

# Édito

## Oser penser un engagement féministe et religieux

Catherine Fussinger, Irene Becci, Amel Mahfoudh et Helene Fueger

La libération des femmes passe par la rupture avec les références et les institutions religieuses : voilà qui résume la vision de bon nombre de féministes des années 1960 à nos jours et dont les slogans peints sur les poitrines nues des Femen constituent une résurgence contemporaine.

Cette posture critique, légitime, repose d'abord sur le constat du statut subalterne réservé aux femmes au sein du christianisme, du judaïsme et de l'islam : il leur est généralement difficile, voire impossible, d'occuper des positions d'autorité institutionnelle ou d'accéder à l'étude des textes sacrés, et en outre, dans certains cas, elles sont marginalisées à l'intérieur des lieux de culte ou exclues de certains rituels. Cependant, aux yeux des féministes, le point le plus problématique réside dans l'impact négatif des trois monothéismes sur les rôles assignés aux femmes au sein de la société civile. Les renvoyant à leur nature et à leur fonction de mère et d'épouse, le différentialisme – le plus souvent offensif – qui imprègne ces traditions religieuses s'accompagne en effet de positions très restrictives à l'égard des femmes sur toute question concernant la libre disposition de leur corps. Faut-il le rappeler, ce sont fréquemment des arguments religieux qui, aujourd'hui comme hier, sont mobilisés à l'encontre de revendications centrales pour le féminisme dit de la deuxième vague, liées à l'autodétermination et à une valorisation du corps qui implique, par exemple, le droit à la contraception et à l'avortement, la légitimité d'une sexualité non reproductive et indépendante du mariage ou encore, plus récemment, une égalité de traitement entre homos et hétéros.

Aussi ce bilan critique est-il venu sceller la conviction chez la plupart des féministes laïques ou non croyantes qu'une véritable avancée du féminisme supposait de renoncer à toute forme de croyances et de pratiques religieuses ou spirituelles, considérées comme nécessairement discriminatoires et aliénantes. Cette grille de lecture se voit également mobilisée pour rendre compte du fait que les femmes sont plus nombreuses que les hommes à s'investir au quotidien sur le plan religieux, ainsi que le montrent toutes les enquêtes inter-

nationales à ce sujet. En d'autres termes, point de libération sans éradication du religieux. Dès lors, un engagement au sein d'une religion apparaît comme intenable à partir d'une position féministe et – lié à cela – la posture des femmes qui revendiquent un double ancrage féministe et religieux est appréhendée comme relevant d'une forme de « fausse conscience » qui les empêcherait de saisir les racines véritables de leur oppression et de s'en libérer. Quant au point de vue de ces femmes elles-mêmes, il n'est guère pris en considération, pas plus que leurs motivations et les significations qu'elles attribuent à leur engagement religieux. Au niveau politique, une telle lecture a pour effet d'imposer une double marginalisation aux femmes pour lesquelles féminisme et attachement à une tradition religieuse ne sont pas en contradiction : en effet, leurs postures féministes les mettent en situation de disgrâce au sein de leur courant religieux et, inversement, leur affiliation à un cadre de référence religieux les rend illégitimes dans le mouvement féministe de la société civile.

Or, bien avant les années 1970 déjà, des revendications féministes émergent au sein des trois monothéismes majeurs, mais ce n'est qu'à ce moment-là que ce positionnement se structure et s'organise davantage, devenant ainsi plus lisible en particulier pour le christianisme et le judaïsme. À la même période, une claire dimension féministe se dessine également dans différents nouveaux mouvements religieux (Wicca, culte de la Grande déesse, etc.). Dans les années 1980-1990 enfin, on assiste à l'émergence et à la diffusion, dans différents contextes sociogéographiques, des féminismes islamiques. En proposant de consacrer un numéro de *NQF* au sujet « Féminismes religieux – Spiritualités féministes », nous souhaitons mieux comprendre cette réalité sociohistorique, souvent peu connue dans nos milieux francophones, à savoir la structuration d'une critique féministe « de l'intérieur », portée par des femmes optant pour une posture féministe tout en s'engageant au sein d'un des trois monothéismes ou d'un nouveau mouvement religieux ou spirituel. Il s'agit là des traditions religieuses les plus présentes dans les sociétés occidentales de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

## Religions, spiritualités et féminismes : un non-sujet ?

Durant ses trente-huit ans d'existence, la revue *NQF* a publié près d'une centaine de numéros thématiques couvrant un large spectre de sujets. Le présent numéro est toutefois le premier à être entièrement consacré à la thématique « religions ». Si, depuis 2001, le sujet est apparu dans certaines rubriques de la revue<sup>1</sup>, les deux numéros de 2006 sur « Féminisme et

---

1. En 2009 est publié un entretien avec la théologienne féministe réformée Isabelle Graesslé ; en 2012, la rubrique *Collectifs* est consacrée à l'association Sisters in Islam active en Malaisie ; en 2013, le numéro thématique dirigé par Stéphanie Latte Abdallah sur les « Féminismes islamiques » dans la *Revue des mondes musulmans* (2010) fait l'objet d'un long compte rendu de Joan Scott dans *NQF* ; en 2015 enfin, l'hommage rendu à Simone Iff est intitulé « Du protestantisme au féminisme ».

racisme», élaborés en réponse aux prises de position islamophobes sur la question du port du voile en France, marquent sans doute un moment charnière. C'est dans ce contexte bien précis que vacille, dans une partie des milieux féministes, l'idée d'une indépassable incompatibilité entre féminisme et religion. Dans un discours qui a connu un certain retentissement, prononcé au Trianon dans le cadre d'une conférence du Collectif Une École pour Toutes et Tous le 4 février 2004, Christine Delphy concluait ainsi : «Le lien est désormais fait entre les féministes et les jeunes femmes voilées, dont beaucoup développent un féminisme non pas contre, mais avec l'islam. Et pourquoi pas ? »<sup>2</sup>

Un pointage effectué dans d'autres revues féministes francophones montre que ce silence s'avère largement partagé. En 1990, deux ans après sa fondation, la revue québécoise *Recherches féministes* se distingue en consacrant un numéro à «L'autre salut»<sup>3</sup>; mais il n'y aura pas de récédive par la suite. Dans les années 2010 en revanche, plusieurs publications visent clairement à comprendre et à faire barrage aux attaques menées au nom de la religion contre les droits de femmes – et plus particulièrement contre ladite théorie du genre – ainsi que contre le «mariage pour tou-te-s». En 2011 paraît un numéro hors-série des *Cahiers du genre* consacré à «Religion et politique : les femmes prises au piège»<sup>4</sup>; en 2015, la revue belge *Sextant* publie «Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse»<sup>5</sup> et, dans le même esprit, la revue *Genre, sexualité et société* publie en 2017 «Ripostes catholiques»<sup>6</sup>.

En ne se concentrant pas uniquement sur les dommages causés par la religion aux femmes et aux homosexuel-le-s, la revue *Travail, genre et sociétés* opte pour sa part pour une focale plus large dans le numéro «Pouvoirs, genre et religions» (2012). C'est notamment dans ce numéro qu'apparaît, traduit en français, un article de la sociologue britannique Linda Woodhead<sup>7</sup> qui apporte une vision nuancée des différentes religions en partant de leur position au sein des rapports de pouvoir qui structurent la société et de l'ordre sexué dominant. Son approche a permis d'ouvrir un riche débat quant à la nécessité de ne pas traiter le religieux de manière isolée, mais de le lier au séculier, ce dernier étant son vis-à-vis et n'étant pas a priori le seul lieu du

---

2. Voir Cecilia Baeza, «L'expérience inédite et dérangeante du Collectif des Féministes pour l'Égalité», *NQF* 2006, 25/3, *Sexisme, racisme et postcolonialisme*.

3. «L'autre salut» paraît en 1990 sous la direction de Monique Dumais, une des trois fondatrices de la Collective féministe chrétienne *L'autre parole* dont il est largement question dans l'entretien avec Marie-Andrée Roy dans le présent numéro de *NQF*.

4. Numéro dirigé par Shera Razavi, Anne Jenichen et Jacqueline Heinen.

5. Numéro dirigé par Sophie Van der Dussen, Valérie Piette et David Paternotte.

6. Numéro dirigé par Martina Avanza et Magali Della Sudda.

7. «Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion», pp. 33-54.

féminisme<sup>8</sup>. Du côté des historien-ne-s également, on observe davantage d'intérêt pour la thématique et de nuances dans son traitement<sup>9</sup>.

Deux questions, certes un peu rhétoriques, surgissent de ce rapide inventaire : pourquoi un si long silence et pourquoi ce subit intérêt ? Est-ce parce que le religieux, qu'on pensait domestiqué comme une formule du vivre-ensemble, est redevenu violent dans l'espace public sous la forme de mouvements fondamentalistes, notamment au sein du christianisme et de l'islam ? On croyait la « Bête » moribonde et la voici devant nous puissante et hideuse...

Ainsi, alors qu'elle avait plus d'un demi-siècle, la prédiction de la disparition de la religion en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord s'avère erronée en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle. Certes, le nombre d'adhérent-e-s aux institutions religieuses traditionnelles est en chute constante et l'emprise des autorités religieuses sur la société civile s'est sans conteste considérablement relâchée, mais ces institutions conservent une place politique, culturelle, voire juridique dans la gouvernance des sociétés occidentales. Par ailleurs, notamment en raison de la mobilité accrue des personnes et des groupes sociaux à travers le globe, on observe aujourd'hui une diversification des courants religieux présents au sein des sociétés occidentales. La recomposition de la place du religieux en Occident se manifeste également par un autre phénomène : de plus en plus détaché des institutions établies, le rapport à la religion se présente sous des formes individualisées se développant en réseau autour de certains lieux ou pratiques. S'inspirant des analyses culturelles, les sciences sociales des religions parlent de l'émergence de « nouveaux mouvements religieux », de spiritualités contemporaines ou encore de bricolages et butinages religieux. Enfin, on observe à l'intérieur des monothéismes comme de certains nouveaux mouvements religieux, une polarisation accrue entre des ailes conservatrices et progressistes : elle doit être prise en considération, en particulier dès lors que l'on veut comprendre ses effets sur la place des femmes et l'organisation de leurs résistances au sein des religions.

Cette complexification de l'univers religieux, corrélée à ce que d'aucun-e-s qualifient aujourd'hui d'« analphabétisme religieux », a pour conséquence que nous manquons souvent d'outils culturels et de repères pour aborder cette réalité en tant que telle et, plus spécifiquement, pour saisir les enjeux qui se (re)jouent en matière de rapports sociaux de sexe, tant au

8. Voir à ce sujet le récent livre de Joan Scott, *Sex and Secularism* (2017, Princeton).

9. Ainsi la revue *Clio. Femmes, genre et histoire* consacre chaque décennie un numéro à la thématique : « Femmes et Religions » (1995) ; « Chrétiennes » (2002), « Judaïsme(s) : genre et religion » (2016). On peut également citer les ouvrages collectifs dirigés par l'historienne des mouvements féministes Florence Rochefort : *Le pouvoir du genre. Laïcités et religions, 1905-2005* (2007) ; *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations, XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles* (2013) et *Femmes, féminismes et religions dans les Amériques* (2018).

sein des différents courants religieux qu'au niveau de leur emprise sur la société civile.

Dans l'article précédemment cité, Linda Woodhead propose des outils d'analyse pour aborder cette réalité dans une perspective de genre. Plutôt que de se limiter à distinguer les religions selon leur potentiel d'émancipation versus leur tendance à reproduire l'ordre sexué établi, elle identifie un autre axe d'analyse qui consiste à prendre en compte la position sociale des religions, qui peut être dominante ou, au contraire, marginale. Du croisement de ces deux axes émergent quatre manières distinctes de se positionner par rapport à l'ordre sexué. Certaines religions vont le légitimer, tandis que d'autres se trouvent en position contre-culturelle (comme la Wicca) et vont l'attaquer. Woodhead constate également que certaines femmes peuvent vivre une religion de «quête» qui n'attaque pas, mais ne légitime pas non plus directement l'ordre sexué. Enfin, elle relève qu'au sein de certaines religions dont les croyances ou les pratiques officielles ne sont pas nécessairement émancipatrices, des femmes peuvent trouver des ressources «tactiques» qui leur permettent d'améliorer leur condition.

Consacré aux démarches féministes qui s'inscrivent à l'intérieur de divers courants religieux, ce numéro de *NQF* suppose et permet tout à la fois d'aborder de front et de manière critique l'articulation entre féminisme et religion. Plutôt que d'envisager les religions comme des institutions sociales univoques, monolithiques et immuables – ce qui revient en fin de compte à les essentialiser –, il s'agit de prendre en considération les marges de manœuvre, les tensions et les contradictions tant internes qu'externes. Les enjeux de genre et les changements au sein des diverses traditions religieuses, comme pour n'importe quelle autre forme d'organisation sociale, s'inscrivent dans des changements sociétaux plus larges qui redéfinissent la place des femmes dans le tissu social. Comme nous le verrons avec les différents articles réunis dans le *Grand angle* et les trois *Parcours*, différentes formes de mobilisations féministes coexistent à l'intérieur des traditions religieuses ou spirituelles.

## **Engagements féministes et religieux**

Nous avons choisi de mener une réflexion sur ces féminismes de l'intérieur en abordant conjointement le christianisme, le judaïsme, l'islam et les nouveaux mouvements religieux parce que ce sont les courants face auxquels et au sein desquels les féministes d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord se sont le plus positionnées. Aussi nous a-t-il semblé pertinent de ne pas nous focaliser sur l'une ou l'autre tradition, mais de les embrasser de concert dans ce numéro.

Ouvrant le *Grand angle* et couvrant un vaste territoire, l'article de la sociologue des religions Béatrice de Gasquet dresse à ce titre un précieux

panorama comparatif des engagements féministes au sein du christianisme – Église catholique et Églises protestantes –, du judaïsme – réformé et orthodoxe – et de l’islam. S’intéressant davantage aux pratiques qu’aux discours, elle explore les conditions sociales de possibilité de ces militantismes sur la longue durée, en optant pour un découpage chronologique calé sur la première (1860-1920) et la deuxième (1960-1970) « vagues » féministes.

Rédigés par des historiennes, les deux articles consacrés au christianisme couvrent la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Portant sur l’Église protestante du canton de Genève – mère patrie du réformateur Jean Calvin –, la recherche de Lauriane Savoy retrace le parcours de trois groupes non mixtes mis en place entre les années 1970 et 1990 par des théologiennes. Celles-ci ont élaboré leur expérience de femmes et de femmes exerçant une fonction au sein de l’Église à partir de ces groupes où elles pouvaient prendre librement la parole et construire leur propre point de vue. La démarche permettra au final, avec la nomination de la première femme à la tête de l’Église protestante du canton de Genève, de briser le « plafond de vitrail »<sup>10</sup>.

L’article de Juliette Masquelier porte sur un contexte et un objet bien différents. Analysant des publications et des archives de deux grandes associations de femmes catholiques en Belgique francophone, l’une ayant un ancrage rural et l’autre ouvrier, elle examine comment chacune d’elles se situe par rapport aux positions essentialistes du Vatican d’une part et à la vision constructiviste des féministes de la deuxième vague de l’autre. Si la première association s’émancipera peu des prises de position du Vatican relatives à la « nature de la femme », la seconde, plus sensible à l’évolution des conditions de vie concrètes des femmes, s’orientera au fil du temps vers des positions constructivistes, jusqu’à troquer le qualificatif de catholique par celui de féministe dans son appellation.

Quant à l’entretien avec la féministe et sociologue des religions, Marie-Andrée Roy, il nous fait découvrir la Collective de femmes chrétiennes et féministes *L’autre Parole*, fondée en 1978 au Québec et toujours en activité aujourd’hui. Regroupant des laïques, des théologiennes, mais aussi des religieuses catholiques, *L’autre Parole* se veut un lieu autonome, non soumis au Vatican, sans structures hiérarchiques, où il est possible de développer une spiritualité féministe – notamment au travers de rituels et de réécritures bibliques – tout en conservant un lien fort avec le mouvement féministe civil.

Le troisième article du *Grand angle* aborde la question du féminisme au sein du Mouvement de la déesse qui émerge dans les années 1970 et se

10. Introduite par Gasquet, cette notion adapte celle de plafond de verre au contexte religieux.

structure essentiellement dans des pays anglophones. Critique à l'égard du patriarcat et reposant sur une croyance en l'existence d'un matriarcat originel, le Mouvement de la déesse entend renouer avec un temps où le féminin n'était pas assujéti au masculin et investit les femmes de qualités positives telles que leur aptitude (naturelle) à respecter la Terre Mère. Tout en dressant un portrait des croyances constitutives de ce courant, l'article de Patrick Snyder – théologien établi en faculté d'histoire – traite des controverses académiques qui ont opposé ou opposent encore, au sein des universités, les adeptes du Mouvement de la déesse et les féministes qui portent un regard critique sur ce courant en vertu, notamment, d'arguments propres à leur discipline académique respective.

Rédigés par des anthropologues, les deux derniers articles du *Grand angle* analysent des initiatives féministes déployées au sein d'univers religieux assignant des places fortement hiérarchisées aux femmes tant au niveau de la pratique de la religion qu'au sein des institutions sociales placées sous leur juridiction, notamment les tribunaux relatifs au statut personnel et au droit de la famille.

Lisa Anteby-Yemini s'intéresse aux revendications des femmes impliquées dans le judaïsme orthodoxe aux États-Unis et en Israël. Ces femmes veulent avoir accès à l'étude et à l'interprétation de la loi juive, participer plus activement au rituel religieux et exercer de nouveaux rôles religieux publics. Si elles s'inspirent des avancées féministes au sein du judaïsme non-orthodoxe, elles tiennent également, pour des raisons identitaires, à s'en démarquer clairement et cela les conduit à développer diverses stratégies que l'article présente en détail. En contrepoint, l'entretien réalisé par la sociologue des religions Justine Manuel avec la Rabbi Elyse Goldstein, deuxième femme rabbin nommée au Canada au milieu des années 1980 et auteure de plusieurs ouvrages liant judaïsme et féminisme, nous permet d'appréhender le chemin parcouru au sein du judaïsme libéral-réformé au cours des trente-cinq dernières années.

Dans son article consacré au Mouvement indien des femmes musulmanes, le BMMA (créé en 2007), Sophie Schrago explore plus particulièrement une initiative originale du BMMA : la création de tribunaux chariatiques dirigés par des femmes, dont la mission est de garantir aux musulmanes un traitement plus juste que celui que leur réservent les cadis hommes. Il s'agit d'infléchir en faveur des femmes le règlement des situations de conflit (notamment de violence conjugale) et de divorce, tout en demeurant dans le cadre religieux et juridique musulman. L'analyse de Schrago, en partie inspirée par les débats autour d'un (im)possible féminisme islamique tels qu'ils se sont manifestés en Europe dans les années 2000, nous montre comment des arguments largement similaires peuvent être amenés à se déployer dans un contexte tout autre comme l'Inde. Aussi, en prolongement, il est intéressant de lire l'entretien réalisé avec Malika Hamidi, l'une des actrices de ce

féminisme islamique en Europe de l'Ouest et l'auteure d'un livre ayant pour titre – en résonance avec la formule de Christine Delphy – « Un féminisme musulman, et pourquoi pas ? » (2017). L'engagement militant et intellectuel de Hamidi pour faire reconnaître les féministes musulmanes comme actrices dans le champ politique français où la laïcité est instituée comme une valeur fondamentale, fait écho au combat des militantes du Mouvement indien des femmes musulmanes rencontrées par Schrago.

### **Féminismes religieux, spiritualités féministes : trajectoires, postures et stratégies**

Au-delà de leurs perspectives spécifiques, les contributions réunies dans ce numéro gagnent aussi à être abordées à travers certaines thématiques transversales, qui trament bon nombre de luttes féministes.

Premièrement, les divers articles montrent l'importance cruciale que revêt pour les femmes l'acquisition de compétences culturelles et interculturelles au sein de leurs espaces religieux respectifs. Pour effectuer de manière autonome un travail intellectuel d'interprétation, de raisonnement, de réflexivité, mais aussi pour investir des pratiques rituelles, il leur faut pouvoir accéder à des lieux et des outils de savoirs, ainsi qu'à des expériences à même d'élargir leurs horizons tout en étayant leur position. Très clairement décrite dans l'article de Gasquet, l'importance de ces ressources ressort également des textes de Schrago et d'Anteby-Yemini ou encore de l'entretien avec Roy. Ce besoin d'accéder de manière autonome à un savoir – soit en dehors du contrôle des hommes exerçant l'autorité au sein de leur tradition religieuse – et de l'investir collectivement à partir de leurs expériences de femmes se retrouve ainsi aussi bien chez celles qui sont déjà au bénéfice d'une formation poussée et légitime – comme les femmes pasteures et diacres de l'Église protestante de Genève ou les universitaires catholiques de la Collective québécoise *L'autre Parole* – que chez les femmes indiennes des classes moyennes et populaires du Mouvement indien des femmes musulmanes. L'(il)légitimité de certaines transgressions transparait aussi des controverses sur le culte de la Déesse qui divisent les féministes au sein même du champ académique (Snyder).

La question des stratégies et des objectifs des mobilisations constituent une deuxième perspective transversale qui permet de relier les articles de ce numéro aux préoccupations du mouvement féministe civil. Dans plusieurs contextes, la non-mixité apparaît à la fois comme un choix et une ressource : c'est le cas pour les protestantes genevoises comme pour les catholiques québécoises de *L'autre Parole*. Pour les deux associations de femmes catholiques belges et le Mouvement indien des femmes musulmanes, cela semble relever davantage d'une donnée évidente que d'une stratégie. Dans d'autres contextes toutefois, comme le rappelle Anteby-Yemini en ce qui



concerne le judaïsme orthodoxe, rendre mixtes des lieux dont les femmes sont exclues demeure un enjeu. Réformer les structures de l'intérieur ou développer des lieux et des pratiques alternatives et subversives constitue également les termes d'un vieux débat. La lecture parallèle de Savoy et de Roy pourrait conduire à penser qu'évoluer au sein de l'Église protestante de Genève – qu'on peut qualifier de moins sexiste que l'Église catholique romaine puisqu'elle accorde aux femmes un statut d'autorité ecclésiastique et la possibilité d'exercer des ministères – produit paradoxalement des positions féministes plus feutrées chez les pasteures protestantes que chez les femmes de *L'autre Parole* qui refusent d'être placées sous l'autorité de la hiérarchie catholique et qui adoptent, pour cette raison, une posture féministe résolument autonome. La proximité assumée des catholiques québécoises avec le mouvement des femmes versus une certaine défiance initiale des protestantes genevoises envers celui-ci joue toutefois sans doute un rôle tout aussi important dans cette différence de tonalité. L'accession de la rabbin Elyse Goldstein à la présidence du Conseil rabbinique qui réunit les différentes communautés juives de Toronto (voir Manuel dans ce numéro) et celle de la pasteur Isabelle Graesslé à la tête de la Compagnie des pasteurs de Genève (voir Savoy) constituent assurément des bornes symboliques et des expériences décisives pour les personnes concernées. L'impact à plus long terme que cette accession de femmes au faite de la hiérarchie de leur organisation religieuse peut avoir au niveau de la communauté demeure en revanche plus difficile à apprécier. À l'inverse, celui de l'investissement de la fonction de juge au sein des tribunaux chariatiques féminins (Schrago) semble conséquent, mais peut-être est-ce une impression liée à l'ampleur de la transgression assumée par ces militantes indiennes. Enfin, l'analyse proposée par Anteby-Yemini des différentes démarches féministes engagées au sein du judaïsme orthodoxe illustre fort bien l'éventail des stratégies et des objectifs au sein d'une même tradition.

La référence à des postures différentialistes versus constructivistes constitue un troisième axe important pour situer les engagements féministes. Les articles de Masquelier et de Snyder nous offrent sur ce plan la possibilité d'y revenir en mettant au travail les outils d'analyse proposés par Linda Woodhead. En effet, dans le cas des postures différentialistes défendues par le Vatican (voir Masquelier), on se trouve du côté d'une religion établie et dont le différentialisme constitue une légitimation et une défense active de l'ordre sexué dominant, dans un contexte où cet ordre se voit de plus en plus fortement contesté au sein de la société civile. Tandis qu'avec le culte de la Déesse, on se situe clairement du côté d'une position contre-culturelle forte et le différentialisme promu par ses adhérentes se veut à la fois une alternative et une critique de l'ordre sexué patriarcal qu'incarne le Dieu mâle des trois monothéismes (voir Snyder). Si chez les adhérentes du culte de la Déesse, cette volonté de subversion débouche sur une reconduction des stéréotypes attribués aux femmes et aux hommes, chez les catholiques de l'association belge de tradition ouvrière, la prise en

compte des conditions de vie des femmes aux niveaux familial, socio-économique et professionnel, constitue un des leviers qui leur permet de se déprendre du différentialisme du Vatican au profit d'une posture constructive. Quant à l'entretien avec Roy, il nous montre que certaines féministes ayant un engagement religieux ont parfois été amenées à se référer à la fois à Colette Guillaumin et à Luce Irigaray, aussi surprenant cela puisse nous sembler.

Comme le rappelle Gasquet, nos sociétés occidentales modernes sécularisées ont largement banni le religieux de l'espace public politique pour le reléguer dans la sphère privée et en faire une « affaire de femmes » : un processus historique qui a également conduit à associer le religieux à l'irrationalité des émotions et à le déprécier en l'opposant à la rationalité masculine. Imprégnant en profondeur la plupart d'entre nous, cette vision du religieux nous offre peu de clés pour appréhender ce qui se joue de différent et de spécifique dans le rapport à soi, aux autres (y inclus l'autre dans le sens d'une transcendance), à sa communauté et à son environnement pour les personnes engagées dans une vie spirituelle. Peu thématiqué dans le présent numéro – ce qui était attendu au vu de notre appel à contribution –, cet aspect affleure néanmoins dans les trois entretiens avec Hamidi, Roy et Goldstein. Dans les trois cas, on constate que la vie spirituelle des féministes impliquées dans ces milieux religieux différents (respectivement musulman, catholique et juif) relève non seulement d'un besoin, mais est aussi une ressource pour leur mobilisation féministe, ce que Schrago met également en évidence avec les militantes du Mouvement indien des femmes musulmanes.

Enfin, dans l'ensemble, les contributions réunies ici montrent bien que le religieux fait partie du social ; parfois il l'encadre, parfois il en est le produit. Le religieux est partie intégrante des conditions de vie des femmes, non seulement une cause, mais aussi un possible levier pour les changer. L'examen des stratégies féministes que certaines déploient dans divers contextes religieux rend visibles et lisibles les marges de manœuvre qui existent dans les espaces religieux, même lorsque ceux-ci sont très institutionnalisés et codifiés. Au bout du compte, ce numéro suggère que le féminisme peut dépasser les frontières entre le monde religieux et le monde séculier, celles-ci étant bien plus poreuses que veulent nous le faire croire les fondamentalistes. ■