie depuis la chute du régime soviétique, même s'il était déjà présent auparavant (Utrata 2015). La condition importante qui autorise sa reproduction sont les solidarités féminines intra- et intergénérationnelles, les grands-mères fournissant un appui à leurs filles pour la prise en charge des enfants et la gestion du quotidien. Ce modèle est tout aussi prégnant parmi les croyants occasionnels. De même, dans les milieux des femmes activistes orthodoxes, il y a une forte présence de femmes qui élèvent, ou ont élevé, leurs enfants seules. Parmi les plus âgées, nombreuses sont celles qui aident leurs filles qui élèvent leurs enfants en l'absence du père. À travers l'observation de la mobilisation de ces solidarités effectives au quotidien et à travers l'analyse des représentations que partagent ces femmes, mais aussi le clergé masculin, il ressort globalement une vision intériorisée de la normalité de ce phénomène (Luehrmann 2019). En effet, ce qui est un phénomène massif et durable en Russie l'est aussi au sein même du milieu qui enseigne et propage, grâce notamment aux écoles paroissiales et de certains médias orthodoxes, une image de la femme à l'opposé des réalités vécues.

Trois facteurs ont favorisé le développement de l'emploi féminin dans l'Église et les structures affiliées. Tout d'abord, l'héritage soviétique a été fondamental pour la croissance de l'emploi féminin au sein de l'Église comme dans des secteurs connexes, tels que les réseaux sociaux, les médias en ligne, les publications ou encore les agences de pèlerinage. Le

système soviétique a réussi à ancrer dans la société l'idée qu'il est normal pour tout un chacun, hommes et femmes, d'exercer un travail salarié hors du foyer. En Russie, l'identité professionnelle est vue comme une composante fondamentale de l'identité individuelle. De plus, l'enseignement supérieur soviétique a massivement formé des femmes à des métiers comme l'enseignement et les soins médicaux (métiers associés à la maternité, en Russie comme ailleurs), mais aussi à des métiers techniques hautement spécialisés, à des métiers qui impliquent des savoir-faire spécifiques en matière d'organisation d'activités collectives, de prise de parole en public, de présence dans l'espace public et médiatique. Pour l'Eglise, ces acquis soviétiques se sont révélés particulièrement utiles dès le milieu des années 1990, lorsque des activités telles que les publications de gazettes par les paroisses, l'enseignement de la foi et la mise en place de pèlerinages ont commencé à se structurer. Les règles de la comptabilité paroissiale se sont complexifiées, nécessitant le recours à des professionnels. Ce sont surtout des femmes comptables professionnelles, croyantes et considérées comme pieuses par les prêtres des paroisses qui les emploient, qui remplissent à présent cette fonction. La prolifération de nouveaux secteurs au sein de l'Eglise a nécessité aussi l'emploi de personnes qui accomplissent des tâches non-prestigieuses, comme le ménage, la vente, la préparation de repas, le gardiennage... Ces tâches se trouvent tout en bas de la hiérarchie informelle de l'Eglise. Elles sont attribuées en grande majorité à des femmes âgées et retraitées, comme ailleurs sur le marché de l'emploi informel en Russie. Ainsi, tout un spectre de profils sociologiques féminins typiques du marché du travail russe a été intégré au sein de l'Eglise où ont été reproduites la division du travail et les inégalités formelles et informelles dans le fonctionnement de l'emploi (Tocheva 2019).

Ensuite, en Russie, les conditions de l'emploi ont toujours été défavorables aux femmes depuis la chute de l'URSS. Dans ce contexte, pour les femmes des classes inférieures et moyennes inférieures, l'Eglise est progressivement devenue un « employeur » qui peut assurer un petit salaire ou une rémunération occasionnelle, en complément d'une source principale de revenu (emploi principal, retraite). Pour certaines, l'Eglise est l'employeur principal. J'ai rencontré des femmes pour qui devenir employée d'une paroisse a été le premier pas vers une socialisation religieuse et vers la découverte de la foi. Pour d'autres, déjà croyantes, l'obtention d'un emploi dans un des secteurs liés à l'Eglise a ouvert la possibilité de développer plus avant leur vie spirituelle. Il y a des femmes qui, suite à leur

insertion par exemple au cœur du fonctionnement paroissial, ont commencé à porter un regard critique sur le fonctionnement de l'Église ou sur des membres du clergé, sans pour autant remettre en cause leur foi. Ainsi, le lien est fort entre milieu de vie spirituelle et ressource économique.

Enfin, les rapports sociaux dans la société russe peuvent être d'une grande brutalité. Une violence symbolique, parfois aussi physique, s'exerce à l'égard des femmes. Dans un tel environnement, les engagements des femmes, en tant que bénévoles ou comme employées, bien ou mal rémunérées, avec un travail déclaré ou non, prestigieux ou non, qui leur demande plus ou moins de temps et d'investissement, offrent souvent une possibilité de socialisation dans un milieu globalement empathique, où les relations sont généralement plus apaisées. C'est donc aussi cette fonction d'abri qui motive une forte participation féminine.

Conclusion

Deux principaux facteurs ont transformé la féminité ordinaire en un élément constitutif de l'expansion de l'Église orthodoxe depuis la fin de l'URSS, (1) la reconnaissance officielle de la sainteté de deux personnages féminins vénérées par de nombreuses croyantes peu ou pas pratiquantes par ailleurs et (2) le développement de secteurs au sein de l'Église où prédomine l'engagement de femmes laïques des classes moyennes et inférieures. Ces féminités ordinaires ont fait partie intégrante de la résurgence de l'Église orthodoxe au cours des trente dernières années. Elles ont subrepticement fait admettre par l'Église la normalité de l'observance irrégulière, en décalage par rapports aux prescriptions du clergé, la normalité de la femme reconnue avant tout pour ses qualités et compétences professionnelles et enfin celle de la mère seule à la tête de son foyer. Sans engendrer de revirements sur le plan des positions doctrinales, ces transformations discrètes, opérées grâce aux participations massives des femmes, sont devenues prégnantes, contribuant ainsi à refaçonner l'Église orthodoxe russe de l'intérieur.

Références bibliographiques

- Curanović, Alicja. *The Religious Factor in Russia's Foreign Policy*. New York and London: Routledge, 2012.
- Dubin, Boris. « Un 'fardeau léger'. Les orthodoxes dans la Russie des années 1990-2000. » *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* 36 / 4 (2005) : 19-42.
- Eltchaninoff, Michel. *Dans la tête de Vladimir Poutine*. Paris, Solin / Actes Sud, 2015.
- Karras, Valerie A. "Orthodox Theologies of Women and Ordained Ministry." In *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, edited by Aristotle Papanikolaou and Elizabeth H. Prodromou, 113-58. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Filatov, Sergei and Roman Lunkin. "Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures." *Religion, State and Society* 34 / 1 (2006): 33-49.
- Kahla, Elina. *Life as Exploit: Representations of Twentieth-Century Sainly Women in Russia*. Helsinki: Kikumora Publications, 2007.
- Knorre, Boris. "Volunteering, social ministry and ethical-behavioural attitudes in post-Soviet Russian Orthodox Christianity." *Religion, State & Society* 46/1 (2018): 43-63.
- Kizenko, Nadieszda. "Protectors of Women and Lower Orders: Constructing Sainthood in Modern Russia." In *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*, edited by Robert H. Greene and Valery A. Kivelson, 189-218. University Park, PA: Penn State University Press, 2003.
- Kizenko, Nadieszda. "Feminized Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia." *Signs* 38/3 (2013): 595-621.
- Kontouma, Vassa. "Women in Orthodoxy." In *The Orthodox Christian World*, edited by Augustine Casiday, 432-41. London: Routledge, 2012.
- Kormina, Jeanne. "Canonizing Soviet Past in Contemporary Russia: The Case of Saint Matrona of Moscow." In *A Companion to the Anthropology of Religion*, edited by Janice Boddy and Michael Lambek, 409–24. Chichester: Wiley Blackwell, 2013.
- Kormina, Jeanne. *Palomniki: Etnograficheskie Ocherki Pravoslavnogo Nomadizma*. Moscow: Vysshiaia Shkola Ekonomiki, 2019.
- Kormina, Jeanne and Sonja Luehrmann. "The Social Nature of Prayer in a Church of the Unchurched: Russian Orthodox Christianity from its Edges." *Journal of the American Academy of Religion* 86/2 (2018): 394-424.

Kormina, Jeanne and Sergey Shtyrkov. "St. Xenia as a Patron of Female Social Suffering: An Essay on Anthropological Hagiography." In *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, edited by Jarrett Zigon, 168-90. New York: Berghahn Books, 2011.

Kormina, Jeanne and Sergey Shtyrkov. "The Female Spiritual Elder and Death: Some Thoughts on Contemporary Lives of Russian Orthodox Saints." *State, Religion and Church* 4/2 (2017): 4-24.

Ladykowska, Agata and Detelina Tocheva, "Women teachers of religion in Russia: Gendered authority in the Orthodox Church." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 162 (2013): 55-74.

Luehrmann, Sonja. "'Everything New that Life Gives Birth to': Family Values and Kinship Practices in Russian Orthodox Antiabortion Activism." *Signs* 44/3 (2019): 771-95.

Meehan, Brenda. *Holy Women of Russia: The Lives of Five Orthodox Women Offer Spiritual Guidance for Today*. San Francisco: Harper, 1993.

Mitrofanova, Anastasia. "Ortho-Media for Ortho-Women: In Search of Patterns of Piety." In *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*, edited by Mikhail Suslov, 239-59. Stuttgart: Ibidem, 2016.

Oxfam, *After Equality: Inequality Trends and Policy Responses in Contemporary Russia*. Discussion paper, 2014, <https://www.oxfam.org/en/research/after-equality>

Shtyrkov, Sergei. "The Unmerry Widow: The Blessed Kseniia of Petersburg in Hagiography and Hymnography." In *Holy Foolishness in Russia: New Perspectives*, edited by Priscilla Hunt and Svitlana Kobets, 281-304. Bloomington: Slavica Publishers, 2011.

Tocheva, Detelina. "Rupture systémique et continuité éthique: l'orthodoxie russe postsoviétique", *ethnographiques.org* 28, 2014, <http://www.ethnographiques.org/2014/Tocheva>

Tocheva, Detelina. *Intimate Divisions: Street-Level Orthodoxy in Post-Soviet Russia*. Berlin : LIT, 2017.

Tocheva, Detelina. "A Resilient Harmony, or How the Politics of Social Inequality in Post-Soviet Russian Society Have Informed Orthodox Parish life." In *Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe: On Multiple Secularisms and Entanglements*, edited by Tobias Köllner, 71-85. London: Routledge, 2019.

Thyrêt, Isolde. *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.

Thyrêt, Isolde. "Muscovite Women and the Politics of the Holy: Gender and Canonization." *Russian History / Histoire Russe* 35/3-4 (2008): 447-61.

Utrata, Jennifer. *Women without Men: Single Mothers and Family Change in the New Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

Wagner, William G. "Paradoxes of Piety: The Nizhegorod Convent of the Exaltation of the Cross, 1807-1935." In *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*, edited by Valerie A. Kivelson and Robert H. Greene, 211-38. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Weaver, Dorothy C. "Shifting Agency: Male Clergy, Female Believers, and the Role of Icons." *Material Religion* 7/3 (2011): 394-419.