

Université de Montréal

La triple occultation des femmes croyantes abrahamiques au Québec :

Analyse de perspectives contemporaines de solutions féministes

Par Carmen Chouinard

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de

L'obtention du grade Ph.D. en sciences des religions

Mars 2017

© Copyright Carmen Chouinard 2017

RÉSUMÉ

Ce travail part du postulat que l'occultation des femmes croyantes au Québec résulte de la combinaison de trois facteurs : la sécularisation de la société, l'idéologie des féminismes de la deuxième vague et les discours patriarcaux propres aux communautés abrahamiques du Québec. À compter de la Révolution tranquille, dans les années soixante, la société québécoise s'est d'abord laïcisée puis sécularisée rapidement. Cette révolution a progressivement éloigné les institutions religieuses des dynamiques politiques, ainsi que du milieu de la santé et de l'éducation. En même temps, la sécularisation a écarté le discours religieux de l'espace public et l'a relégué à l'espace privé, où le discours des femmes croyantes s'est trouvé circonscrit. Parallèlement à ce processus rapide de sécularisation, durant le dernier quart du 20^e siècle, se produisait la montée des féminismes de la deuxième vague. Depuis le début du troisième millénaire de l'ère commune, cette deuxième vague a commencé à céder la place à une troisième, mais celle-ci n'est toujours pas dominante en milieu québécois. Il faut mentionner que pour les adhérentes des féminismes de la deuxième vague, religion et féminisme sont incompatibles.

Outre la sécularisation et la montée des féminismes de la deuxième vague, le troisième facteur d'occultation demeure toujours la dimension patriarcale traditionnelle des institutions et communautés abrahamiques (juive, chrétienne et musulmane). Leur édification millénaire et leurs processus herméneutiques respectifs, fortement ancrés dans des systèmes patriarcaux, s'ouvrent difficilement à la plupart des innovations suggérées par leurs adeptes féministes.

Pour chacune des religions abrahamiques qui font l'objet de cette thèse, une universitaire féministe a été sélectionnée : Norma Baumel Joseph, juive orthodoxe, Denise Couture chrétienne catholique romaine et Samia Amor, musulmane de tradition sunnite. Ce travail cherche à comprendre l'approche herméneutique postmoderne ainsi que les actions préconisées par chacune de ces femmes afin de lutter contre la triple occultation des femmes croyantes.

Par la relecture des textes sacrés, ces croyantes, spécialistes de leur tradition religieuse respective, tentent d'innover en matière d'interprétation religieuse pour ouvrir de nouvelles

perspectives confrontant les exégèses patriarcales traditionnelles. Leurs approches de croyantes féministes invitent les féminismes du Québec à une ouverture à la pluralité culturelle qui inclurait la pluralité du religieux, tant intra-religieux que multireligieux. Finalement, ces auteures croyantes partagent, pour deux d'entre elles, la pratique du dialogue interreligieux comme piste possible pour redonner aux femmes croyantes une visibilité au sein de la société sécularisée, favorisant ainsi une reconnaissance de la place et des rôles particuliers qu'elles peuvent jouer dans une société québécoise réellement inclusive et égalitaire.

Les mots-clés : christianisme, exégèse, féminisme, femmes croyantes, herméneutique, islam, judaïsme, occultation des femmes, patriarcat, Québec.

ABSTRACT

The premise of this thesis is that the concealment of religious women in Quebec is the result of three factors: the secularization of the society, the ideology of the second wave feminism in Quebec, and the patriarchal discourses found in the Abrahamic communities of Quebec. Starting with the Quiet Revolution in the 1960s, Quebec society first laicized its institutions and then quickly secularized socially. At the same time, this secularization process put aside religious discourse from public space and relegated it to the private sphere, where the discourse of religious women was circumscribed. Parallel to this rapid process of secularization, in the last quarter of the 20th century, the rise of second wave feminism took place. Since the beginning of the third millennium, this second wave has started to give way to a third wave, but this latest wave has not yet become dominant in Quebec. It is important to add that for the followers of second wave feminism, religion and feminism are incompatible.

Apart from this secularization and the increase in second wave feminism, the third concealment factor still remains the traditional patriarchal dimension of the Abrahamic institutions and communities (Jewish, Christian and Muslim). Their respective millennial edification and hermeneutical processes are deeply anchored in patriarchal systems, making it very difficult to open up to most innovations suggested by their feminist members.

For each one of those Abrahamic religions that are the focus of this thesis, a feminist scholar was selected; Norma Baumel Joseph, an Orthodox Jew, Denise Couture, a Roman Catholic Christian, and Samia Amor, a Muslim of Sunni tradition. This work aims to understand the postmodern hermeneutical approach as well as the actions suggested by each one of these women in order to fight against the triple concealment of religious women.

By re-reading the sacred texts, these believers, specialists of their respective religious tradition, try to innovate in matters of religious interpretation in order to open up new perspectives that confront traditional patriarchal exegesis. Their approach as religious feminists invite the feminists of Quebec to be more open to a cultural plurality that would include religious plurality, both intra-religiously and multi-religiously. Finally, these religious authors share, for two of

them, the practice of interreligious dialogue as a possible avenue for giving religious women anew a visibility in a secularized society, thus enabling a recognition of the place and particular roles they can play in a Quebec society that is truly inclusive and egalitarian.

Key words: Religious Women, Christianity, Concealment of Women, Exegesis, Feminism, Hermeneutics, Islam, Judaism, Patriarchy, Quebec

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
ABSTRACT	iv
TABLE DES MATIÈRES	vi
LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS	vii
DÉDICACE	viii
REMERCIEMENTS	ix
INTRODUCTION	1
A. LA TRIPLE OCCULTATION DES FEMMES CROYANTES AUX QUÉBEC	
1.0 Marginalisation du religieux par la sécularisation	15
1.1 L'histoire religieuse du Québec	20
1.2 La Révolution tranquille	45
2.0 Marginalisation des femmes au sein des communautés de foi	60
2.1 Les religions abrahamiques au Québec et la place des femmes	65
3.0 Marginalisation des femmes croyantes au sein du féminisme de la 2 ^e vague	77
3.1 L'histoire du féminisme au Québec	83
B. ANALYSE DE PERSPECTIVES CONTEMPORAINES DE SOLUTIONS FÉMINISTES	
4.0 L'herméneutique occidentale, une affaire d'hommes	121
5.0 L'herméneutique chrétienne	138
5.1 L'herméneutique chrétienne féministe	138
5.2 Une théologienne catholique féministe québécoise : Denise Couture	162
6.0 L'herméneutique juive	176
6.1 L'herméneutique juive féministe	179
6.2 Une exégète juive féministe québécoise : Norma Baumel Joseph	197
7.0 L'herméneutique musulmane	211
7.1 L'herméneutique musulmane féministe	220
7.2 Une musulmane féministe québécoise : Samia Amor	250
8.0 Le dialogue interreligieux ou interspirituel féministe	268
CONCLUSION	280
BIBLIOGRAPHIE	291
ANNEXE	x

LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS

ADQ	Action démocratique du Québec
AFÉAS	Association féminine d'éducation et d'action sociale
ANO: SEP	Anonyme, service d'entraide passerelle
CAQ	Coalition avenir Québec
CCAR	Central conference of american rabbis
CEETUM	Centre d'études ethniques des universités montréalaises
CJF	Centre justice et foi
CMR	Conférence mondiale des religions
COÉ	Conseil oecuménique des Églises
CSF	Conseil du statut de la femme
FFQ	Fédération des femmes du Québec
FNSJB	Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste
GAIC	Groupe d'amitié islamo-chrétienne
GIERF	Groupe interdisciplinaire d'enseignement et de recherche féministes de l'Université du Québec à Montréal
GRF	Groupes radicaux féministes
GRIC	Groupe de recherche islamo-chrétien
GREMF	Groupe de recherche multidisciplinaire féministe à l'Université Laval
Maria'm	Groupe de dialogue interreligieux féministe chrétien-musulman
MLQ	Mouvement laïc québécois
RAIF	Réseau d'actions et d'informations pour les femmes
RFQ	Regroupement des femmes québécoises
RIN	Rassemblement pour l'indépendance nationale

DÉDICACE

Je veux dédier cette thèse à

mes parents : Gérard Chouinard et Germaine Laferrière;

ma fratrie : Louise, Mado, Réal, Jean-Robert, Laurent, Laurence, Christine et Linda;

mon mari : Mohamad Sawan;

mes enfants : Koutaïba, Suzanne, Zaïnab, Fâtmée, Hassan et ma petite-fille : Aya-Jade Greffe.

« Saroumane pense que seul un grand pouvoir peut tenir le mal en échec, mais ce n'est pas ce que j'ai découvert. Je crois que ce sont les petites choses, les gestes quotidiens des gens ordinaires qui nous préservent du mal, de simples actes de bonté et d'amour. » Gandalf

« Ce sont toujours les femmes qui reconstruisent les civilisations que les hommes se sont appliqués à détruire. » Philip Kerr « Les ombres de Katyn » p. 201

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de thèse, le professeur Patrice Brodeur, pour sa confiance et son soutien tout au long de ma démarche doctorale. Je tiens à remercier mon collègue le docteur Shahram Nahidi, qui m'a servi plus souvent qu'autrement de mentor, tout au long de ce même parcours doctoral. Je tiens à remercier Marc Provencher, qui m'a soutenue par sa connaissance appréciable de la langue française durant la longue période de rédaction. Finalement, je tiens à remercier mon conjoint et compagnon depuis plus de trente-cinq ans, le professeur Mohamad Sawan, qui a cru en moi et m'a soutenue quand j'étais tentée d'abandonner.

INTRODUCTION

À la lumière de la transformation du paysage social et intellectuel de la société québécoise qui, de la Révolution tranquille (+/-1960-1970) jusqu'à nos jours, a graduellement rendu les femmes croyantes invisibles sur la place publique, cette thèse postule dans sa première partie qu'il s'agit en fait d'une triple occultation résultant d'une combinaison de trois facteurs : la sécularisation de la société, l'idéologie du féminisme de la deuxième vague et les discours et comportements patriarcaux traditionnels dans les communautés abrahamiques. Il s'agit donc d'une conjonction socio-historique particulière dont le nouveau concept de « triple occultation » développé dans cette thèse qui permet une compréhension succincte d'un phénomène complexe d'injustice sociale profonde.

Dans sa deuxième partie et à partir de ce contexte socio-historique particulier, cette thèse analyse les discours respectifs de trois auteures croyantes abrahamiques, y découvrant leurs perspectives contemporaines de solutions féministes. Enfin, la conclusion de cette thèse met en lumière ces nouvelles façons d'imaginer et de mettre en pratique des alternatives herméneutiques et comportementales qui ont pour but, entre autres, de changer une telle situation de triple occultation.

ARTICULATION DE LA PROBLÉMATIQUE

La problématique de la présente thèse découle principalement de trois éléments : la subjectivité du chercheur ; l'intersectionnalité de la triple occultation dont il est question ici et son élargissement au contexte socio-politique québécois, qui demeure le cadre à la fois de l'auteure et des trois principales sources discursives de croyantes abrahamiques choisies pour cette thèse. Pour arriver à démontrer cette triple occultation, notre thèse utilise une approche féministe

postmoderne¹ selon l'angle de l'intersectionnalité des oppressions.² Dans un premier temps, parler du féminisme postmoderne requiert la reconnaissance de la subjectivité du chercheur.³ Qu'en est-il donc de la subjectivité de l'auteure de cette thèse doctorale ? Et qu'en est-il de l'intersectionnalité de ses propres identités ? Pour répondre à ces deux questions initiales, il est discursivement préférable de passer à la première personne du singulier.

LA SUBJECTIVITÉ DE L'AUTEURE ET L'INTERSECTIONNALITÉ DE SES IDENTITÉS

Je suis une femme croyante née en pleine Révolution tranquille. Le Québec entraînait alors dans la modernité. Pendant que, graduellement, la religion était mise de côté par une grande partie de la population, je demeurais une catholique profondément croyante et pratiquante. Au début de l'âge adulte, j'ai frayed avec quelques confessions protestantes : Témoins de Jéhovah, Chrétiens évangéliques et Saints des derniers jours. Durant cette période, je poursuivais un baccalauréat en philosophie à l'Université Laval. Puis j'ai complété un mémoire de maîtrise sur Gandhi et son concept de non-violence.

Mariée civilement à un musulman durant cette première période d'études universitaires, j'ai continué mon cheminement spirituel. Politiquement très engagée, Québécoise indépendantiste et féministe, j'étais à l'université quand éclata la Révolution islamique d'Iran (1979). J'ai assisté alors au début de la diabolisation des musulmans et de l'islam dans plusieurs médias. À partir de ce moment-là et dans les années subséquentes, bien des événements y ont certes contribué : la prise d'otages américains à Téhéran, l'émergence des Talibans en Afghanistan et au Pakistan,

¹ Selon Denisa-Adriana Oprea, le féminisme de la troisième vague, ou postmoderne, dont les paramètres se laisseraient circonscrire autour d'une éthique de l'hétérogénéité et d'une idéologie de l'individualisme. Cet individualisme révèle une ou des vérités vécues. Voir Denisa-Ariana Oprea, « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne. » *Recherches féministes*, Vol. 21, No. 2, 2008 (pp. 5-28).

² Geneviève Pagé, « Sur l'indivisibilité de la justice sociale ou Pourquoi le mouvement féministe québécois ne peut faire l'économie d'une analyse intersectionnelle. » *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 26, No. 2, 2015 (pp. 9-32).

³ Pour le postmodernisme, la subjectivité est considérée comme la seule posture authentique. « Les vérités vécues soi-même sont inattaquables ». Citation de Hedwig Dohm tirée de Brigitte Studer et Françoise Thébaud, « Entre histoire et mémoire. » *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 30).

l'invasion de l'Iran par Saddam Hussein, les deux guerres du Golfe, la Palestine transformée en peau de chagrin, l'attaque du Liban par Israël, et bien d'autres encore.

J'ai assisté aussi à la réislamisation de pays musulmans par des intérêts saoudiens wahhabites et aux attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis. L'entrée en scène, plus récemment, d'organisations terroristes telles que DAESH n'a fait que confirmer, aux yeux de certains, cette conception selon laquelle l'islam est une religion d'intolérance.

Au tournant du deuxième millénaire, après de nombreuses lectures et recherches, j'ai choisi de devenir musulmane, et cela malgré le fait que j'étais consciente de plusieurs changements au sein de la société québécoise, dont certains favorisaient une instrumentalisation de l'islam à des fins surtout politiques. Pour moi, une telle instrumentalisation occultait et occulte encore aujourd'hui toute la complexité des dynamiques de globalisation transnationale qui expliquent en partie ce phénomène réel que représente certains courants musulmans d'intolérance profonde. Cette instrumentalisation favorise une réduction de la compréhension à un discours simpliste binaire, avec seul les « bons » d'un côté et les « méchants » de l'autre. Ce discours réducteur est insuffisant pour expliquer ou comprendre non seulement le rôle complexe du politique aujourd'hui mondialisé, mais plus particulièrement la place du religieux dans les dynamiques humaines contemporaines.

Depuis plusieurs années, je constate également la tendance à importer de certains milieux laïcistes⁴ en France des éléments d'analyse des rapports entre religion et politique qui ont contribué à l'augmentation des tensions et à l'émergence de l'islamophobie.⁵ En 2007, je faisais partie des neuf femmes qui se sont rendues à Hérouxville, à la suite du code de conduite pour les immigrants qu'avait adopté cette municipalité de la Mauricie.⁶ En 2011, j'ai organisé un colloque⁷ pour favoriser la compréhension des croyantes des religions abrahamiques et

⁴ Laïcisme : disponible au <http://www.ideesrapides.org/laicisme.htm> (consulté le 21 mai 2015).

⁵ Nasar Meer, « Islamophobia and postcolonialism : continuity, orientalism and Muslim consciousness. » *Patterns of Prejudice*, Vol. 48, No. 5, 2014 : 500-515. On line : <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0031322X.2014.966960> (consulté le 21 mai 2015) et Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed. *Islamophobie Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : Édition La Découverte, 2013.

⁶ Cette rencontre a eu lieu en février 2007, suite à la publication du Code de vie de la municipalité.

⁷ Colloque organisé en septembre 2011 en collaboration avec le Centre islamique libanais et la Chaire de recherche du Canada : Islam, Pluralisme et Globalisation. Colloque intitulé *Femmes et religions abrahamiques au Québec*.

autochtones. Vers la fin 2013, je fus très surprise quand le parti pour lequel j'avais voté depuis mes dix-neuf ans s'est engagé dans une mouvance populiste en mettant de l'avant le projet de loi 60,⁸ qui entendait instaurer une laïcité évacuant certaines manifestations du religieux (turban, kippa, foulard, niqab, tchador, burqa) de l'espace public.

Cette thèse s'inscrit donc à partir de ma subjectivité de Québécoise, féministe, croyante musulmane ayant à cœur toute question de justice sociale, d'où le choix d'une approche féministe postmoderne sous l'angle de l'intersectionnalité des oppressions.

LE CONTEXTE DU QUÉBEC ET DE SON PEUPLE QUÉBÉCOIS MAJORITAIRE

Il est possible de concevoir que le peuple québécois est un peuple unique au monde à partir d'une triple réalité : il est issu d'une culture française, vivant dans une société anglaise et menant un mode de vie américain.⁹ Or depuis l'arrivée des colons français sédentaires en terre d'Amérique, la religion catholique a occupé une place prépondérante au sein de ce peuple et cela jusqu'à la Révolution tranquille (1960-1970). Dans sa foulée, comme le sera décrit de façon plus détaillée dans la première partie de cette thèse, la visibilité des femmes croyantes s'est estompée graduellement du paysage intellectuel québécois,¹⁰ affectant aussi les hommes croyants mais à un degré moindre, car ils ont tout de même gardé un certain statut dans l'espace public québécois, encore largement patriarcal.

UNE APPROCHE FÉMINISTE POSTMODERNE

La recherche de cette thèse doctorale a priorisé une démarche féministe postmoderne qui se reflète dans les deux parties de cette thèse. Dans la première, elle a permis de mettre de l'avant le postulat que l'occultation des femmes croyantes au Québec résulte de la combinaison de trois

J'y avais invité : Denise Couture, Sharon Gubbay Helfer, Samia Amor et Dolorès Contré Migwans. Amina Wadud était la conférencière invitée pour ouvrir le colloque.

⁸ Projet de loi 60 : disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html> (consulté le 21 mai 2015).

⁹ Jean-Marc Léger, Jacques Nantel et Pierre Duhamel, *Le Code Québec Les sept différences qui font de nous un peuple unique au monde*. Montréal : Les éditions de l'Homme, 2016.

¹⁰ Denise Couture, « Dieu est-il interdit ? » *Théologiques*, Vol. 6, No. 2, 1998 (pp.111-118).

facteurs : la sécularisation de la société, les discours, la hiérarchie et les comportements patriarcaux traditionnels qui se retrouvent jusqu'à présent dans les communautés abrahamiques et l'idéologie du féminisme de la deuxième vague.

L'observation préliminaire du phénomène de cette triple occultation oriente vers un premier facteur d'ordre sociopolitique. Avec l'avènement de la Révolution tranquille, la société québécoise se sécularise rapidement.¹¹ Dans la foulée, la religion est reléguée dans l'espace privé, où le discours religieux des femmes croyantes est donc circonscrit. Même les tenues vestimentaires propres à certains ordres catholiques ne s'exhibent désormais essentiellement que dans les lieux de culte lors de cérémonies religieuses. C'est à la suite de cette transformation vers la privatisation du religieux qu'il en résulte pour plusieurs une projection, plus ou moins consciente qu'il doit en être de même pour le processus de modernisation de toutes communautés de foi. Ceci alimente souvent la résistance, voire même parfois l'intolérance, aux expressions visibles du religieux en milieu public

Un second facteur est intrinsèque aux communautés de foi abrahamiques (juive¹², chrétienne¹³ et musulmane¹⁴), dont les organisations souvent millénaires et les processus herméneutiques respectifs, fortement ancrés dans des systèmes patriarcaux, restent fermés à la plupart des innovations suggérées par leurs membres féministes. Par conséquent, la marginalisation se traduit très souvent par un effacement progressif, mais dont le degré varie beaucoup selon différents courants à l'intérieur de chacune des trois grandes traditions abrahamiques.

Finalement, le troisième facteur d'occultation se trouve du côté de certaines organisations féministes québécoises (dont le Conseil du statut de la femme sous la direction de Christiane

¹¹ Danièle Hervieu-Léger décrit ainsi la sécularisation : « le mouvement inéluctable de la réduction de l'espace de la religion dans les sociétés modernes. » Voir « La démocratie providentielle, temps de l'ultrasécularisation. » *Revue européenne des sciences sociales*, T. 44, No. 135, 2006 (p. 111).

¹² Norma Baumel Joseph, « The feminist challenge to Judaism : Critique and Transformation. » *Gender, Genre and Religion*, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1995 (pp. 47-70).

¹³ Anita Caron, *Femmes et pouvoir dans l'Église*. Montréal : VLB éditeur, 1991.

¹⁴ Stéphanie Latte Abdallah, « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle. » *Revue du Tiers Monde*, No. 209, 2012 (pp. 53-70).

Pelchat, 2006-2011) associées au féminisme de la deuxième vague.¹⁵ Pour celles-ci, être à la fois croyante et féministe est un oxymore. Pierre Lénéel et Virginie Martin observent que

« pour ce dernier, tout se passe comme si la femme blanche, (...) savait comment les femmes de culture ou d'origine différente (...) devrait se comporter. Un universalisme trop dogmatique, comportant pour certains des relents racistes, n'aboutirait en réalité qu'à une oppression des femmes par les femmes, débouchant au fond sur une colonisation discursive (...). »¹⁶

Dans la seconde partie de cette thèse, l'approche féministe postmoderne a influencé le questionnement sur ce phénomène de triple occultation de trois façons. La première consiste à s'interroger sur comment l'herméneutique de féministes croyantes, - celle de Norma Baumel Joseph, Denise Couture et Samia Amor -, œuvre pour contrer les interprétations patriarcales dominantes dans leur communauté de foi respective. La seconde dimension consiste à comprendre comment les discours de ces féministes croyantes convergent vers une évolution du féminisme dans le sens d'une ouverture à la pluralité culturelle incluant le religieux (un féminisme dit « de la troisième vague »). La troisième explore comment leurs modes d'action (dialogue interreligieux et implication dans des organismes féministes) contribuent à la reconnaissance publique des femmes croyantes au Québec.

Dans cette approche qui combine, d'une part, l'analyse de discours écrits dans une approche herméneutique féministe influencée par les écrits d'Elisabeth Schüssler Fiorenza et, d'autre part, l'ethnographie critique utilisant un questionnaire dirigé d'ordre qualitatif, cette thèse analyse donc en profondeur la réflexion de trois auteures universitaires (Joseph, Couture, Amor), elles-mêmes croyantes abrahamiques, à partir de leurs discours respectifs, tant écrits qu'oraux, sur la place des croyantes dans une société québécoise sécularisée. Enfin, cette thèse mettra en évidence les ressemblances et les différences entre les solutions que chacune apporte à cette triple occultation contemporaine.

¹⁵ Sirma Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité. » *Recherches féministes*, Vol. 28, No. 2, 2015 (p. 10).

¹⁶ Pierre Lénéel et Virginie Martin, « La contribution des études postcoloniales et des féminisme du « sud » à la constitution d'un féminisme renouvelé : Vers la fin de l'Occidentalisme ? » *Revue Tiers Monde*, No. 209, 2012 (p. 126).

LES OBJECTIFS DE LA THÈSE

L'objectif général de cette thèse vise à comprendre comment trois herméneutes féministes croyantes des religions abrahamiques perçoivent et réagissent à la triple occultation des femmes croyantes au Québec depuis un demi-siècle. Un objectif plus spécifique à la première partie de cette thèse est celui d'améliorer la compréhension globale de cette triple occultation, en esquissant d'abord un bref historique de la religion catholique au Québec, religion majoritaire, et de son passage à la modernité lors de la Révolution tranquille. On peut ainsi évaluer l'étendue de la sécularisation dans la société québécoise. Ce survol inclut également un rappel du mouvement féministe en œuvre au Québec et des changements survenus lors de la Révolution tranquille. Ceci aide à mieux comprendre la deuxième vague du féminisme et les motivations des femmes de cette période, surtout par rapport au catholicisme québécois. Enfin, il est important d'inclure également un bref état des lieux des deux autres religions en importance au Québec, soit le judaïsme et l'islam, afin de mieux saisir ce que ces femmes croyantes vivent au sein de leurs communautés de foi respectives.

Un objectif spécifique à la deuxième partie de cette thèse est celui d'améliorer la compréhension de trois perspectives contemporaines de solutions féministes au problème de cette triple occultation. Parmi les solutions envisagées, une première commune aux trois auteures choisies s'articule autour de l'herméneutique féministe des livres saints abrahamiques. Ces herméneutiques féministes à la fois juive, chrétienne et musulmane, ouvrent à de nouvelles formes du féminisme, dont celui de la troisième vague. Les femmes croyantes utilisent ces herméneutiques pour changer les interprétations dominantes à partir de l'intérieur de leur communauté de foi. Cette ouverture herméneutique commune favorise en même temps le dialogue interreligieux et le dialogue interreligieux féministe en particulier, donnant à ces femmes croyantes une visibilité publique qu'elles avaient pour ainsi dire perdue, collectivement parlant, depuis la Révolution tranquille.

Finalement, c'est à partir de l'analyse des discours de ces trois femmes croyantes des religions abrahamiques qu'une fenêtre s'ouvre pour mieux comprendre de l'intérieur comment chacune de ces trois femmes travaille à transformer de l'intérieur leurs communautés de foi abrahamique respectives. Ces trois femmes ont été sélectionnées parce qu'elles sont d'abord des Québécoises croyantes, qui ont l'avantage d'être aussi des universitaires féministes engagées de par à la fois

leurs multiples écrits ainsi que leurs multiples présentations orales. Elles sont toutes trois des intellectuelles engagées publiquement dans la société québécoise, ainsi qu'au sein de leurs communautés abrahamiques respectives. Il s'agit de Norma Baumel Joseph (juive orthodoxe), de Denise Couture (catholique romaine) et de Samia Amor (musulmane).¹⁷

Cette recherche nous permet 1) d'étudier les nouvelles perspectives qu'apportent ces trois auteures au paysage intellectuel québécois quant à leurs lectures herméneutiques féministes appliquées, 2) d'analyser les discours inclusifs de trois herméneutes en opposition au discours exclusiviste des féministes de la deuxième vague, 3) d'identifier les changements proposés par ces trois herméneutes face aux systèmes patriarcaux de leurs traditions religieuses respectives, 4) d'explorer la place du dialogue interreligieux comme dimension appliquée dans les discours de ces trois herméneutes féministes.

ORIENTATIONS PRÉCISES DE LA RECHERCHE

La littérature sur les transformations de la société québécoise depuis un demi-siècle démontre comment s'est opéré un processus complexe de transformations sociales qu'il faut élaborer davantage dans la première partie de cette thèse afin de mieux comprendre ce phénomène de la triple occultation des femmes croyantes. D'une part, la Révolution tranquille, en sécularisant d'abord les structures étatiques puis la société québécoise en général, contribue à l'occultation du religieux de la sphère publique et par conséquent à celle des croyantes.¹⁸

En même temps, ces transformations n'atténuent pas nécessairement le patriarcat dans la plupart des courants à l'intérieur des trois communautés de foi (judaïsme, christianisme, islam), confirmant la seconde dimension de l'occultation des femmes croyantes. Enfin, la troisième dimension s'explique par le fait que les féministes québécoises de la deuxième vague, encore très actives aujourd'hui, surtout parmi la génération des *baby boomers* au Québec, conservent

¹⁷ C'est à la demande de madame Amor que je ne mentionne que le terme « musulmane ». Elle a été éduquée selon le rite malékite, mais elle préfère dire qu'elle n'est que musulmane, ne s'affiliant alors à aucune école de jurisprudence ou de pratique musulmane sunnite ou chiite. C'est un positionnement de plus en plus courant en islam.

¹⁸ Je rappelle ici encore que les hommes croyants sont touchés eux aussi par la sécularisation, mais que ma thèse se concentre sur les femmes.

une vision de la laïcité à la française, à l'instar de Christiane Pelchat, présidente du Conseil du statut de la femme (2006-11).¹⁹

Face à cette situation, la seconde partie de cette thèse, plus innovante encore, révèle comment trois croyantes féministes vivant au Québec depuis très longtemps (Denise Couture y est née ; les deux autres y ont immigré, mais la majeure partie de leur vie adulte a été vécue au Québec) ont réagi à cette triple occultation. En utilisant d'abord une approche d'analyse des discours, l'examen de leur pensée, écrite dans un premier temps, orale dans un second temps via un questionnaire dirigé, il est possible de contextualiser la pensée de chacune de ces trois auteures afin de comprendre leur engagement et leurs actions concrètes. Puis en utilisant une analyse contextuelle de chacune de ces trois auteures, on analyse comparativement les solutions que chacune a formulées afin de sortir de cette occultation. Toutes trois ont proposé une lecture herméneutique féministe de leurs livres sacrés respectifs, dans une perspective qui tient du féminisme de la troisième vague. Toutes trois ont combiné à ce travail herméneutique, une implication citoyenne au sein d'un organisme voué à la promotion des femmes croyantes.

Notre travail de recherche doctoral vise à mieux comprendre les similitudes et les différences entre ces trois auteures. Cette recherche sur la pensée et les actions de Norma Baumel Joseph, Denise Couture et Samia Amor, trois femmes croyantes féministes qui ont connu la Révolution tranquille et ses impacts au Québec, et toutes trois impliquées socialement au sein de leur communauté de foi en particulier comme de la société québécoise en général, débouche sur des pistes de sortie de cette triple occultation des femmes croyantes au Québec. Elle devrait également contribuer à l'amélioration de notre compréhension des rapports entre religion, culture et politique dans une société québécoise à l'affût de valeurs communes et d'un vivre-ensemble plus égalitaire.

¹⁹ Le Conseil du statut de la femme s'invite dans le débat sur la laïcité le 28 mars 2011. Disponible au <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2011/03/28/001-conseil-statut-femme-laicite.shtml> (consulté le 21 mai 2015).

CADRE THÉORIQUE

Le cadre théorique de ce projet a ses assises dans la postmodernité, le féminisme de la troisième vague et l'intersectionnalité. Est-il possible de parler de l'une de ces assises sans l'associer nécessairement aux deux autres ? Selon Sirma Bilge, l'intersectionnalité s'inscrit résolument dans le projet postmoderne de conceptualisation des identités multiples et fluides, où la conceptualisation du pouvoir est en lien avec des processus dynamiques de déconstruction des catégories normalisantes et homogénéisantes.²⁰ Selon Denisa-Adriani Oprea²¹, le féminisme de la troisième vague, ou postmoderne, utilise des paramètres gravitant autour d'une éthique de l'hétérogénéité et d'une idéologie de l'individualisme. Hedwig Dohm²² ajoute que cet individualisme révèle une ou des vérités vécues. Pour le postmodernisme, la subjectivité serait la seule posture authentique.

Cette thèse est résolument postmoderne, car elle donne la parole à ces trois femmes de religion abrahamique en mettant l'accent sur ce qu'elles disent et le récit de leurs expériences dans un contexte social québécois qui s'étend sur au moins deux décennies, contexte social les ayant invisibilisées en tant que femmes, croyantes et féministes postmodernes. Ces différentes occultations sont examinées à travers la lunette de l'intersectionnalité des oppressions.

CADRE CONCEPTUEL

Ce cadre est étroitement lié aux paradigmes du féminisme croyant. Pour s'y orienter correctement, il importe de définir immédiatement certains termes. Les définitions seront davantage élaborées au fil des chapitres, lorsque que cela s'avérera nécessaire.

²⁰ Sirma Bilge, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », 2009. Disponible au <https://www.cairn.info/revue-diogene-2009-1-page-70.htm> (consulté le 20 février 2017).

²¹ Denisa-Ariana Oprea, « Du féminisme (de la troisième vague et du postmoderne. » *Recherches féministes*, Vol. 21, No. 2, 2008 (p. 5-12).

²² Hedwig Dohm tirée de Brigitte Studer et Françoise Thébaud, « Entre histoire et mémoire. » *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 30).

Occultation. Dans un article intitulé « L'articulation du sexisme et du racisme et l'occultation de l'autre », ²³ paru dans *L'autre Parole* en 2006, Denise Couture utilise ce terme pour la première fois. Cette conceptualisation récente s'appuie entre autres sur un passage de Monique Dumais, écrit une quinzaine d'années plus tôt : « Notre propre expérience d'une parole occultée dans l'Église. » ²⁴

Patriarcat. « (...) désigne une formation sociale où les hommes détiennent le pouvoir, ou encore plus simplement : le pouvoir des hommes. Il est ainsi quasiment synonyme de « domination masculine ou d'oppression des femmes. » ²⁵

Féminisme de la première vague. Ce féminisme date du début du vingtième siècle. Alors qu'en France, il est marqué par une certaine neutralité religieuse et parfois un certain anticléricalisme, au Québec, ce fut souvent au sein d'associations à caractère religieux que les femmes exprimèrent les premières revendications féministes. « Certes, les féministes d'ici ont été influencées par leurs sœurs des autres pays occidentaux. Mais une pensée féministe locale s'est constituée, à la croisée des influences américaine, anglaise et française, et dans le cadre incontournable de la doctrine sociale de l'Église catholique durant un demi-siècle. » ²⁶

Féminisme de la deuxième vague. La fin de la Deuxième Guerre mondiale, le retour des soldats et le retour au foyer d'une grande partie des femmes qui travaillaient durant cette guerre mettent en veilleuse le mouvement féministe. Avec la Révolution tranquille, s'enclenche la deuxième vague du féminisme. C'est un féminisme plus revendicateur qui a évacué le religieux. Jusqu'en 1985, se côtoient le féminisme égalitaire et le féminisme radical. ²⁷

Féminisme de la troisième vague. « L'année 1985 ouvrira de ce fait une période de bilan dans tout le mouvement des femmes au Québec et forcera le réaligement des objectifs de départ,

²³ Denise Couture, « L'articulation du sexisme et du racisme et l'occultation de l'autre. » *L'autre Parole*, No. 108, 2006 (p. 34).

²⁴ Monique Dumais, « Quand L'autre Parole s'ouvre à d'autres paroles. » *L'autre Parole*, No. 56, 1992 (p. 3).

²⁵ *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : Éditions Presses Universitaires de France, 2000 (p. 141).

²⁶ Micheline Dumont et Louise Toupin, *La pensée féministe au Québec*. Montréal : Éditions Remue-ménage, 2003 (p. 21).

²⁷ *Qu'est-ce que le féminisme ?* Trousse d'information sur le féminisme québécois des vingt-cinq dernières années. Disponible au http://bv.cdeacf.ca/CF_PDF/2002_17_0057.pdf (consulté le 21 mai 2015).

dans un climat social marqué par la remise en question du féminisme lui-même. »²⁸ Des auteures comme Pui-lan Kwok²⁹ remettent en question le féminisme occidental, où la religion chrétienne occupe la place du colonisateur. Une étude féministe a désormais besoin, selon celle-ci, d'une vision postcoloniale et interculturelle.

Féminisme de la quatrième vague. Certains auteurs annoncent même déjà une quatrième vague du féminisme ou le rapport aux genres et aux orientations sexuelles autres (LGBTQ) est désormais davantage analysé. De cette quatrième vague ferait également partie l'écoféminisme.³⁰

Laïcité. Il existe deux courants de pensée majeurs au Québec, celui de la laïcité fermée ou laïcité républicaine, telle que promue par la France et le rapport Stasi mise de l'avant par le Mouvement laïque québécois et celui de la laïcité ouverte ou laïcité interculturelle, telle que promue par le rapport Proulx en 1999 et le Parti Libéral du Québec en 2008 suite au rapport de la commission Bouchard-Taylor.

LES STRATÉGIES MÉTHODOLOGIQUES

La stratégie méthodologique de cette recherche doctorale se divise en deux temps. Dans un premier temps, l'occultation est mise en contexte selon l'angle de la société sécularisée, des féminismes de la deuxième vague et des communautés de foi patriarcales. Ensuite, un état de la question quant à l'herméneutique en contexte occidental et majoritairement chrétien est établi. Puis la démarche d'une herméneute chrétienne, Élisabeth Schüssler Fiorenza, est abordée. À partir de sa démarche et grâce à son *herméneutique du soupçon*, les travaux des femmes québécoises choisies pour la recherche sont analysés. Les féminismes qui découlent de ces nouvelles herméneutiques remettent en question non seulement les féminismes de la deuxième vague mais aussi la société sécularisée qui doit désormais permettre une certaine visibilité des

²⁸ Micheline Dumont et Louise Toupin, *La pensée féministe au Québec*. Montréal : Éditions Remue-ménage, 2003 (p. 24).

²⁹ Grace M. Jantzen, « Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse by Laura E. Donaldson, Pui-lan Kwok. » *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 71, No. 4, 2003 (pp. 942-944).

³⁰ Patrice Brodeur, « Theory and Method in the Study of Women in Islam. » *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Vol. 1, 362-368, edited by S. Joseph & J. Smith, Leiden: Brill, 2003.

croyants et croyantes. Le dialogue interreligieux et le dialogue interreligieux féministe sont proposés comme pistes de solution pour contrer en partie l'occultation de ces femmes croyantes.

L'analyse de discours se fait à partir de textes réunis dans un corpus primaire pour chacune des trois personnes étudiées. Dans un second temps, les résultats de l'entrevue à partir du questionnaire dirigé sont analysés. Le corpus littéraire utilisé pour ce projet est constitué de sources premières et secondaires. L'analyse de discours suivra la démarche de l'herméneutique du soupçon de Schüssler Fiorenza, soit l'analyse du contexte sociohistorique, l'analyse discursive et l'analyse interprétative selon l'approche de John Thompson.³¹ Les sources premières sont constituées de l'ensemble des œuvres des trois auteures étudiées. Denise Couture est une théologienne catholique qui reflète dans une certaine mesure la religion majoritaire au Québec, le catholicisme romain. Couture est professeure à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Norma Baumel Joseph est juive de tradition orthodoxe. Elle est professeure à l'Université Concordia, où elle enseigne le judaïsme au département des sciences religieuses. Enfin, Samia Amor est musulmane de tradition sunnite. Elle terminera sous peu son doctorat en droit comparé. Elle enseigne le cours *Introduction au droit islamique* à la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

En plus de leur travail professionnel dans le monde universitaire, ces trois femmes font partie d'une association ou d'une organisation de nature religieuse qui fait la promotion de la femme. C'est ici que le choix des trois auteures est déterminant. Elles ont été choisies pour leur expertise universitaire, leur engagement religieux, leurs écrits touchant les femmes croyantes et leur implication sociale au sein d'un organisme voué à la promotion de celles-ci.

L'analyse de discours des textes des trois auteures, principalement de nature académique, ainsi que le questionnaire auquel la troisième a répondu,³² permettent de mieux comprendre leur pensée et de consolider notre compréhension des pistes de solution proposées par chacune quant à l'occultation des femmes croyantes.

³¹ John Thompson, « Langage et idéologie. » *Langage et société*, No. 9, 1987.

³² Ce questionnaire se retrouve en annexe à la fin de la thèse.

LES LIMITES DE LA THÈSE

Cette thèse se limite géographiquement au Québec et aux trois religions abrahamiques – judaïsme, christianisme et islam – même si, avec des nuances plus ou moins importantes selon les pays et les régions, le problème de la triple occultation des femmes croyantes a certainement son équivalent dans d'autres sociétés occidentales sécularisées où la religion catholique est encore largement majoritaire d'un point de vue identitaire. Dans un contexte d'immigration, il aurait été intéressant d'élargir cette étude aux croyantes bouddhistes et hindouistes. Une lecture de ce que vivent aussi les femmes autochtones croyantes dans un contexte de postcolonisation aurait également été intéressante. Mais le fait de vouloir analyser l'état du phénomène à partir de trois angles de foi abrahamique dans un espace géographique donné est déjà, en soi, un défi. La concevoir plus largement aurait produit un corpus trop vaste pour une thèse doctorale. Ce qui importe est que l'étude de la triple occultation des femmes croyantes, même limitée aux trois religions abrahamiques, constitue une aire de recherche qui n'a pas encore été étudiée. Elle mérite de l'être selon une approche à la fois comparative religieusement et contextuelle socialement à partir du Québec moderne et contemporain. En prouvant que cette triple occultation existe bel et bien, et en faisant état des solutions que préconisent les trois auteures croyantes étudiées, la présente thèse contribue aussi à l'éthique d'un meilleur vivre-ensemble au Québec.

A. LA TRIPLE OCCULTATION DES FEMMES CROYANTES AU QUÉBEC

1.0 MARGINALISATION DU RELIGIEUX PAR LA SÉCULARISATION

Quand en 1981 bell hooks écrivait dans son livre *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*³³ :

« ... lorsque le mouvement des femmes a soulevé le problème de l'oppression sexiste, nous avons défendu l'idée que le sexisme était insignifiant à la lumière de la réalité plus sévère et brutale du racisme. Nous avions peur de reconnaître que le sexisme pouvait être tout aussi oppressant que le racisme. Nous nous sommes cramponnées à l'espoir que la libération de l'oppression raciale serait tout ce dont nous aurions besoin pour être libres. Nous étions une nouvelle génération de femmes noires à qui on avait appris à se soumettre à accepter l'infériorité sexuelle et à se taire. »³⁴ « La femme blanche pouvait au moins plaider en faveur de sa propre émancipation, les femmes noires, doublement assujetties, ne pouvaient rien faire d'autre que souffrir et lutter en silence. »³⁵

Grâce à bell hooks, Angela Davis³⁶, Patricia Bell-Scott, Gloria T. Hull, Barbara Smith³⁷ les théoriciennes du féminisme venaient d'ouvrir une brèche dans le féminisme occidental blanc et bourgeois. On entrait dans l'intersectionnalité des oppressions. On parvenait à une analyse théorique des interactions entre le racisme systémique, le patriarcat et le capitalisme. Or au Québec, des chercheurs tenteront de montrer en quoi les femmes croyantes, toutes confessions confondues, ont eu à vivre, à des degrés certes divers, des discriminations parce que femmes et parce que croyantes. Pouvons-nous parler pour autant de racisation ?³⁸ Au Québec, pour

³³ Bell hooks, *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston : Gloria Watkins, 1981.

³⁴ Bell hooks, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*. France : Cambourakis, 2015 (p. 38).

³⁵ *Ibid.* (p. 39).

³⁶ Angela Davis, *Femmes, race et classe*. France : Éditions des femmes, 1983.

³⁷ Patricia Bell-Scott, Gloria T. Hull et Barbara Smith, *All the Women Are White, All The Blacks Are Men , But Some of Us Are Brave : Black Women's Studies*. Feminist Press at Cuny, 1982.

³⁸ On comprend la race comme construction sociale. « Le travail de déconstruction du racisme doit commencer par la recontextualisation des hiérarchies instituées par l'État, les scientifiques et même les artistes français –et blancs– à une époque où il fallait justifier d'abord l'esclavage, ensuite l'entreprise coloniale. Afin de déconstruire les représentations racialistes et racistes, il est nécessaire d'accepter de se situer (au sens sociologique : savoir quelle est sa place dans les rapports de pouvoir au sein de la société). En France, les Blanc-he-s n'ont pas pour habitude de penser qu'ils sont elles/eux aussi issu-es-s d'une construction sociale. Qui sont les Blanc-he-s ? Où se situent-ils dans le continuum colonial ? Quelle est leur place dans une société où le racisme systémique discrimine les non-Blanc-he-s ? » Amandine Gay, « Préface » dans *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme* de bell hooks. France : Cambourakis, 2015 (pp. 18-19).

certaines, dont les femmes autochtones, juives, musulmanes, on ne peut que répondre par l'affirmative.³⁹

Qu'en est-il de l'occultation du religieux et par le fait même des femmes croyantes par la sécularisation ? Pour ce faire, il convient de préciser ce qu'on entend par sécularisation. En français, on utilise habituellement le terme laïcité, alors qu'en anglais il est plutôt question de *secularism* ou *secularization*. Or pour cette recherche, c'est bien le terme sécularisation qui rend compte de l'affirmation selon laquelle les femmes croyantes sont occultées. À cette fin, il faut bien distinguer les deux concepts. Dans son article « L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles », Jean Baubérot présente la laïcité comme une religion. À partir de l'histoire de la laïcité, il analyse⁴⁰ :

« ... les divergences et les correspondances entre l'usage social du terme « laïcité » et la réalité sociale de la laïcité française. Il examine comment les circonstances politiques favorisent l'émergence d'une « laïcité narrative » dans le débat social, laquelle peut se trouver en décalage par rapport à la « laïcité juridique », c'est-à-dire avec la régulation juridique et politique du pluralisme religieux. »

À la suite de la déclaration en 2005⁴¹ de deux cent cinquante universitaires de trente pays affirmant que la réalité de la laïcité n'est la propriété intellectuelle d'aucune culture, d'aucune nation, il semble évident à Baubérot que la laïcité peut donc exister là où elle n'était pas utilisée, qu'on ne trouve nulle part de laïcité absolue, sinon des formes concrètes de laïcité. Cela contredit la déclaration de plusieurs voulant qu'il n'y ait qu'une laïcité. Dès lors selon lui, il faut s'attendre à ce qu'il y ait parfois, sinon toujours, une distinction entre le mot et la réalité sociale qu'il recouvre. Or :

« Les composantes de cette réalité (liberté de conscience et pratique collective de cette liberté ; non domination de la religion sur l'État et la société, et séparation avec le politique ; principe d'égalité et non-discrimination pour raisons religieuses) existent (toujours d'ailleurs de façon relative) dans nombre de pays. »⁴²

³⁹ Il va sans dire que cela touche aussi dans une certaine mesure les hommes autochtones, juifs et musulmans.

⁴⁰ Jean Baubérot, « L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles. » *Diversité urbaine*, Vol. 9, No. 1, 2009 (p. 9).

⁴¹ La déclaration universelle de la laïcité : disponible au http://www.lemonde.fr/idees/article_interactif/2005/12/09/declaration-universelle-sur-la-laicite-au-xxie-siecle_718769_3232.html (consulté le 29 septembre 2016).

⁴² Jean Baubérot, « L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles. » *Diversité urbaine*, Vol. 9, No. 1, 2009 (p. 10).

Baubérot écrit qu'en France, la laïcité, en lien étroit avec la Révolution française, est un mythe fondateur de la modernité donc un enjeu social et politique incontournable. Or la laïcité s'est établie en opposition au catholicisme romain, lui aussi mythe fondateur à cause du baptême de Clovis en 496. Clovis, chef franc, a par son baptême amorcé une première unification de la future France. Ces deux mythes fondateurs s'affrontent donc. La loi de 1905 concrétise le pacte laïque. C'est la séparation consommée de l'Église et de l'État. Celui-ci assure cependant la liberté de conscience, le libre exercice du culte et l'autonomie de l'organisation interne de chaque religion.

Sous la présidence de Jacques Chirac, avec la loi de 2004 appelé Loi de laïcité, qui interdit le port de signes religieux ostensibles à l'école publique, la France tend alors à faire de la laïcité une religion civile⁴³ républicaine. Sous le gouvernement de Nicolas Sarkozy, la laïcité devient une religion civile américaine. Cette ambivalence entre les deux religions civiles est consolidée par le sondage du quotidien *La Croix* où 79% des sondés estiment que la laïcité doit respecter toutes les croyances et ne pas considérer les religions comme un danger mais un atout pour la société. Or 87% estiment que les religions peuvent créer des tensions au sein de la société. En France comme au Québec, il existe des gens qui ont fait de la laïcité, une haine du religieux et font de l'application de la laïcité, une religion intransigeante. Baubérot sera le premier à utiliser le terme *laïcisme* pour parler d'eux.

Au Québec, Micheline Milot⁴⁴ plaide en faveur d'une laïcité de la reconnaissance. C'est une laïcité ouverte au pluralisme et à la diversité des convictions. Contrairement à d'autres qui conçoivent la laïcité comme unique, elle dénombre diverses formes de laïcité, dont la laïcité séparatiste, anticléricale ou antireligieuse, autoritaire, de foi civique et la laïcité de la reconnaissance. Milot conçoit que la finalité de la laïcité est de rendre possible dans les sociétés la liberté de conscience et de religion, et les principes qui la fondent : la neutralité de l'État, la

⁴³ Baubérot se réfère à la notion de religion civile telle que définie par Jean-Jacques Rousseau qui, dans son Contrat social, constate que la religion a été à la base de la fondation des États. La loi chrétienne est plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État, d'où la nécessité d'une religion civile. Cette religion implique que chaque citoyen aime ses devoirs d'État et que ses dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs envers autrui. La sacralité est transférée à l'État. On passe d'une transcendance d'Église à une transcendance d'État. La foi professée devient civile. Si l'on devient hérétique par rapport aux maximes sociales, on se retrouve fanatique ou séditieux.

⁴⁴ Micheline Milot, *La laïcité*. Ottawa : Novalis, 2008.

séparation des pouvoirs et l'égalité de traitement des citoyens en matière de religion et de liberté de conscience.

Après avoir défini la laïcité selon Baubérot et Milot, il est également utile de prendre en compte l'approche de Charles Taylor, qui a retracé le long cheminement de la pensée et de l'impact, et de l'histoire et de l'entrée dans la modernité de nos sociétés auparavant dite religieuses. Pour Taylor :

« ... la différence entre sociétés séculières et sociétés non séculières tiendrait au fait que l'État occidental moderne serait libre de toute attache religieuse, tandis que l'organisation politique de toutes les sociétés prémodernes serait en quelque mesure reliée à, fondée sur, garantie par une foi en Dieu, une adhésion à celui-ci ou la représentation de quelque réalité suprême. Dans les sociétés sécularisées, les Églises sont séparées des structures politiques (avec quelques exceptions en Grande-Bretagne et dans les pays scandinaves, mais de façon si modeste et si peu exigeante que cela n'en fait pas vraiment des exceptions). Être croyant ou non est une question essentiellement privée. La société politique est affaire de croyants (de toutes obédiences) et de non-croyants.

Pour le dire autrement, dans nos sociétés « séculières », on peut s'engager pleinement en politique sans jamais rencontrer Dieu, c'est-à-dire sans en arriver à un point où l'importance cruciale du Dieu d'Abraham s'impose avec force et sans conteste. Les quelques rituels ou prières rudimentaires qui subsistent aujourd'hui ne constituent pas réellement l'occasion d'une telle rencontre, alors que, dans la Chrétienté des siècles antérieurs, de tels moments auraient été inévitables. »⁴⁵

Enfin, selon Danielle Hervieu-Léger, la sécularisation est « l'effondrement des dispositifs sociaux autrefois sous l'autorité ecclésiale et théologique et cette sécularisation ne pourrait être envisagée qu'en termes d'hypothèse de travail sur les productions religieuses de la modernité. »⁴⁶

Pour Jean-Claude Monod, la laïcité est l'achèvement politique du processus de sécularisation. Alors comment composer avec le renouveau religieux que l'on peut observer dans plusieurs régions du monde ? L'auteur s'interroge aussi sur la pertinence de la sécularisation comme paradigme interprétatif des sociétés modernes allant jusqu'à se demander s'il est encore pertinent de prôner la laïcité comme idéal politique. Pour Monod, la sécularisation, c'est le déclin de

⁴⁵ Charles Taylor, *L'âge séculier*. Québec : Éditions Boréal, 2011 (pp. 11-12).

⁴⁶ Danielle Hervieu-Léger, « Production religieuse de la modernité. Les phénomènes du croire dans la société moderne. » *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, dirigé par Brigitte Caulier, 37-58. Québec : Presses de l'Université Laval, 1996.

l'influence religieuse sur toutes les sphères d'activité humaines, sans pour autant faire disparaître totalement cette influence.⁴⁷

Comment alors gérer cette diversité d'interprétation des concepts de la laïcité et de la sécularisation ? Dans son article « La sécularisation au Québec. Un héritage sans projet »,⁴⁸ Normand Wener déclare :

« Notre société traditionnelle, stable et monolithique, offrait aux Québécois une vision du monde bien articulée. La religion catholique romaine y tenait une place de choix à la fois comme pôle collectif de cohérence et comme condition individuelle d'appartenance. Tout Québécois était catholique pratiquant et le contrôle social se montrait impitoyable pour les déviants. La collusion des pouvoirs civils et religieux assurait le clergé d'un très bon statut social et permettait la diffusion d'un message unique à la maison, à l'école, à l'église et au Parlement. Cette unanimité favorisait une vie religieuse très bien intégrée, située au cœur même des préoccupations quotidiennes et appuyée par une morale officielle adaptée aux moindres circonstances de l'existence. Cette religion gérée, sans contestation, par des clercs exemplaires. Les croyants de cette époque pouvaient vivre intensément ce style de vie chrétienne, tout en se retrouvant parfaitement adaptés à leur contexte socioculturel. »

Pour bien comprendre cet état de fait, il faut vraiment saisir ce qui s'est passé pour que la population québécoise en arrive à ce contexte socioculturel, et ce qui a favorisé ensuite la sécularisation. Quant à l'instauration d'une certaine laïcité au Québec, Micheline Milot⁴⁹ parle de trois moments historiques. Selon elle, le Traité de Paris de 1763 instaure une forme de laïcité en accordant la liberté de culte. Puis l'Union du Bas et du Haut Canada en 1840 est véritablement ce qui fait se séparer la religion et la politique. Mais au Québec, le véritablement moment de la laïcité, c'est la Révolution tranquille. Comment alors prouver que la sécularisation a occulté le religieux ? Nous ferons une brève incursion dans l'histoire de l'Église catholique au Québec afin de mettre en lumière les moments propres à la religion catholique et à la distanciation progressive vis-à-vis de celle-ci. Ce faisant, il ne s'agit pas de dénoncer la sécularisation : au contraire, dans des sociétés où l'incroyance et la multiplicité des croyances sont un état de fait, il ne serait pas viable de fonctionner selon une seule religion ou selon des normes religieuses.

⁴⁷ Jean-Jacques Monod, *Sécularisation et laïcité*. Paris : PUF, 2007.

⁴⁸ Normand Wener, « La sécularisation au Québec Un héritage sans projet. » Disponible au http://agora.qc.ca/documents/secularisation--la_secularisation_au_quebec_par_normand_wener (consulté le 21 mai 2015).

⁴⁹ Micheline Milot, *La Laïcité*. Ottawa : Novalis, 2008.

« Nos intérêts politiques fondamentaux sont protégés par les droits civils et politiques. Les libertés de conscience et de religion protègent quant à elles les convictions et les engagements religieux et séculiers qui donnent un sens à la vie humaine. Que nos institutions démocratiques protègent convenablement les uns comme les autres est un acquis dont nous pouvons être fiers. »⁵⁰

Cependant, dans le cas du Québec et cela sera approfondi plus loin - lors de la Révolution tranquille, est apparue dans certains milieux, bien au delà du devoir de réserve, une gêne voire une haine à l'égard de tout ce qui apparaissait comme religieux, d'où l'occultation des femmes et des hommes croyants durant cette période. Il faut donc brosser une brève rétrospective de l'histoire religieuse du Québec afin d'arriver à cerner tous ces éléments.

1.1 L'HISTOIRE RELIGIEUSE DU QUÉBEC

Après une longue période où l'histoire de l'Église au Québec a été écrite ou bien par des auteurs de l'orthodoxie catholique, ou bien par des laïcs anticléricaux, on est parvenu depuis les années 1980 à une historiographie renouvelée.⁵¹ Lucien Lemieux disait :

« ... une façon de voir l'Église comme si elle était seulement une institution et comme si elle cherchait seulement le pouvoir. Présenter l'Église en termes de force par comparaison avec d'autres institutions d'ordre politique, économique ou social limite au point de départ toute la dynamique mystérieuse, personnelle, religieuse, chrétienne inhérente à la vie de l'Église catholique. »⁵²

Cette historiographie a permis à de nombreux auteurs d'avoir une approche plus nuancée de l'histoire religieuse du Québec, dont Lucia Ferretti et Lucien Lemieux.⁵³ Les chapitres suivants s'appuient sur leur livre, principalement pour le survol historique.⁵⁴

⁵⁰ Jocelyn Maclure, *Retrouver la raison. Essais de philosophie publique*. Montréal : Québec Amérique, 2016 (p. 192).

⁵¹ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 7).

⁵² Lucien Lemieux, « Nine VOISINE, Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970). » *Recherches sociographiques*, Vol. 13, No. 3, 1972 (p. 407).

⁵³ Lucien Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis, 2010.

⁵⁴ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 7).

LA PÉRIODE DE LA NOUVELLE-FRANCE

Lucien Lemieux consacre le premier chapitre de son livre aux caractéristiques religieuses des cultures autochtones. Il fera un portrait de ce qu'elles ont en commun : certaines croyances, un certain animisme, certaines cérémonies et prières et l'importance du chaman. Il met en lumière les particularités des cultures algonquiennes, inuites, iroquoiennes, etc.. Étant donné que la présente recherche s'intéresse aux femmes croyantes des religions abrahamiques, ces aspects ne seront pas abordés non qu'ils ne soient pas considérés comme importants, au contraire, mais parce qu'ils ne cadrent pas dans le but visé par la présente recherche.

Selon Ferretti, le protestantisme, dans son désir de renouveler l'Église, provoque au sein de l'Église catholique romaine une impulsion dont le concile de Trente en Italie (1545-1563) qui favorisera son renouvellement. Ce renouvellement de l'orthodoxie de la doctrine passe aussi par « une colossale entreprise pastorale de christianisation. »⁵⁵ De nouveaux ordres et des sociétés de prêtres font leur apparition, tels les Jésuites et les prêtres des missions étrangères, afin de contrecarrer la montée du protestantisme d'abord en Europe, mais aussi afin d'évangéliser les peuples partout à travers le monde, depuis la « découverte » des Amériques et les débuts du colonialisme européen.

Cette réforme du catholicisme romain en France est alors caractérisée par une effervescence mystique. Cette effervescence est « faite d'une aspiration intense à une relation personnelle avec Dieu, du désir ardent d'imiter le Christ dans sa prédication, dans sa charité, dans son martyre, et du sens aigu de la précarité de l'homme ».⁵⁶ Parmi ceux qui vont venir en Nouvelle-France, un grand nombre sont portés par cette mystique, dont les « Champlain,⁵⁷ Maisonneuve,⁵⁸ Jeanne

⁵⁵ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 11).

⁵⁶ *Ibid.* (p. 13).

⁵⁷ Samuel de Champlain (1574-1635). Géographe du roi Henri IV, il fonde Québec en 1608 : disponible au <http://www.museedelhistoire.ca/musee-virtuel-de-la-nouvelle-france/les-explorateurs/samuel-de-champlain-1604-1616/> (consulté le 21 mai 2015).

⁵⁸ Paul de Chomedey sieur de Maisonneuve (1612-1676). Officier français, on lui doit, avec Jeanne Mance, la fondation de Montréal en 1642 : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/chomedey_de_maisonneuve_paul_de_1F.html (consulté le 21 mai 2015).

Mance,⁵⁹ Marguerite Bourgeoys,⁶⁰ qui s'établissent sur les rives du Saint-Laurent, ou madame de la Peltrie,⁶¹ la duchesse d'Aiguillon,⁶² Jérôme Le Royer de la Dauversière,⁶³ le duc de Ventadour⁶⁴ et ses puissants associés de la Compagnie du Saint-Sacrement, qui, s'ils n'accompagnent pas toujours les premiers, financent du moins largement leurs œuvres. C'est de cette mystique et de ces dévots que naît l'Église en Nouvelle-France, ainsi que leur dessein missionnaire. »⁶⁵ Comme la Nouvelle-France ne recèle ni or, ni pierres précieuses, ni les épices des Indes, le roi s'en désintéresse. Ce sont des groupes privés qui s'y intéressent, soit pour le commerce, soit pour des desseins missionnaires. Les Récollets arrivent en 1615, les Jésuites en 1625. Ils trouvent auprès de Champlain, puis de Montmagny⁶⁶ des collaborateurs. Les Jésuites ont leur mot à dire dans la fondation de la Compagnie des Cent-Associés en 1627 et lors de l'exclusion des Huguenots⁶⁷ de la Nouvelle-France.

⁵⁹ Jeanne Mance (1606-1673), infirmière française. Elle est considérée, avec Maisonneuve, comme la fondatrice de Montréal en 1642 et la fondatrice de l'hôpital Hôtel-Dieu de Montréal, la même année : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/mance_jeanne_1E.html (consulté le 6 mai 2015).

⁶⁰ Marguerite Bourgeoys (1620-1700). Religieuse française vouée à l'enseignement, elle fondera la congrégation de Notre-Dame de Montréal. Elle débutera dans l'enseignement en 1658. Elle a été canonisée en 1982 par Jean-Paul II : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/bourgeoys_marguerite_1F.html (consulté le 21 mai 2015).

⁶¹ Marie-Madeleine de Chauvigny Gruel de la Peltrie (1603-1671), fondatrice séculière des Ursulines de Québec en 1639. Elle se consacre à l'évangélisation des autochtones : disponible au http://www.biographi.ca/en/bio/chauvigny_de_la_peltrie_marie_madeleine_de_1E.html (consulté le 21 mai 2015).

⁶² Marie-Madeleine de Vignerot, dame de Combalet, duchesse d'Aiguillon (1604-1675). Française, nièce du cardinal de Richelieu, elle utilise sa fortune pour soutenir de nombreuses maisons pour les pauvres et les œuvres missionnaires en Nouvelle-France : disponible au http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=8380&type=pge#.VVNO6tp_Oko (consulté le 21 mai 2015).

⁶³ Jérôme Le Royer de la Dauversière (1597-1659). Riche français, il fonde une société missionnaire qui prendra le nom de Société Notre-Dame de Montréal. Cette société acquiert l'île de Montréal en 1640. Le Royer confie à Maisonneuve et Jeanne Mance l'établissement de Ville-Marie et de l'hôpital Hôtel-Dieu de Montréal : disponible au http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=12320&type=pge#.VVNPS9p_Oko (consulté le 21 mai 2015).

⁶⁴ Henri de Lévis, duc de Ventadour (1596-1680). Homme politique et ecclésiastique français, vice-roi de la Nouvelle-France en 1625, il fonde la Compagnie du Saint-Sacrement en 1631. Cette compagnie voulait faire la promotion de la gloire de Dieu par tous les moyens, en particulier par des activités de charité en Nouvelle-France : disponible au <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/L%C3%A9vis/129722> (consulté le 21 mai 2015).

⁶⁵ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 13).

⁶⁶ Charles Huault de Montmagny (1599-1654), gouverneur-général de la Nouvelle France (1636-1648) à la suite de Champlain : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/huault_de_montmagny_charles_1F.html (consulté le 21 mai 2015).

⁶⁷ Les grandes réformes protestantes qui ont débuté avec Martin Luther ont été soutenues par Jean Calvin en France. Il y eut de nombreuses guerres de religion durant cette période, Henri IV abjurant sa foi protestante en 1593. L'édit de Nantes (1598) sera son œuvre; il permettra une certaine tolérance religieuse entre catholiques et protestants et

Ferretti indique que le travail de conversion des autochtones est commencé et cette colonisation aura un impact majeur sur ces peuples. « Toutes ces initiatives ont avant tout un caractère apostolique : il s'agit de venir enseigner la foi aux fillettes autochtones, édifier les Indiens malades en leur offrant des soins charitables afin de faciliter leur conversion, s'installer au milieu d'eux pour mieux les évangéliser. »⁶⁸ L'évangélisation des Récollets passe par une acculturation radicale. On tente de sédentariser les nomades, de leur apprendre l'agriculture et le français. Les Jésuites pratiquent une autre approche. Ils apprennent les langues autochtones, la conversion passe par une approche des chefs de tribus qui doit avoir un effet d'entraînement. « Les Jésuites se font explorateurs, interprètes, agents d'affaires, diplomates : pour mieux christianiser, ils deviennent partie prenante du système d'expansion colonial. »⁶⁹

Ce travail de sédentarisation et d'évangélisation rend les peuples autochtones grandement dépendants des Français. Ils vivent désormais dans des « réductions » que les Jésuites et les Sulpiciens organisent pour eux un peu à l'écart des établissements des Blancs. »⁷⁰ Les Français planifient même de christianiser les Iroquois afin de s'en faire des alliés contre les Anglais des colonies américaines. Les Jésuites veulent christianiser certes, mais ils n'oublient pas pour autant les colons français. Ils occupent des fonctions de curés à Québec, Montréal, Trois-Rivières. Ils sont les conseillers des administrateurs civils et leur supérieur en fait autant au siège du Conseil de la colonie. L'arrivée des Sulpiciens en 1657 et le retour des Récollets en 1670 mettent un frein à ce monopole.

Pour Lemieux, l'épopée évangélisatrice⁷¹ est loin d'être un succès, même si l'impact de la colonisation n'en est pas moins grand sur les peuples autochtones. Il aborde la façon de faire des récollets, des jésuites et l'œuvre éducatrice et hospitalière des religieuses. Il souligne aussi le caractère ascétique et mystique de ces personnages.

mettra fin aux guerres de religion. Cependant, pour une très longue période, ces protestants, appelés Huguenots, furent interdits de séjour en Nouvelle-France dès 1632 : disponible au <http://pages.infinit.net/barbeaum/hugue.htm> (consulté le 21 mai 2015).

⁶⁸ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 14).

⁶⁹ *Ibid.* (p. 16).

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Lucien Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis, 2010 (p. 31).

Ferretti constate que l'incursion des Français en territoire autochtone provoque des épidémies et des pandémies qui réduisent tragiquement la population autochtone. La traite elle-même favorise les guerres entre peuples autochtones et anéantit aussi une partie de leur culture. Cette Église missionnaire retient le travail de Marie de l'Incarnation, le martyr du père Jean de Brébeuf⁷² et de ses compagnons, l'œuvre miraculeuse de la jeune Iroquoise Kateri Tekakwitha.⁷³ « L'Église d'ici a fait ses saints. Elle puiserait bientôt dans leur aventure jugée aux limites de l'effort, du courage et de la foi tout ensemble sa légitimation et sa profonde identification à ce pays. »⁷⁴

Si la monarchie se désintéresse pendant un certain temps de la colonie, elle s'y intéresse de nouveau avec Louis XIV. Paris et Rome se disputent le territoire. Monseigneur de Laval,⁷⁵ évêque en titre en 1674, tente de garder toute l'autonomie possible de l'Église face à l'autorité royale. Il veut avoir mainmise sur la nomination des charges ecclésiastiques. Il veut garantir l'autorité de l'évêque sur le clergé et son indépendance vis-à-vis des autorités civiles. Dans ce but, il fonde en 1663, le séminaire de Québec.

Son successeur, Saint-Vallier,⁷⁶ procède à une certaine décentralisation de la gestion du diocèse. Graduellement, l'Église est subordonnée aux pouvoirs civils, mais ceux-ci collaborent avec les pouvoirs religieux. Le pouvoir civil préconise que l'Église organise les colons en communautés

⁷² Jean de Brébeuf (1593-1649), prêtre jésuite, fondateur de la mission huronne au bourg Saint-Ignace en Huronie. Avec le père Charles Lalemant, il fut martyrisé par les Iroquois. Il fut canonisé en 1930 et proclamé, avec ses sept compagnons martyrs, patron du Canada en 1940 par Pie XII. Ses chroniques donnent un éclairage encore aujourd'hui sur les conditions de vie des autochtones et la colonisation. « Plusieurs de ses écrits sont perdus. Ce qui reste, une vingtaine d'écrits totalisant quelque trois cents pages, nous permet de reconnaître en Brébeuf le fondateur de mission, l'ethnographe, le mystique et l'écrivain : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/brebeuf_jean_de_1F.html (consulté le 21 mai 2015).

⁷³ Kateri Tekakwitha (1656-1680), jeune Iroquoise née à Auriesville. Convertie au catholicisme, elle immigre dans une mission non loin de Montréal. Sa piété, son humilité et sa ferveur religieuse contribuent à sa canonisation par Jean-Paul II en 1980 : disponible au <http://dsjl.org/saintekateri/biographie-de-kateri-tekakwitha/> (consulté le 21 mai 2015).

⁷⁴ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (pp. 18-19).

⁷⁵ François de Montmorency-Laval (1623-1708), premier évêque français de Québec (1674-1688) et fondateur du Séminaire de Québec (1663) : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/laval_francois_de_2F.html (consulté le 21 mai 2015).

⁷⁶ Jean-Baptiste de La Croix de Chevrières de Saint-Vallier (1653-1727), second évêque français de Québec, nommé en 1688 : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/la_croix_de_chevrieres_de_saint_vallier_jean_baptiste_de_2E.html (consulté le 21 mai 2015).

sociales. Ces communautés sont plus faciles alors à diriger. En 1724, le nombre de paroisses passe de quinze à quarante. Ce nombre est de cent vingt-quatre à la fin du régime français. Selon Ferretti, l'enseignement de la religion est conforme à l'orthodoxie du concile de Trente. Malgré tout le travail fourni par messeigneurs de Laval et de Saint-Vallier, les paroisses ont peine à trouver des prêtres pour répondre aux demandes. Or, il y a urgence car

« Grâce au curé, la pratique religieuse populaire peut en effet se déployer, avec ses rites individuels et collectifs rigoureusement encadrés. Dans l'église à bâtir et à orner, la communauté sociale voit la preuve même de son existence ; avec une paroisse, viennent les sentiments d'appartenance et de stabilité découlant des efforts consentis pour le temple et les bâtiments communautaires, de l'aumône ou des legs pour les pauvres et de la succession au même endroit des baptêmes, mariages, funérailles et enterrements des parents et amis. La paroisse est en fait l'aînée des institutions canadiennes. »⁷⁷

Ferretti mentionne que la scolarisation se fait sous l'égide des religieux et religieuses, qui l'utilisent d'abord pour la formation religieuse des chrétiens. Ce travail est accompli par les Jésuites, les Récollets, les « filles » de Marguerite Bourgeoys, les Ursulines, les sœurs de la congrégation de Notre-Dame et les Sulpiciens. Ces écoles sont de niveau élémentaire et avec la création du Petit Séminaire de Québec, la préparation du clergé se fait sur place. Le Collège des Jésuites est le seul établissement à dispenser le cours classique complet, mais « tout l'enseignement supérieur, même s'il prépare aussi à d'autres professions, est orienté d'abord en fonction des besoins du clergé. »⁷⁸ Les hôpitaux sont supervisés par l'Église et l'État. En 1700, la colonie possède deux hôpitaux généraux. Celui de Québec est fondé en 1639 par les Augustines et celui de Montréal fondé par les frères Charon⁷⁹ en 1693, est repris en 1747 par Marguerite d'Youville⁸⁰ et ses Sœurs Grises.

⁷⁷ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 26).

⁷⁸ *Ibid.* (p. 28).

⁷⁹ Les frères Charon, appelés ainsi par le peuple. Il ne s'agissait en fait que d'un seul Charon, François Charon de la Barre, marchand né à Québec en 1654, homme dévot, fondateur des frères Hospitaliers de la Croix et de Saint-Joseph et de l'Hôpital général de Montréal. C'est l'association aux frères Hospitaliers qui fit qu'on appelait son œuvre celle des frères Charon : disponible au http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-730/L%27H%C3%B4pital_g%C3%A9n%C3%A9ral_des_Fr%C3%A8res_Charon_aujourd%27hui_Maison_de_M%C3%A8re_d%27Youville_%C3%A0_Montr%C3%A9al.html#.VVHSLtp_Oko (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁰ Marguerite Dufrost de Lajemmerais (1701-1771), née à Varennes, veuve de François Youville de la Découverte, fondatrice en 1737 des Sœurs de la Charité de Montréal, communément Sœurs Grises. Elle sera canonisée en 1990 par Jean-Paul II : disponible au <http://www.sgm.qc.ca/fr/main-nav/sainte-marguerite-dyouville/son-histoire/> (consulté le 21 mai 2015).

Ferretti constate que la pratique religieuse occupe le quotidien des habitants de Nouvelle-France. En effet, avec la visite hebdomadaire à la messe, les périodes d'austérité (le carême, les autres jeûnes), les grandes fêtes d'obligation, le calendrier compte pas moins de cent cinquante jours de jeûne ou d'abstinence. Ces fêtes sont marquées de messes solennelles, de processions, et souvent clôturées par un festin communautaire. Si une calamité arrive, le curé enjoint la paroisse à des prières publiques, des processions de pénitence. « Le clergé de la Nouvelle-France réussit donc à maintenir la religion du pays sur la voie de l'orthodoxie doctrinale et très près des pratiques idéales. »⁸¹ C'est une période de grande effervescence des vocations, compte tenu de la population.

« Entre 1650 et 1762, 841 Canadiens (630 femmes et 211 hommes) ont choisi d'entrer en religion. (...) Si les Jésuites et surtout les Sulpiciens refusent d'admettre des coloniaux dans leurs rangs, pour le reste, l'Église est pleinement du pays à la fin du régime français : les communautés de femmes sont entièrement canadienisées, tout comme 80% du clergé séculier et 70% des Récollets. Pour tous ceux-là, il n'y a déjà plus d'ailleurs ; c'est ici qu'ils bâtissent. »⁸²

Pour Lemieux la période de la Nouvelle-France est une période d'institutionnalisation de l'Église catholique, sous l'égide des deux premiers évêques, qui crée le climat vécu par ces colons français et leur rapport à la religion et aux autochtones.

LA PÉRIODE DE LA CONQUÊTE ET LA PÉRIODE ULTRAMONTAINE⁸³

Pour Ferretti, il est évident que si l'on peut dire que la période de la Nouvelle-France en est une de mystiques, la seconde période, celle de la Conquête (1760), et pour le siècle qui suit, en est une étroitement liée à la politique. La Nouvelle-France a tenu à distance les Huguenots ; la Conquête amène dans sa foulée de nombreux protestants et des juifs. L'Église catholique doit manœuvrer pour assurer sa propre existence. Elle doit aussi imposer sa vision de l'ordre social aux projets libéral et national des Patriotes. La Révolution française a des répercussions au

⁸¹ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999. (p. 31).

⁸² *Ibid.* (p. 32).

⁸³ L'ultramontanisme : doctrine où ses adeptes rejettent tout compromis entre le catholicisme et la pensée moderne et réclament la priorité de la société religieuse sur la société civile : disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/ultramontanisme/> (consulté le 21 mai 2015).

Canada.⁸⁴ Les guerres de conquête en Europe instituent désormais les autorités civiles comme intermédiaires avec Rome. Désormais, de nombreux peuples composent non seulement avec des dirigeants étrangers, mais avec des fois nouvelles. « L'oppression nationale se superpose à l'oppression religieuse. »⁸⁵ Cela favorise la naissance d'une conscience nationale, et l'Église catholique est un des éléments de cette identité nationale.

Le traité de Paris (1763) confirme que la Nouvelle-France fait désormais partie de l'Angleterre. L'Angleterre songe à faire de la Nouvelle-France sa quatorzième colonie en Amérique. Londres limite les libertés religieuses aux seuls actes du culte et entrevoit, par l'établissement de l'Église anglicane, une assimilation rapide de ses nouveaux sujets. Le gouverneur Murray fait élire monseigneur Briand (1766) comme surintendant de l'Église romaine au Canada. Le serment d'allégeance au roi lui est imposé. L'Acte de Québec (1774) rétablit les lois civiles françaises et les Canadiens n'ont plus à prêter le serment du Test⁸⁶ pour accéder à une charge publique. L'Église romaine peut recommencer à percevoir la dîme. La viabilité économique des paroisses est à nouveau possible. La présence d'un évêque en Amérique du Nord est confirmée. Ces concessions à l'Église romaine permettent que celle-ci encourage les Canadiens à l'obéissance au souverain légitime, donc au roi d'Angleterre.

Pour Ferretti, l'Église canadienne naît malgré elle, dans la tourmente des évêques britanniques et des prêtres seigneurs français de Montréal qui refusent d'accepter la suprématie d'un évêque canadien. Or, ce refus donne des munitions aux nationalistes laïques qui concèdent à l'Église catholique une composante de leur identité canadienne. Cette identité nationale compose avec les marchands britanniques qui contrôlent désormais le commerce extérieur, les importations,

⁸⁴ La Convention de 1795 en France instaure une nette séparation entre l'État républicain et l'Église. Les congrégations seront interdites, le clergé souvent persécuté et les institutions d'enseignements fermées. Si en 1801, Napoléon reconnaît le catholicisme, il élargit cette reconnaissance à d'autres cultes. Des personnages comme Louis de Bonald et Joseph de Maistre défendent et la monarchie de droit divin, et l'autorité du pape comme clé de voûte de la contre-révolution. L'ultramontanisme, qui avait toujours revendiqué l'indépendance de l'Église face à l'État, semble promouvoir désormais la doctrine de la suprématie de l'Église sur l'État : disponible au <http://revolution.1789.free.fr/page-10.htm> (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁵ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 35).

⁸⁶ Le serment du Test est un Ensemble de serments de fidélité à la couronne britannique comportant des déclarations contre le pape et contre la transsubstantiation et ayant pour objet d'exclure les catholiques du service militaire. De 1763 à 1774, tout fonctionnaire de la Province de Québec devait théoriquement prêter ces serments : disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/serment-du-test.html> (consulté le 21 mai 2015).

une grande part du commerce de détail. Ils sont aussi devenus propriétaires d'un grand nombre de seigneuries. Les familles nobles françaises sont en déclin.

La population double de 1760 à 1800. Et cet accroissement augmente le nombre et souvent la taille des villages, augmente les échanges commerciaux et sociaux et favorise l'émergence d'une classe de « nobles » locaux. Cette petite bourgeoisie mise sur les nouvelles institutions parlementaires. L'Assemblée est liée au pouvoir populaire et passe par l'économie locale. Les affrontements avec les marchands britanniques sont inévitables.

Malgré les craintes de monseigneur Plessis, la proximité entre l'Église et les petites bourgeoisies libérales est bien réelle. Cette petite bourgeoisie lutte pour un peuple, le peuple canadien, et ce peuple est catholique. Les Canadiens reconnaissent en l'Église une institution nationale. Des alliances entre clercs et libéraux canadiens se nouent, entre autres pour ce qui concerne l'enseignement primaire. L'instruction, pour les uns comme pour les autres, est considérée comme affaire de nationalité. On veut que ce soit l'Assemblée et non le pouvoir exécutif qui exerce son autorité sur les écoles des Canadiens.⁸⁷

Selon Ferretti, la loi de 1829 marque un tournant dans les relations entre l'Église et l'Assemblée. Les curés ne sont pas systématiquement écartés, mais l'administration des écoles est désormais sous la responsabilité de syndics élus par les propriétaires fonciers. Or, ce projet de loi est bloqué par le Conseil législatif à la demande des évêques. Il s'inscrit dans les stratégies du Parti patriote (1828), qui veut rendre électif tout poste décisionnel, et cela jusqu'au Conseil législatif. Les Patriotes veulent donner le pouvoir au peuple via ses représentants. Au sein du Parti patriote, deux idéologies émergent : les uns veulent que le peuple prenne conscience de la stratégie d'écrasement dans laquelle le gouvernement britannique les maintient, les autres encensent les institutions américaines comme modèle à suivre, y compris pour la séparation de l'Église et de l'État.

⁸⁷ Monseigneur Plessis interdit aux curés d'accepter des sommes d'argent de l'Institution royale pour les écoles et les encourage à garder les écoles paroissiales indépendantes et à subvenir à leurs besoins à même les fonds de la fabrique. En 1829, l'Assemblée législative décide que désormais, des fonds de la Chambre seront alloués aux communautés voulant fonder une école. Le nombre des écoles va croître rapidement, mettant l'Assemblée en difficulté financière : disponible au http://www.biographi.ca/en/bio/plessis_joseph_octave_6E.html (consulté le 21 mai 2015).

« Bref, à mesure que la situation s'envenime, ponctuée par les quatre-vingt-douze résolutions de 1834,⁸⁸ les recommandations immobilistes de la commission Gosford⁸⁹ en 1835 et les dix résolutions Russell⁹⁰ de 1837, et que le discours patriote se radicalise, les évêques et la plupart des curés, bien qu'encore silencieux, s'éloignent des nationalistes laïques. »⁹¹

Pendant ce temps à Rome, le pape Grégoire XVI dénonce le libéralisme, condamne l'insurrection polonaise et Lamennais,⁹² qui invite les peuples opprimés à la révolution au nom de l'Évangile. Les Patriotes diffusent son livre et l'utilisent pour asseoir leur cause. Lors du banquet d'ordination de monseigneur Ignace Bourget,⁹³ monseigneur Lartigue⁹⁴ rappelle « aux

⁸⁸ Rédigés rapidement au début de 1834, en cinq nuits consécutives, chez Elzéar Bédard, à Québec, par un petit groupe réuni autour de Louis-Joseph Papineau et Augustin-Nobert Morin, les 92 résolutions comptent finalement 50 pages et sont présentées en février à la Chambre. Ces 92 résolutions représentent d'emblée la somme des récriminations et des revendications accumulées par le Parti canadien depuis le début des luttes parlementaires. Elles veulent alerter le gouvernement anglais sur le piètre état de la colonie. Ces résolutions rappellent la fidélité et l'attachement du peuple canadien à la Couronne britannique, en particulier lors des deux guerres contre les Américains en 1775 et 1812. Ultérieurement, on dénonce le monopole de la *British American Land Company* : disponible au <http://www.1837.qc.ca/1837.pl?out=article&pno=9960> (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁹ La Commission d'enquête Gosford (1835) fait suite aux 92 résolutions. Elle est menée alors qu'un changement de gouvernement est en cours en Grande-Bretagne. Trois commissaires sont nommés en quelques mois. L'enquête se veut la plus large possible, mais ses résultats seront loin d'être significatifs : disponible au <http://www.1837.qc.ca/1837.pl?out=article&pno=10007> (consulté le 21 mai 2015).

⁹⁰ Les 10 résolutions de Lord John Russell Ministre de l'Intérieur au Parlement britannique, Lord John Russell présente le 6 mars 1837 dix résolutions au Parlement de Londres, à la suite du rapport de la Commission d'enquête de Lord Gosford. Ces résolutions rejettent les réformes proposées par les Patriotes et permettent au gouverneur d'utiliser les fonds publics sans l'assentiment de la Chambre : disponible au <http://www.laloi.ca/textehist/1837.php> (consulté le 21 mai 2015).

⁹¹ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 51).

⁹² Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), prêtre français. En 1830, il fonde le journal *l'Avenir* où il défend toutes les formes de liberté : « Une Église libre dans un État libre ». En 1833, il renonce à son poste de supérieur de la congrégation de Saint-Pierre et il publie *Les paroles d'un croyant*, qui dénonce la papauté, laquelle selon lui a divorcé d'avec le Christ. Grégoire XVI condamne l'ouvrage : disponible au http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/F%C3%A9licit%C3%A9_de_La_Mennais/128573 (consulté le 21 mai 2015).

⁹³ Monseigneur Ignace Bourget (1799-1885). Évêque de Montréal, il a invité de nombreuses communautés religieuses à s'établir au Canada et il a soutenu quatre communautés féminines établies ici : les Sœurs de la Providence (Émilie Gamelin, 1843), les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (Eulalie Durocher, 1843), les Sœurs de la Miséricorde (Rosalie Cadron-Jetté, 1848) et les Sœurs de Sainte-Anne (Esther Blondin, 1848). Il a mis sur pied des œuvres caritatives comme la Saint-Vincent-de-Paul et a fondé la Banque de la Cité et du District de Montréal (devenue la Banque Laurentienne) : disponible au <http://www.diocesemontreal.org/leglise-a-montreal/notre-histoire/nos-eveques/mgr-ignace-bourget.html> (consulté le 21 mai 2015).

⁹⁴ Monseigneur Jean-Jacques Lartigue (1777-1840), évêque de Montréal : disponible au <http://www.diocesemontreal.org/leglise-a-montreal/notre-histoire/nos-eveques/mgr-jean-jacques-lartigue.html> (consulté le 21 mai 2015).

catholiques leur obligation absolue de se soumettre à l'autorité civile légitimement constituée et avertit les rebelles qu'ils ne recevront pas l'absolution au confessionnal. »⁹⁵

Ferretti constate que lors de la rébellion qui suit, les rebelles morts n'ont pas droit aux funérailles religieuses ni à la sépulture ecclésiastique. Durant cette période, les vocations sont moins nombreuses et cela des deux côtés de l'Atlantique. Pour remédier à cela, on fonde des collèges classiques. Le premier Séminaire de Nicolet est fondé en 1803. L'Église recrute parmi tout le peuple, les fils des artisans, des habitants et des professionnels. La récolte est maigre dans un premier temps. L'arrivée massive de protestants d'Églises réformées favorise un certain nombre de conversions, grâce en partie à l'œuvre missionnaire de ces pasteurs. L'Église réagit. Depuis la Conquête, la « couronne » du Canada est protestante. L'État ne finance plus l'Église. Celle-ci dépend exclusivement de la charité privée.

« Or, entre les années 1810 et 1840, la crise agricole, le bouleversement de l'économie du Bas-Canada, l'expansion du libéralisme économique, les grandes épidémies de choléra de 1832 et de 1834 et l'arrivée massive d'Irlandais (plus de 51 000 durant la seule année 1832, entre 12 000 et 30 000 pour chacune des années suivantes) ont multiplié les misères et, partant, les besoins. Pour soulager ces besoins, les religieuses, qui doivent attendre d'ailleurs jusqu'en 1830 la confirmation juridique de leur existence, multiplient les activités de subsistance ; des femmes laïques⁹⁶ agissent aussi en ce sens. »⁹⁷

Les années 1840-1875 sont marquées par une place de plus en plus importante de l'Église au sein de la société canadienne-française.⁹⁸ C'est cette période que l'on qualifie d'ultramontaine. Après l'Union du Bas et du Haut Canada en 1840, l'État priorise le rétablissement des organes du gouvernement, à soutenir les constructions des infrastructures de transport qui sont surtout profitables aux commerçants anglais. Cette période en est une de grande misère. Les Canadiens

⁹⁵ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 52).

⁹⁶ Émilie Tavernier (1800-1851), épouse de Jean-Baptiste Gamelin. Veuve, elle consacrera sa fortune à venir en aide aux démunis. Elle prendra l'habit au sein de la congrégation des Sœurs de la Providence, dont elle sera élue supérieure en 1844 : disponible au <http://www.diocesemontreal.org/leglise-a-montreal/notre-histoire/saints-de-montreal/bienheureuse-emilie-gamelin.html> (consulté le 21 mai 2015). Rosalie Cadron Jetté (1794-1864) épouse de Jean-Marie Jetté, mère de 11 enfants. Elle exerce comme sage-femme. Veuve, elle prend l'habit et devient sœur de la Nativité en 1848 en dépit de l'opposition de ses enfants. Elle consacrera sa vie à venir en aide aux mères célibataires : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/cadron_marie_rosalie_9F.html (consulté le 21 mai 2015).

⁹⁷ *Op.cit.* (p. 54).

⁹⁸ Avec le Canada-Uni, l'appellation Canadiens sera acceptée par tous et on distinguera désormais entre Canadiens anglais et Canadiens français.

français ont le sentiment de devoir protéger leur nation de l'assimilation. De nombreuses personnes vont chercher une meilleure vie plus au sud dans les manufactures américaines. L'Église s'impose alors comme l'institution qui crée auprès de la jeunesse de nouvelles solidarités communautaires. On offre aux élèves pauvres mais méritants la possibilité d'être admis dans les collèges classiques. Sous la direction d'Ignace Bourget, alors évêque de Montréal, on met en œuvre un vaste diocèse.

Des retraites, des missions, des confréries de dévotion permettent aux curés d'inculquer la foi et la piété aux adultes et d'en améliorer la transmission aux enfants. Des congrégations laïques sont aussi formées pour les femmes, hommes, jeunes filles et jeunes garçons. La tempérance est prônée afin de préserver les familles des vices de la bouteille. On invite les fidèles à une morale moins vindicative, à une morale du rapprochement (absolution plus facile des péchés, communion plus fréquente). On répand le culte des saints et des reliques, les dévotions à la Sainte-Famille, intercesseurs privilégiés auprès d'un Dieu humanisé.

Toutes ces communautés vivent des dons des bienfaiteurs et du travail sans rémunération de leurs membres.⁹⁹ En 1841, l'Église du Canada français compte deux diocèses : celui de Québec et celui de Montréal. Puis s'ajouteront ceux de Ottawa (1847), Trois-Rivières, Saint-Hyacinthe (1852), Rimouski (1867) et Sherbrooke (1874).¹⁰⁰ Le clergé peut désormais s'occuper efficacement de ses fidèles. Il en est de même pour les évêques envers le clergé. Les communautés de femmes sont le plus souvent sous la tutelle directe de l'évêque. On prend exemple sur ce qui se fait aux États-Unis.

Les évêques du Canada et des États-Unis se réunissent régulièrement et produisent un nouveau catéchisme pour tous les diocèses. En 1870, Rome permet la formation de la province ecclésiastique de Toronto pour les évêques catholiques anglophones. Ferretti mentionne que l'on constate aujourd'hui que ces entreprises d'évangélisation servaient une logique d'acculturation radicale. On amène le christianisme et la civilisation dans un contexte de rivalité

⁹⁹ Conformément à leurs vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

¹⁰⁰ En 1840, il y avait 464 prêtres ; en 1870, il y en avait 1412. En 1840, il y avait sept congrégations ; en 1880, il y en avait 36. En 1850, il y avait 650 religieuses ; en 1901, il y en avait 6 628. Cité par Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (pp. 64-65).

avec les protestants. Avec la création du Canada en 1867, le gouvernement fédéral finance l'implantation de pensionnats pour les enfants autochtones.¹⁰¹

Les travailleurs saisonniers ne sont pas oubliés : monseigneur Bourget instaure en 1840 le ministère des chantiers. Le départ des Canadiens français pour les États-Unis préoccupe le gouvernement. En 1848, sous le patronage de Louis-Joseph Papineau, on encourage les chômeurs à s'établir dans certaines régions pour coloniser ses régions. En devenant propriétaires, ces cultivateurs sont moins tentés d'aller chercher des jours meilleurs aux États-Unis. Comme l'État investit peu, ce sont les églises qui financent les opérations de colonisation.

Avec des statistiques à l'appui, Ferretti affirme qu'en ville, la population augmente et que les emplois sont rares ; les épidémies se multiplient. Il devient urgent qu'un système d'assistance soit instauré. Les hôpitaux et les refuges ne sont plus assez grands. On songe à venir en aide aux démunis à leur domicile. Monseigneur Bourget instaure un système de visites à domicile ; on constate les besoins des ménages, en nourriture, vêtements, bois de chauffage. On instaure des agences de placement. Les Sœurs de la Providence, les Sœurs Grises, puis les hommes de la Saint-Vincent-de-Paul effectuent des visites à domicile. On vient en aide aux orphelins, aux personnes ayant des problèmes de santé mentale, handicapés, ex-prisonnières, mère célibataires, prostituées, vieillards isolés femmes et hommes.

À compter de 1874, ces personnes sont sous la protection des communautés religieuses. L'arrivée massive d'Irlandais à Montréal favorise la construction des églises Saint-Patrick et Saint-Ann. On fait venir des prêtres d'Irlande. Le Vatican permet à Thomas D'Arcy McGee d'instaurer au Québec un système séparé de paroisses. C'est un précédent, et ce précédent s'étend à d'autres communautés qui viennent par la suite (grecque et italienne).

Quant aux écoles, dès 1841, la loi reconnaît au Canada Est la possibilité d'avoir son propre système scolaire. L'Église en profite pour se réapproprier les écoles. Grâce à un système de

¹⁰¹ Toutes les Églises (catholique, anglicane, unie et presbytérienne) ont participé à l'acculturation des autochtones dans les pensionnats. Un partenariat officiel entre les Églises et le gouvernement y a contribué. On apprend aujourd'hui que ces enfants ont subi de nombreux sévices physiques et sexuels ; que cette acculturation et ces violences ont encore un impact sur ces individus et leurs parents. On estime que 40% des personnes autochtones emprisonnées sont des survivants des pensionnats : disponible au <http://www.fondationautochtonedelespoir.ca/pensionnats/etablissement-et-fermeture> (consulté le 21 mai 2015).

pensionnats, ce sont le plus souvent les plus riches qui permettent que les pauvres aient accès à l'éducation. « En 1845 est consacré le caractère confessionnel des commissions scolaires de Québec et de Montréal. »¹⁰² Les divisions idéologiques entre les Sulpiciens, les Jésuites et monseigneur Bourget retardent l'instauration d'une université francophone à Montréal pour faire contrepoids à McGill. Pourtant dès 1840, Montréal possède une faculté de médecine et de chirurgie et l'embryon d'une faculté de droit. À Québec en « 1852, l'Université Laval reçoit sa charte royale, ainsi qu'un bref de Rome pour les grades théologiques. »¹⁰³

Sur le plan politique, de grands changements s'opèrent. En 1848,¹⁰⁴ le gouvernement de la Couronne britannique accorde la responsabilité ministérielle. En 1851, les citoyens acquièrent le droit de pratiquer librement leur religion, et les religions sont toutes reconnues devant la loi. Le pouvoir, dorénavant, réside dans les mains des chefs politiques et des électeurs. Le clergé doit compter désormais sur les députés ministériels. Le rapprochement avec ces individus est crucial.

Ferretti constate qu'alors que l'Église persévère à gérer la vie des gens, la montée de la philosophie libérale tente de faire la séparation entre l'Église et l'État. Les avancées de la science accentuent cet écart. La publication du livre de Charles Darwin *De l'origine des espèces* en 1859 accélère ce processus. Afin d'informer le peuple, à Montréal, l'Institut canadien est fondé en 1844 et le journal *L'Avenir* en 1847. Louis-Joseph Papineau revient d'exil en 1848 et avec ce retour, le libéralisme politique reprend de la force.

Les libéraux rêvent d'une fédération décentralisée, de la possibilité pour le peuple de disposer de lui-même, du suffrage universel, de la liberté de presse, de la liberté d'association, d'un système scolaire publique et laïque, de l'abrogation des lois de la dîme, de l'abolition du

¹⁰² Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 78).

¹⁰³ *Ibid.* (p. 81).

¹⁰⁴ Le Parti rouge, connu également sous l'appellation de Parti démocratique, est formé en 1848 avec le retour d'exil de Louis-Joseph Papineau. Ces jeunes intellectuels francophones radicaux participent à la fondation de l'Institut canadien et s'inspirent des idées républicaines de Papineau. Leur opposition aux doctrines ultramontaines leur fera perdre un certain appui populaire. Après l'Acte d'Amérique du nord britannique (1867), ce parti fusionne avec les *Clear Grits* du Canada-Ouest pour jeter les bases du Parti libéral : disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/parti-rouge/> (consulté le 21 mai 2015).

régime seigneurial. Ferretti mentionne que l'Église veut garder le contrôle. Aussi mobilise-t-elle ses journaux et ses prédicateurs.

Entre 1855 et 1859, des demandes contraignantes sont faites à l'Institut canadien pour que ses bibliothèques soient vidées des ouvrages mis à l'index. On demande de boycotter les journaux protestants. Beaucoup des membres de l'Institut canadien le quittent. On crée une société concurrente plus modérée, l'Institut canadien français. Toutes ces actions ont une influence sur le peuple, qui délaisse de plus en plus le Parti rouge. L'Église durcit ses positions afin de garder cet ascendant. Les évêques tiennent à la suprématie du droit canon, que ce soit pour le mariage ou le divorce et la morale catholique endosse le pouvoir civil. Les écoles demeurent confessionnelles et l'Église bénéficie même de subventions publiques.

Selon Lemieux spécialiste du catholicisme sous le régime anglais, cette période en est une où l'Église marginalisée devient une Église qui se prend en main. Dès lors, elle deviendra « l'institution la plus musclée du Canada-Uni ».¹⁰⁵ Cela se présente comme un affranchissement progressif de la mainmise de l'État, pour une formation de « province ecclésiastique »¹⁰⁶ et conservatrice. Lemieux priorise l'action de l'Église, tant dans les missions que l'éducation et la charité, et le dévouement du clergé. Il note lui-aussi les liens entre l'Église et le nationalisme naissant dans la province. Il met lui aussi l'emphase sur le positionnement de celle-ci lors de la radicalisation des Patriotes et des rébellions qui suivirent. Il aborde aussi les tentatives de prosélytisme des protestants ainsi que de l'immigration juive. Il note la naissance de l'antisémitisme des Québécois francophones, et cela au-delà de la Deuxième Guerre mondiale.

¹⁰⁵ Lucien Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis, 2010 (p. 61).

¹⁰⁶ *Ibid.* (p. 63).

L'ACTE DE L'AMÉRIQUE DU NORD BRITANNIQUE (1867)¹⁰⁷

Ferretti mentionne que la confédération a créé un nouvel espace politique. Avec le concile Vatican 1 (1869-1870), le Vatican décrète l'infaillibilité papale en matière de dogme et de morale. C'est le couronnement d'un mouvement de centralisation orchestré par l'Église depuis de nombreuses décennies. Les évêques doivent désormais se tenir à distance de la politique partisane. Dans la même optique, Montréal doit mettre de côté son désir d'une université francophone. L'Église au Québec doit vivre une période de transition.

Ferretti mentionne que les politiques européennes et celle du Vatican affectent la vie des habitants du Québec. Depuis la perte des États pontificaux (surtout entre 1859-1870), Léon XIII (1878-1903) ambitionne de restaurer la souveraineté temporelle du pape. Dans ce dessein, il mise sur l'appui des grandes puissances en leur offrant l'influence morale qu'il détient sur les populations catholiques. La politique du Canada anglais se base sur une nation uniculturelle et unilingue anglophone et, pour certains Canadiens anglais, une nation protestante.¹⁰⁸ Les évêques du Québec doivent composer avec les évêques de Toronto (catholiques irlandais) qui veulent eux aussi étendre le catholicisme dans l'Ouest canadien et ce, par le truchement de la langue

¹⁰⁷ Le Dominion du Canada, désigné comme la Confédération, voit le jour le 1^{er} juillet 1867. L'union des colonies britanniques du Nouveau-Brunswick et de la Nouvelle-Écosse et de la Province du Canada est la première étape de la création d'un pays qui va englober d'autres territoires et concrétiser le rêve d'une nation d'un océan à l'autre : disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/confederation/> (consulté le 21 mai 2015). Cette union fédérale était plutôt petite, car à cette époque, elle ne comprenait que le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Écosse et une partie du Québec et de l'Ontario actuels. Les autres territoires demeuraient des colonies britanniques autonomes. Les provinces et territoires du Manitoba (1870), de la Saskatchewan (1905), de l'Alberta (1905), de la Colombie Britannique (1871), de l'Île du Prince-Edouard (1873), du Yukon (1898), des Territoires du Nord-Ouest (1870), de Terre-Neuve (1949), de Terre-Neuve et Labrador (2001) du Nunavut (1999), se sont rattachés progressivement à la Fédération canadienne : disponible au <http://bv.alloprof.qc.ca/histoire/histoire-et-education-a-la-citoyennete-%282e-cycle-du-secondaire%29/la-formation-de-la-federation-canadienne-%281850-1929%29/formation-de-la-federation-canadienne.aspx> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁰⁸ Le gouvernement fédéral se doit de composer avec le caractère francophone et catholique de la majorité des habitants de la province de Québec. Pour protéger la minorité anglophone et protestante au Québec, on a enchâssé dans la Loi constitutionnelle de 1867 une protection juridique et un soutien aux écoles confessionnelles. Or, quand il s'agit des minorités religieuses et linguistiques catholiques et francophones ailleurs dans les autres provinces, on a fait souvent fi de ces mesures assurées par la Constitution canadienne et les mesures assimilatrices ont pris le dessus sur les volontés exprimées lors de la signature de ladite Constitution. Les affaires concernant les écoles du Nouveau-Brunswick, en 1871, celles des écoles séparées en Ontario en 1912 et l'abolition du caractère officiel de la langue française au Manitoba (1890), pourtant reconnu dans la Constitution, et l'omission de la question linguistique lors des constitutions de la Saskatchewan et de l'Alberta en sont des exemples. En 1905, les provinces et les territoires réduisent tous les droits scolaires de la minorité catholique ainsi que les droits politiques et juridiques des minorités francophones : disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/ecoles-separees/> (consulté le 21 mai 2015).

anglaise. Le Vatican veut se rapprocher de Londres et Washington, quitte à négliger les évêques francophones et à favoriser l'épiscopat canadien irlandais.

Pour Ferretti, au Québec, c'est l'affrontement entre deux visions du monde catholique. Cela va au-delà des différences de vues sur la participation des évêques à la vie politique et de l'étendue de la juridiction de l'Université Laval. Monseigneur Laflèche¹⁰⁹ tient à ses visées ultramontaines de la suprématie de l'Église sur l'État et il prêche contre le Parti libéral. Monseigneur Taschereau,¹¹⁰ archevêque de Québec, suit à la lettre les demandes du pape. Le Vatican choisit presque exclusivement des évêques proches des façons de faire de monseigneur Taschereau. En 1880, l'ultramontanisme est consommé. Montréal est désormais émancipée de l'archidiocèse de Québec, la succursale montréalaise de l'Université Laval devient autonome.

Cela n'empêche pas monseigneur Lynch et autres prêtres et collaborateurs de l'épiscopat canadiens irlandais de persévérer afin de réduire l'influence de leurs homologues canadiens français. Il est clair que Lynch veut uniformiser l'Église catholique au pays, quitte à nuire aux pratiques administratives et pastorales acquises par l'Église catholique québécoise pour protéger les minorités francophones hors de la province. Monseigneur Lynch n'arrive pas à absorber dans sa juridiction la partie ontarienne du diocèse d'Ottawa. L'affaire Louis Riel¹¹¹ a soudé les Canadiens français contre les injustices des politiques fédérales. La crise des écoles du Manitoba

¹⁰⁹ Louis-François Laflèche (1818-1898), prêtre, homme politique et évêque de Trois-Rivières. Il a accompli un travail missionnaire important à Saint-Boniface au Manitoba. Il a contribué à fonder le *Journal de Trois-Rivières* en 1865 : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/lafleche_louis_francois_12F.html (consulté le 21 mai 2015).

¹¹⁰ Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898), prêtre, professeur, évêque et cardinal. Grand défenseur de l'Université Laval et contre l'établissement d'une université francophone à Montréal par crainte que l'Université Laval y perde en clientèle. Il s'opposera à monseigneur Laflèche par un ultramontanisme modéré, avec l'approbation du Vatican. Il est nommé cardinal en 1886 : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/taschereau_elzear_alexandre_12F.html (consulté le 21 mai 2015).

¹¹¹ Louis Riel (1844-1885) né à Rivière-Rouge ayant une grand-mère paternelle autochtone. Homme instruit, profondément religieux, il devient le porte-parole du peuple métis. Il est considéré comme le fondateur du Manitoba. Lors des pourparlers concernant l'annexion des terres de Rupert, propriété de la Compagnie de la Baie d'Hudson au Canada, John Macdonald, alors premier ministre, tint à l'écart la population de Rivière-Rouge et le Conseil d'Assiniboia, pourtant plus concernés que quiconque par ces négociations. Nombreux étaient les politiciens qui s'opposaient à une solution permettant la coexistence de deux cultures à Rivière-Rouge. C'est la défense de son peuple lors de la prise d'Upper Fort Garry, sans pourtant livrer bataille, qui vaudra à Riel d'être considéré comme un rebelle. Sa pendaison demeure, encore aujourd'hui, une des affaires les plus controversées de l'histoire du Canada : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/riel_louis_1844_85_11E.html (consulté le 21 mai 2015).

accentue le problème. On réclame que Laurier¹¹² rétablisse les droits constitutionnels des Canadiens français et des catholiques dans cette province. Monseigneur Langevin et les évêques québécois soutiennent leurs confrères de Saint-Boniface. Lors des élections de 1896, Langevin dénonce le chef libéral et le compromis Laurier-Greenway.¹¹³ Laurier fait intervenir la Sacrée Congrégation des affaires ecclésiastiques pour obliger les évêques canadiens français à accepter le compromis et à laisser la place libre aux vues irlandaises sur l'Église catholique canadienne.

« En 1901, avec les trois quarts des effectifs catholiques au pays, le Canada français compte quatre archevêques et quinze évêques, comparativement à quatre archevêques et douze évêques pour le Canada anglais. C'est un Irlandais qui succède en 1910 à monseigneur Duhamel pour occuper le siège d'Ottawa ; c'est monseigneur Bourne, primat d'Irlande, qui, à l'Église Notre-Dame en 1910 durant le congrès eucharistique de Montréal, invite les Canadiens français à renoncer à leur langue pour le plus grand avenir du catholicisme au Canada. »¹¹⁴

La situation ne s'améliore pas. En 1914, les catholiques canadiens anglophones comptent pour 20% des catholiques du Canada et pourtant, ils ont à leur service quinze des 32 évêques et cinq archevêques sur neuf. Cette situation incite monseigneur Bégin¹¹⁵ à réclamer du Vatican que les évêques parlent la même langue que leurs fidèles et que la proportion fidèles/évêques soit la même pour les Canadiens anglais que pour celle des Canadiens français, et même un épiscopat « multiculturel » dans l'Ouest. Ses demandes ne sont pas entendues. Durant et après la Première Guerre mondiale, il faut que Bégin mobilise toutes ses énergies pour que le Vatican suspende, pour un temps seulement, sa politique épiscopale favorable envers les catholiques canadiens

¹¹² Wilfrid Laurier (1841-1919), avocat, journaliste et homme politique. C'est un libéral et il sera premier ministre du Canada de 1896 à 1911 : disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/sir-wilfrid-laurier/> (consulté le 21 mai 2015).

¹¹³ Le compromis Laurier-Greenway (*The Laurier and Greenway compromise*) de 1896 officialisait la langue anglaise comme langue officielle des registres, des procès-verbaux et des lois du gouvernement manitobain. Suivirent d'autres lois abolissant le français dans toutes les activités législatives et judiciaires, puis la disparition des écoles catholiques : disponible au <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/manitoba-Laurier-Greenway.htm> (consulté le 21 mai 2015).

¹¹⁴ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (pp. 100-101).

¹¹⁵ Louis-Nazaire Bégin (1840-1925), prêtre, professeur, évêque de Chicoutimi en 1888, archevêque de Québec en 1898 et cardinal en 1914. Il sera l'un des fondateurs de la Société royale du Canada. Il publiera un manuel sur l'enseignement de l'histoire canadienne qui sera édité à plusieurs reprises et un nouveau catéchisme qui ne sera remplacé qu'en 1951. Comme évêque de Chicoutimi, il renforce la formation cléricale. Il assume lui-même la direction du séminaire diocésain et y donne des cours. Grâce à ses efforts, le Grand séminaire de Chicoutimi obtient en 1890 son affiliation à l'Université Laval. Bégin érige aussi sept nouvelles paroisses : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/begin_louis_nazaire_15F.html (consulté le 21 mai 2015).

irlandais. L'Église canadienne française semble n'être plus que l'ombre d'elle-même, une province de l'Église canadienne.

« Institution dominante d'un peuple dominé, l'Église québécoise affiche des effectifs impressionnants au tournant du XX^{ème} siècle. En 1900-1901, elle regroupe 2276 prêtres, 2391 religieux et 6628 religieuses. Le Québec compte alors un prêtre pour 680 fidèles et un religieux ou une religieuse pour 166, des proportions parmi les plus élevées du monde catholique. (...) La plupart des ordres nés au Moyen-Âge sont désormais implantés au Québec : les Dominicains, les Franciscains, les Bénédictins entre autres. Tous les types de communautés féminines existent aussi, depuis les sœurs ménagères de curés jusqu'aux Carmélites, en passant par les premières congrégations de missionnaires pour l'étranger. »¹¹⁶

Durant la montée de l'industrialisation et des visées assimilatrices des promoteurs politiques, la piété a servi de bouclier aux angoisses des Canadiens français. L'industrialisation entraîne des changements majeurs au Québec. La perte, au profit des États-Unis, de près du tiers de la population entre 1870 et 1901, l'urbanisation, la prolétarianisation des ouvriers dirigés par des anglophones, ne sont que quelques-uns des changements auxquels les Canadiens français ont à faire face.

Ferretti affirme qu'avec l'émigration, on imagine poétiquement la reconquête de l'Amérique du Nord par ces émigrants. On envisage l'agriculture comme moyen de retenir la population. On ouvre de nouveaux territoires, on prolonge les routes, on construit des ponts, on allonge les voies de chemin de fer, on incite les manufactures à s'installer dans ces nouvelles concessions. On fonde des écoles ménagères afin de mieux former les femmes des colons. On incite ces derniers à utiliser de nouvelles techniques de cultures. On développe l'industrie laitière, des beurreries, des fromageries, le crédit rural. Toutes ces initiatives ont pour but d'attirer et de retenir les populations.

Des figures emblématiques comme celle du curé Labelle¹¹⁷ alimentent cette ferveur. Les intérêts des industries forestières s'opposent à l'expansion de la colonisation. Pourtant, six nouvelles

¹¹⁶ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 102).

¹¹⁷ François-Xavier-Antoine Labelle (1833-1891), prêtre, agent de colonisation, auteur et fonctionnaire. Il se démarque de nombres de ses prédécesseurs par son goût pour le progrès, la science et les techniques. Pour lui, science et religion pouvaient s'entendre. Curé de la paroisse de Saint-Jérôme, il entretient de bonnes relations avec le Parti conservateur et Joseph-Adolphe Chapleau, député provincial de ce parti. Il croit en la colonisation et à la nation canadienne française et il leur consacra sa vie. Il sera appelé apôtre de la colonisation et le roi du Nord : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/labelle_francois_xavier_antoine_12F.html (consulté le 21 mai 2015).

régions vont s'ouvrir au peuplement. La société industrielle et la prolétarianisation favorisent le regroupement des citoyens dans des associations de secours mutuel, des sections syndicales, des clubs ouvriers politiques. L'Église est appelée en renfort vu les difficultés vécues par les ouvriers. Monseigneur Fabre¹¹⁸ se montre un peu plus ouvert aux organisations ouvrières. Si l'Église s'oppose aux syndicats internationaux de métier, il n'en va pas de même pour les syndicats nationaux. L'Église tente de s'annexer le mouvement ouvrier.

Les associations de volontaires se multiplient. Pour Ferretti, elles apportent leur soutien au financement des œuvres paroissiales d'assistance, de santé et d'éducation. L'Église de Montréal s'adapte aux transformations liées à l'industrialisation et elle garde son influence sur les fidèles. Si l'Église catholique perd de son importance dans le reste du Canada, on peut dire qu'au début du XX^{ème} siècle, elle affiche toutes les caractéristiques d'une Église nationale, car au Québec, elle exerce véritablement un pouvoir. Alors qu'en 1908, les Églises d'Amérique du Nord sont détachées de la Propagande¹¹⁹ et finissent par accéder au statut d'Églises locales.

« C'est dans ce contexte que l'Église québécoise réussit à obtenir que le congrès eucharistique international de 1910 se tienne à Montréal : elle peut alors montrer au monde entier qu'un million de personnes assistent à la procession de Jésus-Christ, à laquelle prennent part cent prélats, les hommes politiques, dix mille prêtres et religieux ainsi que cinquante mille hommes. »¹²⁰

Lemieux mentionne lui aussi tous les efforts fournis par la population pour appuyer l'œuvre missionnaire sur tous les continents.

LA PÉRIODE DES DEUX GRANDES GUERRES

Pour Ferretti, le début du XX^{ème} siècle, c'est le début d'une autre époque. L'État songe à mieux encadrer la société québécoise et l'Église est consciente que la culture urbaine, qui prend de l'expansion, doit être orientée. Bien qu'il reste encore des clercs rêvant d'une chrétienté rurale, la tendance veut que désormais l'Église investisse la ville, la société industrielle et civile. Le

¹¹⁸ Édouard-Charles Fabre (1827-1896), prêtre, évêque de Montréal en 1876 et archevêque de Montréal et cardinal en 1886 : disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/fabre_edouard_charles_12F.html (consulté le 21 mai 2015).

¹¹⁹ Congrégation pour la propagation de la foi (*Congregatio de Propaganda Fide*), institution de l'Église romaine chargée de répandre la foi par la mission et d'endiguer la réforme : disponible au <http://www.universalis.fr/encyclopedie/propagande/> (consulté le 21 mai 2015).

¹²⁰ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 111).

contexte politique québécois prédispose la société québécoise à un modèle communautaire favorable aux Canadiens français et au rejet du modèle dominant d'une modernité exogène où l'État intervient davantage.

Certains religieux vont certes penser que l'implication de l'Église dans la gestion du milieu social l'éloigne de sa mission spirituelle. Souvent, ce sont eux qui préparent la sécularisation des mouvements sociaux. Entre les deux grandes guerres, au Québec, la population compte 85% de catholiques, dont 92% sont francophones. L'Église témoigne à maintes occasions de sa capacité de mobiliser les masses. Tout comme la vie de la ville qui mobilise les citoyens, les obligations religieuses ponctuent aussi la vie quotidienne des Québécois. La religion est encore axée sur le salut personnel et non seulement les Québécois veulent aller au paradis, mais ils veulent y aller avec les leurs.

On encourage le travail à accomplir pour atteindre le salut en valorisant les individus qui y sont parvenus. Au Québec durant la Crise économique, les vocations sont en augmentation grâce en partie au recrutement local. Ces vocations s'épanouissent au sein des familles nombreuses des campagnes. « Donner » un fils ou une fille à l'Église favorise le salut ; et dans le cas d'un prêtre, c'est une promotion sociale. Le curé des paroisses est un « chasseur de têtes » : les enfants les plus brillants en classe sont vite ciblés pour faire carrière chez les religieux. Si certains prenaient l'habit pour échapper à un destin misérable, il n'en demeure pas moins que la grande majorité semble le faire sous l'influence de la culture de l'époque et d'un véritable désir de servir et d'obtenir leur salut.

Les Canadiens français vivent en vase clos. On les encourage peu à fréquenter les juifs ou les protestants, sauf par obligation au travail ou dans les commerces. La vieille ségrégation importée de Rome depuis 1872 à la demande des évêques irlandais a gardé ces deux communautés catholiques éloignées l'une de l'autre. Les Irlandais ont accès à des institutions bien à eux ; l'hôpital Saint-Mary, fondé en 1924, le *High School* public D'Arcy-McGee en 1932, ainsi que l'autonomie accrue du secteur anglophone de la commission scolaire catholique.

Selon Ferretti, Montréal, durant cette période, est une véritable plaque tournante de l'immigration, qui désormais se fait moins britannique. Ces immigrants ont tendance à se

regrouper entre eux et près de leur lieu de travail, les transports en commun n'étant pas organisés et les automobiles difficilement accessibles pour les pauvres.

« Le mille catholiques syriens et les deux cents catholiques chinois s'établissent autour de la rue de La Gauchetière, les Ukrainiens, les Polonais et les Litvaniens plutôt dans Pointe-Saint-Charles ou dans Hochelaga, les quinze mille Italiens présents en 1920 résident au centre-ville, puis aussi dans le quartier du Mile-End. »¹²¹

Ces immigrants se regroupent et demandent à l'archevêque des prêtres qui parlent leur langue. Ils veulent une transition progressive en terre d'immigration et ils veulent se sentir chez eux au moins pour un temps à l'église. En général, ces requêtes reçoivent un bon accueil. Des congrégations de femmes mettent sur pied des écoles le plus souvent trilingues rattachées à la Commission scolaire. Dans les paroisses ukrainiennes, on veut contrer la montée du socialisme et les organisations communautaires se forment alors via l'église. Ces façons de faire vont favoriser à long terme l'anglicisation des immigrants, même des immigrants catholiques, car souvent les personnes qui viennent en charge de leurs paroisses ou de leur organisations communautaires proviennent des États-Unis.

Pour Ferreti, c'est aussi durant l'Entre-deux-guerres et la Grande crise que se construit la double identité des Québécois. Si l'Église catholique fait partie de l'identité des Canadiens français, la langue va devenir un aspect pour certains aussi important et parfois plus important. Des personnages comme Henri Bourassa,¹²² Lionel Groulx,¹²³ Samuel Bellavance,¹²⁴ vont redéfinir ce peuple canadien français.

¹²¹ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 120).

¹²² Joseph Henri Napoléon Bourassa (1868-1952), homme politique, journaliste, rédacteur en chef et directeur de journaux. À 27 ans, il est élu dans Labelle pour le Parti libéral de Laurier. Sa position lors de la guerre des Boers montre déjà son positionnement face à l'Empire britannique. Il veut désormais éclairer les Canadiens sur les rapports entretenus avec l'Empire et la nature des rapports entre la majorité canadienne anglaise protestante et la minorité canadienne française catholique: disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/bourassa_henri_18F.html (consulté le 21 mai 2015).

¹²³ Lionel Groulx (1878-1967), grand historien nationaliste, prêtre, éducateur et intellectuel québécois. Directeur de *L'Action française*, une publication nationaliste militante : disponible au http://agora.qc.ca/dossiers/lionel_groulx (consulté le 21 mai 2015).

¹²⁴ Samuel Bellavance, jésuite animateur des ACJC (Association catholique de la jeunesse canadienne française). Fondée en 1904, l'association s'investit dans la résistance franco ontarienne pour garder le caractère confessionnel des écoles en Ontario : disponible au <http://www.crcf.uottawa.ca/reglement17/page/lassociation-catholique-de-la-jeunesse-canadienne-francaise-acjc> (consulté le 21 mai 2015).

L'Église tente aussi de faire sa place pour le développement économique. Elle appuie les lois destinées à maximiser les retombées de l'exploitation des ressources naturelles, bien qu'en privilégiant l'organisation économique autonome des Canadiens français et du « acheter chez nous ». Elle favorise les coopératives, qu'il s'agisse de coopératives de pêcheurs, agricoles ou encore des caisses populaires. L'encyclique *Rerum Novarum* de 1891 a fait la promotion d'une charte sociale de l'Église à l'ère industrielle. Cette charte, qui professe que les sociétés seront toujours composées de riches et de pauvres, semble imposer aux ouvriers le devoir de refuser la lutte des classes et aux capitalistes, l'exploitation sans retenue des ouvriers. Cette charte donc rend inutile la participation de l'État à l'organisation de la solidarité sociale car l'Église y a pourvu.

Ferretti affirme que l'Église québécoise prend en main l'ordre social chrétien des villes à l'ère industrielle. C'est au sein de ces organismes que vont se côtoyer des religieux et des laïcs portant un projet national, dans la foulée des organisations coopératives et des associations professionnelles. L'École sociale populaire, fondée en 1911, vulgarise les questions sociales comme le logement, les coopératives, les syndicats, les législations ouvrières, l'économie, tout en continuant à faire la promotion de sujets religieux, sociaux, économiques et politiques en rapport avec les questions sociales.

En 1902, les syndicats québécois sont expulsés du Congrès des métiers et du travail du Canada. En 1921, les 110 syndicats et les 17 600 membres de ces syndicats s'allient à la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC). L'Église, bien qu'ayant toujours fait la promotion de la vie sainte et productive des campagnes comme d'un archétype de la vraie chrétienté, a négligé les organisations professionnelles des agriculteurs. La création du Cercle des fermières en 1915 est pour ainsi dire passée inaperçue. Or avec la Première Guerre, l'agriculture entre dans la production destinée à la commercialisation et dans l'ère de la surproduction. L'inaction des gouvernements face aux difficultés des agriculteurs amène les fermiers à fonder l'Union catholique des cultivateurs (UCC) en 1924. Cette association confessionnelle et politique neutre, comparativement au Parti agraire de 1921, recherche l'appui de l'Église pour contrebalancer le mouvement coopératif du ministère. L'Église impose des dirigeants modérés soumis à ses directives. L'Église approuve l'association en 1928.

Pour Ferretti, l'Église est bien intégrée au sein de l'appareil de l'État. Les évêques siègent au Conseil de l'instruction publique. Les liens étroits entre le clergé et l'État font en sorte que malgré des changements (ouverture d'écoles techniques et des Hautes Études commerciales, révision du programme d'enseignement primaire et ouverture vers un éventuel programme secondaire public), on oublie le projet de ministère de l'Éducation. On ne s'interroge pas sur la confessionnalité des écoles et la possibilité d'écoles privées fondées et dirigés par des religieux ou des religieuses.

Certains débats ont lieu au sujet de la spécialisation des écoles dédiées à l'agriculture à la campagne et au commerce en ville, voulant entre autres que ces spécialisations servent à détourner les Canadiens français de la terre et à soustraire certains élèves des cours classiques. Bien que les enseignantes laïques demeurent majoritaires dans les écoles pour filles au début du XX^{ème} siècle, les religieuses s'y font progressivement une place. On voit apparaître des pensionnats « spécialisés » pour les filles. L'État n'investit presque rien pour l'éducation professionnelle des filles. Les écoles normales, d'infirmières, de service social, de commerce, des arts domestiques, de la musique relèvent de l'initiative des religieuses.

Il semble pour Ferretti, que la crise économique amène son lot de problèmes et de remises en question de l'Église. Elle conduit les organismes de charité à se regrouper afin de mieux gérer les activités charitables. En 1932 et 1933, sont fondées à Montréal la *Federation of Catholic Charities* et la Fédération des œuvres de charité canadiennes françaises. Leur désir de contrôler le syndicalisme catholique amène la dissension de la part même des prêtres au sein des syndicats. La lutte contre le communisme (matérialiste et athée) fait aussi partie des priorités de l'Église. La *Loi du cadenas* de 1937 interdit au Québec la propagande des communistes et autorise la fermeture forcée des lieux où ils se réunissent. Le prêtre Papin-Archambault devient un véritable général de la lutte au communisme. Il met sur pied un service de renseignements personnels et d'espionnage. Il est informateur pour la police provinciale et la Gendarmerie royale.

Pendant et après la Seconde Guerre mondiale, la situation change. La classe moyenne devient plus importante, les banlieues essaient. Les individualités se forment, y compris au sein de la famille, dans le désir d'épanouissement personnel. La télévision et l'automobile deviennent accessibles et changent la culture et la morale traditionnelles. Les vocations sont en perte

d'effectifs, la pratique religieuse diminue et ceux qui y adhèrent encore recherchent une relation au Christ qui soit plus personnelle, moins encadrée.

Pour Ferretti, c'est alors que la classe politique change. *Le Refus Global* de Paul-Émile Borduas et ses camarades, en 1948, dénonce l'asphyxie de la société québécoise. Une nouvelle génération de dirigeants sociaux laïcs est à la tête des organisations issues du catholicisme social. Ces jeunes dirigeants ont une autre vision du nationalisme. Ils reprochent à l'Église ses compromissions avec le gouvernement de Duplessis. Ils ont une vision différente du nationalisme traditionnel et du cléricisme. Les syndicats confessionnels sont sortis affaiblis de la grève de la Dominion Textile, en 1937.¹²⁵ Les multinationales américaines refusent en effet souvent de reconnaître les syndicats nationaux. La Loi des relations ouvrières de 1944, de par sa structure même, ferme la porte aux syndicats catholiques car les travailleurs étant d'origines et de religions diverses, ils ne peuvent plus être défendus par les syndicats catholiques. C'est la grève d'Asbestos,¹²⁶ en 1940, qui marque le véritable déclin du syndicalisme confessionnel, car lors de cette grève, même si l'Église a appuyé les grévistes contre les employeurs et contre le gouvernement Duplessis, cela n'a pas permis aux travailleurs de recevoir un traitement acceptable.

L'Église canadienne doit composer avec Pie XII, qui accentue la centralisation du gouvernement de Rome avec l'expansion de la Curie¹²⁷ et la subordination des Églises diocésaines à celle-ci.

¹²⁵ Grève à la Dominion Textile : cette grève paralysera les filatures de Montréal, Valleyfield, Sherbrooke, Magog, Drummondville et Saint-Grégoire-de-Montmorency. Les travailleurs affiliés à la Confédération des travailleurs catholiques du Canada réclament une baisse des heures de travail (ils travaillent entre 55 et 60 heures semaine) de meilleurs salaires (ils sont payés en moyenne 15\$ par semaine) et la reconnaissance de leur union. Les interventions de Duplessis et du cardinal Villeneuve marquèrent ce conflit, qui dura une vingtaine de jours. La compagnie diminuera les heures à 50, le salaire sera majoré de 5%, mais l'union ne sera pas reconnue et la convention ne sera pas renouvelée en 1938 : disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/574.html> (consulté le 21 mai 2015).

¹²⁶ Grève des travailleurs de l'amiante à Asbestos : 2000 mineurs de la Canadian Johns-Manville, à Asbestos, déclenchent une grève spontanée, suivie par 3000 autres mineurs de Thetford Mines. Ce conflit, qui oppose les mineurs affiliés à la Confédération des travailleurs catholiques du Canada à trois entreprises minières, devient rapidement une cause pour les éléments progressistes de la société québécoise. Le gouvernement de Duplessis, peu favorable au mouvement syndical, déclare la grève illégale et envoie des corps policiers pour mater les grévistes : disponible au <http://www.bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/932.html> (consulté le 21 mai 2015).

¹²⁷ La Curie romaine : dans l'exercice de son pouvoir suprême, plénier et immédiat sur l'Église universelle, le Pontife romain se sert des Dicastères de la Curie romaine ; c'est en son nom et par son autorité que ceux-ci remplissent leur charge pour le bien des Églises et le service des pasteurs : disponible au http://www.vatican.va/roman_curia/index_fr.htm (consulté le 21 mai 2015).

C'est l'apogée de « la personnalisation et le caractère monarchique du pouvoir romain. »¹²⁸ L'Église se bureaucratise. La Conférence catholique de 1948 se révèle un aménagement administratif. Les évêques en profitent pour se consulter et coordonnent l'action de l'Église. Pour Ferretti, l'histoire se répète avec la Conférence religieuse canadienne de 1954, qui aboutit à favoriser l'harmonisation entre les vocations et les besoins des diocèses. Cette bureaucratisation finit d'anéantir ce qui reste de la vitalité des paroisses.

La croissance urbaine continue de personnaliser les rapports entre voisins ; trop de paroissiens par curé rend les rapports entre eux impersonnels. Le renouvellement spirituel, le rapport avec Dieu semblent vouloir prendre la tangente du rapport « interpersonnel ». On révisé le catéchisme. Jésus prend l'allure d'un frère vivant parmi nous. On commence à parler d'œcuménisme avec les protestants et de dialogue interreligieux avec les juifs. Lemieux donne une importance moindre à cette période, sans doute parce que c'est la mieux connue. Il s'attache cependant à détailler les facteurs qui ont favorisé la dissociation progressive de l'Église catholique et de la société québécoise à l'aube de la Révolution tranquille.

1.2 LA RÉVOLUTION TRANQUILLE

Il semble selon Robert Comeau que le concept de modernité, n'apparaisse vraiment qu'à la fin de la Deuxième guerre mondiale,

« Depuis le manifeste *Refus Global* de 1948, des réformistes du monde syndical, des chambres de commerce, du milieu universitaire et artistique préconisent des changements dans tous les secteurs de l'activité sociale : démocratisation politique, modernisation et laïcisation des institutions, justice sociale, liberté d'expression, accès à l'éducation et aux soins hospitaliers, soutien de la culture, fin de la censure, etc. Dans tous les milieux, l'intervention de l'État était demandée et cela s'exprimait dans un climat d'effervescence. »¹²⁹

Toujours selon Comeau, « ce n'est pourtant qu'avec la décennie 1960 que le Québec entre de plain-pied dans la modernité, malgré le maintien des structures confessionnelles dans le

¹²⁸ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 150).

¹²⁹ Robert Comeau, « La Révolution tranquille : une invention ? » Dans *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 11-20. Montréal : Éditions VLB, 2000 (p. 13).

domaine scolaire. »¹³⁰ C'est le début de l'État providence¹³¹ et des réformes spectaculaires. Bien que le gouvernement canadien instaure l'assurance chômage en 1941 et les allocations familiales en 1945, ce n'est vraiment qu'avec la Révolution tranquille que le gouvernement du Québec prend en charge des domaines qu'il a jusque-là laissés sous la responsabilité de l'Église et de pouvoirs locaux, comme les municipalités et les commissions scolaires. Ces réformes se succèdent rapidement : le programme d'assurance hospitalisation en 1961 ; le Régime des rentes pour l'ensemble de la population en 1964 ; le ministère de l'Éducation en 1964 pour faire suite au rapport Parent¹³²; le programme d'aide sociale pour les plus démunis en 1969.

Cette modernité « doit donc beaucoup aux influences britannique, française et surtout américaine. Ces emprunts à l'étranger font parfois l'objet d'une adaptation locale, surtout dans le domaine de la culture et des idées, mais le plus souvent ils sont adoptés tels quels, provoquant des ruptures réelles dans les traditions. »¹³³ Elle est aussi « l'aboutissement d'une évolution séculaire du Québec. »¹³⁴

¹³⁰ Robert Comeau, « La Révolution tranquille : une invention ? » Dans *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 11-20. Montréal : Éditions VLB, 2000. (p. 12).

¹³¹ L'État providence : la population canadienne ne veut plus connaître les années difficiles de la Grande crise (1929-1939). On souhaite que le gouvernement veille à la sécurité économique et sociale de la population et qu'il joue un rôle central dans la planification économique du pays : disponible au <http://larevolutiontranquille.ca/fr/avenement-de-letat-providence.php> (consulté le 21 mai 2015).

¹³² Le gouvernement libéral provincial met sur pied la Commission Royale d'enquête sur l'enseignement en 1961. Cette commission est dirigée par monseigneur Alphonse-Marie Parent, vice recteur de l'Université Laval. À titre de commissaire à ses côtés, Sœur Marie-Laurent de Rome, professeure de philosophie et de religion au Collège Basile-Moreau. Le choix de ces deux religieux par Paul Gérin-Lajoie est interprété comme un haut fait diplomatique. Ils travailleront avec cinq autres personnes des milieux de l'enseignement, de l'information et du secteur industriel. La commission reçoit 349 mémoires et tient des audiences dans 8 villes du Québec, rencontre 125 spécialistes de l'enseignement, visite une cinquantaine d'établissements d'enseignements du Québec et compare avec ce qui se fait ailleurs au Canada, aux États-Unis et en Europe. Le rapport de la commission tient dans cinq volumes. On préconise de nouvelles structures, cours élémentaires de six ans, secondaire de cinq ans, cours pré-universitaires ou professionnels de deux ou trois ans. Pour ne pas négliger l'Église qui avait assumé ces fonctions, on lui assure le maintien du caractère confessionnel de l'enseignement. Les autorités catholiques continueront de siéger au Conseil supérieur de l'éducation, un organisme consultatif : disponible au <http://larevolutiontranquille.ca/fr/le-rapport-parent.php> (consulté le 21 mai 2015).

¹³³ Paul-André Linteau, « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille. » Dans *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 21-41. Montréal : Éditions VLB, 2000 (p. 30).

¹³⁴ *Ibid.* (p. 33).

Selon Ferretti, c'est avec la Révolution tranquille que l'Église au Québec devient « une institutions en quête d'elle-même. »¹³⁵ Elle perd sa capacité d'organiser la société. Elle donne désormais aux chrétiens québécois une parole chrétienne qui tente de les rejoindre, dans cette période de rejet des traditions qui motivera Jean XXIII à initier le concile Vatican II en 1962. L'Église doit se démocratiser, créer une véritable égalité entre les fidèles, avoir de l'ouverture à la diversité et répondre à la place qu'occupe désormais, pour chaque fidèle, l'épanouissement de soi. Pour y parvenir, l'Église s'attelle aux changements initiés par Vatican II.

« Catéchèse, liturgie, dialogue avec les autres Églises chrétiennes, organisations paroissiales et diocésaine, vie religieuse, rapports hiérarchie-laïcs, en quelques années à peine, tout y passe. Essentiellement, il s'agit de remettre en valeur le noyau dur du christianisme, c'est-à-dire la foi plus que la doctrine, l'expérience de Dieu plus que la transmission, et de permettre aux laïcs, aux clercs, aux religieux et aux religieuses d'être pleinement l'Église en participant davantage à sa vie. »¹³⁶

Pour faire suite à ces changements, le *Petit catéchisme* disparaît. Il est remplacé par la série *Viens vers le Père* que l'on distribue dans les écoles dès 1964. La messe se dit en français. On insiste davantage sur les louanges que sur les pénitences. Les rites sont simplifiés et invitent davantage à la participation. On propose des chants plus modernes, on fait disparaître nombre de statuts et la messe du samedi soir remplace pour beaucoup la messe du dimanche. On allège les jeûnes et les abstinences, on simplifie les rituels en lien avec les sacrements. Même le calendrier liturgique est allégé, la fête de certains saints disparaît des calendriers.

Les communautés religieuses sont touchées. On abandonne les costumes, on permet la vie en appartement par petits groupes, les religieux et les religieuses participent désormais aux décisions les concernant en propre, ainsi qu'aux décisions concernant leur communauté. On amorce une réflexion sur la raison d'être des communautés et de leur vie religieuse. On songe à remettre de l'avant ce qui avait été à l'origine de ces communautés. Et cette approche vise aussi à intégrer les laïcs à la pastorale.

Il apparaît évident pour Ferretti que si ces changements affectent les religieux et religieuses, ils affectent aussi les simples fidèles qui perdent leurs repères. Souvent, devant ce qu'ils

¹³⁵ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 153).

¹³⁶ *Ibid.* (p. 159).

considèrent comme leur incompetence face aux enseignements religieux que reçoivent leurs enfants, les adultes s'éloignent de leur religion et de la pratique religieuse. Les laïcs qui s'engagent au sein des organisations pastorales le font souvent avec un tel zèle que les curés et les évêques ont de la difficulté à partager avec eux le sacerdoce de l'Église. Les femmes ne veulent plus être cantonnées aux tâches subalternes.

Les vocations sont en crise.¹³⁷ « Entre 1962 et 1969, le clergé perd 16% de ses effectifs, les congrégations 36% entre 1962 et 1978. »¹³⁸ Pour les prêtres, la fin de non recevoir par Paul VI d'accéder au mariage est pour plusieurs perçue comme la permission de quitter la vie religieuse. Pour plusieurs encore, comment demeurer des témoins de l'Évangile au sein d'une société qui a mis de côté tout l'environnement qui donnait un sens à cet Évangile ?

Ferretti constate que la révolution sexuelle, permise désormais grâce à la pilule contraceptive, entre en conflit majeur avec l'Église de Rome, qui condamne toute contraception artificielle. Sur les entrefaites, les Québécois décident que désormais le curé n'a plus à se mêler de ce qui se passe dans leur chambre à coucher. Ne sont-ils pas eux aussi l'Église ?

Les évêques mettent sur pied une commission d'études sur les laïcs et l'Église. Le sociologue Fernand Dumont se voit confier la présidence de cette commission. Elle siège dans trente-deux villes, reçoit environ huit cents mémoires et reçoit en audience près de mille cinq cents témoins. Le rapport *Héritage et projet* paraît en 1971 et il invite à « une plus grande démocratisation de l'Église à l'intérieur des structures existantes et vers une plus grande tolérance envers la dissidence. »¹³⁹ Le rapport ne reçoit aucun écho de Rome. Les tergiversations de Paul VI ont pour conséquence un durcissement doctrinal. On persiste à vouloir uniformiser les croyants. Lemieux voit la période 1940-1970 comme une période de changement majeur. Alors que le conservatisme clérical semble figé, lui parle de tâtonnement œcuménique. La mouvance

¹³⁷ *Les insolences du frère Untel*, écrit par un enseignant de Chicoutimi, le frère Jean-Paul Desbiens, ouvre une brèche sur le silence auquel était astreint les religieuses et les religieux. Le clergé tente en vain d'empêcher sa parution. Il sera vendu à 130 000 exemplaires et traduit en anglais. L'auteur sera envoyé en Suisse et il lui sera interdit d'assister au lancement de son livre : disponible au <http://www.larevolutiontranquille.ca/fr/le-frere-untel.php> (consulté le 21 mai 2015).

¹³⁸ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 164).

¹³⁹ *Ibid.* (p. 167).

protestante vit en périphérie du Conseil canadien des Églises. Le Concile Vatican II a suscité des espoirs qui se sont avérés vains.¹⁴⁰

Alors selon Ferretti et malgré que l'Église se tienne désormais en marge de la société québécoise et que la pratique régulière des Québécois soit pour ainsi dire inexistante,¹⁴¹ à la fin des années 1980, les Québécois s'identifient encore comme catholiques. Ils sont attachés encore à certains rites de passage : baptême, mariage, funérailles.

« Les études Bibby,¹⁴² Lemieux et Milot¹⁴³ révèlent que plus de 95% des catholiques disent croire en Dieu, 90% en la divinité de Jésus, 69% à la vie après la mort. En outre, 81% des enfants inscrits en 1993-1994 à l'école primaire catholique française, soit l'école commune, suivent les cours d'enseignement religieux de préférence aux cours d'enseignement moral non confessionnel. »¹⁴⁴

Pour Ferretti, même si cela semble paradoxal, le Québec demeure une société d'héritage catholique. Même en n'ayant pas une pratique religieuse significative, les parents veulent que leurs enfants soient encore en contact avec l'absolu. Dans une vision sans doute humaniste, ils veulent que leurs enfants puissent faire ensuite leurs choix de cultiver, d'abandonner ou de changer de foi. En matière de morale, qu'il s'agisse des relations sexuelles avant mariage, de l'avortement, du célibat des prêtres, de l'euthanasie, de la procréation assistée, du mariage homosexuel, l'Église ne répond plus à la majorité.

L'Église ne renouvelle pas ses effectifs et les nouvelles vocations se comptent à l'unité. La moyenne d'âge de ces effectifs ne cesse d'augmenter. Pour ce qui est de donner des services à la population pour le culte hebdomadaire, il arrive souvent qu'un curé serve à tour de rôle plusieurs paroisses. Les femmes demeurent celles qui prennent la relève dans les équipes

¹⁴⁰ Lucien Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis, 2010 (p. 124).

¹⁴¹ « Si huit catholiques sur dix allaient encore à la messe le dimanche en 1965, ils ne sont plus que quatre en 1975, trois en 1985 ; dans les grandes villes ou chez les jeunes, moins encore : deux à Montréal en 1990 et un seul la même année parmi dix jeunes de moins de trente ans. » Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 171).

¹⁴² Reginald W. Bibby, « La religion à la carte au Québec : disponible au <https://www.erudit.org/revue/globe/2008/v11/n1/1000496ar.html> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁴³ Raymond Lemieux et Micheline Milot, « Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique : disponible au <https://www.erudit.org/revue/haf/1994/v48/n1/305309ar.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁴⁴ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 169).

paroissiales. Les femmes luttent sans répit pour la démocratisation et la dépatriarcalisation de l'Église.

Au Québec, des regroupements de femmes font un travail souvent occulté au sein de l'Église, comme *L'autre Parole*,¹⁴⁵ *Femmes et Ministères*.¹⁴⁶ Sans exiger, tout de suite, que tout cela se passe maintenant, elles revendiquent « une meilleure représentation des femmes dans les différentes instances décisionnelles et une transformation du langage de l'Église visant à mieux les y inclure. »¹⁴⁷

Ferretti s'étonne que bien que les évêques québécois et canadiens montrent une plus grande ouverture aux droits des femmes, en 1987, lors du synode épiscopal, après qu'ils soient intervenus en faveur de l'égalité des femmes, ils reçurent un refus de Jean-Paul II et de la Curie. Jean-Paul II a même affirmé que les femmes n'avaient pas la conformité physique requise pour être prêtre.¹⁴⁸ Les positions du Vatican sont souvent en contradiction directe avec les valeurs des Québécois.

La déconfessionnalisation des commissions scolaires qui débute en 1997 a nécessité un amendement constitutionnel afin de rendre caduc l'article 93 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique.¹⁴⁹ L'arrivée de nombreux immigrants non catholiques ou non protestants, a favorisé cette dernière réforme qui boucle la boucle de l'histoire religieuse catholique du Québec au sein des écoles. « Aux audiences de 1997, on a pu noter que seuls tenaient encore aux vieilles structures un carré de protestants et de catholiques intégristes, ainsi que le lobby anglophone Alliance Quebec. »¹⁵⁰ En 1999, un groupe de travail sous la direction de Jean-Pierre Proulx recommande de laïciser complètement le système scolaire et d'offrir un enseignement culturel

¹⁴⁵ *L'autre Parole* : Collective de femmes féministes et chrétiennes actives au Québec depuis 1976 : disponible au <http://www.lautreparole.org/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁴⁶ Le réseau *Femmes et ministères* travaille à la reconnaissance de tous les ministères exercés par des femmes dans une église dynamique et missionnaire : disponible au <http://femmes-ministeres.org/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁴⁷ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 176).

¹⁴⁸ Denise Couture : « La conformité physique pour être prêtre » : disponible au http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/05/2/le-recul-de-la-cause-des-femmes-sous-le-pontificat-de-jean-paul-ii_4410916_3232.html et <http://www.croire.com/Definitions/Etapes-de-la-vie/Ordination/Pourquoi-l-Eglise-catholique-n-ordonne-t-elle-pas-de-femmes-pretres> (consultés le 21 mai 2015).

¹⁴⁹ Se référer à <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/confederation/> cité auparavant.

¹⁵⁰ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal, 1999 (p. 179).

des religions. En 2000, le ministère de l'Éducation est complètement laïcisé. En 2005, le gouvernement libéral abolit les enseignements religieux confessionnels et le remplace par les cours Éthique et culture religieuse. En 2008, ces cours sont enseignés dans toutes les écoles du Québec.¹⁵¹ Ce programme permet de démocratiser l'enseignement de l'éthique et de favoriser une connaissance suffisante en ce qui concerne les principales religions qui se trouvent désormais au Québec, dans un contexte de société sécularisée et de plus en plus interculturelle (si l'on considère que la religion fait partie de la culture).

« Le nouveau programme permet d'offrir une seule et même formation à l'ensemble des élèves du Québec tout en respectant la liberté de conscience et de religion des parents, des élèves et du personnel enseignant. »¹⁵² De plus « exclure entièrement la religion de l'école représenterait une dangereuse stratégie de l'autruche. Nos enfants, par une telle stratégie, ne posséderaient tout simplement pas les outils nécessaires pour comprendre le monde dans lequel ils vivront en tant qu'adultes. »¹⁵³

Lemieux s'interroge sur la place du religieux depuis la Révolution tranquille. Les valeurs chrétiennes deviennent séculières malgré l'intérêt d'un grand nombre de Québécois pour les nouvelles spiritualités et le financement par l'État d'écoles confessionnelles.¹⁵⁴ Il parle de cette période comme celle d'un engagement véritable par de nombreux croyants pour une foi faisant montre de plus d'ouverture pour les femmes, les autochtones et les religions qui viennent s'installer au Québec. Il garde espoir en ces Églises catholiques diversifiées et leur capacité de transmettre les valeurs de l'Évangile ici et maintenant.¹⁵⁵

¹⁵¹ *Éthique et culture religieuse*, l'historique : disponible au <http://www.education.gouv.qc.ca/programme-ethique-et-culture-religieuse/historique-du-programme-dethique-et-culture-religieuse/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁵² L'approche du programme *Éthique et culture religieuse* : disponible au <http://www.education.gouv.qc.ca/programme-ethique-et-culture-religieuse/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁵³ Daniel Weinstock, « Le pari de la laïcité ouverte. » : disponible au <https://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁵⁴ Lucien Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis, 2010 (pp. 143-144).

¹⁵⁵ *Ibid.* (p. 165).

LA CRISE DES ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES ET LE PROJET DE LOI 60

Avec le recul de quelques années, comment interpréter la crise des accommodements raisonnables soulevée par, principalement en 2006, l'affaire du kirpan et des vitres givrées du YMCA.¹⁵⁶ En 2007, le code de vie proposé par les élus de la municipalité de Hérouxville ?¹⁵⁷ Le malaise n'est-il pas plus profond ? Est-ce que la commission Bouchard-Taylor¹⁵⁸ a vraiment cerné les causes de cette crise ? À la lecture des événements historiques concernant la religion majoritaire au Québec, est-il possible de vraiment mieux comprendre ce qui provoque ces remous ?

On peut se demander si le peuple québécois a besoin d'un bouc émissaire, ou du moins pour une partie de sa population. Si oui, s'agit-il d'un nouveau phénomène collectif ou simplement d'un retour de l'intolérance sous une ou des nouvelles formes ? Est-ce que les conflits géopolitiques expliquent vraiment les raisons alimentant l'islamophobie ? Les nouvelles religions sont-elles les boucs émissaires par excellence d'un Québec à la recherche de lui-même, de son identité, de ses valeurs québécoises ? On entend souvent dire que le Québec de l'Expo 67 était ouvert aux autres. À la lumière de l'ouverture de l'Église catholique romaine suite au concile Vatican II, cela s'explique également au sein du catholicisme québécois de la fin des années 1960s avec aussi ces nouvelles ouvertures œcuméniques et interreligieuses. Mais quand est-il aujourd'hui, un demi-siècle plus tard ? Est-ce que ce peuple québécois désormais de plus en plus diversifié sur tous les plans identitaires serait en train de vivre un repli identitaire, semblable à celui de l'Église catholique mise en marge de la société québécoise par les Québécois eux-mêmes ?

Mais alors même que les Québécois dits « de souche » mettent au rancart la religion, du moins sur la place publique, voilà qu'une bonne partie de l'immigration ramène la religion dans l'espace public, et ce d'abord et surtout pour le christianisme mondialisé qui est reflété par la

¹⁵⁶ L'affaire du kirpan : disponible au <http://www.ledevoir.com/societe/justice/103463/oui-au-kirpan-a-l-ecole> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁵⁷ L'affaire de Hérouxville : disponible au <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201105/25/01-4402851-herouxville-un-coup-monte.php> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁵⁸ La commission Bouchard-Taylor : disponible au <http://www.lapresse.ca/le-soleil/opinions/points-de-vue/201309/24/01-4692607-contre-verites-et-manipulations-de-la-laicite.php> (consulté le 21 mai 2015).

majorité des immigrants qui se disent chrétiens d'une façon ou d'une autre. Et pourtant, il semble que ce sont les marqueurs de religiosité autres que chrétiens qui semblent déranger pour plusieurs. Alors est-ce vraiment la religion de l'autre qui dérange, ou plutôt l'autre racisé par ses différences visuelles (hijab, kirpaan/turban, kippa, etc.) par rapport aux comportements chrétiens majoritaires rendus invisibles de par leur normativité ? On peut aussi soulever la question des couvertures médiatiques souvent disproportionnées, favorisant des distortions dans les perceptions générales.

Selon le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, durant les années 2005-2006, les médias (journaux, radio, télévision) mettent à l'avant-scène une quantité d'événements, le plus souvent des anecdotes que l'on fait passer pour des demandes d'accommodements.

« Bref, la presse semblait se livrer à une véritable chasse aux arrangements les plus déraisonnables possible. Dans la foulée, tout accord pouvant être associé de près ou de loin à des pratiques de bonne entente et à la gestion au quotidien de la diversité culturelle ou religieuse fut qualifié d'accommodement raisonnable, ce qui vida le terme de son contenu et ouvrit la porte à toutes sortes de glissements. »¹⁵⁹

Ces anecdotes ont fini par faire croire à bon nombre de Québécois que les communautés culturelles exagèrent quant aux demandes d'accommodements.

Sous les pressions de la population de plus en plus exaspérée par leur perception de tous ces événements, le gouvernement libéral, ayant à sa tête Jean Charest, fait appel à deux intellectuels québécois (certains leur reprochent d'être des intellectuels), Gérard Bouchard et Charles Taylor, pour diriger une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences religieuses, qui débute en février 2007.

Le but de la commission est de prendre connaissance des pratiques d'accommodements qui ont cours au Québec, d'analyser les enjeux en lien avec ces pratiques d'accommodement, de mener une vaste consultation sur le sujet auprès de la population, et finalement de formuler les recommandations afin que celles-ci soient le plus conformes possible avec les valeurs de la société québécoise. Or, le premier ministre énonce trois « valeurs » ne pouvant pas faire objet

¹⁵⁹ Micheline Labelle et Jean-Claude Icart, « Lecture du débat sur les accommodements raisonnables. » *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 10, No. 1, 2007, p. 121-136 : disponible au <http://id.erudit.org/iderudit/1000082ar> (consulté le 21 mai 2015).

d'accommodements : la primauté du français, la séparation entre les Églises et l'État et l'égalité femmes-hommes.

La commission dure plusieurs mois et le rapport est déposé en mai 2008.¹⁶⁰ Selon ce rapport, il n'y a pas véritablement de problème avec les pratiques d'accommodements, car en fait, ce qui a occupé les médias ne sont pas vraiment des questions d'accommodements. Cependant, justement à cause des distorsions médiatiques, il y a désormais des problèmes de perceptions entre la majorité dite de souche et les autres (les immigrants). Ces perceptions sont à l'image d'une crise identitaire.

Les Québécois, peuple francophone, minoritaire en Amérique, ont peur d'être submergés par les minorités culturelles. Enfin, malgré cette peur alimentée par les dérapages médiatiques et perceptuelles d'une majorité de Québécois, le plus important message de ce rapport tient en une phrase : « Après avoir beaucoup parlé de ce qui nous sépare, (...) Après avoir bien marqué ce qui nous distingue, voyons donc ce qui nous unit. »¹⁶¹

En mars 2007, le Parti libéral se retrouve avec un gouvernement minoritaire, avec le parti Action démocratique du Québec comme opposition officielle. De nombreux observateurs affirment que l'Action Démocratique du Québec (ADQ) a effectué cette remontée grâce à son positionnement contre les accommodements d'ordre religieux. Est-ce la raison pour laquelle le gouvernement Charest a accepté de lancer la commission Bouchard-Taylor ? Toujours est-il qu'il reçut le document de la commission. Le gouvernement réaffirme que le Québec est laïque et que cette laïcité est toujours opérante et efficace. La commission recommande cependant, un livre blanc sur la laïcité.

Le Parti québécois se réapproprie ce refus de travailler à un Livre blanc sur la laïcité pour regagner la faveur d'un certain électorat. Le début de l'année 2012 est marqué par la grève

¹⁶⁰ La commission Bouchard-Taylor a été parmi les plus suivies : 901 mémoires reçus, 3423 personnes ont assisté au 22 forums régionaux ; 800 personnes ont participé à l'un ou l'autre des quatre forums nationaux organisés par l'Institut du Nouveau Monde. Le site web de la commission a reçu 380 011 visites, et 2500 courriels ont été envoyés à la commission, qui déposa un rapport de 310 pages comprenant 37 recommandations. Le travail des médias a été analysé et la commission conclue que certains médias ont contribué à la distorsion des perceptions : disponible au <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁶¹ Pour un état laïque et ouvert : disponible au <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/002-rapport-depot-jeudi-midi.shtml> (consulté le 21 mai 2015).

étudiante (printemps érable)¹⁶² et par le début en mai de la Commission Charbonneau. Ces moments combinés ont certainement servis à l'élection du Parti québécois, avec Pauline Marois comme la première Première ministre du Québec, en septembre de la même année. Toujours est-il que dans un désir sans doute de se faire réélire majoritairement, avec la contribution de Bernard Drainville, le Parti québécois s'engage à une consultation populaire sur le projet de loi 60¹⁶³ autour d'une *Charte des valeurs québécoises* et relance les élections. L'échec est cuisant. Le gouvernement libéral est élu majoritairement et la Coalition Avenir Québec (CAQ)¹⁶⁴ se retrouve pour ainsi dire au coude à coude avec le Parti québécois dans l'opposition.

Est-ce qu'une société peut être sécularisée sans être laïque ? Ou l'inverse, est-ce qu'une société peut être laïque sans être sécularisée ? Reprenons la définition de la sécularisation de Hervieu-Léger : « L'effondrement des dispositifs sociaux autrefois sous l'autorité ecclésiale et théologique » et celle de Daniel Weinstock sur la laïcité : « l'ensemble des aménagements institutionnels par lesquels nous consacrons la séparation des institutions de l'État des différents cultes ». ¹⁶⁵ La société québécoise s'est sécularisée progressivement. On peut affirmer que la Révolution tranquille a vraiment été le moment charnière de cette sécularisation. Cependant, les structures de la société québécoise n'ont été pleinement laïque qu'après la déconfectionnalisation des commissions scolaires. Or, la laïcité ouverte se distingue de la laïcité fermée tout en conservant la neutralité de l'État dans les deux cas.

« La laïcité ouverte se distingue d'une « laïcité rigide » par le fait que, même si elle insiste sur l'importance que nos institutions fonctionnent de manière impeccablement neutre, c'est à dire qu'elles n'incarnent pas les valeurs, les rites et les croyances d'un groupe religieux en particulier, elle reconnaît que les individus qui se servent des institutions publiques et qui y travaillent ne sont pas, eux laïcs. Brefs, la laïcité reconnaît le fait que la laïcité est une

¹⁶² Le printemps érable : disponible au http://classiques.uqac.ca/contemporains/gill_louis/greve_etudiante_au_quebec/greve_etudiante_au_quebec_texte.html (consulté le 21 mai 2015).

¹⁶³ Le projet de loi 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement : disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁶⁴ CAQ : La Coalition Avenir Québec est un parti fondé en 2011 sous la direction de François Legault après la dissolution de l'ADQ sous la direction de Mario Dumont. Aux élections de 2014, le parti a récolté 23% du suffrage comparativement à 25% pour le Parti québécois et 42% pour le Parti libéral : disponible au <http://coalitionavenirquebec.org/le-parti/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁶⁵ Daniel Weinstock, « Le pari de la laïcité ouverte » : disponible au <https://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte> (consulté le 21 mai 2015).

caractéristique des institutions et non pas de la société. (...) Sous le couvert de la laïcité rigide, c'est en fait le règne tacite des valeurs majoritaires qui est consacré. »¹⁶⁶

À la lumière de tout ceci, et pour en revenir à notre première affirmation voulant que la société sécularisée occulte les femmes croyantes, on peut se demander comment cela s'est opéré. Pour cela, il faut reprendre l'histoire du Québec,¹⁶⁷ présentée dans les pages précédentes, en survol rapide. Tout d'abord, on se rappelle la venue en Nouvelle-France dès le début du 17^e siècle de femmes et d'hommes aux visées mystiques. Des femmes croyantes remarquables travaillent publiquement à l'établissement de la nouvelle colonie française en Amérique du Nord, et ce de multiples façons, que ce soit en fondant des écoles ou dispensaires, desservant à la fois les colons et les autochtones. Après la Conquête, des femmes tout aussi extraordinaires continuent à faire en sorte que les habitants soient éduqués, soignés et inspirés. Ces femmes croyantes religieuses ou séculières travaillent à maintenir une qualité de vie aux habitants de ce pays. Elles étaient visibles partout et avaient une fonction sociale reconnue et respectée.

Puis avec la Révolution tranquille, les structures et la société se sécularisent peu à peu. Graduellement ces femmes croyantes sont appelées à disparaître de la place publique, soit parce que leur implication en nombre de femmes croyantes diminue, soit parce que celles qui continuent le font désormais à partir de vêtements « normaux », en particulier pour les religieuses dont la plupart des communautés ont adopté, suite au concile Vatican II, des habits dit plus « séculier ». De plus, avec le déclin de beaucoup d'organisations catholiques charitables et éducatives (entre autres), en particulier celles gérées par des femmes, on assiste également à un déclin rapide de prise de position publique par ces femmes croyantes. Elles sont de plus en plus soumises, surtout indirectement, à un devoir de réserve dans l'espace public, à un mutisme au-delà des publications ciblées pour leurs congrégations ou leurs organismes. Le mouvement

¹⁶⁶ Daniel Weinstock, « Le pari de la laïcité ouverte : disponible au <https://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁶⁷ Tel que spécifié au début de ma thèse, je me suis cantonnée aux religions monothéistes. On peut dire sans se tromper que de nombreuses sociétés autochtones donnaient une place importante aux femmes. La première occultation aurait été en partie causée par les colonisateurs qui, en perturbant au nom de la civilisation les modes de vie des autochtones, ont aussi privé les femmes autochtones d'une grande autonomie. Mais compte tenu des objectifs de ma thèse, je n'entrerai pas davantage dans ce sujet. J'estime néanmoins important de le mentionner.

laïque devenu sinon majoritaire en nombre, *de facto* normatif en milieux intellectuel et politique, impose une certaine façon de vivre, mettant en lumière « tout ce qui dépasse de la religion ». ¹⁶⁸

À l'encontre de cette grande transformation sociale sur deux générations, d'autres défendent une « catho-laïcité ». ¹⁶⁹ Peut-on alors parler d'une haine du religieux, de la religion ? Dans certains cas, certainement ; dans d'autres, c'est plus difficile à cerner. Il n'en demeure pas moins qu'il semble y avoir un malaise qui persiste quant à la place des croyants et croyantes dans une société sécularisée et que l'occultation a bel et bien eu lieu.

Tout le débat autour des femmes musulmanes et des femmes juives orthodoxes, même si à un degré moindre, en est la preuve tangible. Les femmes croyantes ayant une apparence physique reconnaissable ayant disparu depuis deux générations dans leur majorité catholique en tant que présences revendiquant une identité religieuse dans l'espace public, plusieurs Québécois et Québécoises semblent en avoir déduit qu'on ne veut plus voir réinvestir cet espace public désormais non-religieux par une nouvelle présence d'autres femmes croyantes. Il en résulte une pression encore plus forte dans divers milieux sociaux majoritairement « québécois de souche » d'assurer une continuité dans l'occultation de toute apparence d'aspects religieux des femmes et des hommes, que ce soit dans les immeubles, les discours et sur les corps, principalement en milieu de travail. Tous les débats autour de la Charte ont légitimé

« l'extension de la discrimination hors des secteurs d'activité visés par le projet de loi avec pour effet de bouleverser le quotidien de maintes personnes, au premier chef des femmes musulmanes. La violence verbale et physique envers ces femmes est le résultat d'un climat et d'une controverse qui confortent le groupe majoritaire dans sa position de décider à qui il permet d'exercer pleinement ses droits. » ¹⁷⁰

¹⁶⁸ Par exemple tous les débats publics qui ont entourés, les sujets suivants : les fêtes religieuses, l'arbre de Noël, le nom des rues et des municipalités à connotations religieuses, le cours d'Éthique et culture religieuse, le crucifix à l'Assemblée nationale, la nourriture cashère ou halal, l'*érouv*, la prière lors de l'ouverture de la session municipale au Saguenay, etc. : disponible au <http://www.mlq.qc.ca/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁶⁹ « Le terme n'est généralement avancé qu'en passant, entre guillemets : il semble désigner un trouble, un soupçon, plutôt qu'un véritable concept. Il n'en est pas moins utilisé par les spécialistes les plus remarquables de la laïcité : Émile Poulat, Jean Beaubérot, Jean-Paul Willaime, Cécile Laborde y ont parfois recours pour pointer tantôt une mauvaise tentation de la politique française, tantôt la réalité des arrière-plans sociologiques et légaux, avec leurs intrications historiques et leurs difficultés conceptuelles, que dissimule trop souvent la lisse façade philosophique de l'idée laïque à la française. » Jean-Yves Pranchère, « Catho-laïcité » : disponible au <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=71813> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁷⁰ Samuel Blouin, « Confusion conceptuelle au service d'un projet identitaire, électoraliste et liberticide. » : disponible au http://quebec.huffingtonpost.ca/samuel-blouin/confusion-conceptuelle-au-service-projet-identitaire-electoraliste-et-liberticide_b_4440939.html (consulté le 21 mai 2015).

Jacques Frémont, le président de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, déclare en 2014, qu'un grand nombre de dispositions du projet de loi 60 sont contraires à l'esprit et à la lettre de la Charte des droits et libertés de la personne et que ce projet constitue un net recul et risque de multiplier les occasions de conflits et de litiges.¹⁷¹ L'État de droit démocratique dépend de sa légitimation, or

« pour obtenir cette légitimation, il doit s'appuyer sur des raisons qui, au sein d'une société pluraliste, peuvent être de la même manière acceptées par des non croyants et des croyants, quelle que soit leur vision du monde ou leur religion. L'État constitutionnel doit non seulement agir de façon neutre par rapport aux visions du monde, mais également reposer sur des fondements normatifs pouvant être justifiés au moyen de raisons elles aussi neutres par rapport aux visions du monde - c'est-à-dire postmétaphysique. Or, face à une telle exigence normative, les communautés religieuses peuvent difficilement rester muettes. C'est pourquoi intervient, ici, le processus d'apprentissage complémentaire dans lequel les deux parties, laïque et religieuse, s'impliquent mutuellement. »¹⁷²

Pour y parvenir, selon Jürgen Habermas, les tenants tant individuels qu'institutionnels des religions doivent accepter et reconnaître la neutralité de l'État par rapport aux visions du monde religieuses, en garantissant les mêmes libertés pour toutes les communautés religieuses et l'indépendance des sciences institutionnalisées. De même, l'État permet à chacun de pratiquer sa religion ou de ne pas la pratiquer par respect pour la liberté de foi et de conscience de chacun. « Pour cette raison même, il ne peut donc exiger de ses citoyens religieux ce qui serait inconciliable avec une existence authentiquement vécue dans la foi. »¹⁷³

Dans cette perspective, il est donc nécessaire d'apprendre à accepter l'autre avec ses différences religieuses, et vice-versa, afin d'arriver à trouver une façon de partager avec lui ou elle l'espace public : que cela se manifeste par une même langue, une éducation selon un même enseignement scientifique, une conviction que les femmes et les hommes sont des citoyens ayant les mêmes droits, une résolution pacifique des conflits, une participation active dans une réelle démocratie où la majorité protège les droits des minorités ou encore une possibilité de vivre sa religion chez-soi et en dehors de chez-soi, quelque soit l'importance que chacun peut y donner.

¹⁷¹ Jacques Frémont, « Projet de loi 60. Déclaration du Président de la Commission à l'occasion du point de presse du 17 janvier 2014. » : disponible au <http://www.cdpedj.qc.ca/fr/medias/Pages/Communique.aspx?showitem=614> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁷² Jürgen Habermas, « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », *Études* 10/2008 (Tome 409) p. 337-345 : disponible au www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm. (consulté le 21 mai 2015).

¹⁷³ *Ibid.*

Il semble que cette façon de faire doit être l'apanage collectif de tous les citoyens quel que soit leurs visions du monde personnelles respectives. Or la période de sécularisation de la société québécoise qui a débuté avec la Révolution tranquille, a fait en sorte que la grande majorité des croyants se gardait une réserve encore observée de nos jours quant à parler de religion en public. Si la religion est en partie revenue dans l'espace public à cause d'une plus grande visibilité de vêtements associés à certaines identités religieuses, c'est en grande partie à cause de quelques composantes ethnoreligieuses issues de l'immigration, de ces nouveaux arrivants qui « s'affichent » religieusement. Pour plusieurs, cela est ressenti comme une injustice envers la religion majoritaire qui s'est faite discrète lors du processus de sécularisation ; pour d'autres, dont les laïques purs et durs qui entretiennent une aversion parfois même une haine du religieux, cela tient de la provocation. Pourtant, pour plusieurs sinon la majorité des nouveaux arrivants, il s'agit simplement de continuer une pratique qui fait sens dans un nouveau contexte québécois en général ouvert à la pratique des droits de la personne, dont ceux en lien avec la liberté de religion et de conscience.

A la lumière des informations historiques présentées dans ce premier chapitre, il s'avère donc clair que c'est durant la période de la Révolution tranquille qu'a commencé l'occultation des femmes croyantes, surtout catholiques. Puis avec l'accroissement durant cette même période de la diversité ethno-religieuse issue de l'immigration, une nouvelle visibilité du religieux dans l'espace public a émergé. Paradoxalement, l'arrivée de ces autres éléments religieux, surtout ceux et celles qui sont plus visibles, semble désormais permettre aussi aux femmes de la religion majoritaire de retrouver ou du moins de trouver une nouvelle place dans cette société sécularisée. En plus, ces transformations visuelles dans l'espace publique se sont accompagnées de changements intellectuels, dont une manifestation est le passage, pour certaines femmes surtout croyantes, des féminismes de la deuxième vague à des féminismes de la troisième vague. Ce changement ouvre une brèche dans l'édifice de l'occultation des femmes croyantes quant aux résistances des féminismes de la deuxième vague à leur égard ; il semble plus difficilement transformer l'occultation due aux dynamiques majoritairement patriarcales au sein des communautés de foi abrahamique, le thème du prochain chapitre.

2.0 MARGINALISATION DES FEMMES AU SEIN DES COMMUNAUTÉS DE FOI

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la Révolution tranquille a favorisé une démarche pour l'égalité entre les genres. Les résultats jusqu'à ce jour, dans ce domaine, demeurent mitigés que ce soit au sein de la société en général ou au sein de communautés de foi plus particulièrement. Au Québec, la diversité religieuse, hormis celle des autochtones, est le produit de l'immigration (bien que le grand nombre des conversions au sein des sociétés autochtones fut le produit aussi de l'immigration coloniale). Durant la période de la Nouvelle-France, c'est une vaste majorité de catholiques qui arrivent pour coloniser un « nouveau territoire » au nom du Roi et de la Croix. La diversité religieuse est constituée de quelques Huguenots venus de France, puisque la diversité des spiritualités autochtones n'est pas reconnue sur un pied d'égalité comme aujourd'hui, mais bien comme des croyances et pratiques à christianiser.

Avec la conquête britannique à partir de 1760, arrivent en grand nombre les protestants et en petit nombre les juifs en provenance de Grande-Bretagne et des États-Unis. Un siècle plus tard, une vague de catholiques irlandais ajoutent à la complexité des rapports intra-catholiques qui ne sont plus désormais qu'ethniquement et linguistiquement français. Une génération plus tard, à la toute fin du 19^{ième} siècle et surtout durant le premier tiers du 20^{ième} siècle, une vague d'immigration venue surtout de l'Europe de l'est apporte une nouvelle diversité intra-juive. Le yiddish devient même la troisième langue la plus parlée à Montréal. Entre les deux guerres mondiales, et les deux décennies suivantes, une immigration du sud de l'Europe contribue une nouvelle vague d'Italiens et de Portugais principalement catholiques, ainsi que de nombreux Grecs orthodoxes.

Enfin, à partir des années 1960, une vague subséquente de diversité religieuse vient grandement élargir les provenances et le nombre de nouvelles communautés provenant désormais de toutes les régions du monde. Quoiqu'il y ait eu dans les décennies précédentes un tout petit nombre de musulmans, sikhs, hindous, bouddhistes, et confucéens surtout à Montréal, avec cette nouvelle ouverture à une immigration mondiale, le nombre de tous les groupes religieux augmentent plus ou moins rapidement. Lorsque le Québec obtient du gouvernement fédéral le droit de gérer son

propre processus d'immigration en 1978, il s'en suit une priorisation de la connaissance de la langue française dans le choix des nouveaux immigrants.

Ainsi, la porte de l'immigration des francophones de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient s'ouvre plus largement que pour d'autres groupes linguistiques. Au tournant du 21^{ième} siècle, la troisième langue la plus parlée à Montréal devient l'arabe. Il s'en suit donc, au sein des communautés récemment immigrées, un accroissement plus rapide des communautés chrétiennes moyen-orientales ainsi que des communautés musulmanes par rapport à d'autres groupes religieux non-chrétiens. Ce dernier changement fait en sorte qu'au début du 21^{ième} siècle, la communauté musulmane surpasse la communauté juive comme deuxième groupe religieux le plus important au Québec, quoique bien plus petite en nombre que les communautés chrétiennes. Toutefois, il est important de bien comprendre une constante durant toute la période d'immigration de la colonisation jusqu'à aujourd'hui : la grande majorité des nouveaux arrivants se définissent comme chrétiens, d'une diversité de confessions de plus en plus variées, surtout depuis un demi-siècle.

Au même moment que s'intensifie le nombre et la diversité de provenances des nouveaux immigrants au Québec et au Canada depuis deux générations, un nombre croissant de Canadiens et de Québécois se désaffilient de leur religion d'enfance, et cette désaffiliation touche particulièrement les confessions établies depuis plus longtemps. L'immigration introduit aussi des formes d'altérité religieuse qui sortent du modèle chrétien catholique et protestant. Le lien entre ethnicité et religion devient, lui aussi, beaucoup plus complexe. Enfin, des distinctions de genre doivent aussi être prise en considération dans les comportements face aux questions d'appartenance religieuse (ou non) lors des grands recensements canadiens. Par exemple, les statistiques du recensement de 2001 indiquent aussi que « les femmes se montrent un peu moins enclines que les hommes à se déclarer sans appartenance religieuse. »¹⁷⁴

¹⁷⁴ Frédéric Castel, « Progrès du catholicisme, influence de l'immigration. Les grandes tendances de l'affiliation religieuse depuis la Seconde Guerre mondiale. » Dans *L'Annuaire du Québec*, dirigé par Michel Venne, 273-282. Montréal : Éditions Fides, 2003.

Selon une étude nationale de 2011, le Québec compte encore 82,2 % de sa population qui se dit catholique, 12,1% sans religion, 3,1% musulmane, 1,1% juive, 0,7% bouddhiste, 0,4% hindoue, 0,1% sikh et 0,3 % autres religions.¹⁷⁵

« Cette idée populaire selon laquelle les minorités religieuses « prennent beaucoup de place » relève du registre des impressions et des fausses perceptions. Il faut bien le dire, la présence de nombreuses minorités visibles (asiatiques, africaines et autres) à Montréal donne à penser que ces dernières contribuent nécessairement à l'essor des religions « exotiques ». C'est pourtant loin d'être le cas, puisque 55,4 % des membres de minorités visibles sont chrétiens. C'est également vrai pour les Arabes, qu'on associe automatiquement à l'islam alors que près de la moitié d'entre eux sont chrétiens. »¹⁷⁶

Ce recensement est fait sans tenir compte de la pratique religieuse, ce qui semble indiquer que l'utilisation de ces statistiques n'est valable que pour la dimension identitaire du rapport à la religion, ce qui ne représente qu'un facteur parmi plusieurs autres où la religion peut jouer un rôle dans l'identité et les comportements d'une personne que ce soit de façon privée ou publique. Un aspect important à souligner pour cette thèse, demeure l'augmentation du nombre de personne « sans appartenance religieuse ». Selon Frédéric Castel, cette augmentation de Québécois sans appartenance religieuse constituent le changement statistique le plus important depuis le recensement précédent, diminuant le nombre de personnes s'identifiant auparavant comme chrétiens catholiques ou protestants. « De 1991 à 2001, 149 290 personnes se sont ajoutées au nombre de celles qui se disent « sans appartenance religieuse » (...) les défections sont, toutes proportions gardées, toujours plus nombreuses chez les anglophones que chez les francophones. »¹⁷⁷

Ce groupe des « sans religion » est donc le groupe identitaire le plus important après les catholiques et les étudier dans leur diversité pour en mesurer l'impact social devient de plus en plus important. Ce groupe est peut-être beaucoup plus hétérogène que les autres identités dites religieuses, puisque par définition une identité se définit par des repères symboliques et

¹⁷⁵ Statistiques disponible au : <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Ap-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁷⁶ Frédéric Castel, « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe. » Dans *L'état du Québec*, dirigé par Michel Venne, 214-225. Montréal : Éditions Fides, 2005 (p. 55).

¹⁷⁷ *Ibid.* (p. 214).

comportementaux relativement clairs avec lesquels l'identifiant peut ou non et dans diverses mesures, être d'accord. Ceci n'est pas le cas de ceux et celles qui se retrouvent regroupés ensemble simplement par le fait de ne pas s'identifier à une ou l'autre des options d'identités religieuses incluses dans le recensement. Ceci ne fait donc pas de ces personnes, un groupe identitaire en soi. Par contre, il va sans dire que parmi eux, il existe des regroupements identitaires plus marqués par une identité laïque soit areligieuse, soit anti-religieuse, que ce soit au nom d'une vision du monde athée, agnostique ou simplement humaniste non-religieuse.

Plusieurs de ces personnes se regroupent en ONGs à des fins de participation citoyenne et contribuent à des débats divers de société, qui se recoupent très souvent avec les grands débats politiques déjà identifiés dont plus récemment, par exemple, celui de la déconfectionnalisation des écoles. Par contre, il semble que certains de ces regroupements citoyens jouent aussi un rôle identitaire pour certains de leurs membres comme le Mouvement laïc québécois.¹⁷⁸ Un autre facteur important dans les transformations plus récentes du tissu social québécois quant aux identités reliées à la religion, est celui qui se trouve derrière les identités catholiques et protestantes. Selon une analyse sommaire, on peut constater que l'immigration a permis l'augmentation du groupe des catholiques et des orthodoxes. Au Québec en particulier, surtout au niveau de la pratique religieuse, ce sont les immigrants qui semble désormais contribuer majoritairement à la vie de la communauté catholique dans son ensemble et dans beaucoup de communautés protestantes surtout en milieu montréalais.

Ce phénomène affectent certainement les dynamiques sociales et peut aussi favoriser possiblement la continuation d'une des occultations affectant à la fois les femmes et les hommes croyants dans la mesure où les plus récemment immigrés parmi eux sont, en général, moins impliqués dans des activités qui pourraient les rendre plus visibles sur la place publique. Il n'en

¹⁷⁸ Le Mouvement laïque québécois est un groupe de pression politique, fondé en 1981, indépendant de toute affiliation, ouvert aux citoyens et citoyennes de toute croyance et confession qui partagent le même objectif fondamental, celui de la laïcisation complète de l'État et des institutions publiques du Québec. Il veut contribuer à l'instauration d'une république démocratique laïque au Québec. Il a pris position en faveur de l'interdiction du port de tout signe religieux ostensible pour tous les travailleurs et travailleuses de l'État, tout en déclarant qu'il « milite en faveur d'un aménagement de la vie en société qui permet aux croyants de toutes confessions et aux incroyants de vivre ensemble dans le respect mutuel, la liberté et l'égalité des droits de chaque citoyen devant la loi, à l'abri de toute forme de discrimination et de ségrégation : disponible au <http://www.mlq.qc.ca/mission/> (consulté le 21 mai 2015).

demeure pas moins que le christianisme reste la religion de la grande majorité des Canadiens, que les musulmans sont désormais plus nombreux que les juifs au Québec comme au Canada, et qu'un grand nombre d'autres groupes religieux se sont ajoutés au nombre de groupes religieux de l'Amérique du Nord. Le Québec se démarque du Canada par le fait qu'il y existe toujours une grande majorité d'individus qui s'identifie encore comme catholique, malgré une baisse toujours croissante de la pratique religieuse et un accroissement du nombre des personnes regroupées dans la catégorie « sans religion ».

Pour ce qui est de l'occultation des femmes au sein de la majorité des religions, il est difficile de dresser un portrait précis de la situation actuelle au Québec. Il est certain que la position des femmes diffère énormément non seulement d'un regroupement religieux à l'autre, mais aussi très souvent au sein de la même dénomination religieuse. Les traditions religieuses ne sont pas monolithiques sur plusieurs plans, en particulier en matière d'interprétations reliées aux questions de genre, allant des progressistes aux traditionnelles.

Par exemple, la situation des femmes dans la hiérarchie cléricale est très différente si l'on compare l'Église catholique à l'Église unie du Canada, où les femmes et les homosexuels ont accès non seulement au mariage mais à la prêtrise. La situation des femmes et des homosexuels n'est pas la même au sein d'une synagogue reconstructionniste que dans une synagogue ultra-orthodoxe, tout comme elle diffère énormément au sein d'une mosquée dite modérée en comparaison à une mosquée à tendance salafiste, etc. Si, en général, les femmes subissent le poids des traditions patriarcales de façon disproportionnée, il s'élève des voix discordantes pour changer cet état de fait au sein même des groupes minoritaires et surtout par les femmes elles-mêmes.

Si les femmes se désaffilient moins que les hommes de la religion avec laquelle elles s'identifient de par leur vécu personnel, « une disposition qui ne manque pas de soulever les questions de la relation des femmes avec les institutions religieuses et de leur rapport au sacré (...) il ne faut pas confondre l'assiduité dans la pratique du culte et le rapport identitaire à la

religion ». ¹⁷⁹ Ces différences étant, il faut quand même reconnaître que les femmes demeurent plus à la merci de leur communauté religieuse, par le fait même de la continuation de structures majoritairement patriarcales.

Si la diversité religieuse devient plus qu'une composante de la diversité ethnoculturelle, c'est qu'au sein même des sociétés, la québécoise incluse, cette diversité religieuse peut, dans une certaine mesure, entraver certains droits. Par exemple dans un contexte québécois où l'on défend l'égalité femmes-hommes, comment permettre à une religion de receler en son sein encore des obstacles à cette égalité ? Est-il toujours pertinent que la société permette que ces organismes continuent d'opérer ? On en vient encore au choix de vivre au sein ou non d'une telle communauté. Pourquoi des femmes continuent de vivre en leur sein si elles continuent de subir de la discrimination, d'une forme ou d'une autre et à différents degrés ? C'est là tout l'intérêt de la recherche afin de comprendre la diversité des raisons et des expériences des femmes croyantes. Par exemple, plusieurs d'entre elles désirent travailler au sein de leurs communautés afin que les choses changent. À partir de leurs expériences, serait-il justifier d'attendre que des actions de la part des gouvernements fassent avancer en ce sens les différentes communautés religieuses au nom d'une société sécularisée qui veut promouvoir l'égalité femmes-hommes ?

2.1 LES RELIGIONS ABRAHAMIQVES AU QUÉBEC ET LA PLACE DES FEMMES

Compte tenu de la sécularisation de la société québécoise depuis un demi siècle, ses citoyens peuvent pratiquer ou non leur religion et peuvent fréquenter ou non certains lieux de culte. Cela laisse à chaque individu l'opportunité d'agir en matière religieuse avec une certaine latitude. Les gens qui s'identifient à une religion, enseignent celle-ci à leurs enfants dans le but avoué de leur transmettre ce qu'ils considèrent comme important. Cela est vrai pour tous les parents. Certains le font de manière plus coercitive que d'autres. Mais il faut se rappeler que cela est

¹⁷⁹ Frédéric Castel, « L'élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001) : grandes tendances et poids des femmes. » Dans *Diversité de foi - Égalité de droits*. Conseil du statut de la femme, Actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006. Montréal : Conseil du statut de la femme, Gouvernement du Québec, 2006 (p. 54).

valable pour tous les aspects de l'enseignement parental, qu'il s'agisse de la propreté, de l'alimentation, des règles du savoir-vivre ou de la religion.

La société québécoise a changé et des mœurs qui jadis étaient considérées inacceptables sont devenues tout à fait anodines pour la grande majorité de la population (avortement, union libre, union homosexuelle, etc.). Au sein même des religions, des femmes et des hommes opèrent désormais des prises de conscience et des positionnements visant l'égalité. Qu'en est-il des religions abrahamiques qui se sont développées sur plusieurs siècles dans des contextes patriarcaux qui les marquent encore largement aujourd'hui ?

LE JUDAÏSME AU QUÉBEC

Les juifs au Canada forment la quatrième plus grande communauté juive dans le monde et la deuxième plus grande en Amérique. Malgré le fait que cette communauté soit numériquement petite, les juifs contribuent à toutes les sphères d'activité de la société canadienne. Avant le Traité de Paris (1763), les Français autres que catholiques ne pouvaient pas immigrer en Nouvelle-France, sauf pour les Huguenots pour une courte période. Lors de la conquête britannique, des juifs font partie du contingent des officiers qui envahissent Montréal. Un de ces officiers, Aaron Hart, devint propriétaire et ses fils contribuent à la formation de la communauté juive de Montréal. La grande majorité des juifs d'alors sont marchands, militaires ou propriétaires terriens. En 1768, la première synagogue est construite à Montréal et en 1892 à Québec.

En 1832, l'Assemblée législative du Bas Canada, présidée par Louis-Joseph Papineau, adopte une loi établissant les pleins droits civils, politiques et religieux de la communauté juive du Québec.¹⁸⁰ Ce fut une première dans l'Empire britannique.¹⁸¹ Les pogroms de Russie et les difficultés de vivre en Europe amènent les juifs à émigrer en Amérique au XIX^{ème} siècle. Ces immigrants parlent pour la plupart le yiddish. Cette langue deviendra la troisième langue parlée

¹⁸⁰ « La communauté juive applaudit la commémoration de l'émancipation des juifs québécois à l'Assemblée nationale du Québec. » : disponible au <http://www.cerji.ca/media/la-communaute-juive-applaudit-la-commemoration-de-lemancipation-des-juifs-quebecois-a-lassemblee-nationale-du-quebec/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁸¹ Cette émancipation a eu lieu en Europe en 1791 via Joseph II d'Autriche et en 1791 en France un peu après la Révolution française.

à Montréal après le français et l'anglais. Les juifs passent de 7000 personnes en 1901 à 60 000 en 1931.

Durant cette période, le gouvernement offre peu d'aide aux citoyens. Aussi les communautés religieuses s'organisent, et cela est vrai aussi pour les juifs, qui développent rapidement un réseau de soutien social, de cliniques, de sociétés d'entraide, d'établissements culturels et religieux, de synagogues, d'écoles, de bibliothèques et de journaux. Montréal devient la ville d'accueil d'une communauté qui contribue au rayonnement de la culture juive en Amérique. Bien que l'on ait restreint l'entrée au Canada¹⁸² durant la Deuxième Guerre mondiale, l'immigration reprend lors de la découverte des massacres perpétrés contre les Juifs par le régime nazi. Après la création de l'État d'Israël, de nombreux juifs d'Afrique du Nord, qui craignent la persécution dans les pays musulmans, immigreront au Québec car ils parlent français. Avant cette venue, la communauté juive est principalement ashkénaze ; or, ces nouveaux immigrants sont sépharades. Puis des immigrants en provenance de l'ex-Union soviétique, d'Israël et d'Argentine accroissent la diversité de la communauté juive.¹⁸³

Chez les juifs ashkénazes en Amérique du Nord, on retrouve aujourd'hui plusieurs courants : les juifs orthodoxes (traditionnels et modernes), les Hassidim ou juifs ultra-orthodoxe,¹⁸⁴ le

¹⁸² Le livre *None is too many* raconte ces événements : disponible au http://www.edu.gov.mb.ca/k12/cur/socstud/foundation_gr6/blms/6-2-4f.pdf (consulté le 21 mai 2015).

¹⁸³ « Racines juives au Québec » : disponible au <http://www.federationcja.org/fr/la+vie+juive+a+montreal/histoire/> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁸⁴ Le judaïsme orthodoxe moderne vise la conciliation d'une observance rigoureuse de lois et des coutumes traditionnelles avec certaines exigences de la société moderne. Ses fidèles ont adopté l'habit occidental tout en continuant à porter la kippa et ils mènent une vie sociale tout en maintenant une pratique religieuse stricte. Quant aux juifs ultra-orthodoxes ou *hassidim*, leur mouvement est fondé en Pologne au XVIII^{ème} siècle durant une époque de persécution. Aussi, pour éviter les différends avec la société environnante, ils évitent dans la mesure du possible tout contact avec la société et les études non religieuses. Ils maintiennent un habillement qui leur est propre. Chapeau, pantalon et veste en caftan noir pour les hommes, qui arborent barbe et papillotes. Les femmes portent manches, jupes ou robes longues, tête couverte une fois mariées. Disponible au <http://cicad.ch/fr/les-diff%C3%A9rentes-tendances-du-juda%C3%AFsme-aujourd%E2%80%99hui.html> (consulté le 21 mai 2015).

judaïsme conservateur ou Massorti¹⁸⁵ et le judaïsme libéral ou judaïsme réformé,¹⁸⁶ ainsi que les reconstructionnistes depuis plus récemment. Dans le judaïsme orthodoxe et ultra-orthodoxe, les hommes et les femmes sont séparés lors des offices religieux. Les femmes ne lisent pas publiquement la Torah et elles ne font pas partie du quorum pour la prière collective. Seuls les hommes portent le châle de prière et les phylactères et seuls ceux-ci peuvent potentiellement devenir rabbins.

Dans le judaïsme conservateur ou Massorti, les femmes, depuis 1955, peuvent lire la Torah lors des assemblées. Depuis 1973, elles peuvent former le quorum pour la prière commune. En 1983, elles furent admises aux études rabbiniques et en 1985, les premières femmes rabbins furent nommées. Les communautés juives au Québec sont pour la plupart orthodoxes. La communauté juive hassidique est un élément non négligeable de la communauté juive orthodoxe du Québec. Ses adeptes sont appelés ultra-orthodoxes parce qu'ils adoptent les pratiques les plus strictes de la tradition juive. Ils développent leurs propres écoles et autres établissements en se tenant à l'écart du monde extérieur ainsi que des autres courants du judaïsme. Ils se sont beaucoup développés démographiquement à Montréal ces dernières décennies.

Le judaïsme libéral a été le premier à changer l'approche de la loi envers les femmes. Il part du principe que la révélation est progressive et que le judaïsme a toujours été influencé par le contexte socioculturel où il a évolué. C'est avec un regard critique que ce courant du judaïsme analyse les textes. Les femmes peuvent être tenues d'observer tous les commandements, même

¹⁸⁵ Le judaïsme conservateur, ou Massorti, accorde à la *halakhah* un caractère dynamique. La loi doit être soumise aux mêmes développements et aux mêmes changements que la vie elle-même. Le rationalisme est un principal capital dans la pensée juive. C'est le courant du moyen terme, une attitude moderne où le peuple juif et le respect de la loi demeuraient au centre du judaïsme. Mais cette *halakhah* devait s'adapter aux nécessités de l'époque et utiliser une méthodologie critique, maintenir la tradition tout en prolongeant son développement. Le judaïsme Massorti a pris dès le début une position en faveur de l'État d'Israël. Disponible au <http://www.massorti.com/Judaïsme-Conservateur-Massorti> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁸⁶ Le judaïsme libéral, également appelé judaïsme réformé ou judaïsme progressiste, est né en Allemagne durant la période des Lumières. La société invitait les juifs à se mêler aux autres Allemands. Différents courants de pensée naquirent durant cette période, dont Samuel Holdheim fut l'une des figures marquantes. Ces courants étaient souvent radicaux dans la théologie et les pratiques juïques. Se basant sur les études historiques commencées par Leopold Zunz (1794-1886), ils niaient à la Torah et au Talmud l'intouchabilité et la divinité de cette parole. Il déclarait certaines pratiques de la *halakhah* contraignantes, inutiles et obsolètes. Certains allaient jusqu'à abandonner les règles de la cacherout, du shabbat et de la circoncision. Disponible au <http://www.cjl-paris.org/notre-rabbin/interventions-pauline-bebe/318-place-de-la-femme-dans-le-judaïsme-liberal> (consulté le 21 mai 2015).

ceux à heure fixe, dans la mesure où ces commandements ont force de loi dans la conscience religieuse du croyant. Les femmes ont désormais les mêmes obligations que les hommes envers leurs enfants.¹⁸⁷

Ni le père, ni le mari n'a le droit de délier de leurs vœux sa fille ou sa femme majeure religieusement. La bénédiction récitée tous les matins par les juifs orthodoxes : « Béni sois-Tu, Éternel, roi de l'univers qui ne m'a pas fait femme » est abolie. Les filles sont instruites religieusement dès leur plus jeune âge ; elles participent désormais à la prière publique et font partie du quorum de dix personnes pour les prières publiques. L'âge de la responsabilité religieuse pour les filles et les garçons est dorénavant de treize ans.

Ces différents courants au sein du judaïsme ont tous en commun le *tikkoun olam*, un sens de la responsabilité pour la préservation, la réparation et l'amélioration du monde. Il en est de même pour le *klal Israël*, sentiment d'appartenance et de responsabilité envers la communauté juive universelle, qui favorise la coopération entre les différents courants. Tous reconnaissent aussi la *Tanakh* (Torah (la loi), Nevi'im (les Prophètes) et Ketouvim (écrits hagiographiques)) et dans leur grande majorité le Talmud¹⁸⁸ comme étant au centre de l'expérience juive.

Ils diffèrent quant à la pratique de la *Halakhah* (loi juive), quant à l'interprétation de celle-ci et à son adaptation à la modernité. Il en va de même pour l'adhérence inconditionnelle au Talmud. Ils s'opposent au sujet de la critique biblique, de la nature du Messie ou même des temps messianiques, de la manière d'officier la prière et de la langue à utiliser, entre autres points de divergences.

¹⁸⁷ Dès 1844, on supprima le lévirat. Il s'agit d'une pratique obligeant une veuve à épouser le frère ou le plus proche parent du mari défunt. En 1869, à la conférence de Philadelphie, qui proclame la femme comme légalement responsable quant au mariage, le contrat devient bilatéral. Le divorce peut aussi être accordé pour les deux partenaires. Les femmes peuvent désormais participer aux conseils d'administration des synagogues et elles partagent désormais l'espace à la synagogue. Les femmes peuvent aussi diriger l'office. Dès 1922, une femme peut devenir rabbin. Disponible au <http://www.cjl-paris.org/notre-rabbin/interventions-pauline-bebe/318-place-de-la-femme-dans-le-judaïsme-liberal> (consulté le 21 mai 2015).

¹⁸⁸ Le Talmud est un texte fondamental du judaïsme rabbinique. Il est la version orale de la Torah, écrit le plus souvent en Hébreu ou Araméen. Il est le fondement de la loi juive. Il en existe deux : celui de Jérusalem et celui de Babylone.

D'un point de vue démographique, « depuis 1991, le Québec a perdu 7815 juifs malgré l'apport de 4320 immigrants. »¹⁸⁹ L'Ontario attire les ashkénazes anglophones ; certains sont partis pour Israël, d'autres pour les États-Unis. Les communautés juives se sont « stabilisées » et la communauté sépharade prend de plus en plus la direction de la communauté juive historiquement dirigée par les ashkénazes.

On constate que le judaïsme est loin d'être monolithique et tous ses courants sont pour ainsi dire implantés au Québec.¹⁹⁰ Toutefois, le courant orthodoxe est le plus présent. Et au sein de ce courant, les femmes n'ont pas accès à toutes les fonctions liées à loi juive dans les synagogues, lieu de prédilection, pour toutes juives pratiquantes. Il reste donc encore, pour certaines d'entre elles, un travail énorme à accomplir afin d'accéder à toutes les fonctions au sein de leur communauté de foi pour celles qui le désirent.

LE CHRISTIANISME AU QUÉBEC

Tel que mentionné précédemment, le christianisme est la religion majoritaire au Canada et au Québec. Le Québec se distingue par un caractère ethnoculturel relativement homogène pour ce qui est du catholicisme, qui demeure la religion la plus importante en nombre et en poids social, en partie patrimonial malgré le processus de sécularisation. L'immigration récente fait d'ailleurs augmenter ce nombre et en diversifie les dynamiques ethno-linguistiques.¹⁹¹ Ce dernier apport

¹⁸⁹ Frédéric Castel, « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe. » Dans *L'état du Québec*, dirigé par Michel Venne, 214-225. Montréal : Éditions Fides, 2005 (p. 215).

¹⁹⁰ Sur le site des synagogues au Québec, disponible au <http://www.rabbinat.qc.ca/nsite/synagog.htm> (consulté le 21 mai 2015), les synagogues étaient identifiées selon qu'elles soient ashkénazes (43) ou sépharades (27), ou comme chabad (5). Sur les 74 synagogues, 2 étaient réformées, 4 conservatrices, et les autres orthodoxes, dont 5 chabad.

¹⁹¹ Au Québec, l'Église catholique compte les catholiques romains, les catholiques ukrainiens, les catholiques polonais, pour un total de 5 939 715 en 2001. Le protestantisme se subdivise en Églises anglicanes, unies, baptistes, Témoins de Jéhovah, pentecôtistes, luthériennes, presbytériennes, évangéliques méthodistes, méthodistes, adventistes, Saints des Derniers jours, unitariennes, mission de l'Esprit Saint, frères dans le Christ, frères de Plymouth, mennonites, Armée du Salut, disciples du Christ, Église de Dieu, alliance chrétienne et missionnaire, église du Nazaréen, apostolique nouvelle, évangile de l'union, chrétienne apostolique, spiritualiste, wesleyenne, renouveau charismatique, chrétienne réformée, réformée, congrégation chrétienne, Worldwide Church of God, pour un total de 335 595. Statistiques tirées de : Frédéric Castel, « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe. » Dans *L'état du Québec*, dirigé par Michel Venne, 214-225. Montréal : Éditions Fides, 2005 (p. 215).

est loin d'être négligeable, car il suscite un certain regain de la fréquentation des églises. Ces immigrants catholiques proviennent d'Europe, d'Amérique latine et du Proche-Orient. La progression du catholicisme est aussi favorisée par les églises catholiques orientales. Le nombre des catholiques arabes et arméniens (maronites et melchites) se situe à environ 35 000 personnes.

Pour ce qui est des protestants, les trois principales dénominations au Québec (anglicane, unie, baptiste) ont perdu chacune une dizaine de milliers de fidèles. Ces pertes sont causées par les départs pour l'Ontario principalement et les changements de croyances et de pratiques en faveur des Églises évangéliques et pentecotistes. Le désengagement des jeunes semble aussi contribué à cette perte. Plusieurs vont rejoindre indirectement le groupe sociologique des « sans appartenance religieuse ». Quant aux mouvements évangéliques, qui ont connu un incontestable succès durant les années 1970-1980, il est difficile d'en connaître l'ampleur réelle. Ils se ramifient en un si grand nombre de subdivisions qu'il est difficile d'analyser scientifiquement la situation à partir des seules statistiques. Ces mouvances se composent principalement de convertis, pour la plupart francophones, ainsi que d'immigrants. Cela touche aussi l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours et les Témoins de Jéhovah.

Quant à l'Église orthodoxe, elle demeure encore majoritairement grecque. L'immigration en provenance de la Roumanie, de la Russie, de la Bulgarie a favorisé la croissance d'autres Églises orthodoxes nationales. Quant à celle d'Antioche, dont les membres proviennent du Proche-Orient, elle a plafonné avec la fin de la guerre civile au Liban dans les années 1990s. Mais l'arrivée de nouveaux immigrants dus aux conflits en Syrie et dans certaines régions de l'Iraq sont en train de changer cette situation.

L'Église catholique étant l'Église majoritaire au Québec, on peut se demander quel rôle y jouent les femmes. À partir du survol précédent de l'histoire religieuse du Québec, on a vu combien les femmes croyantes se sont investies dans ce qu'est devenu le Québec. Alors, il est pertinent de se demander ce que sont les attentes de ces femmes croyantes catholiques.

La prêtrise n'est pas accessible aux femmes. Les prêtres n'ont pas le droit de se marier. Si les femmes devenaient prêtres, devraient-elles renoncer au droit de se marier ? Pourraient-elles accomplir cette fonction tout en étant mariées ? Comment une Église mondialement répandue

peut-elle justifier encore en 2015 que les femmes ne puissent pas avoir accès à la prêtrise ? Des religieuses autonomes au sein de leur communauté n'ont jamais eu droit à la prêtrise. De plus en matière décisionnelle de toutes sortes, les communautés religieuses féminines demeurent sous l'autorité du Vatican. Dans la hiérarchie catholique, seul les hommes sont au sommet avec comme seule exception partielle la représentante au Saint-Siège (de façon rotative) du regroupement de toutes les congrégations féminines catholiques.

Au Québec, l'Église anglicane arrive en première place parmi les Églises protestantes. Les femmes ont accès à la prêtrise ; pourtant le débat est loin d'être gagné pour ce qui est de l'accession de celles-ci à un poste d'évêque. Selon Mia Anderson ¹⁹²

« J'aimerais faire une petite distinction entre droits des femmes et permission d'être ordonnée. Être ordonné ne constitue pas un *droit*, ni pour les hommes, ni pour les femmes : nous parlons plutôt d'une *vocation*. Ceci étant dit, une fois « appelée », une femme n'est pas du tout empêchée de réaliser sa vocation par le *système*, au sein de l'Église anglicane du Canada. Ainsi, j'ai été ordonnée prêtre et nommée curé d'une paroisse, une première dans la ville de Québec, mais pas dans le diocèse. Il n'y a rien qui empêche une femme de remplir ces fonctions, aucune règle canonique n'existe à cet effet dans l'Église anglicane du Canada qui, précisons-le, est une église nationale. Cette Église n'interdit aux femmes ni d'accéder à l'ensemble des fonctions (diacre, prêtre ou même évêque), ni de voter à quelque niveau que ce soit au sein de nos structures religieuses, ou lors d'un synode.

Les églises anglicanes nationales ne sont pas toutes pareilles. La *communion* anglicane, qui est présente partout dans le monde, laisse à chaque église nationale un haut niveau d'autonomie. Elle représente plus une fédération d'Églises, sans pour autant constituer une hiérarchie unifiée ; il n'y a pas de magistère. Le symbole de l'unité est l'archevêque de Canterbury, mais il ne détient qu'un pouvoir de persuasion, et non de législation. D'autres instances et mécanismes contribuent à l'unité de l'Église : le Conseil consultatif anglican, les rencontres des primats et la conférence de Lambeth, qui se tient tous les dix ans. Mais il n'y a pas de législation universelle appliquée du sommet vers le bas.

Toutefois, la « persuasion » peut se faire très insistante... ! Prenez le cas de la première femme anglicane dans le monde, Florence Li Tim-Oi, ordonnée en 1944 par Ronald Hall, le très respecté évêque de Hong-Kong. Hélas ! Moins de deux ans plus tard, elle était acculée à renoncer à son sacerdoce, sinon son évêque aurait été suspendu. Quelque quarante ans plus tard, elle a immigré au Canada et a renoué avec sa vocation de prêtre à Toronto, où elle est décédée en 1992.

Même aujourd'hui, un bon nombre d'églises anglicanes à travers le monde n'ont pas encore accepté l'ordination des femmes ou ne sont rendues qu'à mi-chemin, comme la Mélanésie, par exemple, ou plusieurs pays africains. Mais, au Canada, les premières femmes ont été ordonnées il y a 30 ans, tout comme aux États-Unis. Et nous avons ordonné une première

¹⁹² Détentrice d'une maîtrise en littérature anglaise de l'Université de Toronto, Mia Anderson a d'abord été comédienne, puis fermière, bergère et élèveuse et, également, poète. Après avoir terminé son séminaire en 2000, elle a été ordonnée diacre, puis prêtre anglicane en 2001, dans la paroisse de Saint-Michael à Québec, où elle est toujours curé. Elle manifeste un grand intérêt pour l'ecclésiologie de son Église.

femme évêque en 1994, l'année où l'Angleterre a ordonné ses premières femmes prêtres. La nation-mère, l'Angleterre, est encore extrêmement et amèrement partagée sur l'ordination des femmes évêques. »¹⁹³

L'année 2007 fut traversée par des controverses sur l'union de personnes de même sexe. Cette Église survit au Québec grâce à l'immigration de personnes en provenance d'anciennes colonies britanniques.

L'Église unie du Canada est née en 1925 de l'union des Églises méthodistes, du Conseil général des Églises de l'Union congrégationnelle du Canada et de l'Église presbytérienne, pour devenir la première Église protestante en importance au Canada. Dès les années 30, les femmes ont accès à la prêtrise ; en 1988, l'Église unie permet l'ordination de pasteur(e)s homosexuel(les)s. Elle appuie de nombreuses causes sociales : lutte contre les changements climatiques, protection de l'environnement, droit à l'avortement et au suicide assisté ; malgré cela, elle lutte pour sa survie.

L'Église baptiste est la troisième Église protestante en importance au Québec. Elle comporte de nombreuses subdivisions. Cette branche du protestantisme met l'emphase sur la croyance que tous les fidèles sont égaux et qu'ils n'ont pas besoin d'intermédiaires entre eux et Dieu. Malgré cela, ce sont les hommes qui occupent les ministères, dont « la présidence d'un Conseil d'Église, celle du culte, la fonction d'ancien ou de pasteur, ou encore l'enseignement de la foi chrétienne aux adultes. Il s'agit en fait des ministères de direction et d'enseignement qui impliquent l'exercice d'une autorité sur l'ensemble de l'Église. »¹⁹⁴

En somme, tant l'Église catholique que les autres Églises chrétiennes au Québec connaissent une évolution complexe, au prise avec des défis reliés à un équilibre précaire entre les deux pôles de la décroissance et de la croissance, entre dénatalité et immigration. Et il en est de même pour les autres Églises chrétiennes. Est-ce que permettre aux femmes d'accéder à toutes les

¹⁹³ Mia Anderson, « Les religions et les droits des femmes : Une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (pp. 11-12).

¹⁹⁴ Les ministères féminins chez les baptistes. Disponible au http://www.eglises-baptistes.fr/Ministeres/Les-ministeres-feminins.html#.VVqAG1V_Oko (consulté le 21 mai 2015).

fonctions dans toutes les Églises changerait quelque chose aux désaffections ? On peut se poser la question. Cependant, indépendamment de la désaffection des croyants et croyantes dans la majorité de ces Églises, ne serait-il pas juste que les femmes aient le droit d'occuper toutes les fonctions qui les inspirent, qui les attirent, dont la prêtrise, les fonctions d'évêque, de cardinal et pourquoi pas, de pape ?

L'ISLAM AU QUÉBEC

Quelques dizaines de musulmans vivent au Québec au début du XX^{ème} siècle. Ils proviennent principalement du Liban, de la Syrie, de l'Inde et du Pakistan. Cette présence s'est accrue à partir de 1975, alors que le Québec commence à accueillir des réfugiés, dont en particuliers des Indiens d'Afrique orientale (1975-1985), des Libanais (1975-1990) et des Iraniens (1980-1990). Puis vers la fin des années 1980, l'immigration implique d'autres pays et régions du monde, dont la Turquie, l'Asie centrale, l'Asie du Sud, l'Indonésie, l'Afrique sub-saharienne, la diaspora occidentale et les Balkans. Dans les années 1990, ce sont surtout les arabophones qui forment la majorité de l'immigration musulmane, particulièrement des Maghrébins¹⁹⁵ éduqués en français. Cette immigration sélectionnée compte pour la plupart des personnes ayant des diplômes universitaires. De 1961 à 2011, la population musulmane est passée d'environ un millier à 221 000 personnes. De plus, cette communauté est jeune : l'âge médian est de 28,2 ans.

Or, compte tenu de ces provenances diverses (plus d'une soixantaine de pays), l'islam au Québec est très loin d'être monolithique, non seulement à cause de la disparité culturelle, mais aussi parce que ces croyants se départagent approximativement en 70% de sunnites et 30% de chiites, de sorte que la communauté chiite est, au Québec, surreprésentée comparativement au pourcentage mondial.¹⁹⁶ Quant à la proportion de femmes, alors que celle-ci n'était que de 40%

¹⁹⁵ Cette représentation importante des Maghrébins est due en partie à « des entreprises menées par le gouvernement du Québec pour aller chercher dans des pays ciblés des immigrants qualifiés sur le plan professionnel, déjà rompus au français et disposés à s'enraciner au Québec. » Frédéric Castel, « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe. » Dans *L'état du Québec*, dirigé par Michel Venne, 214-225. Montréal : Éditions Fides, 2005 (pp. 220-221).

¹⁹⁶ En général, on considère que les sunnites représentent 80% de la population mondiale musulmane pour 20% de chiites ; les kharijites sont si peu nombreux qu'ils comptent pour moins de 1%. Ces chiffres sont très discutables, car il y a peu de statistiques véritablement fiables pour de nombreuses parties du monde ; celles du Québec le sont peut-être un peu plus.

en 1991, elle compte pour 45% en 2001. Il va sans dire que cela inclut aussi les femmes et les hommes natifs du Québec qui se sont convertis à l'islam.¹⁹⁷

Ces communautés musulmanes se regroupent en général selon la langue parlée et la subdivision religieuse du pays d'origine, tout comme les communautés juives, chrétiennes, bouddhistes, etc. Et selon le pays d'origine ou la langue, on trouve des mosquées plus traditionnelles, où les femmes et les hommes prient séparément, et d'autres où les femmes prient avec les hommes. Les femmes peuvent faire partie des comités administratifs, exécutifs et même faire des présentations lors d'événements spéciaux, mais la direction de la prière mixte reste l'affaire des hommes.¹⁹⁸

Cependant, au Québec, rien n'empêche que l'on ouvre une mosquée dirigée par une femme. La question est : serait-elle fréquentée ? Et quelle en serait l'affluence ? Il n'en demeure pas moins que cela est possible. Le choix d'un *imam* dépend de la communauté. Il doit être irréprochable sur le plan moral et être le plus éduqué religieusement. La formation chiite pour l'*imam* est en général plus rigoureuse que pour les sunnites et nécessite plusieurs années d'étude. Cependant, dans un contexte migratoire, l'*imam* peut être un ouvrier, un professionnel, un fonctionnaire ; cela dépend de son niveau de connaissance religieuse et du choix de la communauté. De la même façon qu'un homme, une femme irréprochable moralement et ayant de bonnes connaissances religieuses peut diriger la prière, or quand il s'agit d'une femme, elle ne peut diriger la prière que pour d'autres femmes. Cela est vrai pour toutes les écoles d'interprétation. Pourquoi ne serait-il pas possible qu'elle le fasse désormais pour une assemblée mixte ?

UNE RELECTURE DES LIVRES SAINTS PAR LES FEMMES

Les femmes, toutes religions confondues, sont de plus en plus éduquées et cela inclut l'éducation religieuse. Beaucoup de ces femmes croyantes n'acceptent plus d'être des croyantes de seconde classe ou de seconde zone ou des subalternes. Comme nous le verrons dans les sections qui vont

¹⁹⁷ Toutes ces statistiques proviennent de Frédéric Castel, « L'élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001) : grandes tendances et poids des femmes. » Dans *Diversité de foi - Égalité de droits*. Conseil du statut de la femme, Actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006. Montréal : Conseil du statut de la femme, Gouvernement du Québec, 2006 (pp. 51-52).

¹⁹⁸ De tout temps et dans toutes les écoles d'interprétation les femmes peuvent diriger la prière pour une communauté de femmes. Il est observé que peu de femmes musulmanes le savent.

suivre, beaucoup de ces femmes se réapproprient leurs livres saints et en font une relecture qui leur permet de prendre leur place, une place égale à celle des hommes au sein des religions abrahamiques. Ce travail est long. Les femmes de *L'Autre parole* au Québec travaillent depuis bientôt quarante ans à l'avancement de la condition des femmes catholiques ; des femmes juives et musulmanes le font aussi de leur côté. Ces aspects sont abordés dans la seconde partie de la présente thèse. Le travail herméneutique des femmes croyantes révolutionne le mouvement féminin et redonne aux femmes une visibilité que certaines communautés de foi ont occultée. Toutefois, cette occultation perdure et les femmes croyantes ont encore beaucoup de travail à faire pour que les pratiques promouvant l'occultation disparaissent. Ceci est en partie lié au contexte social plus large dans lequel vit chaque communauté.

3.0 MARGINALISATION DES FEMMES CROYANTES AU SEIN DU FÉMINISME DE LA DEUXIÈME VAGUE¹⁹⁹

QU'EST-CE QUE LE FÉMINISME ?

Selon Simone de Beauvoir, l'histoire des femmes a été écrite par les hommes.²⁰⁰ Mais on peut dire que depuis plus d'un siècle, les femmes contribuent désormais à l'écriture de leur histoire. Le mot féminisme semble trouver son origine en 1872 avec Alexandre Dumas fils, qui utilise l'adjectif « pour désigner les hommes qui renoncent à leur « virilité » en prenant fait et cause pour les femmes en cas d'adultère. »²⁰¹ En 1894, il est utilisé en Grande-Bretagne, en 1896, en Allemagne. En 1910, il fait son apparition aux États-Unis pour entrer en 1933 dans le *Oxford English Dictionary*. Il est banni de la langue allemande avec le nazisme - le féminisme étant perçu comme l'antithèse du patriotisme - pour n'y revenir qu'en 1970. Quelle définition lui donner aujourd'hui ?

« ...l'ensemble des tentatives menées par des femmes pour leur reconnaissance, leur autodétermination, leur participation politique et le respect de leurs droits. L'objectif visé est double : d'une part, la libération ou la liberté de décision de chaque femme en tant qu'individu, et d'autre part, la transformation fondamentale de la société et de son ordre des genres. »²⁰²

« ...le féminisme québécois se présente tantôt sous les traits d'un ensemble de discours et de théories pour dire et penser les femmes et leur expérience, tantôt sous ceux des nombreux services et organismes qui œuvrent à l'amélioration de leurs conditions de vie. Tantôt encore, il prend la forme d'un mouvement social engagé dans la quête de l'égalité entre les sexes et, plus récemment, celle d'un mouvement populaire au cœur d'une lutte collective pour améliorer la situation des plus défavorisés, hommes et femmes réunis. »²⁰³

¹⁹⁹ Il va sans dire que cette notion de *vague* est très discutée et critiquée. Cependant comme elle est acceptée par un grand nombre d'auteurs, et qu'elle correspond à des périodes facilement repérables en Occident, il semble pertinent de l'utiliser. Mélissa Blais, Laurence Fortin-Pellerin, Ève-Marie Lampron et Geneviève Pagé, « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical. » *Recherches féministes*, Vol. 20, No. 2, 2007 (pp. 141-162).

²⁰⁰ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*. Tome I, Paris : Éditions De poche, Idées/Gallimard, 1972 (p. 170).

²⁰¹ Brigitte Studer, « Introduction. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 23).

²⁰² Ute Gerhard, « Concepts et controverses. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 48).

²⁰³ Francine Descarries et Christine Corbeil, « Égalité, solidarité et survie : les pratiques du mouvement des femmes au Québec. » *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 10, No. 1, 1997 : (pp.19-28). Disponible au <http://www.erudit.org/revue/nps/1997/v10/n1/301381ar.html?vue=resume> (consulté le 21 mai 2015).

L'histoire ne peut plus désormais faire fi du féminisme, car devant la masse des journaux, revues spécialisées, actes de colloques, congrès, les études de genre, les féminismes laissent leurs traces dans un monde qui semble de moins en moins écrire l'histoire selon le seul point de vue masculin. Si l'oubli a marqué l'histoire des femmes et si aujourd'hui encore les filles oublient facilement les luttes de leurs mères pour davantage intégrer la filiation paternelle, l'histoire commence à conserver les traces de ces mères. « La force critique du féminisme s'est brisée de manière répétée sur le déni de son historicité et l'occultation de sa mémoire. »²⁰⁴

Il va sans dire que cette histoire est principalement écrite par les femmes elles-mêmes. Malgré la mondialisation ou peut-être grâce à elle, l'histoire semble retenir deux moments appelés *vagues* par Florence Rochefort.

« Bilan qui esquisse une périodisation qui, au-delà des événements, dessine la logique d'un mouvement en deux phases - deux vagues - qui, avec des décalages, se retrouvent presque partout de manière analogue : la première « vague » revendique l'égalité entre les sexes (...) La seconde vague (...) s'attache bien davantage au sujet-femme dans ses choix existentiels de tous ordres... ».²⁰⁵

Selon Michèle Perrot, l'espace des féminismes est occidental ; et dans les pays en voie de développement, le féminisme est souvent perçu comme un néo-colonialisme, un prolongement de l'Occident. Selon elle, les féminismes « progressent pourtant selon un processus similaire : revendication de l'égalité des droits, puis de l'autonomie personnelle. »²⁰⁶ Est-ce que le féminisme se réduit à l'indépendance économique, intellectuelle et sexuelle des femmes ? Est-ce prendre des raccourcis ? Si le processus est similaire, les influences sont diverses. Rien qu'au Québec, en consultant le site produit par l'Université du Québec à Montréal, « Le féminisme, ça clique », on identifie pas moins de neuf sortes de féminismes « féminisme libéral égalitaire, féminisme radical, marxisme féministe, féminisme matérialiste, féminisme lesbien, féminisme

²⁰⁴ Brigitte Studer, « Introduction. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 22).

²⁰⁵ *Ibid.* (pp. 10-11).

²⁰⁶ *Ibid.* (p. 11).

afro-américain, féminisme postmoderne, féminisme écologiste, féminisme anarchiste. »²⁰⁷ Il existe donc une littérature féministe importante selon les angles abordés, les domaines divers.

Le mouvement semble loin de s'essouffler et produit de nouvelles grilles de lectures, des concepts nouveaux. Celles qui génèrent ces analyses sont éduquées. Elles ont donc un travail d'éducation à faire ; et dans ce but, elles doivent faire pression sur le politique, l'État, les mouvements associatifs, les mouvements syndicaux, etc. , afin que toutes celles qui le désirent aient accès à l'éducation, au travail et au contrôle de leur sexualité (contraception, avortement, mariage consenti, arrêt des mutilations génitales, etc.).

L'histoire des féminismes montre que ceux-ci ont joué « un rôle moteur dans le changement social, politique, culturel et scientifique, en favorisant l'émergence d'un État social, protecteur des mères ou en faisant évoluer les conceptions de justice et d'égalité (...) le féminisme a été diversifié, et fut une force importante dans la vie politique de chaque pays. »²⁰⁸ Pendant longtemps, l'histoire des femmes est considérée avec condescendance par les milieux académiques qui la voit comme trop subjective. Or avec le postmodernisme, c'est toute la vision de l'universalité de la production académique dominante qui perd de sa crédibilité. Selon une approche postmoderne, la subjectivité est considérée comme la seule posture authentique. Selon Hedwig Dohm, « les vérités vécues soi-même sont inattaquables ».²⁰⁹

L'histoire des féminismes fait partie de la dimension politique de l'histoire des femmes et elle n'est pas qu'une affaire de femmes. Cette histoire favorise aujourd'hui

« des approches relationnelles de genre et croise d'autres historiographies. Les travaux actuels sur le féminisme se diversifient et le considèrent, avec des outils d'analyse fort

²⁰⁷ *Le féminisme, ça clique* : disponible au <http://www.relais-femmes.qc.ca/FADAFEM/index.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁰⁸ Brigitte Studer, « Introduction. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 23).

²⁰⁹ Hedwig Dohm, (1931-) écrivaine et féministe à qui on doit le début de la théorisation du genre, car pour elle, les comportements spécifiques au sexe proviennent davantage de la culture que de la détermination biologique. Cité par Brigitte Studer et Françoise Thébaud, « Entre histoire et mémoire. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 30).

différents, comme un poste d'observation d'une société donnée, comme l'un des protagonistes d'une question sociale, politique ou culturelle. »²¹⁰

Le plus étonnant, c'est que des femmes, toutes classes sociales, groupes ethniques, orientations sexuelles et religieuses confondues, se regroupent sous une même bannière pour leur propre cause et des droits humains en général. On entend souvent dire que le mouvement des femmes est global. Dans presque tous les pays du monde, pour ne pas dire tous, les femmes sont impliquées dans des combats pour changer leur vie.

Les femmes mentionnent souvent leur solidarité avec les revendications des femmes partout à travers le monde. Diverses organisations internationales de femmes ont vu le jour afin de regrouper et de sensibiliser les femmes à des problématiques autres, qu'ont à vivre les femmes ailleurs dans le monde : des regroupements tels que le Conseil international des femmes (CIF) en 1888, l'Alliance internationale pour le suffrage des femmes (AISF) en 1904. En 1907, les socialistes fondent l'Internationale socialiste des femmes.

La Première Guerre mondiale met en veilleuse ces regroupements, car les pays sont en guerre et les femmes sont confrontées aux nationalismes et aux revendications féministes de femmes de pays parfois devenus ennemis. Des féministes pacifistes organisent une conférence en janvier 1915 à La Haye. Elles y affirment que

« le maintien de la paix doit nécessairement passer par des accords internationaux qui incluent la revendication de l'égalité politique entre les femmes et les hommes. Ce lien découle de la conviction que si les femmes participaient aux Parlements et aux gouvernements de leur pays, elles pourraient éviter les guerres. Deuxièmement, l'assemblée tente d'envoyer une délégation féminine auprès des gouvernements européens et américains pour les convaincre de mettre fin à la guerre. »²¹¹

Ute Gerhard prétend que les 14 points du président Wilson et des déclarations de paix du Traité de Versailles provient des décisions des femmes de la Ligue internationale des femmes pour la

²¹⁰ Brigitte Studer et Françoise Thébaud, « Entre histoire et mémoire. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 33).

²¹¹ Ute Gerhard, « Concepts et controverses. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 51).

paix et la liberté. Dans cette foulée, elle avance aussi que le droit de vote accordé aux femmes et la montée des nationalismes a pour un temps empêché la montée d'une conscience internationale pour les femmes.

Quand, en 1901, Ilse Frapan affirme que « Nous autres femmes n'avons pas de patrie »²¹² et que cette phrase est reprise par Ida Merkel à Berlin en 1990 après la chute du mur de Berlin, il est clair que ces deux femmes voulaient partager leur sentiment d'exclusion envers un « État masculin », leur sentiment d'être tenues à l'écart dans les domaines sociaux, de la culture, de l'enseignement, de la vie professionnelle, de la vie politique, etc.

Le droit de vote des femmes est accordé en France en 1944. En Suisse, au fédéral, le droit de vote est accordé aux femmes seulement en 1971.

« En réalité, la guerre, la Révolution russe et les difficultés économiques mettent les femmes en « première ligne » pendant les années 1920, 1930 et 1940 partout en Europe. La mort de millions de soldats et l'inquiétude que fait naître « la femme nouvelle » accentuent la réaction hostile à l'émancipation des femmes, au point qu'au début des années 1930, les gouvernements de tous les pays, sauf ceux de France, Suède et Norvège, réussissent à exclure pour une bonne part les femmes mariées du monde du travail. »²¹³

Durant une période, les réformes sociales voulant protéger les femmes enceintes par un salaire et des allocations familiales sont contestées par des femmes qui voient en ces initiatives un enfermement des femmes dans leur fonction maternelle. « Ce féminisme est en phase avec le modèle patriarcal de l'État-providence et, en même temps, compatible avec les valeurs des mouvements et partis conservateurs et fascistes, qui donnent la priorité à une politique centrée sur les mères. »²¹⁴

Après la Deuxième Guerre mondiale et le droit de vote accordé pour une grande partie aux femmes en Occident, il apparaît que cette égalité formelle n'est pas suffisante. La liberté de

²¹² Ilse Frapan : disponible au http://de.wikipedia.org/wiki/Ilse_Frapan (consulté le 21 mai 2015).

²¹³ Karen Offen, « Des modèles nationaux (1940-1945) ? » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 75).

²¹⁴ Ute Gerhard, « Concepts et controverses. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 55).

disposer de son corps, d'accéder à la contraception, à l'avortement, à trouver une protection contre la violence conjugale sont des problèmes récurrents et les femmes doivent y faire face. « Le concept rassemblant les nouveaux mouvements féministes par-delà les frontières nationales est l'autonomie au sens double, liant la libération individuelle et personnelle de la tutelle masculine à l'auto-organisation et l'indépendance politiques. »²¹⁵

Dès les années 1950, apparaît un féminisme de la différence en marge d'un féminisme de l'égalité. Pendant plus de quarante ans, le féminisme oscille entre ces deux conceptions. « (...) l'égalité des droits entre les hommes et les femmes ne doit pas supposer l'identité mais, au contraire, elle reconnaît justement cette différence et la prend en compte, tout en veillant à ne pas en faire un prétexte à discrimination. »²¹⁶ Cette égalité dans la différence qui s'étend aux hommes et aux femmes s'étend aussi entre les femmes elles-mêmes et entre les hommes eux-mêmes.

Avec la mondialisation apparaissent de nouveaux mouvements féministes indépendants des féminismes occidentaux. « On parle d'eux comme d'une « troisième vague féministe ». »²¹⁷ Les conférences des femmes organisées par les Nations Unies²¹⁸ sont à l'origine de la publication et de l'apparition en Occident de ces nouvelles façons de concevoir le féminisme.

Les droits des femmes apparaissent désormais comme un combat pour les droits humains et le contexte national incite pour ne pas dire oblige les féministes à adapter leurs méthodes. Le mouvement *Women Living Under Muslim Laws* (1984) fait son apparition et regroupe des femmes de dix-huit pays musulmans. L'association *Women in Black* (2001) et les *Madres de la Plaza* (1977) en Argentine sont autant de mouvements non occidentaux qui revendiquent la reconnaissance des droits des femmes comme la reconnaissance de droits humains.

« Cette campagne, qui a recueilli plusieurs centaines de millions de signatures dans plus de cent vingt pays, a permis de créer en 1993 à Vienne, dans le cadre de la Conférence

²¹⁵ Ute Gerhard, « Concepts et controverses. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 55).

²¹⁶ *Ibid.* (p. 57).

²¹⁷ *Ibid.* (p. 59).

²¹⁸ Première conférence au Mexique en 1975, deuxième conférence Copenhague en 1980, troisième à Nairobi 1985, quatrième conférence à Beijing en 1995.

mondiale des Nations-Unies sur les Droits de l'Homme, un tribunal sur la violence à l'égard des femmes. »²¹⁹

Dès lors, on reconnaît la violence sexuelle comme une discrimination spécifique envers les femmes. La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) en vigueur aux Nations-Unies en 1979, est ratifiée par nombre de pays, seulement sous réserve, et n'a pas empêché les violations quotidiennes des droits humains à l'encontre des femmes.

Cependant, cette convention fournit un argumentaire et un langage juridique pour celles qui veulent en user au-delà des lois nationales en place. Il va sans dire aussi que les droits ne sont jamais acquis définitivement. Les femmes, entre autres, doivent toujours être vigilantes afin que ces droits demeurent opérants. C'est l'argumentaire le plus solide contre ceux et celles qui affirment que le féminisme n'a plus de raison d'être.

3.1 L'HISTOIRE DU FÉMINISME AU QUÉBEC

L'histoire des féminismes en Occident a un cheminement qui varie d'une région à l'autre, d'un peuple à l'autre. Penser le féminisme à l'échelle mondiale requiert que le champ des féminismes s'élargisse et se diversifie afin de faire place aux couleurs locales due à l'histoire toujours unique de l'enchevêtrement des dynamiques politique, culturelle, économique et religieuse à l'échelle locale ou nationale. Il est certain que les régions s'influencent mutuellement, plus ou moins directement et surtout à différents degrés. Il n'est pas possible d'examiner cette dynamique complexe de va-et-vient dans cette thèse, il n'en demeure pas moins important de signaler cette dynamique des influences de divers courants féministes sur le Québec et parfois vice versa, qui doit faire partie intégrante d'un survol même rapide de l'histoire du féminisme au Québec. Florence Rochefort parle de trois vagues du féminisme en Occident. Or selon cette chronologie,

²¹⁹ Ute Gerhard, « Concepts et controverses. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 58).

il est possible de dire qu'au Québec que c'est à partir de la deuxième vague que les religions furent perçues comme moteur par excellence du patriarcat et surtout le christianisme, étant la religion majoritaire au Québec depuis des siècles.

Au début du XX^{ème} siècle, les religions se montrent particulièrement opposées aux droits et libertés revendiqués par les premières féministes tant en pays majoritairement catholique que protestant. En général, pour les religions, les femmes sont à la base de la transmission de la croyance ; sur elles reposent la stabilité de la transmission et de la cohésion de la communauté. Les différentes Églises chrétiennes attendent des femmes qu'elles se soumettent à leur père, leur mari et qu'elles soient les reines du foyer. Dans cette optique, elles sont pour ainsi dire confinées à la sphère privée. Au Québec, certaines féministes de la deuxième vague, considèrent les religions et le catholicisme en particulier, comme des « institutions et pouvoirs mais aussi comme savoirs et modes de régulation des rapports de genres ».²²⁰

Si le peuple québécois est un peuple unique, il y a fort à parier qu'il en va de même pour son féminisme. Quelle était la vie des femmes au Québec à l'aube du féminisme occidental ? Au début du XX^{ème} siècle, les jeunes filles du Québec sont toutes allées à l'école. Elles ont pour toutes connaissances le catéchisme ; elles savent lire, écrire et compter. Les plus chanceuses sont allées au pensionnat, où elles ont appris un peu d'anglais, de musique, de littérature et d'histoire. Elles ne peuvent poursuivre d'études supérieures, à moins d'être riches, protestantes et anglophones. On surveille leurs lectures, leur vertu. À la campagne, si elles sont plus intelligentes que la moyenne, elles peuvent envisager de devenir enseignantes (dans une école de rang). Elles ont le choix d'enseigner, de travailler à la maison pour les parents (gratuitement) ou ailleurs (pour un salaire de misère), en attendant de se marier ou de devenir religieuses.

En ville, elles peuvent travailler dans les manufactures, les magasins, les bureaux (pour les plus intelligentes). Si elles se marient, elles doivent quitter leur emploi. Selon le Code civil, elles sont considérées comme « incapables » devant la loi ; les maris signent pour elles. Si elles continuent de travailler, leur salaire appartient au mari. En cas de décès du mari, elles ne peuvent

²²⁰ Florence Rochefort, « Contrecarrer ou interroger les religions. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 347-363. Paris : Les Éditions de l'atelier, 2004 (p. 348).

être tutrices de leurs enfants. S'il y a séparation, le mari a automatiquement la garde des enfants. Pour l'héritage, elles sont moins avantagées que les garçons.²²¹

Si à partir de 1791, grâce à l'Acte constitutionnel, les femmes propriétaires peuvent voter, ce pouvoir leur fut enlevé en 1834 par le Parti patriote, qui pourtant prônait la laïcité²²² et avait à sa tête Louis-Joseph Papineau, un laïque convaincu.²²³ On craignait les désaccords familiaux.²²⁴ Lors de la création de la Confédération, on inscrit dans la Constitution que seules les *personnes* responsables ont droit de vote. Or, seuls les hommes sont des personnes responsables,²²⁵ donc seuls les hommes peuvent voter.

Par ailleurs, la société québécoise de l'époque étant profondément religieuse, les pensionnats favorisaient les vocations, et c'est souvent au sein des communautés religieuses que les jeunes filles parviennent à occuper une tâche valorisante : enseignantes, éducatrices, infirmières auprès de la population en général ou dans les hospices, les orphelinats, les refuges. Certaines peuvent voyager, apprendre d'autres langues, connaître d'autres peuples en tant que sœurs missionnaires.

L'industrialisation, les nouvelles inventions ouvrent d'autres horizons : car entre autres, les journaux permettent de lire ce que d'autres femmes accomplissent ailleurs et les femmes y contribuent de différentes façons comme journalistes.²²⁶ Cette industrialisation permet

²²¹ Jocelyne Légaré, « La condition juridique des femmes ou l'historique d'une « affaire de famille » » *Criminologie*, Vol. 16, No. 2, 1983 (pp. 7-26).

²²² Dans un article publié dans *L'Autre parole*, Johanne Philipps soutient que la laïcité n'est pas garante de l'égalité femme-homme. Elle fait référence à de nombreuses sociétés et de nombreux personnages qui faisaient la promotion de la laïcité sans pour autant faire celle de l'égalité femme-homme. « À propos de la position historique du Conseil du Statut de la femme », disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1591> (consulté le 21 mai 2015).

²²³ Louis-Joseph Papineau (1786-1871) avocat, seigneur et homme politique, fervent républicain, fondateur du Parti patriote en 1826. Disponible au *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008.

http://www.biographi.ca/fr/bio/papineau_louis_joseph_10F.html (consulté le 21 mai 2015).

²²⁴ Antony Bergeron, « Comment le Parti patriote a retiré le droit de vote des femmes. » : disponible au http://quebec.huffingtonpost.ca/antony-bergeron/journee-nationale-patriotes-quebec-droit-de-vote-femmes-egalite_b_7265818.html (consulté le 21 mai 2015).

²²⁵ L'affaire des personnes : disponible au <http://www.paricilademocratie.com/approfondir/femmes-societe-et-politique/874-vers-le-suffrage-feminin-au-quebec> (consulté le 21 mai 2015). La Loi constitutionnelle de 1867 : disponible au <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-1.html> (consulté le 21 mai 2015).

²²⁶ Linda Kay dans son livre *Elles étaient seize*, dresse un portrait de ces seize femmes journalistes qui se sont rendues à la Foire Universelle de Saint-Louis en 1904. Ces femmes anglophones pour la plupart avaient en commun

l'apparition de nouvelles classes sociales. Des femmes de milieux aisés veulent autre chose que la vie mondaine. Elles s'engagent dans des œuvres de charité. D'autres se regroupent en associations « politiques ». Le terme féminisme, selon le sens qu'on lui connaît aujourd'hui, daterait de 1880 et serait l'œuvre d'Aubertine Auclair,²²⁷ qui trouve que le mot convient bien à la lutte pour les droits des femmes. En 1890, on organise déjà des congrès féministes.²²⁸

À l'aube de la Révolution tranquille, il y a déjà maintes avenues où les femmes s'engagent sur la place publique. Ces femmes ne veulent plus du statut de subordonnées. Des changements légaux doivent être opérés. Ces revendications visent d'abord le droit à l'instruction, car « l'instruction développe la conscience de ses droits, elle nourrit l'assurance individuelle et permet l'autonomie financière. »²²⁹ Une fois instruites, elles reçoivent un meilleur salaire. Certaines veulent que l'ensemble des femmes ait les mêmes chances. Elles militent pour de meilleures conditions de travail, des journées moins longues, un environnement plus sain. Le Code civil, qui les rend « incapables » devant la loi, est à modifier ; et il faut offrir une meilleure protection aux femmes séparées, et la possibilité d'avoir un droit de garde sur leurs enfants. Ces militantes travaillent aussi afin que l'âge légal pour le mariage soit plus élevé que 12 ans pour les filles et de 14 ans pour les garçons.²³⁰

Pour elles, seul le droit de vote peut faire des femmes des citoyennes à part entière. À cette époque, la démocratie parlementaire n'est pensée qu'en fonction des hommes, et le suffrage universel est exclusivement masculin. Ces femmes ont déjà un intérêt pour l'environnement : elles demandent plus d'espaces verts auprès des municipalités, de meilleures conditions d'hygiène. Elles s'intéressent au droit criminel, à l'alcoolisme, à la prostitution, à la

avec les journalistes francophones de ne pas avoir ou d'avoir peu de droits civiques. Elles fondent le Canadian Women's Press Club (CWPC) premier du genre au pays.

²²⁷ Aubertine Auclair (1848-1914). Française anticléricale et militante, elle travaille activement à modifier le Code Napoléon, qui fait de la femme une mineure à vie soumise à son mari. En 1878, elle fonde le premier mouvement suffragiste, *Le Droit des femmes*. En 1880, elle incite les femmes à ne pas payer d'impôt puisqu'elles n'ont pas le droit de vote. En 1884, on légalise le divorce. Décédée en 1914, elle n'aura jamais eu le droit de vote. Disponible au http://www.appl-lachaise.net/appl/article.php3?id_article=521 (consulté le 21 mai 2015).

²²⁸ Françoise Battagliola, « Philanthropes et féministes dans le monde réformateur (1890-1910) » : disponible au http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=TGS_022_0135 (consulté le 21 mai 2015).

²²⁹ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 20).

²³⁰ L'âge légal pour le mariage en Nouvelle-France : disponible au <http://grandquebec.com/histoire/mariage-nouvelle-france/> (consulté le 21 mai 2015).

pornographie, au travail domestique (qui souvent vulnérabilise les femmes face à l'employeur), aux conditions de vie des prisonnières et des jeunes femmes dans les maisons de réforme. Certaines vont même jusqu'à parler de contraception et d'avortement qui figurent dans le code criminel et sont punis par la loi.²³¹ Ces pratiques sont condamnées aussi, sinon davantage, par toutes les Églises.

Ces féministes revendiquent le droit de s'habiller autrement afin de pouvoir mener une vie plus active. Elles demandent que les mères abandonnées aient droit à un revenu, à une protection sociale les empêchant de se retrouver à la rue avec leurs enfants ; elles demandent des services d'aide à domicile après un accouchement. Alors qu'aux États-Unis, les femmes fréquentent les universités et exercent les professions de médecin et d'avocate, qu'en Nouvelle-Zélande, elles ont obtenu le droit de vote en 1893, qu'en Ontario, le statut des femmes mariées a été modifié en 1872,²³² au Québec, les groupes de revendications féministes n'existent pas. Les bourgeoises d'ici, durant cette période, s'intéressent davantage aux œuvres de charité.

Depuis 1888, des femmes de divers pays veulent se regrouper en un seul organisme international. C'est à Washington que l'idée est lancée. En 1895, à Chicago, le Conseil international des femmes est créé. Trente-cinq pays y sont représentés et lady Aberdeen en est la première présidente.²³³ Elle met tout en œuvre pour que les femmes canadiennes puissent y participer en grand nombre. Elle entreprend en 1893 de former à travers le Canada une vaste coalition représentant les différentes associations de femmes : le *National Council of Women of Canada*.

Ce conseil est non partisan. Les femmes de toutes les religions et nationalités peuvent partager un même espace pour mieux prendre connaissance des demandes des unes et des autres. Ce conseil organise régulièrement des congrès dans les différentes grandes villes du Canada. On y

²³¹ Histoire de la planification familiale au Canada : disponible au <http://www.cpha.ca/fr/programs/history/achievements/04-fp/history.aspx> (consulté le 21 mai 2015).

²³² Statut des femmes mariées en Ontario : disponible au <http://psac-ncr.com/canadian-womens-history> (consulté le 21 mai 2015).

²³³ Lady Aberdeen, Ishbel Gordon, lady Aberdeen (1857-1939). Femme du gouverneur-général du Canada, elle est connue pour avoir travaillé auprès d'un grand nombre d'organisations de femmes. Elle était presbytérienne et libérale. D'un caractère ferme et énergique, elle était une aristo-démocrate, si cela est possible, et elle avait une grande conscience sociale. Disponible au <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/ishbel-gordon-lady-aberdeen/> (consulté le 21 mai 2015).

organise des conseils locaux.²³⁴ Les femmes y partagent leurs doléances et leurs revendications et le conseil achemine ensuite celles-ci auprès des différents paliers gouvernementaux.

Comme les dirigeantes de ce conseil sont anglophones et protestantes, « les autorités religieuses de Montréal interdisent formellement aux associations catholiques de s'affilier à la nouvelle organisation. Même l'intervention personnelle de lady Aberdeen auprès de monseigneur Fabre, archevêque du diocèse de Montréal, ne le fait pas changer d'idée. »²³⁵ Seules quelques femmes francophones feront partie du conseil local, Marguerite Lamothe-Thibodeau, Joséphine Marchand-Dandurand,²³⁶ Marie Lacoste-Gérin-Lajoie.²³⁷

Toutes ces femmes qui ont à cœur la cause et les droits des femmes et qui participent aux activités du conseil ont pour époux des personnages importants et suffisamment riches pour que leurs femmes puissent s'impliquer socialement. Or, au lieu de se contenter de faire dans les mondanités, elles s'impliquent activement dans les débuts d'un mouvement féministe au Québec.

« Parmi les premières réalisations du *Montreal Local*, on compte des enquêtes sur les conditions de travail des ouvrières dans les manufactures, la nomination d'inspectrices dans les usines, la séparation des jeunes filles d'avec « les criminelles vieilles dans le vice » dans les prisons, la fondation de cercles de lecture, l'organisation de conférences sur l'hygiène,

²³⁴ Lors de la création du Conseil en 1893, trois conseils locaux sont créés à Toronto, Hamilton et Ottawa. En 1894, onze autres conseils sont créés, dont un à Québec.

²³⁵ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 25).

²³⁶ Marguerite Lamothe-Thibodeau (1853-1939), responsable des dames patronnesses de l'hôpital Notre-Dame en 1881. Les dames patronnesses travaillaient au financement des hôpitaux. Elle sera nommée vice-présidente du *Montreal Local Council of Women* en 1893. Elle organise les conférences, trouve les salles, obtient les permissions de l'archevêque et fait la publicité.

Joséphine Marchand-Dandurand (1861-1925) est écrivaine, journaliste. Elle crée son propre journal *Le coin du feu*, qu'elle dirige. Elle désire élever le niveau intellectuel de l'élément féminin. Elle devient vice-présidente provinciale du *National Council of Women of Canada*. Conférencière, elle maîtrise bien la langue anglaise. Elle fera la promotion du Conseil et de ses idées dans son journal. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/marchand_josephine_15F.html (consulté le 21 mai 2015). Disponible aussi dans *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (p. 43).

²³⁷ Marie Lacoste-Gérin-Lajoie : *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (p. 51). Marie Lacoste-Gérin-Lajoie (1867-1945). Elle se forme au droit dans la bibliothèque de son père et sous sa direction. L'injustice sociale la choque profondément. La condition des femmes mariées, subordonnées selon les lois à leurs époux, la choque tout autant. Son désir de poursuivre ses études en droit est freiné par la situation sociale québécoise. Les facultés universitaires francophones sont fermées aux femmes. Elle constate que les discours religieux vont aussi en ce sens ; or, elle est profondément croyante. Elle alliera ses convictions chrétiennes à ses convictions féministes. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/lacoste_marie_17F.html (consulté le 21 mai 2015).

l'ouverture du premier bain public à Montréal en 1806. En 1899, 29 associations sont affiliées au *Montreal Local*. Ces associations sont presque toutes anglophones et protestantes. »²³⁸

LES FÉMINISTES DE LA PREMIÈRE VAGUE AU QUÉBEC

En France, les féministes de la première vague optent, pour les unes, en faveur de la neutralité en matière de religion, pour les autres, en faveur d'un certain anticléricalisme. « La religion n'a pas été d'emblée un sujet de discussion évident pour les mouvements féministes. Au contraire, le thème a été écarté du débat, comme les questions politiques, pour préserver une neutralité qui semblait la condition d'une solidarité entre les femmes. »²³⁹ Au Québec, les choses se passent autrement.

Joséphine Marchand-Dandurand découvre la revue *Le féminisme chrétien*, dirigée par Marie Maugeret.²⁴⁰ Marchand-Dandurand et Lacoste-Gérin-Lajoie y trouveront l'inspiration pour démarrer leur propre association (1902). Le féminisme leur apparaît désormais comme conciliable avec la religion catholique. En 1900, lors de l'Exposition universelle de Paris, les féministes du Conseil ont préparé un ouvrage bilingue : *Les femmes du Canada. Leur vie et leurs œuvres*.²⁴¹ Plusieurs féministes québécoises rédigent des articles pour ce livre. En 1901, des centaines de femmes se réunissent à Montréal pour entendre parler de féminisme. Les femmes du Québec ont du retard : au Canada anglais, les femmes ont accès à l'Université ; en Ontario, la loi a émancipé les femmes mariées de leur époux.

²³⁸ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 29).

²³⁹ Florence Rochefort, « Contrecarrer ou interroger les religions. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 347-363. Paris : Les Éditions de l'atelier, 2004 (p. 348).

²⁴⁰ Marie Maugeret (1844-1928) est une institutrice, journaliste, fondatrice de la Société des Féministes chrétiennes (1896) et directrice de la revue *Le féminisme chrétien*. Bien qu'antidreyfusarde et antisémite, elle inspirera le mouvement féministe chrétien au Québec. Disponible au <http://www.numalire.com/devisables/717486-feminisme-chretien-maugeret-marie-858d0cd7d74c96b542b3061e006abb81.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁴¹ *Les femmes du Canada. Leur vie et leurs œuvres*. Disponible au <http://bibnum2.banq.qc.ca/bna/numtextes/tl518.htm> (consulté le 1 octobre 2016).

En 1904, à Montréal, lors des élections municipales, les veuves et les célibataires ont droit de vote puisqu'elles paient des taxes, et cela depuis 1887. Marie Gérin-Lajoie, avec l'autorisation de l'archevêque de Montréal, organise une campagne de presse pour inviter les femmes à aller voter et leurs expliquer les enjeux de ces élections. Les femmes vont voter en grand nombre, au grand déplaisir de leurs détracteurs.²⁴²

Les dames patronnesses de Montréal aident leurs maris de la Société Saint-Jean-Baptiste à sauver le Monument national (théâtre de la rue Saint-Laurent). Marie Gérin-Lajoie fait partie de ces dames. Elle songe alors à élargir les objectifs du comité pour mettre en place un regroupement d'associations catholiques féministes. Avec l'accord de l'archevêque et le soutien de mesdames Dandurand et Béique, la première association féministe canadienne française est fondée en 1907 : la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste (FNSJB).²⁴³ Caroline Béique²⁴⁴ en sera la première présidente. Grâce au travail de la fédération et des femmes qui y travaillent, « Marie Gérin-Lajoie réussit à créer l'Association des employées de manufactures, l'Association des employées de magasin, l'Association des employées de bureaux, l'Association des femmes d'affaires et l'Association des institutrices. »²⁴⁵

²⁴² Droit de vote des femmes aux municipales. Disponible au <http://www.electionsquebec.qc.ca/francais/provincial/vote/droit-de-vote-des-quebecoises.php> (consulté le 2 octobre 2016).

²⁴³ *La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste* désire regrouper les Canadiennes françaises catholiques pour des actions en vue d'améliorer la condition des femmes au sein des familles et de la société. Elle crée des sections locales dans les paroisses soutenues par le mensuel *La Bonne Parole* à partir de 1913. La fédération s'engage à protéger les femmes de la violence conjugale et de la pauvreté en luttant contre l'alcoolisme. Elle veut professionnaliser le travail domestique et lutter contre la mortalité infantile par l'hygiène et la puériculture. Elle veut obtenir le droit de vote des femmes et les initier à la politique. Elle entend modifier le Code civil afin d'émanciper les femmes mariées. Elle veut que les femmes aient droit à l'enseignement supérieur et à l'exercice des professions. Disponible au <http://ssjb.com/les-dames-patronnesses-ou-la-federation-nationale-saint-jean-baptiste/> (consulté le 21 mai 2015).

²⁴⁴ Caroline Béique (1852-1946), présidente de la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, qu'elle a créée avec Marie Gérin-Lajoie. Cette fédération regroupe 22 associations de femmes œuvrant avant tout dans le domaine social et à l'avancement des droits des femmes. Elle est l'épouse de l'avocat et sénateur Frédéric Béique. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/biographies/322.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁴⁵ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 37).

Marie Gérin-Lajoie utilise l'ouverture prochaine d'une école supérieure laïque destinée aux filles pour convaincre la directrice de la congrégation Notre-Dame²⁴⁶ de permettre aux filles de poursuivre des études supérieures.

« Mère Sainte-Anne-Marie parvient à tout mettre en place pour la rentrée de 1908, avec la protection de l'archevêque : il est presque impossible de changer les choses au Québec, au début du XX^e siècle, si on n'a pas la permission des autorités religieuses. C'est ce que comprend très bien Marie Gérin-Lajoie, et c'est pourquoi elle refuse que sa fille fréquente le lycée laïque. »²⁴⁷

Les professeurs de l'École supérieure pour jeunes filles viennent de l'Université. Les cours donnés sont les mêmes que ceux donnés au deuxième cycle du cours classique des garçons. Les étudiantes sont peu nombreuses, et encore moins nombreuses celles qui vont finir leur baccalauréat. Marie-Justine Gérin-Lajoie²⁴⁸ sera la première bachelière québécoise formée au Québec. Elle devance même les bacheliers aux examens. Dans les décennies qui vont suivre, les féministes travaillent conjointement avec les religieuses pour ouvrir différentes écoles (ménagère, lettres sciences, des collèges, des écoles normales, des écoles supérieures de musique, etc.).

La Fédération est à l'origine d'un grand nombre d'initiatives, comme la mise en place de campagnes antialcoolisme. Ces femmes proposent des amendements afin que l'on limite le nombre de débits de boissons. Elles surveillent elles-mêmes les demandes de permis et s'y opposent par des pétitions quand cela est jugé nécessaire. On cherche à enrayer la mortalité infantile en s'assurant que les enfants ont accès à un lait pasteurisé. Un organisme est dédié au soutien des mères de la classe ouvrière lors de l'accouchement. On offre des cours pour les servantes, on accueille les filles de la campagne qui veulent travailler comme domestiques.

²⁴⁶ Emmeline Bengle, Mère Sainte-Anne-Marie : *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (pp. 66-70).

²⁴⁷ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 39).

²⁴⁸ Marie-Justine Gérin-Lajoie (1890-1971). Première bachelière au Québec, elle défend les droits des femmes et s'intéresse aux questions sociales, En 1920, elle doit se résoudre à fonder une congrégation de religieuses pour avoir le droit de réunir des femmes intéressées comme elle à trouver des solutions aux problèmes contemporains. Elle fut une pionnière du travail social. Disponible dans *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (pp. 70-76).

Alors que les femmes du Conseil national du Canada adhèrent au Conseil international des femmes, la fédération adhère à l'Union internationale des ligues féminines catholiques (1910).

« La fédération a adopté la devise suivante : « Vers la justice par la charité ». Cette devise reflète bien ce qu'est rapidement devenue cette organisation féministe : une entreprise charitable, beaucoup plus que revendicatrice. Cette tendance ira en s'accroissant avec les années, puisque les militantes se trouvent piégées par cette conception du « bon féminisme » continuellement prônée par les autorités religieuses. »²⁴⁹

Marie Gérin-Lajoie fait la constatation que tout serait plus simple avec le droit de vote. « Elles savent que le fait de s'être regroupées entre elles, et non plus sous l'autorité des prêtres et des hommes, leur a permis d'être beaucoup plus efficaces. »²⁵⁰

En Grande-Bretagne de 1908 à 1912, les suffragettes font un travail remarquable au plan stratégique. Elles mènent à bien des opérations allant jusqu'à l'emprisonnement et à la grève de la faim, et Emily Wilding Davison mourra même pour la cause.²⁵¹ À l'exemple des femmes britanniques, les féministes canadiennes entreprennent une vigoureuse campagne en faveur du droit de vote. Le journaliste Henri Bourassa, après avoir fondé *Le Devoir* en 1910, s'oppose de façon inconditionnelle au féminisme, le dénonçant comme une menace pour la famille et la civilisation canadienne française, une erreur protestante aussi dangereuse que le socialisme.²⁵²

À Montréal, les protestantes anglophones fondent en 1913 le *Montreal Suffrage Association* avec Carrie Derick²⁵³ comme présidente. Les femmes de l'association entreprennent de

²⁴⁹ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 46).

²⁵⁰ *Ibid.* (p. 46).

²⁵¹ Emily Wilding Davison (1872-1913). Suffragette, femme instruite malgré des difficultés financières, gouvernante, institutrice, elle écrit dans plusieurs revues pour dénoncer le traitement réservé aux femmes et réclamer le droit de vote. Elle multiplie les actions de désobéissance civile. Elle est emprisonnée à 9 reprises. Elle fait la grève de la faim, on la gève de force. Lors du Derby d'Epsom en 1913, elle veut accrocher la bannière du *Women's Social and Political Union* au cheval du roi Georges V. Dans sa tentative, elle est renversée par le cheval et meurt quatre jours plus tard de ses blessures. Disponible au <http://www.theguardian.com/society/2013/may/26/emily-davison-suffragette-death-derby-1913> (consulté le 21 mai 2015).

²⁵² Henri Bourassa et le droit de vote des femmes. Disponible au <http://primaire.recitus.qc.ca/sujets/10/gouvernement/3796/4223> (consulté le 2 octobre 2016).

²⁵³ Carrie Derick (1862-1941) est une botaniste et la première femme à enseigner dans une université canadienne. Elle devient professeure en 1904 à l'Université McGill et directrice du Département de botanique en 1912. Éternelle étudiante, militante sociale, écrivaine, elle revendique le droit à l'enseignement supérieur pour les femmes et le droit de vote. Disponible au <http://www.collectionscanada.gc.ca/femmes/030001-1403-f.html> (consulté le 21 mai 2015).

nombreuses actions : pièces de théâtre, films, pétitions, lettres aux différents paliers de gouvernement. On informe les femmes des actions des suffragettes britanniques. Le *Montreal Herald* produit un numéro spécial, et ce sont les femmes de l'association qui le vendent dans les rues. C'est la même année que la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste lance *La Bonne Parole*. Compte tenu de l'opposition des nationalistes et d'une partie des évêques, les militantes se font discrètes quant au vote des femmes.

En 1914, la Première Guerre mondiale bouleverse les choses. On met un peu de côté certaines luttes au profit de l'effort de guerre par des collectes de fond pour la Croix-Rouge, l'aide aux prisonniers, la préparation de colis, la fabrication de pansements. Les femmes vont accomplir des tâches dans les usines qui sont jusque-là réservées aux hommes.²⁵⁴ Les féministes canadiennes anglaises et canadiennes françaises sont profondément divisées, surtout au sujet de la conscription des soldats. Les féministes anglophones vont même suggérer que seules les femmes d'origine britannique doivent avoir le droit de vote. Cette nouvelle donne aux détracteurs du féminisme des munitions. On met en garde les femmes contre le féminisme et bien souvent, ce sont des femmes qui font ce travail de dénigrement.²⁵⁵

Ces regroupements de femmes inquiètent les autorités religieuses ; aussi tentent-elles de contrer leur influence en fondant d'autres organisations de femmes, dont le Cercle des fermières²⁵⁶ en 1915. Cette organisation obtient beaucoup de succès à la campagne, et de nombreux cercles s'ouvrent dans différentes régions du Québec. Ces cercles procurent aux femmes de la campagne une occasion de sortir de leur maison. Comme les réunions ont lieu le plus souvent avant ou après la messe, les femmes peuvent concilier pratique religieuse et vie sociale.

²⁵⁴ Le travail des femmes lors de la guerre 14-18. Disponible au http://www.voyageurs-du-temps.fr/Le-travail-des-femmes-a-la-ferme-pendant-la-guerre-1914-1918-a-l-arriere-aux-champs-labours-betail_1130.html (consulté le 21 mai 2015).

²⁵⁵ Il s'agit, entre autres, d'Henriette Dessaulles (1860-1946). Elle écrit dans *Le Devoir* sous le pseudonyme de Fadette. Disponible au http://chsth.com/culture/litterature/henriette_dessaulles.html (consulté le 21 mai 2015). Édouardina Lesage (1875-1961). Elle écrit dans *La Presse* sous le pseudonyme de Colette. Disponible au <http://grandquebec.com/gens-du-pays/colette-lesage/> (consulté le 21 mai 2015).

²⁵⁶ *Le Cercle des fermières* est encadré par les responsables du ministère de l'Agriculture. On y distribue des œufs, des semences, des ruches pour faire connaître aux femmes de nouvelles pratiques agricoles, dont l'aviculture, l'horticulture et l'apiculture. On offre aussi des cours d'artisanat et de cuisine. Bien encadrées, bien « informées », ces femmes vont souvent s'opposer aux revendications féministes. Disponible au <http://cfq.qc.ca/a-propos/les-cercles-de-fermieres/> (consulté le 21 mai 2015).

Pendant ce temps, les femmes du *Montreal Suffrage Association* s'installent au Edinburg Café et elles diffusent livres et pamphlets afin d'informer les femmes des carences du Code civil et des conditions de vie des travailleuses en usine. Grâce à la mobilisation de ces femmes, certaines vont obtenir le droit de vote au Manitoba, en Saskatchewan et en Alberta en 1916 et en 1917. En Ontario, certaines femmes ont été élues députées et ministres. À cause du Code civil au Québec, les femmes sont considérées incapables devant la loi : donc, pour les juristes, il est impossible qu'elles aient le droit de vote.

En 1917, on impose la conscription.²⁵⁷ Les hommes en âge de porter les armes, célibataires et non étudiants, sont appelés au front. Les nationalistes du Québec s'opposent fortement à la conscription, privilégiant l'enrôlement volontaire. En 1918, par crainte d'être renversé aux élections fédérales, le gouvernement Borden passe la Loi électorale en temps de guerre.²⁵⁸ Les libéraux sont défaits et Borden gagne les élections. Et en opérant un autre changement à la Loi électorale, toutes les femmes majeures ont désormais le droit de vote, en 1918.

Les nationalistes de Bourassa s'opposent au droit de vote des femmes. Ils dénoncent cette initiative comme une menace à la différence canadienne française catholique. C'est lors des élections de 1921 que les femmes ont la possibilité d'exercer ce droit. La Fédération Nationale Saint-Jean-Baptiste en profite pour donner des cours de formation politique aux femmes. Ces cours sont donnés à l'Université de Montréal avec l'accord des autorités religieuses. Elles vont voter en bon ordre, contrairement à ce que leurs détracteurs annonçaient.

²⁵⁷ *La conscription* a été un grand sujet de débat au Québec. Plus qu'un appel forcé à l'armée, il existait une discrimination dans l'organisation des contingents, qui étaient exclusivement anglophones. Les francophones devaient être assimilés au groupe. La vie au sein des contingents se déroulait exclusivement en anglais et on répartissait les francophones de façon à ce que ceux-ci demeurent minoritaires au sein des contingents. On refusait d'organiser des contingents francophones. Contrairement à ce que l'on répète encore souvent aujourd'hui que les Canadiens français refusaient de s'enrôler, ils étaient nombreux au sein des contingents. On finira par accepter d'établir un contingent francophone en 1914, le 22^e Bataillon, l'ancêtre du Royal 22^e régiment. Disponible au http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-338/Royal_22e_R%C3%A9giment.html#.VV39fWQn_Gc (consulté le 21 mai 2015).

²⁵⁸ La Loi électorale en temps de guerre de 1917 enlève le droit de vote aux objecteurs de conscience et elle donne aux mères et aux femmes de soldats la possibilité de voter. Disponible au <http://www.museedelaguerrre.ca/premiereguerremondiale/histoire/la-vie-au-pays-pendant-la-guerre/recrutement-et-conscription/conscription-1917/> (consulté le 21 mai 2015).

La lutte se déroule désormais sur la scène provinciale. En 1922, la FNSJB fonde le Comité du suffrage provincial. Le comité est bilingue, ce qui est une première pour la fédération. La présidence est confiée à une francophone et une anglophone : Marie Gérin-Lajoie et Anna Lyman.²⁵⁹ Idola Saint-Jean est la secrétaire.²⁶⁰ En 1922, plus de 500 femmes anglophones et francophones se rendent à Québec pour rencontrer le premier ministre Taschereau et appuyer un projet de loi en faveur du droit de vote. Taschereau et ses députés les écoutent poliment. Le premier ministre dira par la suite qu'« il croit que sans doute, un jour, les femmes du Québec pourront voter, mais que ce n'est pas son gouvernement qui le leur accordera. »²⁶¹

L'action de ces femmes fait surgir de toutes parts des détracteurs : les évêques, une pétition signée par 30 000 femmes contre le droit de vote, des articles publiés dans *La Bonne fermière*. *Le Devoir* publie des opinions contre le suffrage. Exaspérée, Marie Gérin-Lajoie décide de participer au congrès de l'Union internationale des ligues féminines catholiques tenu en 1922, contre la volonté du l'évêque de Québec, et d'aller chercher l'approbation du pape.

La politique québécoise d'Henri Bourassa a rejoint l'Union internationale des ligues féminines catholiques. Car les deux premières propositions auraient permis à Marie Gérin-Lajoie de rentrer au Québec avec la bénédiction papale. La montée du communisme convainc la papauté qu'il vaut mieux se rallier les femmes pour contrer le communisme et le modernisme. Or, peu avant cet événement, un prélat romain rencontre Henri Bourassa à Rome et celui-ci réussit à le convaincre que ce vote, nécessaire en Europe pour contrer le communisme, ne l'est pas en Amérique et particulièrement au Québec. Ainsi les deux premières propositions libèrent les femmes, tandis que la troisième ramène celles du Québec à la merci de l'épiscopat, défavorable au suffrage féminin.

²⁵⁹ Anna Lyman, disponible au : http://areq.qc.net/no_cache/communiqués/communiqué/article/1435/ (consulté le 21 mai 2015).

²⁶⁰ Idola Saint-Jean (1880-1945), membre active de la FNSJB, elle fonde en 1927 l'Alliance canadienne pour le vote des femmes du Québec. Elle a une chronique bilingue dans le *Montreal Herald*, dans *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (pp. 57-59). Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/biographies/291.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁶¹ Louis-Alexandre Taschereau (1867-1952), avocat et homme politique. Il sera élu dans Montmorency en 1900 et y sera réélu à plusieurs reprises. Premier ministre du Québec de 1920 à 1936. Disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/deputés/taschereau-louis-alexandre-5481/biographie.html> (consulté le 21 mai 2015).

Bien qu'ayant démissionné du Comité du suffrage provincial, Marie Gérin-Lajoie multiplie les actions (cours d'éducation politique pour les femmes, élection d'une femme au Conseil de l'instruction publique, commission pour régler le travail des femmes). Elle achète pour la FNSJB une maison qui débordait d'activité. Pour la publication de la revue, la fédération reçoit l'aide des Sœurs du Bon-Conseil, ordre fondé par sa fille Marie-Justine (sœur Gérin-Lajoie).

En 1927, Idola Saint-Jean fonde l'Alliance canadienne pour le vote des femmes du Québec à l'intention des femmes de toutes les classes sociales. Thérèse Casgrain²⁶² transforme le Comité du suffrage provincial en Ligue des droits de la femme. Les deux organismes collaborent et ils sont désormais ouverts aux classes et religions différentes. L'Église, pour contrecarrer cette influence, favorise en 1929 la création de la Ligue féminine catholique. Modestie féminine et morale catholique sont la priorité de cette ligue-là. On crée aussi l'Association fédérée des anciennes élèves des couvents catholiques du Canada. Les motifs de ces associations sont charitables et anti-suffrage féminin.

« Chaque année, elles se rendent en « pèlerinage », selon leur expression, pour assister, du haut de la galerie des visiteurs, au débat des députés qui discutent du projet. Chaque année, elles entendent un chapelet de sornettes. Année après année, après année ! Tout est toujours à recommencer ! »²⁶³

En 1929, le gouvernement du Québec instaure la Commission Dorion²⁶⁴ afin d'examiner la question des droits civils des femmes mariées. On concède certains droits, mais on en néglige plusieurs autres, dont la subordination légale des épouses et le double standard qui permet à un homme de se séparer de sa femme en cas d'adultère alors que la femme n'y a droit que si

²⁶² Thérèse Casgrain, (1896-1981), féministe et femme politique. Elle milite pour le droit de vote des femmes. Quand les femmes obtiennent le droit de vote au provincial en 1940, elle se présente aux élections de 1942 à titre d'indépendante. En 1961, elle fonde la division québécoise de La Voix des femmes, organisme dédié à la paix. Elle fonde en 1966 la Fédération des femmes du Québec. En 1970, elle est nommée au Sénat comme indépendante. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/therese-casgrain/> (consulté le 21 mai 2015). Disponible également dans *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (pp. 107-110).

²⁶³ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 69).

²⁶⁴ La Commission Dorion, ou Commission d'enquête sur les droits civiques des femmes au Québec, débute en 1929 et son rapport sera remis en 1930. Suite à ce rapport, les femmes mariées auront droit de disposer du produit de leur travail. La nécessité de l'autorisation maritale, lors de séparation des biens mobiliers est supprimée. L'âge légal du mariage passe de 12 à 14 ans pour les filles et de 14 à 16 ans pour les garçons. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/21937.html> (consulté le 21 mai 2015).

l'homme entretient sa concubine sous le toit conjugal. La crise économique va mettre en veilleuse la cause du suffrage féminin. Le taux de chômage est élevé ; la misère sévit partout dans les villes ; des mouvements politiques comme le communisme et le fascisme apparaissent.

La crise provoque son lot de difficultés. Yvonne Maisonneuve ouvre à Montréal une maison pour les chômeuses et les filles-mères. Cet organisme prendra le nom de Notre-Dame de la Protection en 1936. Celles qui y travaillent ne font partie ni de la bourgeoisie, ni des congrégations religieuses. Étant donné que la maison n'a pas obtenu l'approbation des autorités religieuses, les autorités municipales ne lui accordent pas de subvention. Elle sollicitera de la nourriture auprès des fournisseurs. Cette organisation est à l'origine du Chaînon.²⁶⁵

Le Parti communiste mobilise les ouvrières dans le groupe de la Solidarité féminine. On y organise quelques actions « dérangeantes ». Les ouvrières réalisent que la syndicalisation est nécessaire. Des femmes exceptionnelles se font remarquer durant cette période, dont Léa Roback,²⁶⁶ qui n'hésite pas à dénoncer

« les injustices qui affectent les ouvrières parce qu'elles sont des femmes : prérogatives « sexuelles » des contremaîtres, absence de toilettes pour femmes, absence de congés de maternité, sans oublier l'inégalité des salaires et l'insalubrité des locaux. Elle aide parfois les jeunes ouvrières qui deviennent enceintes à avoir un avortement clandestin. »²⁶⁷

La radio entre dans la vie des gens. De 1933 à 1938, lors d'une émission hebdomadaire, Thérèse Casgrain et Florence Fernet-Martel expliquent la signification du vote et informent les auditrices des injustices vécues par les femmes du Québec. Dans *Le Monde ouvrier*,²⁶⁸ Julien Saint-Jean publie en première page des articles qui soutiennent les revendications des femmes. Éva Circé-Côté²⁶⁹ se cache sous ce pseudonyme masculin.

²⁶⁵ Le Chaînon et son origine : disponible au <http://www.lechainon.org/fr/presse.php> (consulté le 21 mai 2015).

²⁶⁶ Léa Roback (1909-2000), féministe et femme politique, juive d'origine. Pendant la Deuxième Guerre mondiale, elle prend les couleurs communistes et appuie le candidat communiste Fred Rose. Le communisme représentait pour elle l'obstacle au fascisme et à l'antisémitisme. Disponible au <http://www.fondationlearoback.org/bio.htm> (consulté le 21 mai 2015).

²⁶⁷ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 74).

²⁶⁸ *Le Monde ouvrier* : fondé en 1916, c'est un périodique syndical distribué gratuitement. Disponible au <http://ftq.qc.ca/periodiques-de-la-ftq/> (consulté le 21 mai 2015).

²⁶⁹ Éva Circé-Côté (1871-1949). Journaliste, elle signe ses articles sous divers pseudonymes. Elle est associée à la fondation de la bibliothèque municipale de Montréal en 1903. En 1916, elle signe sous pseudonyme une chronique

UN ENTRE-DEUX TEMPS

Les pèlerinages à Québec ne donne rien. Thérèse Casgrain pense qu'il est temps de changer de stratégie. En 1938, comme elle fait partie du Club des femmes libérales, elle arrive à convaincre Adélard Godbout que s'il insère le droit de vote des femmes dans le programme de son parti, les femmes du club et d'autres travailleront pour le parti aux élections suivantes. Les 800 délégués acceptent la proposition. Mais la situation géopolitique de l'Europe amène au Canada les problèmes européens. Certes, la guerre peut régler en partie les problèmes de dépression économique, mais la crainte de la conscription pointe encore. En 1940, Duplessis déclenche les élections. Godbout est élu. Son gouvernement accorde le droit de vote aux femmes. Pour Thérèse Casgrain « le véritable travail ne fait que commencer ».

La Deuxième Grande guerre favorise l'entrée des femmes sur le marché du travail, entre autres dans les industries de l'armement et l'approvisionnement des armées. On a un grand besoin des ouvrières. Des femmes travaillent dans les magasins pour surveiller les prix, car on est en période de rationnement. À la campagne, les femmes prennent la relève pour l'agriculture ; en ville, elles assurent le travail déserté par les jeunes hommes partis en guerre.

Pour prévenir les attaques ennemies, les femmes s'engagent dans la Défense civile. On fonde des comités. Pour gérer ces comités, on fait appel aux présidentes des associations déjà existantes, qui ont déjà l'expérience de la vie publique. Alors qu'il avait promis de ne pas imposer la conscription, en 1942 Mackenzie King demande aux électeurs de le libérer de sa promesse. Des femmes prennent la parole pour dénoncer ce virement de cap, dont Simonne Monet-Chartrand. Thérèse Casgrain se lance en politique.

En juin 1944, la FNSJB organise un grand rassemblement de toutes les associations féminines et féministes. Cette réunion produira une série de revendications qui sont acheminées à Godbout : « Formation professionnelle pour les femmes, égalité salariale, possibilité pour les femmes mariées de conserver leur emploi, congés de maternité, protection de la santé des

dans *Le Monde ouvrier* où elle défend les droits des femmes et des classes ouvrières. Disponible dans *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (pp. 76-79).

travailleuses, électrification rurale, cliniques médicales ambulantes.»²⁷⁰ Aux élections suivantes (1944), Maurice Duplessis est élu et les revendications envoyées aux orties.

Durant la période de 1930 à 1944, l'Église et les mouvements syndicaux catholiques sont très actifs. Des associations catholiques chapeautent presque toutes les associations. Même le Cercle des fermières, sous la tutelle du ministère de l'Agriculture, est appelé à se joindre à l'Union catholique des fermières, entité féminine de l'Union catholique des fermiers, par crainte que les femmes soient incitées à suivre des directives partisans du ministère de l'Agriculture. Pendant cette période, les femmes luttent pour que les chèques d'allocations familiales soient adressés aux mères et non aux pères. Elles ont gain de cause. « Pour des milliers de femmes, ce chèque est le premier montant d'argent qu'elles reçoivent à leur nom, et elles le doivent aux féministes. »²⁷¹

On se demande s'il existe encore des féministes durant les années 1950. Cette période apparaît aujourd'hui comme un entre-deux. Une période transitoire qui en prépare une autre. L'antiféminisme est bien engagé ; de nombreuses femmes veulent désormais faire partie d'associations mixtes, qu'il s'agisse d'associations politiques, sociales ou syndicales. Beaucoup de femmes « qui ont fait leur place » signent le *Refus global*. Les nouvelles membres de la FNSJB se font rares et la fédération est stagnante. L'Alliance canadienne pour le droit des femmes a perdu sa raison d'être, d'autant qu'Idola Saint-Jean est décédée. Quant à la Ligue des droits des femmes, avec le lancement en politique de Thérèse Casgrain, elle a perdu ses repères.

Les femmes sont très actives au sein de différentes associations sociales ou politiques, mais ces associations ne privilégient plus les causes féminines.²⁷² Durant cette période, deux mouvements pour l'éducation s'opposent. Celui de l'éducation traditionnelle et celui de

²⁷⁰ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 90).

²⁷¹ *Ibid.* (p. 93).

²⁷² Pour n'en nommer que quelques-unes : Jeunesse étudiante catholique, Jeunesse ouvrière catholique, Jeunesse agricole catholique, Jeunesse indépendante catholique, l'École des parents, la Ligue ouvrière catholique, le Service de préparation au mariage, l'Association canadienne des consommateurs, l'Association des femmes libérales, le Cercle des femmes journalistes, les Cercles d'économie domestique, les Foyers Notre-Dame, Serena (Service de régularisation des naissances), l'Association des femmes chefs d'entreprise, l'Union catholique des femmes rurales. La grande majorité de ces associations sont encadrées par l'Église. Cité dans Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 96).

l'instruction supérieure pour les filles. Monique Béchar, première doctorante québécoise en psychologie, désire que les filles aient toutes accès au cours classique si elles le désirent.

Les autorités universitaires tentent d'imposer un baccalauréat différent pour les filles et les garçons. Même les religieuses vont s'insurger contre cette initiative. Le milieu syndical est dominé par les hommes ; les femmes sont peu tentées d'y entrer. La Confédération des travailleurs catholiques s'est opposée longtemps au travail des femmes. Pour les instituteurs et les institutrices, ils se sont syndiqués pour faire suite à l'initiative de Laure Gaudreault²⁷³ en 1937, qui a fondé le Syndicat des institutrices rurales. Ce nouveau syndicat n'aide en rien l'avancement des femmes.

Malgré que les femmes travaillent de plus en plus, leurs conditions de travail sont si peu alléchantes que les jeunes filles aspirent à se marier et à fonder une famille. Le discours dominant en est encore à valoriser « la reine du foyer ». La contraception devient pourtant une préoccupation des reines du foyer qui ne veulent plus de familles nombreuses. Les discours qui s'élèvent sont contradictoires ; on dénonce et on renonce. « L'époque des revendications est terminée, mais la situation est loin d'être satisfaisante. »²⁷⁴

LES FÉMINISTES DE LA DEUXIÈME VAGUE AU QUÉBEC

Le Québec entre dans la modernité : c'est la Révolution tranquille. On est aussi en pleine Guerre froide. Est-ce que les femmes entrent dans la modernité ? Les droits des femmes mariées sont encore en attente. La Fédération des femmes libérales veut former les femmes au système parlementaire grâce à des colloques, des journées d'étude. En 1961, Thérèse Casgrain s'oppose aux armes nucléaires et elle fonde un pendant québécois de *Voice of Women*, La Voix des femmes. Cette association pacifiste multiplie les congrès et soutient l'Institut canadien de recherche pour la paix. Les femmes sont préoccupées par les problèmes internationaux et la

²⁷³ Laure Gaudreault (1889-1975), institutrice. En 1937, elle fonde le premier syndicat d'institutrices. Elle parvient à améliorer les salaires de ce groupe de travailleuses. Disponible dans *La pensée féministe au Québec, anthologie (1900-1985)*, dirigée par Micheline Dumont et Louise Toupin, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2011 (pp. 111-112).

²⁷⁴ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 101).

politique internationale. En 1960, le magazine *Châtelaine* fait son apparition. On y discute de recettes et de mode, mais aussi de contraception, de gratuité scolaire, de modifications du Code civil.

En 1961, une femme est élue à l'Assemblée législative, Claire Kirkland.²⁷⁵ La Commission Parent sur l'éducation compte deux femmes : sœur Laurent-de-Rome²⁷⁶ et Jeanne Lapointe. Elles feront en sorte que l'éducation soit obligatoire et que les filles aient accès à toutes les écoles. C'est après soixante ans de lutte que les féministes obtiendront, grâce à l'appui de Claire Kirkland, que le projet de loi sur les droits civils des femmes soit adopté, en 1964.

« Elles peuvent désormais signer des contrats, choisir le domicile conjugal, exercer une profession différente de celle de leur mari (!), être exécutrices testamentaires, curatrices, tutrices. De même, elles ne sont plus obligées de demander une signature de leur mari pour tous les actes de la vie civile. Elles peuvent signer elles-mêmes un bail, faire un emprunt à la banque. »²⁷⁷

En 1965, Thérèse Casgrain organise un grand événement pour marquer le vingt-cinquième anniversaire du droit de vote des femmes. Les membres de toutes les associations féminines sont invités. Les quelque 500 femmes qui assistent à l'événement appuient la recommandation de fonder une nouvelle organisation féministe. En 1966, la Fédération des femmes du Québec (FFQ) voit le jour. Cette fédération n'a aucun lien avec les autorités religieuses et elle veut représenter « toutes » les femmes. Des groupes et des membres individuels y adhèrent. Ces membres individuels se retrouvent dans des conseils régionaux.

Sur les entrefaites, l'Union catholique des femmes rurales et les Cercles d'économie domestique forment l'Association féminine d'éducation et d'aide sociale (AFÉAS).²⁷⁸ Malgré les pressions

²⁷⁵ Claire Kirkland (1924-) avocate, juge et femme politique. Première femme députée et première femme membre du conseil des ministres. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/claire-kirkland-casgrain/> (consulté le 21 mai 2015).

²⁷⁶ Sœur Marie Laurent-de-Rome est une religieuse de la congrégation de Sainte-Croix et professeure de philosophie. Jeanne Lapointe est professeure titulaire à l'Université Laval. Disponible au <http://larevolutiontranquille.ca/fr/le-rapport-parent.php> (consulté le 21 mai 2015).

²⁷⁷ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions remue-ménage, 2008 (p. 107).

²⁷⁸ AFÉAS : Une association qui regroupe environ 10 000 femmes au Québec, s'intéresse à la promotion des femmes et l'amélioration de la société par l'éducation et l'action sociale. Disponible au <http://afeasrcq.qc.ca/> (consulté le 21 mai 2015).

des prêtres, les femmes veulent que leur association ait avec l'Église des rapports libres de toutes contraintes. Les femmes du Cercle des fermières se tiennent à l'écart : elles veulent leur indépendance des deux autres associations.

La commission Bird²⁷⁹ met en lumière la condition des femmes du Canada. On constate que les Québécoises sont plus revendicatrices que les autres Canadiennes. La FFQ et l'AFÉAS sont dos à dos. La première vise l'autonomie des femmes par le travail. La seconde revendique la reconnaissance du travail fait au foyer. On remet en question l'image stéréotypée des femmes dans les manuels scolaires. Ces femmes des années 1960 sont désormais des professionnelles. Les plus jeunes ne se sentent pas interpellées : elles ont accès à la gratuité scolaire jusqu'au cégep et des prêts et bourses sont offerts pour celles qui veulent se rendre à l'université. Les rapports amoureux changent ; la contraception permet aux femmes une nouvelle approche de leur sexualité.

Les mouvements politiques changent. Le nationalisme se découvre dans le Rassemblement pour l'Indépendance Nationale (RIN).²⁸⁰ Les femmes y adhèrent autant que les hommes. Elles participent aux occupations des universités, des cégeps. Elles adhèrent aux syndicats et y font leur place. Elles manifestent contre les lois linguistiques du Québec. Elles appartiennent désormais aux groupes de gauche. Certaines vivent dans des communes à la campagne. Elles manifestent en 1969 contre l'interdit de manifester du maire de Montréal, Jean Drapeau.

« Elles militent pour changer la société dans de nombreux organismes, mais on n'écoute guère ce qu'elles ont à dire. Plusieurs sont en colère (...) C'est décidé, elles formeront un groupe autonome, réservé aux femmes. Il faut faire du bruit ! Elles seront le Front de libération des femmes du Québec. »²⁸¹

²⁷⁹ La Commission royale d'enquête sur la condition de la femme au Canada (1967), communément appelée Commission Bird, du nom de sa présidente Florence Bird. Florence Bird est une sénatrice, romancière et militante pour la cause des femmes. Des femmes de nombreuses organisations produiront des mémoires, dont les femmes autochtones. Le rapport final contiendra 167 recommandations visant à améliorer la situation des femmes au Canada, dont les congés de maternité, l'égalité salariale, le contrôle des naissances, les possibilités d'éducation et les pensions. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2129.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁸⁰ RIN (Rassemblement pour l'indépendance nationale) est un mouvement, puis un parti politique de gauche actif entre 1960 et 1968. Sa raison d'être était l'indépendance nationale du Québec. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/Partis.jsp?parti=RIN> (consulté le 21 mai 2015).

²⁸¹ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 123).

Elles ne parlent plus de la condition des femmes, mais de l'oppression des femmes. Elles ont plusieurs identités : indépendantistes, tiers-mondistes, anticapitalistes, et ces multiples identités ne doivent pas s'occulter les unes les autres ; elles sont toutes importantes. « Pas de libération des femmes sans libération du Québec. Pas de libération du Québec sans libération des femmes. »²⁸² Le Front de libération des femmes du Québec est formé en 1969. Pour libérer les femmes, il faut mettre à bas le patriarcat. On ne veut pas réformer, on veut changer. Le privé est politique, et il est à « l'image de l'infériorité des femmes dans la vie publique. »²⁸³

1970 OU QUAND LE FÉMINISME DE LA DEUXIÈME VAGUE EST IDENTIFIÉ AU FÉMINISME RADICAL
Les femmes de ce féminisme radical²⁸⁴ ont moins de 30 ans. Elles ont un mode de fonctionnement à elles, elles rejettent les structures habituelles.²⁸⁵ Elles font partie de cette période de contestation sociale et politique des années 1970. En 1969, le gouvernement fédéral a décriminalisé la contraception, et l'avortement. Le Centre des femmes est créé en 1972.²⁸⁶ Elles refusent de témoigner lors de procès parce que les femmes n'ont pas le droit d'être jurées. La loi sera amendée en 1971, certainement à cause de leurs actions. Elles envahissent les tavernes pour dénoncer l'exclusion des femmes. Les tavernes se transforment en brasseries la même année.

Elles dénoncent la violence faite aux femmes. En 1975, elles ouvrent à Québec un centre pour les femmes ayant subi des violences sexuelles. À Montréal, un centre semblable est ouvert pour

²⁸² « Pas de libération des femmes sans libération du Québec » : disponible au <http://www.cahiersdusocialisme.org/2010/10/21/%C2%ABpas-de-liberation-des-femmes-sans-liberation-du-quebec-pas-de-liberation-du-quebec-sans-liberation-des-femmes%C2%BB/> (consulté le 21 mai 2015).

²⁸³ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 123).

²⁸⁴ Mélissa Blais, Laurence Fortin-Pellerin, Ève-Marie Lampron et Geneviève Pagé, « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical. » *Recherches féministes*, Vol. 20, No. 2, 2007 (pp. 141-162).

²⁸⁵ Ce sont aussi les féministes radicales qui vont contester l'appellation de *vague* pour son ambiguïté. En effet, selon elles, on ne sait jamais si on fait référence à un marqueur temporel, idéologique ou même à certains types d'actions. D'autres l'utilisent pour cartographier l'histoire du féminisme. Mentionnons que ce sont surtout les féministes radicales qui récusent cette appellation *vague*. Car pour elles, leurs démarches abordaient déjà en 1970, les analyses de classe, les analyses postcoloniales et le système patriarcal, analyses que l'on attribue à la troisième vague du féminisme.

²⁸⁶ *Le Centre des femmes* vise la prise en charge par les femmes de leur santé physique et mentale et organise un programme permettant les avortements. Disponible au <http://www.csfmontreal.qc.ca/historique> (consulté le 21 mai 2015).

venir en aide aux femmes ayant subi un viol ou un inceste. En 1972 commence la publication de *Québécoises deboutte!*²⁸⁷ Leur engagement envers la cause aura raison d'elles. Le Centre des femmes ferme ses portes en 1974.

La FFQ et la Fédération des femmes libérales veulent mettre en place un organisme provincial qui se consacre à la situation des femmes et qui dispose des fonds nécessaires pour réaliser ses actions, afin de faire suite à la Commission Bird. Elles forment un comité et produisent un mémoire : *L'Office de la femme*. Il est présenté à Robert Bourassa en 1971, imprimé en grand nombre et distribué dans les organisations féministes et féminines. Le projet est présenté à l'Assemblée nationale par Claire Kirkland, et le Conseil du statut de la femme est fondé en 1973 sous la direction de Laurette Champigny-Robillard. Chaque année, la FFQ organise un congrès pour établir ses priorités. Durant cette période, on utilise peu le terme féministe, car il est désormais réservé aux féministes radicales.²⁸⁸

Le programme est ambitieux : « Droits des femmes, éducation, structure familiale, travail rémunéré, engagement politique, développement social, environnement, organisation économique et questions internationales. »²⁸⁹ On commence à planifier l'Année internationale de la femme de 1975, promue par l'ONU. On coordonne les activités. La présidente de la FFQ se rend à Mexico pour la première Conférence mondiale sur les femmes de l'ONU. Plus de 10 000 femmes y sont rassemblées. Le thème en est « Égalité, Développement et Paix ». Inutile de dire que seules femmes d'une certaine classe sociale peuvent y assister. Politiquement parlant, les femmes de la Fédération des femmes libérales se tiennent à distance du parti. Lise Bacon, alors présidente de la fédération, se présente au conseil général du parti. Elle veut avoir la garantie que des postes seront alloués aux femmes dans les comités de comté et dans les

²⁸⁷ *Québécoises deboutte!* est une revue politique des féministes radicales. Elle s'oppose féroce­ment aux médias de masse, taxés de ne servir que les intérêts de la classe dominante. Disponible au <https://www.erudit.org/revue/memoires/2011/v3/n1/1007571ar.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁸⁸ Dans un contexte où la droite et le néolibéralisme gagnent du terrain où les discours antiféministes sont largement diffusés, les féministes radicales sentent plus que jamais le besoin de se réunir entre elles et de faire le point sur les stratégies à adopter pour contrer le patriarcat selon Mélanie Landreville : disponible au <https://www.ababord.org/Des-feministes-radicales-a> (consulté le 28 septembre 2016).

²⁸⁹ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 134).

principales commissions et à l'exécutif. Ainsi les femmes auront véritablement la possibilité d'inscrire leurs propres objectifs dans le programme.

Au Parti québécois, les femmes sont nombreuses à devenir membres. Un comité de la condition féminine veut inclure les priorités des femmes dans le programme du parti. Ces femmes se montrent critiques envers leur parti lorsqu'il prend le pouvoir en 1976. L'accession des femmes à des postes clés va permettre un grand mouvement de féminisation des mots par l'Office de la langue française. On composera désormais avec des *madame*²⁹⁰ *la ministre, professeure, auteure, Dieue*. Le Québec devient le pionnier de la féminisation du français dans le monde. En 1974, ayant déjà fait leurs preuves devant la Commission Bird, les femmes autochtones créent le mouvement *Femmes autochtones du Québec*. Au sein de cet organisme, elles font « la promotion de la justice, de la non violence, de l'égalité des droits et de la santé. Elles souhaitent aussi faire modifier l'antique Loi sur les indiens. »²⁹¹

Les années 1970 sont une période charnière pour les conflits de travail. Trois leaders syndicaux sont emprisonnés²⁹² et au sein des syndicats, on fonde désormais des comités-femmes. Dorénavant, les revendications des femmes sont celles de tous les travailleurs. Le 8 mars 1974, ce sont les centrales syndicales qui participent à l'élaboration de la Journée internationale des femmes.²⁹³ L'avortement est un dossier qui revient continuellement à l'avant-scène.

²⁹⁰ Après une initiative de Marcelle Dolment, on utilise désormais le terme *madame* pour remplacer le *mademoiselle*. Dolment publiera un ouvrage en 1973, *La femme au Québec*. Disponible au http://iris.banq.qc.ca/alswww2.dll/APS_CAT_IDENTIFY?Method=CatalogueExplore&IsTagged=0&DB=BookServer&ExploreType=Name&Stem=Dolment,%20Marcelle,%201927-&Style=Portal3&SubStyle=&Lang=FRE&ResponseEncoding=utf-8&Parent=Obj_425531391013761. Elle fonde *Réseau d'Actions et d'Informations pour les Femmes* (RAIF). Disponible au <http://www.cwhn.ca/fr/node/14643> (consulté le 21 mai 2015).

²⁹¹ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 137).

²⁹² Marcel Pépin, Louis Laberge et Yvon Charbonneau sont condamnés à 1 an de prison pour avoir défié une injonction obligeant à retourner au travail les grévistes de la fonction publique et parapublique. Trente-quatre autres chefs syndicaux seront condamnés à des peines de prison. Les grévistes envahissent les abords de la prison d'Orsainville. Débute alors une longue série de débrayages pour contester cet emprisonnement et défendre les demandes en matière de conditions de travail. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2477.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁹³ La FFQ et l'AFÉAS ne fêtent pas encore cette journée, car elle trop associée au mouvement des féministes radicales. Disponible au <http://blogue.onf.ca/blogue/2013/03/04/films-journee-internationale-de-la-femme/> (consulté le 21 mai 2015).

Les pro-choix affrontent les pro-vie. Henry Morgentaler²⁹⁴ est encore emprisonné. En 1974 naîtra le Comité de lutte pour l'avortement libre et gratuit. Un autre groupe de femmes dénonce la morale sexuelle traditionnelle : les lesbiennes car jusqu'en 1969,²⁹⁵ l'homosexualité est considérée comme un crime et il est passible de prison. Le Bill omnibus²⁹⁶ change cela. Lise Bacon démarre un programme de garderies. On commence à réclamer un salaire pour le travail invisible des femmes, surtout celui des femmes sur les fermes. Il existe encore un grand nombre de femmes vivant des difficultés telles qu'elles n'ont pas le temps de se préoccuper de féminisme.

Les mères célibataires²⁹⁷ en difficulté reçoivent de l'aide sociale ; elles doivent adopter leurs enfants si elles veulent que ceux-ci soient considérés comme légitimes.²⁹⁸ À la grandeur du Québec, des centres ouvrent leurs portes pour venir en aide aux mères célibataires, aux divorcées, aux femmes victimes de violence conjugale.

Quelques femmes cinéastes produisent des films pour dénoncer la condition des femmes.²⁹⁹ Au théâtre, des femmes fondent Le théâtre des cuisines,³⁰⁰ dont la pièce *Moman a travaille pas, a*

²⁹⁴ Henry Morgentaler, médecin canadien d'origine polonaise, a été emprisonné à plusieurs reprises pour sa pratique de l'avortement et son militantisme pour le droit des femmes à avoir recours à l'avortement. Disponible au <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/henry-morgentaler/> (consulté le 21 mai 2015).

²⁹⁵ Grâce au *Bill omnibus*, à la faveur duquel plusieurs autres législations ont été adoptées, l'homosexualité est désormais exempte de poursuites judiciaires. Dans la foulée de cette même loi, le divorce est aussi permis au Canada. Disponible au <http://pages.infinet.net/histoire/omnibus.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁹⁶ Bill Omnibus : disponible au <http://pages.infinet.net/histoire/omnibus.html> (consulté le 21 mai 2015).

²⁹⁷ C'est aussi durant les années 1970 que les filles-mères porteront désormais l'appellation de mères célibataires.

²⁹⁸ La séparation ou le divorce sont encore vus comme une honte, et les femmes se regroupent au sein d'un organisme équivalent des Alcooliques anonymes, l'ANO : SEP. Disponible au <http://www.rvcq.ca/search/getorg.jsp;jsessionid=FE9BBA15B76A3E424862DD6CE3EBF9F6?org=57C45D28D767777E462C8A65D047212A> (consulté le 21 mai 2015).

²⁹⁹ Des films comme la série *En tant que femmes*, produite par Anne Claire Poirier et Anne Dansereau. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2654.html> (consulté le 21 mai 2015). *Souris tu m'inquiètes* de Aimée Danis : disponible au <https://www.google.ca/#q=film+souris+tu+m%27inqui%C3%A8tes> (consulté le 21 mai 2015). *J'me marie, j'me marie pas* de Mireille Dansereau : disponible au <https://www.google.ca/#q=film+j+me+marie+j+me+marie+pas> (consulté le 21 mai 2015). *À qui appartient ce gage ?* Film réalisé par une quinzaine de femmes : disponible au <http://cinemaquebecois.telequebec.tv/#/Artisans/56/Clips/1182/Default.aspx> (consulté le 21 mai 2015). *Les filles du Roy* : disponible au https://www.onf.ca/film/filles_du_roy (consulté le 21 mai 2015). *Les filles c'est pas pareil* : disponible au https://www.onf.ca/film/filles_cest_pas_pareil (consulté le 21 mai 2015). *Le temps de l'avant* : disponible au <http://www.filmsquebec.com/films/temps-avant-anne-claire-poirier/> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰⁰ *Le Théâtre des cuisines* : disponible au <http://theatredescuisines.org/histoire/> (consulté le 21 mai 2015).

trop d'ouvrage. Le Théâtre expérimental³⁰¹ produit trois pièces qui ont marqué ces années : *La Nef des sorcières* (1976),³⁰² *Les Fées ont soif* (1978)³⁰³ et *La Saga des poules mouillées* (1981).³⁰⁴ Le théâtre permet la prise de parole des féministes, et elles y feront un travail immense.

« On voit à travers le Québec 25 spectacles de femmes, en majorité des créations collectives. Au printemps de 1980, le premier Festival de création de femmes remporte un énorme succès : 15 spectacles, 4 performances, 2 lectures, 4 films, 2 shows de musique, 1 vidéo et 12 ateliers. Plus de 1000 personnes, venant de tous les milieux, y participent. Ce théâtre-là débouche le plus souvent sur la militance et sur une myriade d'expériences qui vont permettre aux femmes de sortir des avenues où la tradition théâtrale les avait maintenues. »³⁰⁵

En 1975, les écrivaines arrivent à convaincre les organisateurs de la Rencontre internationale des écrivains d'organiser le colloque *La femme et l'écriture*. On y dénonce la mainmise des hommes sur le monde littéraire. « Soudain l'écriture des femmes devient le phénomène majeur de la littérature québécoise. »³⁰⁶ Les femmes y explorent la condition féminine, elles deviennent « sujet » et non plus une résultante du regard masculin. Les femmes s'expriment en chansons. Des femmes comme Louise Forestier montent la revue *Les Girls*,³⁰⁷ Jacqueline Barrette écrit le monologue *La Moman*,³⁰⁸ Diane Dufresne invente le rock au féminin avec *J'ai douze ans maman !*³⁰⁹

Parmi celles qui signent le *Refus global*, Francine Larivée produit *La chambre nuptiale*, véritable réflexion artistique sur le mariage comme piège potentiel pour les femmes. Une équipe

³⁰¹ *Le Théâtre expérimental* : disponible au <http://www.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1066883/27395ac.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰² *La nef des sorcières* : disponible au <http://www.erudit.org/revue/annuaire/2009/v/n46/045371ar.html?vue=resume> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰³ *Les fées ont soif* : disponible au <http://www.montheatre.qc.ca/archives/15-autres/2015/fees.html> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰⁴ *La saga des poules mouillées* : disponible au <http://id.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1065518/28952ac.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰⁵ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 149).

³⁰⁶ *Ibid.* (p. 150).

³⁰⁷ *Les girls* : disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2068.html> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰⁸ *La Moman* : disponible au <http://50e.chatelaine.com/retrospective/chroniques/flash-back-le-sous-sol-feministe> (consulté le 21 mai 2015).

³⁰⁹ *J'ai douze ans maman* : disponible au <http://www.paroles.net/diane-dufresne/paroles-j-ai-douze-ans> (consulté le 21 mai 2015).

nombreuse y travaille. Tous les arts y sont présents : peinture, sculpture, sons, animation, etc. La galerie Powerhouse est le premier centre artistique gérée par des femmes au Canada.

« Toutes ces créations sont régulièrement commentées à la radio, à la télévision. Les réalisatrices, les animatrices, les recherchistes sont nourries par ces œuvres variées et servent de courroie de transmission permettant au message féministe de se rendre partout. Le public de cette époque se souvient d'Aline Desjardins à *Femmes d'aujourd'hui* ou de Lise Payette à *Place aux femmes* ou à *Appelez-moi Lise*, c'est normal. Mais à la base, il y a les militantes, les artistes qui ont fait bouger les choses. »³¹⁰

Les féministes « réformistes » se distinguent de moins en moins des « radicales » dans leurs revendications. On parle de moins en moins de la femme mais des femmes. Alors que la grossesse est encore synonyme de congédiement, on demande des congés de maternité. On fonde la Librairie des femmes,³¹¹ les Éditions du remue-ménage,³¹² le premier *Agenda des femmes*.

Des militantes ouvrent le Centre de santé des femmes du Plateau Mont-Royal.³¹³ On veut que les femmes prennent en main leur santé. On envisage que les sages-femmes puissent être reconnues et mieux formées. On implante des programmes pour permettre aux femmes de suivre des cours après un arrêt de travail ou une grossesse. L'organisme *Au bas de l'échelle*³¹⁴ apparaît pour aider les femmes non syndiquées. Des cours d'auto-défense apprennent aux femmes à se défendre aussi avec leurs poings.

Devant le refus de René Lévesque de mettre au programme du parti le droit à l'avortement, des femmes se regroupent au sein du Regroupement des femmes québécoises³¹⁵ et elles militent pour le droit à l'avortement, contre la violence faite aux femmes³¹⁶ et pour la protection des

³¹⁰ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 153).

³¹¹ *La Librairie des femmes* (1975) : disponible au <http://www.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1065501/28996ac.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

³¹² *Les Éditions du remue-ménage* : disponible au <http://www.collectionscanada.gc.ca/femmes/030001-1209-f.html> (consulté le 21 mai 2015).

³¹³ *Le Centre de santé des femmes du Plateau Mont-Royal* (1975) : disponible au <http://cfemmesplateau.org/> (consulté le 21 mai 2015).

³¹⁴ *Au bas de l'échelle* (1976) : disponible au <http://www.aubasdelechelle.ca/> (consulté le 21 mai 2015).

³¹⁵ *Regroupement des femmes québécoises* (1976) : disponible au <http://www.editions-rm.ca/livre.php?id=1191> (consulté le 21 mai 2015).

³¹⁶ *Mourir à tue-tête* (1979) disponible au : <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2951.html> (consulté le 21 mai 2015).

femmes immigrantes.³¹⁷ Le regroupement ouvre un tribunal populaire sur le viol. Cette action populaire aura un effet immense et la violence faite aux femmes sera à l'avant-plan d'un grand nombre de productions. Des revues féministes voient le jour.³¹⁸

Le Conseil du statut de la femme produit *Les Québécoises pour l'égalité et l'indépendance*.³¹⁹ Ce document a fait appel à 116 groupes de femmes à travers le Québec. Ce document sera suivi de *La gazette des femmes*³²⁰ dès 1979. Les féministes ne sont pas unanimes sur la question nationale. Pendant la campagne référendaire de 1980, Lise Payette provoquera un scandale avec les Yvette,³²¹ et les femmes reprendront le patronyme pour consolider le Non lors du référendum.

Durant toute la période des années 1970, les femmes croyantes se sont faites discrètes au sein des organisations féministes. En effet, certaines femmes, peu nombreuses pour qui

« La présence de ces féministes chrétiennes étonne beaucoup les autres féministes, pour qui l'Église est une institution misogyne »,³²² et un certain nombre d'autres femmes plus nombreuses affiche ouvertement leur haine de la religion. « (...) la critique a voulu

³¹⁷ L'affaire Dalila Maschino (1978) : disponible au <http://cybersolidaires.typepad.com/ameriques/2008/11/dalilamaschino.html> (consulté le 21 mai 2015).

³¹⁸ *La Petite Presse* (1980) : disponible au <http://bv.cdeacf.ca/record.php?record=19234564124910527469> (consulté le 21 mai 2015). *Communiqu'elles* (1974) : disponible au <http://catalogue.cdeacf.ca/Record.htm?Record=19141774280919699560&idlist=1> (consulté le 21 mai 2015). *Les têtes de pioches* (1976) : disponible au <http://www.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1065501/28996ac.pdf> (consulté le 21 mai 2015). *L'Autre parole* (1976) : disponible au <http://www.lautreparole.org/> (consulté le 21 mai 2015). Bulletin de liaison des groupes autonomes de femmes : *Pluri-elles* (1977) : disponible au http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/in/faces/details.xhtml?id=p%3A%3Ausmarcdef_0000646296&highlight=novelty_start_date%3E-3m&posInPage=18&bookmark=bba68e8e-c670-43fb-b9d4-d1d96c5919f5&queryid=697712af-4cb8-48ae-91b6-97040a76e9f4 (consulté le 21 mai 2015). *Des luttes et des rires de femmes* (1977) : disponible au <http://catalogue.cdeacf.ca/Record.htm?record=19217925146910351079> (consulté le 21 mai 2015).

³¹⁹ *Le Conseil du statut de la femme* a présenté le document *Pour les Québécoises, égalité et indépendance* (1979) : disponible au <https://www.csf.gouv.qc.ca/le-conseil/publications/page/24/?recherche&cat=2> (consulté le 21 mai 2015).

³²⁰ *La Gazette des femmes* (1979) : disponible au <http://www.fpqj.org/la-gazette-des-femmes-20-ans-au-service-dune-cause/> (consulté le 21 mai 2015).

³²¹ L'affaire des Yvette. En voulant démolir les stéréotypes sexuels dans les manuels scolaires, où une fille appelée Yvette « tranche le pain et sert le poulet rôti alors que Guy pratique les sports et veut participer aux olympiques », Lise Payette lance que le leader du camp du Non, le chef du Parti libéral du Québec, Claude Ryan, souhaite que les femmes demeurent des Yvette. Or, son épouse se prénomme Yvette. D'où tout le scandale, car on y a vu alors une attaque personnelle contre la femme d'un premier ministre et surtout, que les femmes du camps du Non étaient des femmes qui étaient passé à côté de la modernité. Disponible au <http://www.ffq.qc.ca/2010/05/les-yvettes-beaucoup-plus-quune-querelle-de-femmes/> (consulté le 21 mai 2015).

³²² Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 160).

contrecarrer toute pensée religieuse perçue comme intrinsèquement et irrémédiablement patriarcale. »³²³

Au Québec, les femmes n'ont eu accès aux études universitaires en religion qu'au début des années soixante. En effet, la faculté de théologie de l'Université de Montréal, alors associée au Grand Séminaire et sous la direction des prêtres de Saint-Sulpice, refusaient l'enseignement aux femmes car cet enseignement était réservé aux futurs prêtres.³²⁴ En 1967, ce sont les religieuses, dont celles de la Congrégation de Notre-Dame, qui firent pression auprès des Sulpiciens afin qu'ils permettent aux religieuses d'avoir accès à cet enseignement ; et cela s'étendit ensuite aux autres femmes. Les premières femmes à obtenir un doctorat furent Madeleine Sauvé, s.n.j.m., et Anita Caron qui participera à la fondation du département des Sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal. C'est en 1966 que la faculté de théologie de l'Université Laval ouvre ses portes aux femmes, soit à Olivette Genest et Ghislaine Boucher. Puis en 1969, cela s'étendra aux Université du Québec à Trois-Rivières, Rimouski et Chicoutimi.

Si les femmes croyantes catholiques ou autres furent pour ainsi dire occultées durant cette période, elles avaient désormais accès au savoir en théologie et elles commençaient à œuvrer. Bien que *L'Autre parole*³²⁵ n'ait fait son apparition qu'en 1976 et *Femmes et ministère*³²⁶ en 1980, il n'en demeure pas moins que la scolarisation de ces femmes leur a ouvert une possibilité majeure d'œuvrer de manière significative au sein de leur communauté de foi et des institutions d'enseignement. Monique Dumais alla étudier à Harvard et à l'*Union Theological Seminary* de New-York, et elle prit une place importante au sein des théologiennes féministes. Elle fit connaître les féministes américaines (Schüssler Fiorenza, Radford Ruether, Daly, etc.).

Alors que les francophones se consacrent davantage à l'étude du catholicisme, du côté anglophone, Katherine K. Young se spécialise sur l'hindouisme et la situation des femmes.

³²³ Florence Rochefort, « Contrecarré ou interroger les religions. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, Paris : Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2004 (p. 347).

³²⁴ Marie-Andrée Roy, « Les femmes, le féminisme et la religion. » : disponible au https://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div29.htm (consulté le 28 septembre 2016).

³²⁵ Le collectif *L'Autre parole* : disponible au <http://www.lautreparole.org/revues> (consulté le 28 septembre 2016).

³²⁶ Le collectif *Femmes et ministère* : disponible au https://www.google.ca/search?site=&source=hp&q=femmes+et+minist%C3%A8res&oq=femmes+%&gs_l=hp.1.1.35i39k112j0i67k112j0l6.1526.2753.0.5545.8.8.0.0.0.240.857.6j1j1.8.0....0...1c.1.64.hp..0.7.779.0.0i131k1.Orf.wGplXorg (consulté le 28 septembre 2016).

Sheila McDonough s'intéresse à l'islam de l'Asie du Sud, la situation des femmes en Inde et au Canada. Lynda Clark se consacre à l'islam chiite et travaille sur le genre. Leslie Orr s'intéresse aux femmes au sein de l'hindouisme, du bouddhisme et du jaïnisme durant le Moyen Âge. Norma Baumel Joseph étudie la situation des femmes au sein du judaïsme contemporain et les lectures féministes de la *Tanach*. Naomi Goldenberg propose des lectures féministes et psychanalytiques de l'expérience religieuse.³²⁷

LES FÉMINISTES DE LA TROISIÈME VAGUE AU QUÉBEC

Les années 1980 sont des années charnières et elles sont considérées comme le point de départ d'une nouvelle vague de féminismes. En effet, des programmes, des subventions permettent aux femmes d'avoir accès à une grande variété de services. « Depuis qu'elles ont le droit de vote, depuis qu'elles ont identifié les multiples problèmes qui les affectent, les femmes sont en mesure de poser leurs exigences au gouvernement. »³²⁸ Pour qu'une loi soit efficace, il faut changer les mentalités. Si durant les années 1970, de nombreux groupes de femmes ont agi dans des cadres sans structures, cela n'est plus possible durant les années 1980. Chaque organisme doit avoir sa charte, son conseil d'administration, des procès-verbaux, etc. Certaines femmes travaillent au sein de ces organismes sans rien connaître de l'histoire du féminisme au Québec ou en général. La *Gazette des femmes*, publiée par le Conseil du statut de la femme, contribue à démocratiser les connaissances sur le féminisme et sur les besoins des femmes de la base.

Des recherches sur les femmes sont en cours et des revues publient régulièrement les résultats de ces recherches.³²⁹ Cependant, ces études sortent rarement des milieux déjà sensibilisés, et

³²⁷ Marie-Andrée Roy, « Les femmes, le féminisme et la religion. » : disponible au https://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div29.htm (consulté le 28 septembre 2016).

³²⁸ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 176).

³²⁹ Des groupes apparaissent au sein des universités, dont le *Groupe interdisciplinaire d'enseignement et de recherche féministes de l'Université du Québec à Montréal* (GIERF, 1976) : disponible au <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/in/faces/browse.xhtml?query=Auteur%3A%22Universit%C3%A9+du+Qu%C3%A9bec+%C3%A0+Montr%C3%A9al.+Groupe+interdisciplinaire+pour+l%27enseignement+et+la+recherche+sur+la+condition+des+femmes%22> . *Institut Simone-de-Beauvoir de l'Université Concordia* (1978) : disponible au <http://www.concordia.ca/artsci/sdbi.html> . *Groupe de recherche multidisciplinaire féministe de l'Université Laval* (FREM, 1983) : disponible au http://www.etudesfeministes.fss.ulaval.ca/a_propos.html (consulté le 21 mai 2015).

nombre de chercheurs ne se sentent pas concernés. Par souci d'efficacité pour la cause, des liens se créent entre les femmes du terrain et les chercheuses. Les groupes de femmes se diversifient et se multiplient et les femmes mettent en commun leurs expériences et leurs expertises, même si elles ne sont pas unanimes dans leurs analyses.

Il existe toujours des contre-courants au sein des regroupements féministes, dont *Real Women*,³³⁰ apparu en 1986 dans la région de Hull pour faire suite à un mouvement lancé aux États-Unis qui s'oppose à l'avortement, aux garderies, à la légalisation de l'homosexualité et qui priorise la femme au foyer. Au Québec, l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFÉAS), dessert habituellement les « femmes au foyer », devient pourtant un organe de revendication de ces femmes, qui veulent que l'on reconnaisse leur travail. L'AFÉAS voit diminuer ses membres. Les femmes sont de plus en plus nombreuses sur le marché du travail et elles sont si occupées qu'elles n'ont pas de temps pour le militantisme.

Les féministes des mouvements syndicaux se regroupent en un mouvement : l'Intersyndicale des femmes,³³¹ qui se rattache aux principales centrales. Les femmes immigrantes sont de plus en plus nombreuses au Québec et elles ont leur conception du féminisme et des difficultés en lien avec leur immigration et leur culture d'origine, parfois plus patriarcale que celle du Québec. Souvent, ces femmes ne se reconnaissent pas dans les organisations féministes québécoises. Elles veulent se retrouver entre elles pour parler de leurs problèmes.³³² Des centres ouvrent leurs portes un peu partout, là où les femmes immigrantes sont assez nombreuses. Les lesbiennes,³³³

³³⁰ *The REAL Women* : disponible au <http://www.realwomenofcanada.ca/> (consulté le 21 mai 2015).

³³¹ *L'Intersyndicale des femmes* (1977) : disponible au <http://lafae.qc.ca/action-militance/des-nouvelles-de-lintersyndicale-des-femmes/> (consulté le 21 mai 2015).

³³² *Le Centre des femmes immigrantes de Montréal* en est le plus bel exemple. Disponible au <http://www.cejfi.org/> (consulté le 21 mai 2015).

³³³ Durant les années 1980, les lesbiennes forment leurs propres groupes de pression. Elles fondent aussi deux revues : *Amazones d'hier et lesbiennes d'aujourd'hui* et *Ça s'attrape !*. Disponible au http://fr.wikipedia.org/wiki/Amazones_d%27hier,_lesbiennes_d%27aujourd%27hui (consulté le 21 mai 2015).

les femmes des Premières nations,³³⁴ les féministes chrétiennes³³⁵ se donnent une visibilité qu'elles n'avaient jamais eue jusque-là.

Le féminisme veut se renouveler, s'étudier de l'intérieur. En 1980, la revue montréalaise *La Vie en rose*,³³⁶ de même qu'un groupe de comédiennes de Québec, *Les Folles Alliées*,³³⁷ proposent un féminisme revivifié, et la culture des femmes apparaît dans toute sa diversité et son ouverture à l'autre.

L'ANTIFÉMINISME OU LE MASCULINISME

Nombreux sont les hommes qui considèrent que les demandes des femmes sont pertinentes ; pourtant ce n'est pas cette affirmation qui est la plus généralisée. Tout au long de l'histoire patriarcale, il faut bien le dire, les hommes se sont plus souvent qu'autrement opposés aux revendications des femmes, et souvent avec l'appui d'un certain nombre de femmes. La misogynie, la haine des femmes sont des « traditions » qui ont la vie dure. Au Québec, même certains de nos « grands » hommes - Louis-Joseph Papineau, Henri Bourassa, Alexandre Tachereau - n'ont certes pas contribué à l'avancement de la cause des femmes.

« En même temps, plusieurs femmes se contentent de profiter des nouvelles possibilités qui leur sont offertes et considèrent que le féminisme est devenue inutile. Dans plusieurs milieux de travail, les cabinets d'avocats, les médias, les affaires, les femmes ont d'ailleurs intérêt à ne pas trop se montrer féministes. »³³⁸

³³⁴ Les femmes des Premières nations mettent en place des maisons d'hébergement et des centres de santé. Le projet de loi fédéral C-31 de 1985 sur le statut des autochtones leur accorde certains droits. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/3235.html> (consulté le 21 mai 2015).

³³⁵ Comme nous l'avons vu dans la section 1 sur l'histoire religieuse du Québec, les femmes prennent de plus en plus de place dans l'Église et pourtant, elles occupent toujours des fonctions subalternes. Les religieuses remplissent parfois des fonctions de curé sans pour autant pouvoir célébrer les sacrements. Le groupe Femmes et ministères, fondé en 1982, est l'exemple le plus probant de ces femmes croyantes qui revendiquent leur place au sein de l'Église. Disponible au <http://femmes-ministeres.org/> (consulté le 21 mai 2015).

³³⁶ Le magazine *La Vie en rose* : disponible au <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2226107> (consulté le 21 mai 2015).

³³⁷ *Les Folles Alliées* sont un groupe de comédiennes de Québec qui fourbissent les armes de l'humour et de la satire. Disponible au <https://books.google.ca/books?id=z3jJHeiFwqkC&pg=PA364&lpg=PA364&dq=les+folles+alli%C3%A9es+th%C3%A9%C3%A2tre&source=bl&ots=KDN90I1qTm&sig=IqQks04JkD9VvO99UNUIW6YFjPE&hl=fr&sa=X&ei=MJNkVfbMKcyNyASvyoHQBg&ved=0CDQQ6AEwBA#v=onepage&q=les%20folles%20alli%C3%A9es%20th%C3%A9%C3%A2tre&f=false> (consulté le 21 mai 2015).

³³⁸ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 194).

Les effets de cet antiféminisme sont bien présents partout. Les revues sérieuses parlent désormais de mode, de maquillage, les thérapies, de botox, d'implants mammaires, etc. Les remises en question du droit à l'avortement sont récurrentes ; l'affaire Chantal Daigle³³⁹ en est le triste rappel. La tuerie de l'École Polytechnique de Montréal³⁴⁰ en 1989 est un autre événement qui montre à quel point certains hommes sont en réaction contre les femmes. Des groupes masculinistes font leur apparition.³⁴¹

Certains événements mobilisateurs amorcent des virages au sein du féminisme québécois. La gigantesque consultation auprès de toutes les associations de femmes pour marquer le cinquantième anniversaire du droit de vote des femmes « accouche » d'un livre : *De travail et d'espoir. Des groupes se racontent le féminisme*.³⁴² Avec le thème *Femmes en tête*, partout en province, on organise un grand nombre d'activités. Cette célébration se terminera à Montréal et Lise Payette est invitée comme présidente d'honneur.

Lors du rapatriement de la Constitution³⁴³ en 1981, les femmes ne veulent pas être tenues à l'écart comme elles l'ont été en 1867. Elles veulent participer au débat constitutionnel. L'unilatéralisme du gouvernement fédéral lors de ce rapatriement n'est pas pour les rassurer. On invite la population à faire connaître son avis sur l'Accord du lac Meech³⁴⁴ et la FFQ produit

³³⁹ *L'affaire Chantal Daigle* est la longue saga judiciaire d'une jeune femme enceinte d'un conjoint violent qui, après sa rupture, décide de se faire avorter. Son ex-conjoint fait appel à la Cour pour régler le différend. Selon l'injonction de la Cour supérieure, confirmée en Cour d'appel, Chantal Daigle ne devait pas se faire avorter sous peine de deux ans de prison et 50 000 dollars d'amende. La Cour suprême cassera ce jugement, donnant finalement raison à la jeune femme. Disponible au <http://www.libre-choix.ca/daigle.html> (consulté le 21 mai 2015).

³⁴⁰ *La tuerie de l'École Polytechnique de Montréal* : disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/3469.html> (consulté le 21 mai 2015).

³⁴¹ « Le masculinisme est une des formes que prend l'antiféminisme. Le masculinisme récupère à son profit l'analyse et le mode d'organisation des féministes pour en renverser le sens : l'analyse des rapports sociaux de sexe cherche maintenant à identifier les hommes comme victimes des femmes dominantes, la notion de matriarcat remplace celle de patriarcat, et les hommes sont appelés à se joindre à des groupes d'hommes qui ressemblent aux groupes de prises de conscience mis sur pied par les féministes dans les années 1960 et 1970. Comme les féministes, les masculinistes proposent aux hommes de (re)développer leur capacité d'action et leur pouvoir, qu'ils auraient perdus au profit des femmes. » cité de Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, « Introduction à la nouvelle édition : discours et actions masculinistes. » Dans *Le mouvement masculiniste au Québec*, dirigé par Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, 11-42. Montréal : Les éditions du remue-ménage, 2015 (p. 18).

³⁴² Collectif : *De travail et d'espoir. Des groupes se racontent le féminisme*, Montréal : Éditions du remue-ménage, 1990.

³⁴³ *Le rapatriement de la constitution* : disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/collaborations/3487.html> (consulté le 21 mai 2015).

³⁴⁴ *L'Accord du lac Meech* : disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/accord-du-lac-meech/> (consulté le 21 mai 2015).

un mémoire où elle défend l'égalité entre les femmes et les hommes comme faisant partie du caractère distinct du Québec. L'échec de cet accord incite le gouvernement du Québec et son premier ministre Robert Bourassa à mettre sur pied une commission de consultation sur le statut constitutionnel du Québec. Devant la Commission Bélanger-Campeau, des membres de pratiquement toutes les associations du Québec sont invités, sauf les groupes de femmes. On tiendra peu compte des mémoires produits par les femmes dans le rapport.

Bien que les femmes s'impliquent de plus en plus en politique, elles atteignent rarement plus que trente pour cent des élus : c'est *le plafond de verre*.³⁴⁵ Le groupe *Les Pépines*³⁴⁶ tend à favoriser l'accession des femmes à tous les lieux de décisions. Ces groupes ont démarré en Estrie pour ensuite s'étendre, dont : « Le groupe Femmes, politique et démocratie, le Réseau des élues municipales de la Montérégie, Femmes et politique municipale de l'Estrie, Femmes d'influence de Lévis, et bien d'autres. »³⁴⁷ Ces Pépines portent fruit car le nombre des élues au niveau municipal augmente. Mais on est encore loin du dépassement du plafond de verre. Les sociétés changent, les femmes changent et le féminisme est bousculé par ces changements. Les analyses féministes ne rejoignent pas toutes les femmes.

LES FEMMES RACISÉES ET L'INTERSECTIONNALITÉ DES OPPRESSIONS

Les femmes doublement, triplement discriminées veulent avoir une représentation. *La marche du pain et des roses*³⁴⁸ de 1995 entraîne à sa suite des femmes de partout au Québec qui marchent pour se rassembler le 4 juin à l'Assemblée nationale et remettre leurs demandes à Jacques

³⁴⁵ *Le plafond de verre* : c'est une expression américaine désignant les freins invisibles à la promotion des femmes dans les structures hiérarchiques. Disponible au <http://www.novethic.fr/lexique/detail/plafond-de-verre.html> (consulté le 21 mai 2015).

³⁴⁶ *Les Pépines* : appellation donnée aux femmes qui s'insèrent dans divers groupes. Pépines fait allusion aux « grappes industrielles ». Des grappes, on est passé aux raisins ; des raisins, aux pépins ; on a féminisé *pépins* pour *Pépines*. Disponible au <http://archives.lautjournal.info/aujourdarchives.asp?article=1800&noj=225> (consulté le 21 mai 2015).

³⁴⁷ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 207).

³⁴⁸ La FFQ, avec à sa tête Françoise David, organise une marche de 10 jours en direction de l'Assemblée nationale à Québec en faveur d'une loi sur l'équité salariale, l'augmentation du salaire minimum et de mesures pour lutter contre la pauvreté. Disponible au http://www.lignedutemps.org/#evenement/50/1995_la_marche_du_pain_et_des_roses (consulté le 21 mai 2015).

Parizeau, premier ministre du Québec. La quatrième Conférence mondiale des femmes de l'ONU à Beijing fait la preuve que la droite blanche conservatrice a encore sa place et qu'elle peut nuire à l'avancement des femmes. En effet, si à Mexico en 1975, les femmes du Tiers-monde avaient été discrètes, elles ont peu à peu fait entendre leurs priorités à Copenhague en 1980 et à Nairobi en 1985. Or à Beijing en 1990, la conférence est dominée par les femmes blanches de la droite conservatrice américaine. Malgré qu'elles soient désormais une minorité visible, elles continuent de « contrôler » l'événement. À cause des représentants fondamentalistes religieux, le rapport final n'a pas été adopté par tous les gouvernements.³⁴⁹

Lors du référendum de 1995, une caravane de féministes parcourt le Québec pour faire la promotion de la souveraineté. Celles dans le camps du Non ne le font pas au nom d'un quelconque féminisme. La déclaration de Jacques Parizeau³⁵⁰ au sujet de l'échec du « oui » jette (à son corps défendant) le discrédit sur les minorités ethniques. Suite à la déception occasionnée par les femmes américaines lors de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes et l'échec référendaire de 1995, la FFQ et Françoise David décident de s'investir dans une grande marche mondiale des femmes pour l'an 2000.

« Cet événement vient à mobiliser une armée de militantes : non plus les bourgeoises philanthropes de la première moitié du siècle dernier, ni les professionnelles diplômées de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, mais les femmes de la base et, surtout, celles de tous les pays. Un travail colossal est abattu : trouver les commanditaires, organiser des rencontres préparatoires, héberger gratuitement les déléguées en provenance de l'étranger, préparer les documents, organiser la publicité, assurer la coordination. »³⁵¹

Cette initiative extraordinaire du Québec contribue à la mobilisation de femmes provenant de 161 pays. Des femmes marchent sur toute la planète à l'occasion de cette Marche mondiale des femmes en octobre 2000. Cette initiative a entraîné la parution de *La Charte mondiale des*

³⁴⁹ *Rapport de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes* (1995) : disponible au <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20F.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

³⁵⁰ *La déclaration de Parizeau* : « nous avons été battus par l'argent et le vote ethnique » : disponible au <https://www.youtube.com/watch?v=c2my8ikBQMY> (consulté le 21 mai 2015).

³⁵¹ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008 (p. 215).

femmes pour l'humanité en 2005.³⁵² De nouveaux groupes féministes radicaux se forment au tournant du second millénaire.³⁵³ Ces groupes sont issus principalement de mouvement altermondialiste, mouvement regroupant des individus de gauche luttant contre le capitalisme.

Durant les débats sur les accommodements raisonnables (2007) et le projet de loi 60 (2013), il est apparu évident que les musulmans et particulièrement les femmes musulmanes portant foulard, burqa, tchador, niqab étaient les boucs émissaires par excellence du malaise identitaire québécois. Selon des recherches féministes postmodernes, on parle désormais de femmes racisées et d'intersectionnalité des oppressions.

Je paraphrase Alia Al-Saji³⁵⁴: Les femmes musulmanes sont racisées,³⁵⁵ bien qu'il ne s'agisse plus de racisme dû à la couleur ou à l'origine ethnique. La subtilité de cette forme de racisme tient au fait de sa nouvelle argumentation. Le racisme culturel n'est pas seulement une intolérance à une autre culture, il est dirigé contre les corps, corps considérés comme matériellement et culturellement différents. Ce racisme naturalise la différence culturelle à travers des traits corporels visibles incluant l'habillement.

Croire qu'il suffit que ces femmes se « dévoilent » pour que ce racisme cesse, c'est s'illusionner sur tout le processus qui mène à ce racisme. C'est dire que l'islamophobie n'est qu'affaire de vêtements. C'est oublier que le racisme culturel est lié à une construction de l'autre culture (dans ce cas-ci l'Islam) comme statique, fermée, incapable de progrès, en comparaison avec la culture occidentale, ouverte, perfectible, où l'expression individuelle est permise et encouragée.

³⁵² *La Charte mondiale des femmes pour l'humanité* : disponible au http://www.csn.qc.ca/c/document_library/get_file?uuid=b9ab30f1-63cc-4adb-824e-1ed2fdcd56dd&groupId=2464358 (consulté le 21 mai 2015).

³⁵³ Des groupes radicaux comme *Adieu Capriarcat*, les *Sorcières*, les *Insoumises*, les *Amères Noëlles*, les *Blood Sisters*, les *Lucioles*. Disponible au <http://erudit.org/revue/rf/2004/v17/n2/012405ar.html?lang=en> (consulté le 21 mai 2015).

³⁵⁴ Alia Al-Saji, « Voiles racialisées : La femme musulmane dans les imaginaires occidentaux. » *Le féminisme n'intéresserait-il que les féministes ?* Les Ateliers de l'Éthique, La Revue du CREUM, Université de Montréal, Vol. 3, No. 2, 2008 (pp. 39-55).

³⁵⁵ Paul Eid « L'islamophobie est un racisme. », disponible au <http://web2.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/483980/l-islamophobie-est-un-racisme> (consulté le 4 novembre 2016).

Il ne s'agit pas seulement d'ethnocentrisme : cette représentation discriminatoire de la femme musulmane comme une race dans les imaginaires occidentaux est le miroir négatif où les constructions occidentales d'identité et de genre peuvent se refléter positivement. Dès lors, ces représentations font de l'Islam l'autre négatif de l'Occident. En essentialisant l'oppression des femmes à l'Islam, les normes occidentales de féminité peuvent se constituer comme dénuées de ce type d'oppression. L'habillement occidental serait, lui, librement choisi.

Ces perceptions du foulard comme oppressif et de l'habillement occidental comme librement choisi, font des femmes musulmanes ou de toute personne se distinguant par une tenue à connotation religieuse, une race. Il s'agit d'une forme de racisme culturel souvent déguisée, même dans les discours féministes. Cette position suppose en effet que les femmes musulmanes portant foulard (ou autre vêtement à connotation religieuse) ne savent pas disposer de leur liberté de conscience, étant opprimées à la fois par leur religion et par leur communauté. De sujet, elles deviennent objet.

Pour ce qui est des femmes musulmanes dans les sociétés occidentales, c'est par le biais d'une naturalisation de l'oppression du genre au foulard que ces femmes peuvent-être simultanément hyper visibles comme être opprimé et rendues invisibles comme sujet par cette même société qui tente soit disant de la libérer.³⁵⁶

Quant à l'intersectionnalité des oppressions, elle se définit comme le cumul de types d'oppressions différentes.³⁵⁷ Dans les sociétés patriarcales, les femmes sont déjà discriminées par le sexisme ; elles ont de plus à composer avec les normes esthétiques en place. En Occident, est beau ce qui est : homme, blanc, jeune, mince, agréable à regarder, sans handicap, vêtu d'une certaine façon et d'un milieu social aisé. Dans un tel contexte, une femme, noire, d'un certain âge, ayant un surplus de poids, portant un appareil auditif, et issue d'une classe sociale défavorisée vient de cumuler six oppressions potentielles.

³⁵⁶ Fatiha Eddaimi, *Les musulmanes face à la discrimination au Québec : mythe ou réalité ?* Mémoire, Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en administration des affaires, 2012.

³⁵⁷ Sur *les femmes racisées et l'intersectionnalité* : disponible au <http://hyenesenjupons.com/2014/10/06/les-femmes-racisees-et-la-necessite-de-lintersectionnalite/> (consulté le 21 mai 2015).

Depuis la crise des accommodements raisonnables, les femmes affichant une tenue vestimentaire pouvant les identifier à l'islam, vivent ce racisme au quotidien au Québec et dans bien d'autres pays « civilisés ». Si on observe les femmes qui sont intervenues contre le port de signes *ostentatoires* durant les débats des accommodements raisonnables et lors du projet de loi 60, presque toutes ces femmes appartenaient aux féminismes de la seconde vague et certaines manifestent une véritable haine du religieux.

Selon Johanne Philipps, le Conseil du statut de la femme, avec à sa direction Christiane Pelchat (2006-1011), prend une position qui s'éloigne de celle de 1997. En 1997, le Conseil déclarait :

« Dans les dénonciations des diverses inégalités présentes dans les religions, il est important que les féministes qui n'adhèrent pas à des mouvements religieux conservent un respect et une ouverture d'esprit à l'endroit des femmes adeptes, et créent des ponts avec elles. C'est de cette façon que les critiques féministes seront aidantes pour celles qui, à l'intérieur de mouvements religieux, remettent en question des pratiques patriarcales. Les croyantes, quelle que soit leur foi, ont parfois le sentiment que les féministes athées ou agnostiques ne comprennent pas, ou méprisent même leur attachement à la religion. »³⁵⁸

Selon Philipps, le Conseil n'a pas de position historique sur la laïcité et en 1997, il invitait au dialogue entre féministes de diverses allégeances, y compris religieuses. Cette invitation allait même jusqu'à favoriser la compréhension de la vie religieuse des Québécoises, de toutes les Québécoises. Or en 2011, l'avis du Conseil semble caricaturer les religions. Philipps cite le Conseil :

« Les religions sont absolues, totalitaires, entières. L'excommunication guette la croyante et le croyant dissidents. Les fidèles doivent obéir à des dogmes régis par le représentant de Dieu sur Terre. Devant Dieu, les humains ne sont pas tous égaux. Une personne athée brûlera en enfer, les incroyantes et les incroyants ne seront pas sauvés lors du Jugement dernier. »³⁵⁹

Selon cet avis, désormais la laïcité devient la garante de l'égalité entre les femmes et les hommes. Durant cette période, nombreuses sont les personnes qui se sont interrogées au sujet

³⁵⁸ Cité de Johanne Philipps. « À propos de la position historique du Conseil du statut de la femme », *L'autre Parole* : disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1591> (consulté le 21 mai 2015).

³⁵⁹ *Ibid.*

de l'influence des groupes de pression au sein du Conseil du statut de la femme et même des nominations partisans.

UN FÉMINISME JUIF, CHRÉTIEN, MUSULMAN

Il s'avère que les recherches féministes dans toutes les sphères d'activités humaines ont permis de cerner la réalité humaine de façon plus complète. Cette réalité englobe désormais celle des femmes croyantes. Si le féminisme veut vraiment aborder toutes les facettes de la réalité des femmes, il doit tenir compte du féminisme juif, chrétien, musulman, etc. Ces femmes croyantes sont à l'origine de bien des changements au sein des sociétés sécularisées, des communautés de foi et des féminismes. Et cet apport est loin d'être négligeable. Mais c'est au sein des féminismes même que ces femmes doivent faire leur place. Le féminisme de la troisième vague tente d'en tenir compte. Finalement, la posture de certaines féministes de la deuxième vague participe tout autant à l'occultation des femmes croyantes. Les femmes croyantes ont encore beaucoup à faire pour prendre la place qui leur revient et elles y travaillent très activement. Il semble bien que la méthode la plus féconde, c'est une relecture des livres saints par les femmes. Ces relectures féminines ou féministes favorisent sans doute, un regain d'intérêt au sein de la population en général, contrecarrant l'influence de la sécularisation provoquée en partie par « les discours confessionnels traditionnels », et elles permettront aux femmes de faire leur place au sein des communautés de foi. Et ultimement, les croyantes prouveront aux féministes que l'on peut être croyante et féministe.

B. ANALYSE DE PERSPECTIVES CONTEMPORAINES DE SOLUTIONS FÉMINISTES

4.0 L'HERMÉNEUTIQUE OCCIDENTALE, UNE AFFAIRE D'HOMMES

Comment contrer la triple occultation des femmes croyantes au Québec ? Il semble que l'herméneutique traditionnelle ait contribué à l'occultation des femmes croyantes, car pendant des siècles ce sont des hommes qui ont interprété les Écritures, saintes ou sacrées. Partant du principe que des herméneutiques féministes pourraient changer les choses, ce qui a été accompli dans le domaine sera exploré, ainsi que les féminismes qui résultent de ces nouvelles herméneutiques. Des pistes s'offrent alors pour contrer cette triple occultation. Nous suggérerons que les herméneutiques féministes peuvent offrir aux femmes croyantes au sein de ces communautés de foi une visibilité et une façon différente de s'impliquer et de vivre leur foi sur une base égalitaire avec les hommes.

De ces herméneutiques féministes en particulier, les féminismes des femmes croyantes offrent d'autres perspectives aux féministes de la deuxième vague, pour qui féminisme et religion sont incompatibles. De même, ces féministes croyantes qui effectuent un travail de dialogue interreligieux et intrareligieux offrent une visibilité autre des femmes croyantes au sein de la société sécularisée. Toutes ces pistes sont analysées à partir d'ici, dans la deuxième section de cette thèse. Dans un premier temps, l'herméneutique dite occidentale est étudiée. Dans un second temps, celle d'Élisabeth Schüssler Fiorenza, une herméneute féministe chrétienne est davantage approfondie. C'est souvent à partir de l'impacte de ses écrits que de nouvelles herméneutes féministes croyantes développent leurs approches particulières, dont celles des trois auteures choisies pour cette seconde partie de thèse : Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Samia Amor. On peut appréhender ainsi les nouvelles lectures qui offrent aux femmes croyantes les assises de nouveaux féminismes croyants et une visibilité jusqu'alors inexistante au sein du féminisme québécois de la deuxième vague. Elles contribuent ainsi directement au féminisme de la troisième vague.

Au fil des âges et des traditions religieuses se sont développés de nombreuses approches interprétatives des textes religieux. Ces approches ont grandement influencé la situation des femmes au sein des communautés de foi, en grande partie parce que ces approches étaient produites par des hommes. En somme, il n'est pas faux de généraliser en disant que la science herméneutique a longtemps été une affaire d'hommes.

Il y a à peine une vingtaine d'années, le professeur Werner G. Jeanrond³⁶⁰ en a recensé les grands moments de son développement à travers l'histoire occidentale. Or dans ce survol historique important, aucune femme herméneute n'est mentionnée, malgré le fait qu'il existe des exemples qui remontent à plus d'un siècle. De même, il n'aborde que très brièvement l'herméneutique juive, et pas du tout l'herméneutique musulmane. On peut donc conclure que son survol historique se limite principalement à l'herméneutique chrétienne occidentale ainsi que les apports importants de la philosophie. Malgré ces limites, l'œuvre de Jeanrond demeure néanmoins utile pour esquisser l'histoire de cette partie de la discipline, puisqu'elle est plus directement reliée à l'objet de cette thèse.

Selon Jeanrond, « La question cruciale n'est pas de déterminer si nous avons besoin de l'herméneutique ou pas, mais de choisir une herméneutique qui convienne à un type particulier de réflexion théologique. »³⁶¹ Il traite principalement de l'herméneutique chrétienne, qui relève selon lui de deux pôles : celui de l'école d'Antioche,³⁶² une méthode littérale grammaticale, et celui de l'école d'Alexandrie,³⁶³ aux méthodes dogmatiques et à tendance allégorisante. Selon

³⁶⁰ Jeanrond semble d'autant plus pertinent que par ses origines allemandes, ses études philosophiques et théologiques à Chicago, son enseignement à Dublin, il semble être au croisement de la tradition herméneutique allemande, des travaux anglo-saxons en linguistique, du structuralisme et de l'herméneutique française.

³⁶¹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 226).

³⁶² « Antioche est une ville de Turquie. L'École d'Antioche fut réputée comme un centre intellectuel et théologique important qui aurait débuté son œuvre avec Paul de Samosate, évêque, à partir de 260 après l'È.C. Il semble qu'il considérait Jésus comme homme adopté par Dieu. Il représentait l'approche rationaliste de la tradition antiochienne. Il fut contré par Malchion, prêtre sophiste, chef de l'enseignement de la rhétorique des écoles helléniques. Saint Lucien, prêtre martyrisé sous Dioclétien en 312, pose la base de la critique biblique de l'École d'Antioche. Pour Lucien, le Verbe est inférieur au Père. C'est à la fin du IV^{ème} siècle que l'on considère comme la période la plus déterminante de cette école. Durant cette période, Diodore rassemble autour de lui exégètes et théologiens dont Théodore de Mopsueste (350-428) et Jean Chrysostome (345-407). » Cité de Pierre Thomas Camelot, « Antioche », Encyclopaedia Universalis (en ligne), consulté le 21 mai 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/antioche/>

³⁶³ « L'École d'Alexandrie (Égypte) remonterait à l'évangéliste Marc. Instituée aux environs de 180 È.C. par Panthène d'Alexandrie, elle forma un grand nombre de théologiens et Pères de l'Église. Cette école prône une lecture allégorique de la Bible et conçoit la terre comme sphérique ; pour elle, religion et science ne sont pas

lui, l'herméneutique est une « théorie de l'interprétation ». Comprendre un texte fait appel à deux intermédiaires : le texte lui-même et son univers, ainsi que le lecteur lui-même et son univers. Si le texte ne change pas, il est pourtant lié à une situation dans le temps : le moment où il a été écrit et le moment où il sera lu. Ces deux univers sont différents et pourtant il s'agit toujours du même texte. Le lecteur, lors de la première lecture, a un univers propre à lui-même. La seconde lecture fait appel à un autre moment et à un autre univers. Alors de quoi parlons-nous lorsque nous parlons d'herméneutique ? « (...) il nous faut réfléchir à la façon de comprendre le texte, à ce que nous en comprenons, et aux différents facteurs qui conditionnent notre compréhension. »³⁶⁴

Pour Jeanrond, la compréhension n'est qu'une des multiples dimensions de l'interprétation. Les textes font en général appel aux différentes approches de la réalité humaine, d'où la nécessité de l'interprétation, donc de l'herméneutique. L'herméneutique cherche à « identifier les critères régissant la compréhension adéquate des textes. »³⁶⁵ Les questions que nous nous posons à la lecture d'un texte nous aident à structurer cette lecture. Nous ne pouvons pas comprendre un texte dans son entier si nous n'en comprenons pas toutes les parties. Il existe plusieurs niveaux de compréhension. Il faut être capable de décoder les signes linguistiques de la langue utilisée. De plus pour comprendre un texte, le lecteur doit avoir un « lien existentiel »³⁶⁶ avec le sujet du texte.

La bonne attitude à avoir lors de la lecture d'un texte consiste donc à prendre conscience de ses précompréhensions en tant que lecteur ou lectrice et à être prêt à les remettre en question afin de se laisser guider par le texte lui-même. Tout acte de lecture est sujet à d'éventuelles distorsions. Celui qui veut se consacrer à l'herméneutique se doit de maîtriser la langue originale du texte qu'il veut interpréter.³⁶⁷ Ce rapport au texte est essentiel si l'on veut qu'il y ait un lien dialectique satisfaisant entre le texte et le lecteur.

contradictoires. Cette école est imprégnée de la culture philosophique grecque. » Cité de Jean Pépin, « Alexandrie, école philosophique d' », *Encyclopaedia Universalis* (en ligne), URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ecole-philosophique-d-alexandrie/> (consulté le 21 mai 2015).

³⁶⁴ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 8).

³⁶⁵ *Ibid.* (p. 10).

³⁶⁶ *Ibid.* (p. 13).

³⁶⁷ Certains érudits le font cependant à partir d'une traduction. Jeanrond ne serait sans doute pas d'accord.

Un désir d'interpréter adéquatement les textes sacrés³⁶⁸ semble être à l'origine de l'herméneutique, reflétant un besoin de comprendre la volonté de Dieu.³⁶⁹ Selon Jeanron, l'herméneutique en Occident serait passée par trois périodes majeures : « l'influence de la philosophie et de la théorie littéraire de la Grèce classique, l'émergence des théories d'interprétation de la Bible chez les juifs et les chrétiens, et l'influence des Lumières, élargissant les champs d'action de la pensée herméneutique au-delà des domaines religieux qui étaient les siens jusqu'alors. »³⁷⁰ Il dira de la critique d'Homère qu'elle est « le berceau » de la critique littéraire occidentale car elle « définit les champs d'investigation, la terminologie et les bases méthodologiques (...) »³⁷¹

L'HERMÉNEUTIQUE CHRÉTIENNE PRIMITIVE

L'herméneutique chrétienne primitive serait compréhensible à partir du contexte de l'époque de son émergence historique au premier siècle de l'ère commune et par la médiation des différents courants de la pensée juive qui la précède en partie.³⁷² L'herméneutique juive rabbinique, développée à l'époque des débuts du christianisme, deviendra rapidement plus importante que les précédentes, appréhendant les textes sacrés comme parole de Dieu à partir du nouveau contexte post-destruction du second temple de Jérusalem en l'an 70. Elle permet de découvrir comment utiliser ces textes pour un usage pratique dans le quotidien à partir de quatre approches herméneutiques : littérale (peshat), allégorique (remez), comparative (derash ou midrashique) et ésotérique/mystique (sod). Ces méthodes permettent de dépasser le sens littéral pour faire ressortir un contexte plus large afin de protéger l'identité religieuse et sa cohérence.

³⁶⁸ Voir aussi le texte de H. Clavier, « Remarques sur la méthode en théologie biblique. » *Novum Testamentum*, Vol. 14, No. 3, 1972 (pp. 161-190).

³⁶⁹ On peut se référer aussi au texte de Anne Fortin-Melkevick, « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie. » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 49, No. 2, 1993 (pp. 223-231).

³⁷⁰ Werner G. Jeanron, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 22).

³⁷¹ *Ibid.* (p. 23).

³⁷² On peut se référer au texte de Jean Richard, « Théologie herméneutique et théologie interreligieuse : à propos de Croire et Interpréter. » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 62, No. 1, 2006 (pp. 23-34). Richard reprend la thèse émise par Claude Geffré dans son ouvrage *Croire et interpréter* où il propose un pont entre la communauté chrétienne primitive et l'expérience chrétienne d'aujourd'hui. Pour Geffré, la continuité de la foi sous la discontinuité des croyances anciennes et actuelles offrent une ressemblance avec le pluralisme religieux de notre époque.

Pourtant, l'influence de cet herméneutique rabbinique fut minime sur les débuts du christianisme à cause de l'emphase mise surtout sur l'interprétation de l'héritage biblique hébraïque à partir d'une relecture de la proclamation du Royaume de Dieu par Jésus. Cette proclamation faisant davantage appel à une pratique de l'engagement à l'invitation de Dieu qu'à une interprétation de nouveaux textes pas encore cristallisés ou canonisés en un Nouveau Testament.

« (...) pour les premiers chrétiens, le problème herméneutique était double : d'abord en majorité d'origine juive, ils réinterprétèrent leurs Écritures hébraïques à la lumière de leur expérience de Jésus, de sa proclamation, de sa mort, et de sa résurrection, puis ils constituèrent un second corpus de textes, toujours plus canoniques, le Nouveau Testament, qui nécessita à son tour des méthodes d'interprétation adaptées. »³⁷³

LES AGNOSTIQUES

L'exégèse des agnostiques eut une influence déterminante sur les premiers théologiens chrétiens afin d'établir les canons fiables de l'herméneutique.³⁷⁴ Comme mentionné précédemment, c'est à Alexandrie et à Antioche que tout cela débute, avec Origène (185-254) et Théodore de Mopsueste (350-428). Augustin d'Hippone (354-430) élabore une nouvelle lecture de la tradition des deux précédents. On lui attribue même la paternité de la sémiotique, la théorie des signes. Pour Augustin, « Les Écritures sont une production humaine faisant référence à Dieu. Il ne faut pas les diviniser, (...) »³⁷⁵ Pour Augustin, la seule façon d'entrer en contact avec la divinité et sa loi par les Écritures consiste à aimer : aimer Dieu et ses semblables grâce à une herméneutique centrée sur la pratique.

Durant la période médiévale, la redécouverte des écrits d'Aristote par l'influence du mouvement de traduction de plusieurs manuscrits de l'arabe au latin donne naissance à la théologie scolastique. « En règle générale, l'herméneutique médiévale subdivise le sens spirituel des écritures en trois sous-catégories : le sens allégorique, le sens moral (ou tropologique), et le sens

³⁷³ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 29).

³⁷⁴ Ron Rosenbaum, « Un manifeste agnostique » disponible au : <http://www.slate.fr/story/24857/manifeste-agnostique-religion> (consulté le 26 octobre 2016).

³⁷⁵ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 35).

anagogique, (...) »³⁷⁶ Thomas d'Aquin (1225-1274) se réfère à l'interprétation allégorique pour faire un rapprochement entre la théologie et l'étude des textes bibliques. Cependant en ayant recours à la philosophie, il en fait à nouveau deux disciplines indépendantes.

LES RÉFORMES PROTESTANTES

La Réforme protestante du XVI^{ème} siècle introduit une nouvelle pratique interprétative par une « conception de l'autorité et de la légitimité de toute lecture personnelle du texte biblique »,³⁷⁷ texte biblique désormais lu dans la langue maternelle du lecteur. Pour ces réformateurs, la Bible s'interprète par elle-même et seul l'usage de la raison permet une lecture correcte du texte. Pour Luther³⁷⁸ (1483-1546), « Seul un interprète qui a opté au préalable pour un mode d'existence spirituel peut saisir la substance du texte biblique. Mais c'est en lisant les Écritures elles-mêmes que l'on peut opter pour ce mode d'être. »³⁷⁹ Pour Calvin³⁸⁰ (1509-1564), inspiré par les penseurs humanistes de son époque, la norme ultime de la foi chrétienne est incarnée dans la Bible et non dans une interprétation particulière des textes. Pour Calvin, chaque individu, à la lecture de la Bible, est amené à utiliser son jugement afin de donner un sens au texte biblique et de diriger sa vie. La seule limite réside dans l'interdiction d'imposer ses propres principes à d'autres.³⁸¹

Ces nouvelles conceptions ne visent nullement à établir un système doctrinal durable. La Réforme protestante établit la Bible comme seul guide cohérent. Le concile de Trente³⁸² (1545-1563), réaffirme chez les catholiques que la foi chrétienne et la théologie se nourrit de la Bible

³⁷⁶ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 41).

³⁷⁷ *Ibid.* (p. 45).

³⁷⁸ Martin Luther, « L'initiateur de la Réforme. » disponible au : https://www.herodote.net/Martin_Luther_1483_1546_-synthese-286.php (consulté le 16 septembre 2016).

³⁷⁹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 48).

³⁸⁰ Jean Calvin, « Genève passe à la réforme avec Calvin. » disponible au : https://www.herodote.net/21_mai_1536-evenement-15360521.php (consulté le 16 septembre 2016).

³⁸¹ Ceci est intéressant : dans la mesure où toute herméneutique serait dès lors personnelle à chaque individu, on est loin de toute forme d'universalisme.

³⁸² Concile de Trente et Contre Réforme. Disponible au https://www.herodote.net/13_decembre_1545-evenement-15451213.php (consulté le 16 septembre 2016).

et de la tradition officielle de l'Église³⁸³. Durant cette période, une forme d'orthodoxie de tous les courants chrétiens s'est mis en place en milieu chrétien occidental et rejette une nouvelle vision du monde faisant davantage appel à la science et à la raison telles que prônées par Descartes.

UNE APPROCHE HISTORICO-CRITIQUE

L'Université de Halle, avec Johann Salomo Semler (1725-1791), permet la diffusion de nouvelles idées surnommées des « Lumières » en élaborant une herméneutique fondée sur une approche historico-critique à la fois des Écritures et de l'histoire des dogmes.³⁸⁴ On cherche à comprendre les textes comme les auteurs eux-mêmes les comprennent. De plus, Semler soumet la théologie aux règles de la logique comme toutes les autres sciences. Sa théorie de l'accommodation voulant que Jésus et ses apôtres doivent « (...)s'adapter à leur auditoire et modifiait leur langage ainsi que leur catégorie de pensée en fonction du public à qui ils s'adressaient (...) »³⁸⁵ est un apport original. Il montre la nécessité d'établir une méthode d'interprétation biblique proprement universitaire en mettant à distance les dogmes reliés à des fondements théologiques.

L'HERMÉNEUTIQUE DES LUMIÈRES

Selon Jeanrond, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), connu comme le « père de l'herméneutique moderne » a été le premier à comprendre la problématique universelle du problème herméneutique et la nécessité d'une théorie philosophique de l'acte de comprendre. Pour Schleiermacher, « (...) seule une approche proprement philosophique de l'herméneutique

³⁸³ Les exégètes féministes s'opposent à cette approche.

³⁸⁴ Pour mieux comprendre la méthode historico-critique de Johann Salomo Semler, on peut se référer au texte de Dieter T. Roth, « Marcion's Gospel and Luke : The History of Research in Current Debate. » *Journal of Biblical Literature*, Vol. 127, No. 3, 2008 (p. 513-527). Roth étudie l'Évangile de Luc selon la méthode de Semler.

³⁸⁵ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 60).

fournirait le fondement nécessaire à son application à des domaines plus spécialisés, tels que l'exégèse biblique. »³⁸⁶. Comprendre un texte relève du domaine de l'art.³⁸⁷

Schleiermacher affirme la nécessité de ne jamais séparer le caractère subjectif de la compréhension de l'examen de l'objet à comprendre. « Tout acte linguistique résulte de la compréhension de schémas conventionnels (aspect grammatical ou objectif) et d'une production individuelle (aspect technique ou subjectif) définit comme la composante psychologique de l'interprétation. »³⁸⁸ L'acte de réception d'un texte est soumis à une application individuelle de modes de compréhension conventionnels. Schleiermacher cherche davantage l'approximation que la compréhension totale car selon lui, on ne peut jamais comprendre totalement un texte, « (...) aucune approche n'aura jamais raison de l'individualité du texte. »³⁸⁹ Son travail relève donc de son désir de donner à l'herméneutique théologique une véritable théorie fondatrice grâce à la philosophie.³⁹⁰

LE REFUS DU POSITIVISME

Wilhelm Dilthey (1833-1911) est confronté à l'essor des sciences naturelles et à leur méthodologie. Il est urgent de donner une méthode aux sciences humaines.³⁹¹ Selon Dilthey, ces deux familles de sciences abordent souvent les mêmes phénomènes, mais selon des angles différents. Les sciences naturelles expliquent la nature et les sciences humaines comprennent la « vie » psychique. Le but ultime d'une telle démarche est de comprendre l'auteur mieux qu'il ne se comprend lui-même.

³⁸⁶ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 65).

³⁸⁷ Voir les textes de Jane Wilhelm, « Herméneutique et traduction : la question de « l'appropriation » ou le rapport du « propre » à « l'étranger ». » *Meta*, Vol. 49, No. 4, 2004 (p. 768-776) et Jean Grondin, « Schleiermacher, Friedrich D. E., Herméneutique. » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 44, No. 2, 1988 (pp. 266-267).

³⁸⁸ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 65).

³⁸⁹ *Ibid.* (p. 67).

³⁹⁰ Cela met l'accent sur la relativité de toute herméneutique et de tout désir d'universalisme.

³⁹¹ Pour mieux comprendre Dilthey, lire les articles de Peter Mc Cormick, « L'esthétique de Dilthey : phénoménologie et théorie littéraire. » *Philosophique*, Vol. 2, No. 2, 1975 (pp. 229-252) et Laurent Giroux, « La connaissance historique via l'interliaison psychique : Wilhelm Dilthey. » *Philosophique*, Vol. 7, No. 2, 1980 (pp. 189-209).

La « vie », pour Dilthey, est l'ensemble des réalités que les humains sont en mesure de penser. Aucune étude scientifique ne pourra jamais rendre compte de toute la signification de la « vie ». Cependant, lorsqu'il s'agit d'en interpréter les expressions, il faut la considérer comme un tout. Il y aurait trois classes d'expression du vivant, essentiellement : concepts, actions et expérience vécue. Selon Dilthey, nous entrons en relation avec l'ensemble des phénomènes en utilisant l'analogie. D'un individu à un autre, les actes interprétatifs diffèrent, d'où le « pluralisme interprétatif ». Il est l'artisan d'une théorie de base des sciences humaines par l'herméneutique.

LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Edmund Husserl (1859-1938), fondateur du mouvement phénoménologique,³⁹² a sur l'herméneutique une grande influence comme en atteste le développement qu'en font Heidegger, Gadamer et Ricoeur. Il veut réformer la réflexion philosophique en accordant une importance fondamentale aux phénomènes, ceux-ci étant les « (...) choses telles qu'elles apparaissent à ceux qui réfléchissent à leur propre intentionnalité dans l'acte d'interpréter les choses. »³⁹³ Martin Heidegger (1889-1976) tient compte de ces aspects historiques et il cherche à « (...) offrir une approche fondamentale ontologique des significations de l'existence humaine dans cet univers. »³⁹⁴

Dans un premier temps, il propose d'analyser les conditions existentielles du « Dasein » dans ce monde. On passe du Dasein comme « être dans le monde » au Dasein comme « être avec les autres » et au comprendre comme une structure existentielle du Dasein. Le comprendre est compris comme l'ouverture du Dasein à ses propres possibilités ou encore comme pouvoir être, ou « l'être possible ». Le comprendre passe par l'interprétation.

Dans un deuxième temps, le comprendre passe inévitablement par une saisie préalable. Le sens fait partie de ce préalable. La structure préalable de la compréhension est circulaire, on ne peut

³⁹² Voir le document de Guillermo Rosado Haddock, « Husserl pour les philosophes analytiques. » *Philosophiques*, Vol. 37, No. 2, 2010 (pp. 325-348) ainsi que celui de Geneviève Gendreau-Beauchamp, « La crise des sciences chez Edmund Husserl et Michel Freitag. » *Mémoire*, Québec, Canada, Université du Québec à Montréal, 2009.

³⁹³ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 83).

³⁹⁴ *Ibid.* (p. 86).

y échapper. Cette circularité permet la saisie la meilleure des choses elles-mêmes, tout en gardant à l'esprit que l'on ne peut échapper aux préjugés dans la compréhension des choses. Avec Heidegger, il semble évident qu'une réflexion sur la nature du langage est incontournable si l'on veut élaborer une théorie de l'interprétation des textes. Cette réflexion est l'instrument subtil qui ravive « (...) son intérêt originel pour l'essence de l'être. »³⁹⁵

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) est le porte-parole par excellence de la philosophie herméneutique contemporaine.³⁹⁶ Il s'attache à mettre en lumière le processus de la compréhension, de ce qui se passe lorsque nous comprenons quelque chose. Ce n'est pas une méthode : il veut éviter une conception purement technique de l'herméneutique. Son objet est la compréhension de l'être humain.

De même, la compréhension des textes se nourrit toujours de la précompréhension du lecteur et de son désir de participer au sens du texte. Le lecteur est toujours conditionné par la réalité historique de la communication avec laquelle il a expérimenté l'influence que les textes exercent sur lui. « Le langage serait le premier lieu de la révélation de la vérité. »³⁹⁷ L'expérience herméneutique est une opportunité singulière pour les humains d'approcher la vérité, « Une réflexion sur le phénomène de la compréhension humaine et sur ses conséquences sur une compréhension correcte de l'être humain. »³⁹⁸

Les efforts de compréhension sont récompensés si le lecteur se soumet aux exigences du texte et qu'il est prêt à entrer dans la tradition représentée par le texte. « La fusion d'horizons cher à Gadamer est l'œuvre du langage (lui-même pensé à partir de sa fusion avec l'être) c'est l'adéquation entre l'être et la pensée, suivant la conception classique de la vérité. »³⁹⁹

³⁹⁵ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 90).

³⁹⁶ Dany Rodier, « Hans-Georg Gadamer et l'herméneutique théologique : idée directrice pour la compréhension de soi de la théologie. » *Mémoire*, Québec, Canada, Université de Montréal, 2008.

³⁹⁷ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 95).

³⁹⁸ *Ibid.* (p. 95).

³⁹⁹ Jean Grodin, *La fusion des horizons La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ?* disponible au <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2005-3-p-401.htm> (consulté le 21 mai 2015).

L'ÉCOLE DE FRANCFORT OU LA THÉORIE CRITIQUE⁴⁰⁰

Jürgen Habermas (1929-) remet en cause l'universalité de la compréhension. Selon lui, il y a souvent des distorsions au plan de la compréhension, car le texte et le lecteur n'ont pas toujours les mêmes référents. Pour le démontrer, il met en évidence la nécessité de déceler les formes de communication ayant subi une déformation systématique, et aussi « (...) d'analyser les conditions d'une activité communicationnelle non réprimée ainsi que les différentes façons de faire face à une situation de communication dénaturée. »⁴⁰¹

PHÉNOMÉNOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE

Paul Ricoeur (1913-2005) a élargi le débat sur l'herméneutique en insérant la question du conflit des interprétations. Pour lui, l'ensemble des propositions modernes herméneutiques constitue autant de pistes menant à un concept authentiquement critique ouvrant sur une compréhension philosophique plus générale de l'humain. Le phénomène de l'existence, le préoccupe. « Je suis, je pense ; exister pour moi, c'est penser ; j'existe en tant que je pense. »⁴⁰² Selon Ricoeur, la réflexion passe par le langage. La réflexion consiste à essayer de comprendre les expressions langagières des autres « soi ». Mais le langage est ambigu, aussi faut-il « une théorie de l'interprétation qui permette à l'interprète un traitement critique de l'ambiguïté qui caractérise tous les faits linguistiques. »⁴⁰³

Pour Ricoeur, il existe une distance entre le lecteur et son texte. Cette distance est ce qu'il appelle le résultat de l'aliénation historique, qui peut être résolue par des actes de participation toujours

⁴⁰⁰ Raymond Morrow, « La Théorie critique de l'École de Francfort : implications pour une sociologie de la littérature. » *Études françaises*, Vol. 19, No. 3, 1983 (pp. 35-49).

Raymond Morrow, « Théorie critique et matérialisme historique : Jürgen Habermas. » *Sociologie et sociétés*, Vol. 14, No. 2, 1982 (pp. 97-112).

⁴⁰¹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 97).

⁴⁰² *Ibid.* (p. 100).

⁴⁰³ *Ibid.* (p. 101).

renouvelés aux sens du texte.⁴⁰⁴ Cette distance est l'acte fondamental de l'herméneutique. Le texte a une distance avec son auteur dès le moment où il est publié. Le lecteur en fait une nouvelle appropriation qui peut être différente de ce qui était attendu par l'auteur. Il en est de même du contexte originel et des premiers destinataires. Ricoeur soumet le texte à différents modèles d'appropriation et aux différentes théories d'interprétations telles que le formalisme, le structuralisme et la psychanalyse. Il s'oppose aux méthodes totalitaires et s'attend à ce que chaque méthode prouve son efficacité selon l'usage que l'on en fait.

Contrairement à ses prédécesseurs, Ricoeur considère que la compréhension et l'explication sont deux actes nécessaires à toute tentative d'interprétation et que celles-ci doivent s'articuler dans un mouvement dialectique. L'acte d'interpréter est étroitement lié à la fois aux caractéristiques linguistiques (objectivité) et au point de vue de l'individu qui interprète (subjectivité). Ricoeur aurait été le premier à introduire des considérations critiques à l'intérieur de la théorie de l'interprétation elle-même. Avec lui, il apparaît indéniable qu'une herméneutique philosophique qui voudrait faire une réflexion humaine et existentielle sérieuse doit inclure l'interprétation des textes religieux.

Cela est évident pour Jeanrond qui affirme qu'une véritable herméneutique théologique devait tenir compte de l'approche philosophique : il affirme maintenant qu'une véritable herméneutique philosophique devrait tenir compte de l'interprétation des textes religieux. L'herméneutique sérieuse se fait dans un cadre multidisciplinaire. Pour les herméneutes théologiques, une lecture phénoménologique de l'acte de lire s'avère nécessaire. Cette lecture leur fait prendre conscience de leur dépendance à l'égard des moyens ordinaires de la communication humaine. Cette prise de conscience les amène aux théories de la lecture. Ces théories répondent à la grande question : « Sous quelles conditions peut-on considérer qu'un acte de lecture est « réussi » ou « adéquat » ? »⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Simon Couillard, « La conception de l'histoire chez Paul Ricoeur à partir d'une critique des approches objectivistes et subjectivistes. » *Mémoire*, Trois-Rivières, Québec, Canada, Université du Québec à Trois-Rivières, 2013.

François Dosse, « Paul Ricoeur et l'écriture de l'histoire ou comment Paul Ricoeur révolutionne l'histoire. » *Cahiers de recherche sociologique*, No. 26, 1996.

⁴⁰⁵ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 132).

Les deux principales théories sont l'œuvre de E. D. Hirsch⁴⁰⁶ (1911-2000) et de Roland Barthes⁴⁰⁷ (1915-1980). La théorie de Hirsch est une théorie interprétative objectiviste. Selon cette théorie, la signification verbale est déterminée et ne change pas. Comme le sens original du texte est déterminé, le lecteur décode le texte avec l'intention de saisir et retransmettre le sens du texte original. Hirsch ne fait place ni à l'imagination, ni au soupçon du lecteur. Seule l'accessibilité objective à la signification littérale est acceptable, car la signification originelle donnée par l'auteur ne peut être changée et ne peut changer. Pour Barthes, au contraire, la lecture d'un texte ouvre un espace infini de possibilités. Barthes a émis une théorie programmatique de la lecture. Il en a fait une description critique, et il a en a identifié les présupposés et les aspirations. Lire un texte est un plaisir, le langage recèle un code caché que le lecteur est appelé à découvrir. Souvent ce code est au service d'un pouvoir.⁴⁰⁸

Tout lecteur soucieux de trouver le sens « véritable » d'un texte donnera raison à Hirsch pour ce qui est de rechercher un sens déterminé. Cependant, il apparaît aussi qu' : « (...) en aucun cas, un texte littéraire complexe puisse livrer un sens ou une signification identique à des lecteurs différents. »⁴⁰⁹ Barthes a mis en évidence la grande importance de l'imagination critique dans le processus de lecture et le pluralisme qui caractérise l'interprétation des textes. Le pluralisme suppose une certaine forme de relativisme ; or une communauté ne pourrait pas fonder une identité sur une telle lecture. Ces deux auteurs ne répondent pas aux besoins des lecteurs qui cherchent à comprendre la relation dialectique entre le texte et le lecteur ainsi que les répercussions possibles sur les communautés de ces lecteurs en ce qui a trait aux textes religieux.

⁴⁰⁶ Jen Coppola, « The Educational Theory of E. D. Hirsch. » Disponible au : <http://www.uvm.edu/~rgriffin/HirshTheory.pdf> (consulté le 16 septembre 2016).

⁴⁰⁷ Joseph Melançon, « Roland Barthes, le paradoxal. » *Québec français*, No. 53, 1984 (p. 88-89). Disponible au : <https://www.erudit.org/culture/qf1076656/qf1216364/45974ac.pdf> (consulté le 16 septembre 2016).

⁴⁰⁸ Ceci sera mentionné par plusieurs exégètes contemporains aussi bien hommes que femmes.

⁴⁰⁹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 136).

LE STRUCTURALISME

Le structuralisme, avec Ferdinand de Saussure⁴¹⁰ (1857-1913), aborde la langue selon une perspective systémique et aussi synchronique. Saussure fait une distinction entre le langage en tant que système et le langage (la langue) en tant que performance (la parole). Pour lui, le signe (l'aspect phonétique et acoustique) se distingue de l'aspect sémantique (la signification de ce signe). D'où sa théorie du signifiant et du signifié et du caractère arbitraire des signes linguistiques. « C'est pourquoi les structuralistes affirment que nous n'ordonnons pas notre langue selon nos besoins sémantiques, mais que nous-mêmes, nous sommes toujours déjà structurés par la façon dont fonctionne notre langage, en tant que système linguistique. »⁴¹¹ De même, le signe ne prend sa valeur tant sémantique que sémiotique que dans un ensemble, pour ne pas dire un système de signes. Il en résulte une conception relativiste des expressions linguistiques.

Or en herméneutique, les processus de réception et de production des textes sont étroitement liés aux systèmes sémiotiques. Et selon les structuralistes, « Le texte constitue son propre système sémiotique et sémantique à l'intérieur du système linguistique d'une culture donnée. »⁴¹² Le mouvement poststructuraliste, quant à lui, avec Jacques Derrida⁴¹³ (1930-2004) et Michel Foucault⁴¹⁴ (1926-1984), prétend qu'il n'y a pas de hors-texte, que « Tous les textes renvoient à eux-mêmes et les uns aux autres, mais pas à une présence qui les transcende. »⁴¹⁵

⁴¹⁰ Ferdinand de Saussure, « Linguistique Théorie. » Disponible au : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/linguistique-theories/1-ferdinand-de-saussure/> (consulté le 16 septembre 2016). Ferdinand de Saussure, « Les classiques de sciences sociales. » Disponible au : http://classiques.uqac.ca/collection_methodologie/saussure_ferdinand_de/saussure_ferdinand_de_photo/saussure_ferdinand_de_photo.html (consulté le 16 septembre 2016).

⁴¹¹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 142).

⁴¹² *Ibid.* (p. 144).

⁴¹³ Lucie Guillemette et Josiane Cossette, « Déconstruction et Différance. » Université du Québec à Trois-Rivières. Disponible au : <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-differance.asp> (consulté le 16 septembre 2016).

Catherine Halpern, « Jacques Derrida, « déconstructeur de la pensée ». » Disponible au : <http://www.telerama.fr/idees/derrida-le-deconstructeur,62287.php> (consulté le 16 septembre 2016).

⁴¹⁴ Eric Aeschmann, « Pourquoi Michel Foucault est partout. » Disponible au : <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20131220.OBS0394/pourquoi-michel-foucault-est-partout.html> (consulté le 16 septembre 2016).

Michel Foucault, Biographie de l'Agora. Disponible au : http://agora.qc.ca/dossiers/michel_foucault (consulté le 16 septembre 2016).

⁴¹⁵ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 145).

L'interprétation serait de nature intertextuelle. Pour eux, le texte ne devient lui-même qu'en relation avec d'autres textes ; aucun texte n'est autosuffisant. Le texte et le lecteur sont désormais des entités fluides. Foucault et Derrida mettent en garde contre toute lecture absolutiste ou autoritariste.

Avec Claude Lévi-Strauss⁴¹⁶ (1908-2009) émerge l'anthropologie structurale, qui essaie de comprendre le phénomène de la culture. L'herméneutique, quant à elle, doit comprendre le texte dans le contexte élargi de la culture. Les textes sont le produit de la culture et ils contribuent à sa transformation. Or la culture est soumise aux pouvoirs civils, économiques, cléricaux. Ces pouvoirs menacent le processus de communication et par le fait même, le processus herméneutique.

Avec Michel Foucault (1926-1984) apparaît une analyse plus fine des dynamiques de pouvoir qui s'insère dans les processus d'interprétation : il y a une « (...) répression quasi ontologique inhérente au discours humain. Tout discours a pour but d'influencer, de vaincre et de soumettre le « partenaire » de communication. »⁴¹⁷ Aussi faut-il être prudent avec les récits historiques, car ils sont soumis à ceux qui exercent le pouvoir. Selon Foucault il faut toujours exercer un soupçon envers tous les textes. L'herméneutique féministe utilisera ce soupçon pour examiner les structures patriarcales du pouvoir à l'œuvre dans l'herméneutique théologique.

L'HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE VS L'HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE

L'évolution de l'herméneutique théologique au cours de ce siècle est le produit de deux penseurs : Karl Barth (1886-1968) et Rudolf Bultmann (1884-1976). Le débat Barth-Bultmann⁴¹⁸ donne naissance à deux théories, la première voulant qu'il y ait subordination

⁴¹⁶ Claude Lévi-Strauss, Biographie. Disponible au : http://classiques.uqac.ca/collection_methodologie/levi_strauss_claude/levi_strauss_photo/levi_strauss_photo.html (consulté le 16 septembre 2016).

Claude Lévi-Strauss, Biographie. Disponible au : https://www.herodote.net/Claude_Levi_Strauss_1908_2009_-synthese-349.php (consulté le 16 septembre 2016).

⁴¹⁷ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 152).

⁴¹⁸ « La controverse Barth-Bultmann : un combat d'arrière-garde ? » La théologie au XXe siècle. Disponible au : <https://books.google.ca/books?id=pTPstPKrK4sC&pg=PA148&lpg=PA148&dq=d%C3%A9bat+Barth-Bultmann&source=bl&ots=N8YEBkQug7&sig=zQJshWNzrPDUuxY5CLRr0mY1wzY&hl=fr&sa=X&ved=0ah>

radicale des questions herméneutiques à ses postulats théologiques et la seconde s'efforçant de maintenir « la tension critique entre les analyses philosophiques de la compréhension humaine et son interprétation personnelle, de type existentiel, de la théologie. »⁴¹⁹ Cette opposition met en relation dialectique l'herméneutique philosophique et l'herméneutique théologique. La nouvelle herméneutique, principalement de Ernst Fuchs (1903-1983) et de Gerhard Ebeling⁴²⁰ (1912-2001), vise davantage une herméneutique intra-théologique. Bien que profitant de l'apport de la philosophie, elle se contente de renforcer la tradition de la théologie de la parole provenant de la Réforme.

Pour la réflexion herméneutique contemporaine,⁴²¹ « les conséquences du choix d'une méthode d'interprétation particulière sur la compréhension que l'interprète et la communauté ont d'eux-mêmes n'ont pas encore été évaluées avec la même clarté. »⁴²² Pour Jeanrond, jusqu'au début de la modernité, les penseurs chrétiens réfléchissent avec leurs collègues juifs et musulmans sur les conditions épistémologiques de l'interprétation des textes, à la dialectique de l'interprétation des textes et à la compréhension du monde. Certains refusent d'appréhender le monde par la raison critique et ils instaurent une orthodoxie autoritaire en diabolisant la raison. Aujourd'hui, selon Jeanrond, il y aurait trois principaux paradigmes théologiques : le premier défend la certitude dogmatique, le second construit son propre mode de participation théologique au débat plus large sur les théories adéquates d'interprétation des textes et d'interprétation du monde et le troisième se limite à des considérations intertextuelles.

Par contre aujourd'hui, toute herméneutique théologique se doit, de tenir compte des

UKEwj1q_26ZHRAhXC1IMKHfY7ArMQ6AEIHZA#v=onepage&q=d%C3%A9bat%20Barth-Bultmann&f=false (consulté le 16 septembre 2016).

⁴¹⁹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 222).

⁴²⁰ Peter Knauer, « Que signifie : « Je crois en Jésus-Christ ? » La christologie de Gerhard Ebeling » *Revue théologique de Louvain*, No. 2, 1971 (pp. 385-421).

Gerhard Ebeling, « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet. » *Études théologiques et religieuses*, Tome 1, 2006. Disponible au <https://www.cairn.info/publications-de-Ebeling-Gerhard--105484.htm> (consulté le 20 septembre 2016).

⁴²¹ Jean Grondin fait un travail remarquable sur une grande partie des auteurs analysés par Jeanrond, dans son texte « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique. » *Philosophe en français*, Paris, PUF (pp. 235-246).

⁴²² Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 225).

interactions entre les herméneutiques théologiques juives, chrétiennes, musulmanes et philosophiques, (on peut dire d'autres encore, surtout si le contexte d'interprétation est celui où d'autres traditions religieuses/philosophiques sont dominantes comme en Asie en particulier) sans pour autant négliger les aspects linguistiques, historiques, culturels auxquels sont liés le texte et le lecteur ou la lectrice du texte. Il dit aussi que même en tenant compte de tous ces aspects, toute herméneutique n'en sera pas moins une approximation de la compréhension de ce texte.

Malgré cela, il a mis en œuvre une herméneutique de la réappropriation et du soupçon et il a souligné le caractère essentiel d'une telle méthodologie pour la théologie chrétienne. On n'en demeure pas moins sur le terrain de la subjectivité du sens. Or, toute activité interprétative est « un acte défini par l'acteur et l'implication implicite objective qui réside dans l'échec de considérer l'acteur et l'interprétant comme partenaires du dialogue. »⁴²³ Or en sciences sociales, comme en sciences des religions, le chercheur doit saisir sa subjectivité vis à vis de son objet d'étude pour tenter de la comprendre et s'approcher ainsi d'une certaine « objectivité ». Il existe toujours une forme de domination⁴²⁴ sur l'objet observé, quoi qu'il soit tenté de faire.

⁴²³ Joseph Bleitcher, « Hermeneutic philosophy. » *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Keagan Paul, Londre, 1980 (p. 152).

⁴²⁴ *Ibid.* (p. 157).

5.0 L'HERMÉNEUTIQUE CHRÉTIENNE

Jeanrond n'a pas pour ainsi dire mentionné l'herméneutique féministe. On peut pourtant soutenir que c'est un aspect de l'herméneutique qui est loin d'être négligeable. Depuis quelques décennies, des femmes explorent l'herméneutique à partir d'angles féminins. La plupart le font selon une perspective féministe. Pour y parvenir, elles déconstruisent le savoir traditionnel masculin et sont attentives aux biais sexistes souvent très anciens des approches utilisées. Elles doivent innover et contruire les outils méthodologiques adéquats pour rendre compte de la réalité plurielle des femmes. C'est la tâche à laquelle s'est attachée plus particulièrement et systématiquement Élisabeth Schüssler Fiorenza. On pourra constater le travail de déconstruction qu'elle a dû opérer pour en arriver à son herméneutique du soupçon.

5.1 L'HERMÉNEUTIQUE CHRÉTIENNE FÉMINISTE

Élisabeth Schüssler Fiorenza (1938-) est une historienne et théologienne féministe. Elle détient une maîtrise en théologie de l'Université de Wurtzbourg et un doctorat en théologie de l'Université de Münster en Allemagne. Elle devient éventuellement professeur à Harvard Divinity School⁴²⁵ en 1988. Grâce à l'approche historico-critique, celle de la théologie de la libération et de tout le travail déjà entrepris par des femmes comme Stanton,⁴²⁶ Russel,⁴²⁷ Daly,⁴²⁸ Olsen,⁴²⁹ elle élabore une recherche de l'héritage des femmes dans l'histoire chrétienne primitive, afin de rétablir « la véritable histoire » des femmes et des hommes chrétien(ne)s.

Avec son herméneutique du soupçon, elle permet le questionnement de la validité, voire de la légitimité scientifique des travaux qui ont occulté l'expérience des femmes ou qui l'ont traité sous un angle stéréotypé. Pour elle, « (...) tant que les histoires et l'histoire des femmes des débuts du christianisme ne seront pas conceptualisées théologiquement comme partie intégrante

⁴²⁵ Situé à Cambridge, Massachusetts, États-Unis.

⁴²⁶ Elizabeth Candy Stanton (1815-1902), auteure de *The Woman's Bible*, publié en 1885.

⁴²⁷ Letty M. Russel (1929-2007), auteure de *Feminist Interpretation of the Bible*, publié en 1985.

⁴²⁸ Mary Daly (1928-2010), auteure de *Beyond God the Father* publié, en 1973.

⁴²⁹ Tillie Lerner Olsen (1912-2007), auteure de *Silences: When Writers Don't Write*, publié en 1965.

de la proclamation de l'Évangile, les traditions et les textes bibliques formulés et codifiés par les hommes resteront une source d'oppression pour les femmes. »⁴³⁰ Ses recherches démontrent que le mouvement chrétien primitif avait intégré le leadership des femmes et qu'il peut donc être appelé « égalitaire ». ⁴³¹ Son travail théorique, sur l'herméneutique du soupçon en particulier importe et nous en esquissons les grandes lignes.

UNE HISTOIRE SANS LES FEMMES, UNE HISTOIRE HANDICAPÉE

La théologie féministe et l'interprétation biblique sont en train de redécouvrir l'importance de des femmes disciples. Cette reconstruction de l'histoire nécessite une analyse théologique historico-critique. Schüssler Fiorenza formule une méthode heuristique féministe qui soit à même de faire la part entre l'oppression subie par les femmes et le rôle historique qu'elles ont joué au début du christianisme. Avec la critique historique, on a pris conscience que la situation, l'environnement d'un récit sont tout aussi importants que la formulation du récit lui-même. Les textes bibliques sont pour Schüssler Fiorenza non pas une révélation inspirée littéralement, pas plus que des principes doctrinaux, il s'agit de formulations historiques dans le contexte d'une communauté religieuse, de même que « (...) tous les textes sont le produit d'une culture et d'une histoire patriarcales et androcentriques. »⁴³²

Selon Schüssler Fiorenza, la recherche féministe dans toutes les sphères d'activités universitaires, si l'on tient compte de la vie des femmes et de leur contribution, permettra de cerner une réalité humaine plus complète, ce que les recherches androcentriques n'ont pas permis. Il faut une histoire vraiment humaine où toutes les personnes sont présentes, hommes et femmes, classes dominantes, classes dominées, noblesse, peuple, cultures et races différentes.⁴³³ Les biblistes ont trop longtemps négligé cet aspect et n'ont pas vu l'importance de cette lecture pour la connaissance des débuts de l'Église primitive. Une histoire sans les femmes est une

⁴³⁰ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 13). Soulignons que cette approche est adaptable aux recherches féministes juives et musulmanes, qui d'ailleurs s'en inspireront.

⁴³¹ *Ibid.* (p. 214).

⁴³² *Ibid.* (p. 15).

⁴³³ Schüssler Fiorenza fait usage de l'intersectionnalité.

histoire handicapée. Cependant, un grand nombre de féministes ont rejeté toute l'histoire biblique comme une situation irréparable.

Schüssler Fiorenza veut tenter de redonner aux femmes leur histoire, ou du moins leur part de l'histoire, car l'abandonner comme le font certaines féministes, c'est occulter les femmes une deuxième fois. « Ou bien nous la transformerons en un nouvel avenir qui libère, ou bien nous continuerons à être sujettes à sa tyrannie, que nous reconnaissons ou non son pouvoir. »⁴³⁴ Il est évident qu'un tel déplacement du paradigme androcentrique à un paradigme « féministe » demande aux scientifiques, hommes et femmes, « (...) une transformation de l'imagination scientifique. »⁴³⁵

Schüssler Fiorenza utilise une méthode, l'herméneutique du soupçon, afin d'atteindre son but. Selon Schüssler Fiorenza elle-même, bien qu'elle ait utilisé les méthodes et les résultats de l'exégèse historico-critique, dont la théorie des deux sources,⁴³⁶ pour les synoptiques et la reconstitution par la critique des formes des traditions de Jésus, sa lecture est différente dans la mesure où sa méthodologie l'est aussi.

« Là où la critique des formes et l'histoire de la tradition mettent l'accent sur la composante du « message » d'une histoire ou d'une tradition, la considérant souvent comme plus importante et originale que le récit lui-même, j'ai pour ma part insisté sur le texte narratif et sur les acteurs historiques qui y sont impliqués parce qu'on trouve des femmes dans l'histoire de Jésus et de son mouvement. »⁴³⁷

Il va sans dire que l'histoire selon la méthode de Schüssler Fiorenza ne peut pas, non plus, être réduite au texte perçu comme structure ontologique fixe. L'histoire doit être comprise dans le

⁴³⁴ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 19).

⁴³⁵ *Ibid.* (p. 22).

⁴³⁶ La théorie des deux sources ou le document Q : « Voici brièvement exposée, la théorie des évangiles synoptiques et le document Q (de l'Allemand Quelle = la source). Une lecture attentive des évangiles amène le lecteur à observer de grandes similitudes entre les évangiles de Marc, Matthieu et Luc. Les spécialistes cherchent à déterminer sur quelles sources ou traditions communes ou non, ils se sont appuyés. La théorie qui s'est progressivement imposée est celle appelée des deux sources : une lecture révèle que la plupart des versets de Marc sont repris par Matthieu et Luc, qui possèdent un grand nombre de versets en commun. Il apparaît étrange que Marc ait voulu abrégé Luc et Matthieu. Ce qui amène à croire que Marc serait antérieur aux autres et que les deux autres textes auraient été rédigés pour le compléter. Comme ce qui ne figure pas dans Marc est formulé de façon semblable chez les autres, on en déduit non seulement une antériorité de Marc mais le recours par les deux autres évangélistes à une source annexe, dite « Q » ! » : Disponible à <http://labibleauropeignefin.exprimetoi.net/t467-le-document-q-et-la-theorie-des-deux-sources> (consulté le 21 mai 2015).

⁴³⁷ *Op.cit.* (p. 230).

contexte du monde qu'elle évoque. Ce faisant, il lui est apparu que « (...) ce n'est que lorsque nous plaçons les récits concernant Jésus et les femmes dans l'histoire d'ensemble de Jésus et de son mouvement en Palestine que nous pouvons reconnaître leur caractère subversif. »⁴³⁸ Sa stratégie consiste à se baser sur une herméneutique critique féministe. Elle fera le compte rendu de ce qui s'est fait et établira « sa » façon de faire. Cette façon de faire, l'herméneutique du soupçon, tient compte des modèles d'interprétation biblique, du modèle néo-orthodoxe d'interprétation féministe, du modèle de la sociologie de la connaissance et du modèle herméneutique féministe de la libération.⁴³⁹

Pour cadrer sa méthode, Schüssler Fiorenza met en lumière l'impact qu'ont eu et ont encore les traductions et les interprétations androcentriques, comment furent sélectionnées les traditions historiques selon un mode androcentrique, comment on en est venu à la définition patriarcale du canon et des fonctions ecclésiales, pour finalement en arriver à comprendre comment l'Église primitive est passée de subversive à une projection androcentrique de l'histoire des premiers temps du mouvement Jésus. Comment alors reconstruire l'histoire des femmes ? Schüssler Fiorenza pose trois problèmes méthodologiques qui ont longtemps freiné toute véritable reconstruction sociologique de cette histoire.

Le premier est lié au modèle heuristique de la « secte », du mouvement « millénariste »⁴⁴⁰. Le contexte patriarcal a conditionné le statut des premières femmes chrétiennes, mais celui-ci leur permettait une liberté que ne connaissaient pas les femmes grecques et juives. Le second, la patriarcalisation progressive du mouvement chrétien primitif, était inévitable. Ce mouvement, pour survivre, devait s'adapter et accepter les structures institutionnelles patriarcales des sociétés où il prenait racine. Le troisième problème doit tenir compte du fait que les concepts analytiques doivent explorer le style de vie a-familial et anti-familial et la patriarcalisation de monde gréco-romain.

⁴³⁸ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p, 230).

⁴³⁹ Viviane André, « L'herméneutique féministe. » *Fac-Réflexions*, No. 48, 1999 (pp. 21-30).

⁴⁴⁰ Claude Dubar, « La fin des temps : millénarisme chrétien et temporalités. » *Revue de sciences sociales et humaines*, No. 12, 2010. Disponible au : <https://temporalites.revues.org/1422> (consulté 2 octobre 2016).

Or, Schüssler Fiorenza déclarera qu'aucune réflexion analytique de ces deux concepts n'a été faite. Pourtant, « Un modèle théorique pour la reconstruction de l'histoire des premières femmes chrétiennes faisaient partie, en tant que femmes, d'un groupe immergé et, en tant que chrétiennes, d'un groupe émergent qui n'était pas encore reconnu par la société et la culture patriarcales dominantes. »⁴⁴¹ Schüssler Fiorenza propose une histoire des femmes comme histoire d'une communauté de disciples égaux. Le mouvement Jésus amenait un renouvellement du judaïsme. L'auteure passe de l'éthos dominant de la nation sainte et du royaume d'Israël à une vision d'une *basileia* inclusive. Jésus devient la Sophia et les femmes, des disciples égales aux hommes. Elle explore le mouvement missionnaire selon une perspective égalitaire : le pouvoir de l'esprit. Elle termine son ouvrage en procédant à une relecture de certains passages du nouveau testament qui subordonnent les femmes aux hommes et sexualisent les fonctions ecclésiales. Sa démarche se conclut par une spiritualité biblique des femmes : l'*ekklèsia* des femmes.

Dans un premier temps, Schüssler Fiorenza évaluera le cheminement qui s'est opéré au sein des milieux universitaires depuis la publication du livre *The Woman's Bible* de Cady Stanton (1815-1902) pour passer d'une reconstruction historique androcentrique à une reconstruction historique féministe. Ce cheminement amènera Schüssler Fiorenza à son « herméneutique du soupçon ». Dans un deuxième temps, elle mettra en lumière la lutte des femmes chrétiennes à l'intérieur de la société patriarcale du monde gréco-romain.

Quelle sera sa démarche pour arriver à une herméneutique critique féministe ? Avant toute chose, elle dira que pour arriver à cette herméneutique, il faut étudier les modèles théoriques de l'herméneutique biblique et leurs conséquences sur le paradigme culturel féministe. En effet, la Bible n'est pas seulement une Écriture sainte, pas plus que seulement un livre historique : elle continue d'avoir une signification et une autorité pour les chrétiens contemporains, femmes et hommes.

Parmi les différents modèles, Schüssler Fiorenza distinguera l'approche doctrinale où l'accent est mis sur l'inspiration verbale et l'exactitude historique littérale de la Bible ; l'exégèse

⁴⁴¹ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 138).

historique positiviste, qui cherche à mener une étude objective et une présentation scientifique de faits historiques ; l'interprétation herméneutique dialogique, qui tient compte de l'interaction entre le texte et la communauté, ou le texte et son interprète ; selon cette approche, ce sera le texte ou son objet qui sera au cœur de l'étude et non pas les idées préconçues que l'on peut se faire au sujet de ce même texte. La quatrième et dernière approche est celle de la théorie de la libération, qui a mis bien en évidence la prétendue objectivité ou neutralité⁴⁴² de la théologie académique.

Selon la théologie de la libération, la neutralité intellectuelle n'est pas possible car le monde fonctionne selon un mode d'exploitation et d'oppression. On peut se libérer de l'autorité ecclésiastique, mais il existe toujours le danger des structures des institutions académiques qui utilisent le statu quo des structures d'un pouvoir politique dominant. Ce pouvoir politique dominant « fait des mâles l'objet d'étude normatif, mais aussi sert à légitimer du point de vue théorique des structures d'oppression sociétales. »⁴⁴³

IMPACT DE L'INTERPRÉTATION FÉMINISTE

Avec Cady Stanton et son livre *The Woman's Bible*, publié en 1895 et 1898, on est à même de comprendre les conditions politiques et l'impact herméneutique de l'interprétation féministe, de même que l'impact critique radical que cette interprétation aura sur l'interprétation biblique. Deux points se concrétisent, le premier voulant que la Bible ne soit pas un livre neutre, « (...) mais une arme politique contre la lutte de libération des femmes (...) »⁴⁴⁴, le second voulant que la Bible « (...) porte la marque d'hommes qui n'ont jamais vu Dieu et ne lui ont jamais parlé. »⁴⁴⁵ On peut constater que cent ans après la publication de ce livre, un grand nombre d'études sur les femmes dans la Bible ou ailleurs provoquent encore des critiques fondamentalistes.

⁴⁴² Simone Manon, 2007. « En quoi consiste l'objectivité scientifique ? » *PhiloLog*. Disponible au : <http://www.philolog.fr/en-quoi-consiste-l'objectivite-scientifique/> (consulté le 1 octobre 2016).

⁴⁴³ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 37).

⁴⁴⁴ *Ibid.* (p. 38).

⁴⁴⁵ *Ibid.*

La Bible a encore aujourd'hui un impact évident sur la lutte de libération des femmes. Schüssler Fiorenza affirme comme Stanton, qu'il est temps pour les femmes de lire et d'interpréter les Écritures. Contrairement à certaines féministes qui rejettent en bloc la religion et la Bible, elle dira que la Bible contient des principes éthiques qui demeurent valables encore aujourd'hui. Les passages de la Bible qui concernent les femmes doivent être scrupuleusement analysés, ainsi que leurs implications androcentriques. « La révélation divine nous parvient par le truchement du langage humain culturellement conditionné et historiquement limité (...) Le langage biblique est un langage de « mâle » et les conditions et les points de vue culturels de la Bible sont ceux du patriarcat. »⁴⁴⁶

Le modèle néo-orthodoxe de Letty Russell⁴⁴⁷ s'est efforcé d'isoler les textes bibliques androcentriques et patriarcaux d'une tradition libératrice. Cette tradition a cherché à distinguer l'essence féministe des expressions androcentriques culturellement conditionnées. Pour Russell, le conflit entre le féminisme et la religion est causé par une erreur d'interprétation de la religion biblique. Elle fera une distinction entre la Tradition, la tradition et les traditions. Jésus étant au centre de la Tradition, la tradition renvoie au processus de transmission de son enseignement et les traditions sont les faits qui constituent l'histoire de l'Église. Jésus serait non pas un mâle, mais un nouvel humain, et il appelle l'humanité à lui ressembler.

Avec Mary Daly,⁴⁴⁸ le modèle féministe de la sociologie de la connaissance « (...) s'efforce de s'écarter de la lecture des textes androcentriques et de définir un centre de vie qui donne naissance à de nouveaux textes, de nouvelles traditions culturelles, de nouvelles mythologies. »⁴⁴⁹ Elle démontre que le langage androcentrique ou phallogentrique de la tradition chrétienne ne serait pas le fruit du hasard mais l'instrument de l'ordre patriarcal. Il faut donc épurer le langage de son androcentrisme et ouvrir de nouveaux champs sémantiques, en

⁴⁴⁶ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 46).

⁴⁴⁷ Judith Ann Brady, 2007. « Letty M. Russell : A Feminist Liberation Approach to Educating for Justice. » Disponible au http://old.religiouseducation.net/member/06_rea_papers/Brady_Judith.pdf (consulté le 2 octobre 2016).

⁴⁴⁸ Margalit Fox. 2010. « Mary Daly, A Leader Feminist Theology die at 81. » Disponible au : <http://www.nytimes.com/2010/01/07/education/07daly.html> (consulté le 2 octobre 2016).

⁴⁴⁹ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 58).

adoptant l'hypothèse que la révélation n'est pas le texte androcentrique, que la vie et le ministère de Jésus seraient au contraire le véritable sens de la révélation. Quelles seraient les méthodes historico-critiques qui permettant une véritable lecture féministe des textes bibliques ?

Avec Tillie Olsen,⁴⁵⁰ Schüssler Fiorenza souligne les silences de l'historiographie et de la théologie androcentriques. Ces silences sont une preuve et un signe de la réalité qui fut occultées. Le rôle historique des femmes est occulté par la masculinité qui est norme. Les femmes sont les autres. Pour le traducteur, il devient dès lors urgent de faire des traductions bibliques historiquement et philologiquement justes. Le langage androcentrique est un langage inclusif dans une culture patriarcale et les femmes ne sont dignes d'être mentionnées « (...) que lorsque leur comportement présente un problème ou lorsqu'elles sont des individus exceptionnels. »⁴⁵¹ Luce Irigaray a dirigé des recherches sur « (...) sexuation du discours, de la langue, de la culture. »⁴⁵² Elle aussi constate que « (...) dans le domaine du religieux, Dieu est représenté comme étant de genre masculin et de généalogie masculine depuis des siècles : comment interpréter cette réduction du divin à un genre ? »⁴⁵³ Elle observe que dans la langue en général, le genre linguistique ne valorise pas également hommes et femmes. Le pluriel est toujours masculin ; et souvent, les pronoms ou réalités supposées représenter le neutre s'expriment comme le masculin, ce qui entraîne souvent des confusions. Cela amène Irigaray à se demander comment interpréter le neutre subjectivement dans les langues à trois genres, féminin, masculin et neutre.⁴⁵⁴

UNE RECONSTRUCTION DE L'HISTOIRE EST-ELLE POSSIBLE ?

De même, la canonicité des textes du christianisme primitif fut instaurée durant une période où l'Église était en conflit sur la place des femmes et les responsabilités qu'elles pouvaient prendre. Par leur opposition aux femmes (femmes prophètes qui ne devaient pas parler dans les

⁴⁵⁰ Tilly Olsen, 2000. *Biographie*. Disponible au : <http://www.anb.org/articles/16/16-03581.html> (consulté le 2 octobre 2016).

⁴⁵¹ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 85).

⁴⁵² Luce Irigaray, *Sexes et genres à travers les langues*. Paris : Éditions Grasset, 1990 (p. 11).

⁴⁵³ *Ibid.* (pp. 11-12).

⁴⁵⁴ *Ibid.* (p. 12).

assemblées, image des femmes tentatrice pour l'homme et les anges et à l'origine de toute hérésie), les discours d'Origène et de Tertullien prouvent que celles-ci occupaient une place importante dans l'Église primitive. Comment en arriver à un modèle féministe de reconstruction historique ? Comment faire une reconstruction de l'histoire si l'on ne peut se fier aux textes androcentriques ? Comment parler de ce qui s'est réellement passé ?

Le fondamentalisme⁴⁵⁵ considère la Bible comme un compte rendu exact de la volonté de Dieu. Schüssler Fiorenza dira que la certitude des biblistes est basée « (...) sur une conception théologique dépassée de la révélation biblique et sur un malentendu historiciste à propos du sujet même de la Bible. »⁴⁵⁶ Pour ce qui est du ministère de Jésus, les récits bibliques ne disent pas ce qui se passait mais donnaient la signification religieuse des événements.

L'historien doit aller au delà des événements. Il doit « re-crée » intellectuellement l'histoire et rompre avec l'historiographie androcentrique. L'intérêt des spécialistes pour l'environnement social du christianisme primitif participe à cet effort de renouvellement pour trouver des modèles de reconstruction historique. On sait aujourd'hui que Paul insistait sur l'ordre de la création pour ce qui était de la participation des femmes au même moment. Au même moment, il y avait des gnostiques qui niaient la différence dans la création des hommes et des femmes. Le temps est à la recherche de nouveaux modèles heuristiques intégratifs.

Les études sociales de l'Église primitive utilisent davantage le terme « secte ». Le groupe aurait pu être identifié sous l'appellation de millénariste par la revendication d'un pouvoir religieux en dehors des voies habituelles en place. G. Theissen⁴⁵⁷ propose un modèle davantage

⁴⁵⁵ Le fondamentalisme biblique. Disponible au : <http://www.theovie.org/Conjuguer-le-passe-au-present/Les-memes-droits-pour-tout-le-monde-Chretiens-et-Droits-de-l-Homme/La-Bible-a-t-elle-quelque-chose-a-dire/Contexte/Le-fondamentalisme-biblique> (consulté le 2 octobre 2016).

La lecture fondamentaliste de la Bible : point de vue catholique. Disponible au : <https://exegeseettheologie.wordpress.com/2010/08/08/2178/> (consulté le 2 octobre 2016).

Claude Geffré, « La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme. » Disponible au : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2002-12-page-635.htm> (consulté le 2 octobre 2016).

⁴⁵⁶ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 115).

⁴⁵⁷ Gerd, Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif, Jésus- Paul- Jean*. Recueil d'articles traduits par Ira Jalliet et Anne-Lise Fink. (Le monde de la Bible), 1996. Disponible au http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1999_num_73_2_3491_t1_0243_0000_3 (consulté le 15 septembre 2016).

sociologique, caractérisé par un mouvement de prêcheurs itinérants qui ne fondaient pas pour autant des communautés locales. Ces prédicateurs étaient soutenus par des sympathisants locaux et cela, à l'intérieur des structures de la société juive. La communauté naissante a aussi provoqué des conflits au sein de la société grecque. Que pouvait représenter l'adhésion à cette « secte » pour une femme de Palestine, de Galatie ou une femme de Corinthe ?

Pour expliquer comment l'Église primitive en est venue au modèle patriarcal, il faut passer du charisme à la fonction du paulinisme au sein du catholicisme primitif. Il faut passer du mouvement Jésus et de sa radicalité au sein du judaïsme, à un amour patriarcal et intégratif au sein de la communauté urbaine gréco-romaine. Et les femmes « chrétiennes », que sont-elles devenues ? Si la majorité des auteurs s'entendent pour dire que leur position était meilleure que celles des femmes juives, romaines et grecques, cela s'est rapidement dégradé. Jésus aurait cherché à réformer une communauté ancienne en modifiant la société, la culture et la religion juives.

Paul voulait créer une nouvelle société articulée à la fois sur la culture gréco-romaine et sur des visées missionnaires. Les différences culturelles, dès le début de l'Église primitive, ont donné naissance à différents styles de vie communautaires. La majorité des auteurs soutiennent, du moins implicitement, que « (...) d'un point de vue politico-sociologique, la patriarcalisation progressive du mouvement chrétien primitif était inévitable. »⁴⁵⁸ Ainsi pour croître, il fallait revenir au modèle en place, donc patriarcal.⁴⁵⁹

Du modèle chrétien initial, charismatique et égalitaire, on est rapidement passé à la patriarcalisation des fonctions ecclésiales d'autorité. Les fonctions d'autorité se sont limitées aux femmes « (...) qui avaient dominé leur caractère de femelle en choisissant de rester vierges. »⁴⁶⁰ Les modèles théologiques androcentriques et sociologiques patriarcaux suggèrent que la patriarcalisation était inévitable. Aucun de ces modèles ne peut rendre compte d'un

⁴⁵⁸ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 136).

⁴⁵⁹ Louis Pernot, « L'Église primitive des Actes des Apôtres est-elle un modèle ? » Disponible au : <https://www.eretoile.org/Predications/l-eglise-primitive-est-elle-un-modele.html> (consulté le 3 octobre 2016).
Dominique Verheyne, « Étude sur l'Église primitive, face à ce qu'ont produit 2000 ans de dérive et de dérapage. » Disponible au : <http://www.michelledastier.com/etude-sur-leglise-primitive-face-a-ce-quant-produit-2000-ans-de-derives-et-derapages-par-dominique-verheyne/> (consulté le 4 octobre 2016).

⁴⁶⁰ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 137).

contexte où les femmes et les hommes étaient égaux. Il faut donc remettre en cause ces modèles interprétatifs et en proposer un qui intègre les traditions égalitaires et patriarcales, hérétiques et orthodoxes : le modèle féministe. Quel est le problème avec l'histoire des femmes ? Il y a un problème évident à passer d'un texte androcentrique à un contexte historique qui puisse inclure les perspectives tant masculines que féminines afin d'en arriver à une rédaction de l'histoire qui soit réellement inclusive.

Dans ce but, et afin de redresser éventuellement dans un premier temps, l'écriture trop androcentrique de l'histoire, il faut placer désormais les femmes au centre des reconstructions historiques et au cœur des transformations des structures et des institutions sociétales. « Les femmes sont négligées dans la rédaction de l'histoire, bien que les conséquences de leur vie et de leurs actions soient une réalité de l'histoire. »⁴⁶¹ Dans le but à long terme de pouvoir lire une histoire inclusive, il faut faire place à l'écriture de cette histoire par des femmes. Une fois qu'il y aura cette histoire des femmes écrites par des femmes, il sera possible d'intégrer les « deux histoires » pour éventuellement arriver à rédiger une histoire inclusive.

Entre temps, certaines historiennes élaborent l'histoire des femmes comme d'autres explorent le colonialisme. Dans cette optique, les femmes, tout comme les colonisés, ont souffert de l'oppression et cela, malgré le fait qu'elles aient participé à la transformation et au développement social. « Ce ne sont pas les différences sexuelles « biologiques » qui génèrent l'infériorité sociopolitique et l'oppression des femmes, mais la maison patriarcale et les relations dans le mariage. »⁴⁶²

Selon Schüssler Fiorenza, alors que la sphère publique est hiérarchisée selon les classes, la sphère privée est déterminée par les différences de rôles et les dépendances liées au sexe des individus. La véritable tâche des historiennes féministes est de construire des modèles heuristiques qui permettent de mesurer le pouvoir des femmes et leur influence à l'intérieur de l'histoire patriarcale. Il ne s'agit plus de rendre l'histoire aux femmes, mais de reconceptualiser l'histoire et la culture comme la résultante de l'expériences des femmes et des hommes. Dans

⁴⁶¹ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 139).

⁴⁶² *Ibid.* (p. 141).

le monde gréco-romain,⁴⁶³ la religion et certains cultes religieux étaient parfois subversifs, dans la mesure où ils menaçaient l'ordre de la maison patriarcale et de l'État. Cette fonction d'émancipation des religions juive et chrétienne attirait les femmes qui désiraient surmonter leurs différences de statut.

Quand les exégètes du Nouveau Testament conceptualisent les débuts de l'Église primitive en termes de maison patriarcale et d'amour de type patriarcal, il faut analyser leurs écrits en tenant compte non seulement du rôle des femmes, mais aussi de l'origine sociale de ces exégètes. Car s'ils proviennent de la classe moyenne, ce qui est le cas la plupart du temps, leur identité masculine était le résultat d'une socialisation particulière et d'une éducation coûteuse. Il semble qu'en général, ils percevaient les femmes comme une menace à la sécurité économique, psychologique et sociale des familles de classe moyenne. Ils étaient en conflit d'intérêts. Or « (...) dans la mesure où le mouvement chrétien rejetait et le dimorphisme sexuel et la domination patriarcale en même temps qu'il brisait la séparation rigide entre le domaine public et le domaine religieux privé, il allait dans le sens de l'émancipation politico-culturelle des femmes qu'il favorisait. »⁴⁶⁴

Selon Schüssler Fiorenza, la lutte et l'action des femmes dans le mouvement missionnaire faisaient partie intégrante de la lutte de ce mouvement chrétien en train d'émerger à l'encontre de l'ethos patriarcal dominant du monde gréco-romain. Elle mettra en évidence la différence marquée entre le mouvement Jésus comme mouvement de renouveau dans le judaïsme et la version paulinienne de l'Église primitive.⁴⁶⁵

Pour Schüssler Fiorenza, il est évident que le mouvement Jésus prônait une adhésion inclusive, des disciples femmes et la libération des structures patriarcales pour une communauté de disciples égaux, ce qui avait peu à voir avec l'établissement d'une Église paulinienne où les

⁴⁶³ N. Belayche et S. Minouni, *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*. Turnhout, Brepols, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, 117, 2003.

⁴⁶⁴ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 151).

⁴⁶⁵ Gordon Campbell, « La croissance de l'Église pagano-chrétienne dans le Nouveau Testament. » Disponible au : <http://larevuereformee.net/articlerr/n210/la-croissance-de-leglise-pagano-chretienne-dans-le-nouveau-testament> (consulté le 4 octobre 2016).

« L'Église primitive était-elle parfaite ? » Disponible au <http://biblique.blogspirit.com/archive/2011/03/30/l-eglise-primitive-etait-elle-parfaite.html> (consulté le 4 octobre 2016).

femmes furent reléguées au second plan ; une Église où l'on réintroduisait une hiérarchie des rôles au détriment de l'implication des femmes, où les femmes devaient se taire dans les assemblées, assemblées soumises à un code de morale domestique. On en était à une patriarcalisation de l'Église et du ministère où l'évêque (toujours un homme) avait l'autorité de l'enseignement, donc à l'introduction de la sexualisation des fonctions ecclésiales.

La reconstruction féministe de l'histoire des premiers temps du christianisme se trouve confrontée, à deux formes : les Évangiles, qui transmettent des récits au sujet de Jésus et de sa vie, et les écrits pauliniens, qui ne parlent que des débuts de l'église primitive par le biais de communautés missionnaires chrétiennes. Schüssler Fiorenza utilise l'ouvrage de Leander E. Keck⁴⁶⁶ pour montrer les différences entre la façon de faire de Jésus et celle de Paul. Jésus travaillait auprès des gens des campagnes, il avait peu de moyens financiers et il limitait sa mission aux enfants d'Israël afin de renouveler cette communauté. Paul travaillait dans les villes, il avait une certaine aisance économique et il voulait étendre sa mission aux gentils et former une nouvelle communauté. L'auteure spécifie bien que la différence entre ces deux mouvements n'est pas liée à une différence de contexte ou d'environnement, pas plus que de contenu. Selon elle, la différence est liée à la fonction.

Le mouvement Jésus en Palestine⁴⁶⁷ en était un de « renouveau prophétique alternatif à l'intérieur d'Israël, le mouvement chrétien était un mouvement religieux missionnaire à l'intérieur du monde gréco-romain proposant une vision religieuse et pratiquant un style de vie communautaire qui allait à l'encontre de la culture ambiante. »⁴⁶⁸ Pour Schüssler Fiorenza, on ne peut faire remonter ces deux mouvements à Jésus ou à Paul, mais à deux groupes distincts évoluant dans des environnements différents et animés par des objectifs différents. « De ce fait, ils ont entraîné des expériences politico-religieuses différentes ainsi que des légitimations théologiques différentes. »⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Leander E. Beck. « Ethos and Ethics in the New Testament. » In *Essays in Morality and Ethics*, edited by James Gaffney, 29-49. New York : Paulist Press, 1980.

⁴⁶⁷ « La Palestine au temps de Jésus-Christ. » Disponible au : <http://www.regard.eu.org/Livres.6/Palestine.au.temps.de.JC/04.html> (consulté le 4 octobre 2016).

⁴⁶⁸ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 151).

⁴⁶⁹ *Ibid.* (p. 158).

Selon Schüssler Fiorenza, la vision sociale du mouvement Jésus comme renouvellement du judaïsme transparait dans les récits évangéliques. Pour elle, ces récits ne peuvent être compris comme « la transcription exacte de la vie et de l'œuvre du Jésus historique, ni comme des principes textuels extraits de leur contexte historique et social.⁴⁷⁰ Or, les évangiles ne parlent que des femmes « en passant ». Pour Schüssler Fiorenza, cela en dit aussi long sur « (...) la communauté à laquelle ces récits ou ces dires étaient transmis que sur les femmes historiques dans la vie de Jésus. »⁴⁷¹

La reconstruction féministe doit aussi composer avec la critique historique afin d'aller « au-delà des textes évangéliques et tenter de mieux approcher la réalité historique de Jésus et de son mouvement. »⁴⁷² La reconstruction féministe doit s'interroger aussi sur la façon de reconstruire les origines du mouvement chrétien primitif pour reprendre possession de l'histoire des femmes. Or, ces femmes étaient juives et grecques et leurs expériences sont importantes dans la mesure où elles ont fait partie au départ de cette communauté de disciples égaux.

Pour Schüssler Fiorenza, c'est une erreur de parler du judaïsme comme s'il ne faisait pas partie de la vie et du ministère de Jésus. De même, les disciples de Jésus étaient eux aussi des juifs. « La communauté de disciples égaux, rassemblée par Jésus, étaient une communauté de disciples, juive. »⁴⁷³ Le mouvement Jésus était un mouvement de renouvellement du judaïsme, dans un contexte où les structures dominantes étaient patriarcales. Quand Schüssler Fiorenza écrit son ouvrage, « il n'existe pas de reconstruction critique féministe juive du judaïsme du 1^{er} siècle et l'on ne peut se procurer aucune analyse critique féministe de la littérature biblique entre la Mishna et la Bible. »⁴⁷⁴ Le passé chrétien étant lié au judaïsme rabbinique, il faut reconstruire l'expérience historique des femmes juives au début du christianisme.⁴⁷⁵ « Les textes et les

⁴⁷⁰ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 159).

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² *Ibid.* (p. 155).

⁴⁷³ *Ibid.* (p. 166).

⁴⁷⁴ *Ibid.* (p. 167).

⁴⁷⁵ « Le rôle de la femme dans le judaïsme et le christianisme, Exposé à deux voix de Sylvia Assouline et Pauline Jacob. » Disponible au : http://www.jcrelations.net/Le_r_ole_de_la_femme_dans_le_juda_sme_et_dans_le_christianisme_expos_eux.3183.0.html?L=6 (consulté le 4 octobre 2016).

sources historiques, juifs aussi bien que chrétiens, doivent être lus comme des textes androcentriques. »⁴⁷⁶

Les textes androcentriques reflètent l'expérience, l'opinion, l'attitude personnelle de l'auteur « mâle ». Ces textes ne rendent pas nécessairement compte de la réalité historique et l'expérience des femmes. « La glorification, tout autant que le dénigrement ou la marginalisation des femmes dans les textes juifs, doivent être compris comme une construction sociale de la réalité dans des termes patriarcaux ou comme une projection de la réalité mâle. »⁴⁷⁷ De même que « les canons formels de la loi patriarcale codifiée sont généralement plus restrictifs que l'interaction et la relation effectives des femmes et des hommes, et de la réalité sociale qu'ils régissent. »⁴⁷⁸ Certains récits bibliques prouvent qu'elles n'étaient pas plus perçues comme des mineures que comme des esclaves dans la vie quotidienne.

Un autre problème met un frein à toute démarche herméneutique pour cette période : le manque de données. Les sources qui restent mettent le plus souvent en opposition le judaïsme et le christianisme naissant.⁴⁷⁹ Or, ce positionnement historique est remis en question par Schüssler Fiorenza. Car avant la destruction du Temple en 70 È.C., le judaïsme normatif n'est pas encore établi, et le mouvement qu'elle appelle le « mouvement Jésus » n'en est encore que dans sa période socio-religieuse juive. Une personne de l'époque pouvait tout aussi bien se considérer comme fidèle à Israël et comme un disciple de Jésus. Aussi, pour ce qui est de connaître la position des femmes durant cette période, on ne peut qu'affirmer que la tâche est pour ainsi dire impossible et que l'on se retrouve devant une période pour le moins obscure.

Pour Schüssler Fiorenza, la vision du Royaume de Dieu (*basileia*) de Jésus, se veut comme une intégrité inclusive. « Jésus insiste sur le fait que, dans son propre mouvement et ministère, le salut eschatologique et la restauration d'Israël comme peuple élu de Dieu sont d'ores et déjà

⁴⁷⁶ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 167).

⁴⁷⁷ *Ibid.* (p. 168).

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ « La séparation du christianisme et du judaïsme. » Disponible au <http://www.cicad.ch/fr/anti-semitism-history/la-s%C3%A9paration-du-christianisme-et-du-juda%C3%AFme.html> (consulté le 4 octobre 2016).

Christian Gappe, « La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle ; circonstances historiques et raisons théologiques. » *Études théologiques et religieuses*, Tome 80, 2005 (pp. 327-345). Disponible au : <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-3-page-327.htm> (consulté le 4 octobre 2016).

accessibles. »⁴⁸⁰ Jésus ne mène pas une vie d'ascète, bien qu'il ait jeûné pendant quarante jours dans le désert avant de commencer sa mission. Sa *basileia* semble être à l'image d'un repas festif. Cette vision du Royaume entraine certainement en contradiction avec le caractère solennel de la pratique des pharisiens. Les fidèles du mouvement Jésus partageaient même leur repas avec des personnes considérées comme pécheresses. Or en la personne de Jésus, la *basileia* était déjà au milieu d'eux. « Le mouvement Jésus en Palestine ne rejette pas totalement la validité du Temple et de la Torah en tant que symboles de l'élection d'Israël, mais en offre une autre interprétation en désignant le peuple lui-même comme lieu de la puissance et de la présence de Dieu. »⁴⁸¹

De même, les traditions les plus anciennes perçoivent la bonté miséricordieuse de Dieu comme une forme de femme, comme la Sophia : la sagesse divine.⁴⁸² Pour décrire Dieu, le langage utilise des termes, des représentations, des métaphores mâles, tout en insistant sur le fait que ce langage n'est pas une représentation adéquate du divin. « Le langage et l'expérience humaine ne sont pas capables de concevoir et d'exprimer la réalité de Dieu. »⁴⁸³ Attribuer à Dieu une forme reviendrait aussi à une sorte d'idolâtrie. Créer un Dieu mâle pour remplacer la Déesse serait tout autant idolâtre. L'unicité de Dieu n'a pas échappé à une certaine conception patriarcale « (...) dans la mesure où elle transposait l'image du mariage divin à la relation de Yahvé avec Israël qui est vu comme sa femme, son épouse. »⁴⁸⁴

La Sophia divine est le Dieu d'Israël dans le langage et la *Gestalt* de la déesse.⁴⁸⁵ De nombreuses appellations toutes féminines sont utilisées pour la décrire : sœur, bien-aimée, enseignante, elle guide, prêche, recherche, offre la paix, renouvelle l'univers. « On se rend compte de l'effort fait par le langage pour tenter de décrire le caractère divin de la Sophia (tout en évitant de tomber

⁴⁸⁰ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 183).

⁴⁸¹ *Ibid.* (p. 185).

⁴⁸² Marie-Laure Colonna, « La Sophia, sagesse divine ? » Disponible au : <https://www.youtube.com/watch?v=Ny3yj2Y1xZ4> (consulté le 4 octobre 2016).

⁴⁸³ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 203). Cette affirmation sera reprise aussi par les féministes musulmanes, pour qui la langue arabe, comme bien d'autres langues, ne dispose pas d'une forme neutre pour parler de Dieu.

⁴⁸⁴ *Ibid.* (p. 204).

⁴⁸⁵ Joan, Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*. Philadelphia : Westminster Press, 1979 (106-118).

dans le dithéisme). »⁴⁸⁶ Schüssler Fiorenza affirme que la mythologie cosmologique de la Sagesse a influencé les premières expressions christologiques du mouvement chrétien missionnaire. Jésus est présenté comme le messager de la Sophia, puis comme la Sophia elle-même.⁴⁸⁷ Les disciples de Jésus sont désormais ceux qui répandent le *shalom* à Israël. Ils perpétuent le royaume de Dieu (*basileia*)⁴⁸⁸ par la bonté inclusive du Dieu-Sophia.⁴⁸⁹ L'auteure ajoutera que ce sont des femmes qui sont restées auprès de son tombeau qui ont eu le privilège de voir le « ressuscité » en premier. Leur témoignage atteste qu'elles sont capables de poursuivre l'œuvre entreprise par Jésus.

Schüssler Fiorenza fait aussi remarquer que pour certains exégètes, les structures patriarcales et la pauvreté sont deux questions différentes. Or et - c'est en cela qu'elle fait une avancée - pour Schüssler Fiorenza, « Une telle hypothèse revient cependant à ignorer le fait qu'au 1^{er} siècle, comme de nos jours, la majorité des pauvres et des affamés étaient des femmes, en particulier les femmes qui n'avaient pas d'intermédiaire mâle qui leur aurait permis d'avoir une part de la richesse du système patriarcal. Dans l'antiquité, les veuves et les orphelins étaient les principaux paradigmes des pauvres et des exploités. »⁴⁹⁰ Il en est de même pour tout ce qui touchait les rituels et le Code de la sainteté (pureté rituelle) qui exerçait un contrôle sur la vie des femmes. Jésus offrait une interprétation alternative de la Torah, il permettait d'être touché par les malades et les pécheurs, il ouvrait une brèche au Code.

Schüssler Fiorenza ne remet pas seulement en question les structures patriarcales, mais aussi la famille patriarcale. « La communauté des disciples abolit les droits de la famille patriarcale et constitue une nouvelle communauté familiale qui n'inclut pas les pères dans son cercle. »⁴⁹¹ Pour appuyer ses dires, elle cite Marc : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un

⁴⁸⁶ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 205).

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Basileia*. Disponible au : <http://www.enseignemoui.com/bible/strong-biblique-grec-basileia-932.html> (consulté le 4 octobre 2016).

Louise Melançon, « La *Basileia* inclusive de Dieu et la communauté de la table. » *L'autre Parole*. Disponible au : <http://www.lautreparole.org/articles/412> (consulté le 4 octobre 2016).

⁴⁸⁹ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 208).

⁴⁹⁰ *Ibid.* (p. 215).

⁴⁹¹ *Ibid.* (p. 223).

frère et une sœur et une mère »⁴⁹² La communauté passe par trois démarches. La première consiste à rejeter toute prétention de pouvoir et de domination sur les autres et à être solidaire des esclaves et des sans pouvoir. La deuxième insiste sur la nécessité d'inclure les enfants et d'être au service de leurs besoins. La troisième proclame que celui qui veut être grand doit être le serviteur de tous. De plus, la communauté des disciples égaux refuse les maîtres parce qu'elle a été constituée et instruite par un seul maître : la miséricordieuse bonté de Dieu.⁴⁹³

L'appellation « père » ne fait pas référence, selon Schüssler Fiorenza, à la structure patriarcale. « Le « père » Dieu de Jésus rend possible la « sororité des hommes » (selon l'expression de Mary Daly), en refusant à tout père et à tout patriarcat le droit à l'existence. Ni les « frères » ni les « sœurs » dans la communauté chrétienne ne peuvent se réclamer de l'« autorité » et de la puissance réservées à Dieu seul. »⁴⁹⁴ Les baptisés sont éclairés par l'Esprit. Ils sont une création nouvelle et tous égaux au sein de la famille de Dieu. Ils sont frères et sœurs.

Schüssler Fiorenza attribue à Paul⁴⁹⁵ les changements majeurs qui se sont opérés au sein des Églises domestiques. Bien qu'affirmant sans équivoque l'égalité pour les femmes et pour les hommes des dons charismatiques, de prophétie et de responsabilité du culte, Paul introduira une primauté de celles et ceux qui restent célibataires, particulièrement pour le travail missionnaire. Les mariés ont les soucis du monde et les célibataires ont un état spécial de pureté et de sainteté. L'apôtre limitera progressivement la participation active des femmes au culte.

Il utilise des métaphores qui renvoient à un modèle patriarcal : l'épouse vierge pour l'Église, son apostolat comme paternité. Il introduit pour les femmes des restrictions : vestimentaires et du droit de parole en public. Lentement, « les traditions postpaulinienne et pseudo-paulinienne prolongeront ces restriction et changeront l'égalité en Christ entre les femmes et les hommes, les esclaves et les êtres libres, en une relation de subordination dans la maison qui, d'une part,

⁴⁹² Marc 3, 35

⁴⁹³ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 227).

⁴⁹⁴ *Ibid.* (p. 228).

⁴⁹⁵ Rosine Lambin, « Paul et le voile des femmes. » *Collectif Cléo*. Disponible au : <https://cleo.revues.org/488> (consulté le 4 octobre 2016).

Sabine Sauret, « Les femmes et les hommes selon Paul dans le premier Épitre au Corinthiens. » Disponible au : <http://www.bible-service.net/extranet/current/pages/200160.html> (consulté le 4 octobre 2016).

Élisabeth J. Lacelle, « La femme et l'homme de la création nouvelle selon saint Paul. » Disponible au : <http://femmes-ministeres.org/?p=325> (consulté le 4 octobre 2016).

élimine les femmes des responsabilités du culte et de la communauté, et, d'autre part, restreint le ministère accordé aux femmes. »⁴⁹⁶

Ces changements se sont opérés lentement et graduellement. L'Église a emprunté le mode de fonctionnement des associations ou des clubs privés gréco-romains. On a patriarcalisé et l'Église et le ministère. « On passe aussi d'une autorité charismatique translocale, avec son amalgame d'apostolique et de prophétique, à une conception de l'autorité exercée par les tenants des fonctions locales, en particulier par l'épiscopat monarchique. »⁴⁹⁷ Cet épiscopat et la patriarcalisation du mouvement primitif chrétien ont progressivement « marginalisé et exclu les femmes responsables de l'Église primitive, mais ils ont aussi établi une ségrégation : le rôle des femmes a été limité au monde féminin et il est progressivement passé sous le contrôle de l'évêque. »⁴⁹⁸ Schüssler Fiorenza insiste pour reconnaître que Marc et Jean accordent aux femmes une autorité apostolique et ministérielle qui furent pourtant « tassées » pour la soumission et la suprématie patriarcale.

LES IMPLICATIONS SPIRITUELLES D'UNE RECONSTRUCTION DE L'HISTOIRE DES FEMMES

Après avoir fait sa recherche et avoir reconstruit l'histoire des femmes au début du christianisme, Schüssler Fiorenza s'interroge sur les implications spirituelles d'une telle reconstruction. De son expérience, avec ses sœurs afin que l'on reconnaisse leur appel baptismal à une communauté de disciples égaux, elle envisage un mouvement non pas en marge de l'Église, « mais l'incarnation, la concrétisation constitutives de la vision d'une Église qui vit en solidarité avec les opprimés et les démunis dont la majorité sont des femmes et des enfants qui dépendent des femmes. »⁴⁹⁹ Elle invoque une *Ekklesia*⁵⁰⁰ des femmes.

⁴⁹⁶ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 238).

⁴⁹⁷ *Ibid.* (p. 408).

⁴⁹⁸ *Ibid.* (p. 429).

⁴⁹⁹ *Ibid.* (p. 468).

⁵⁰⁰ Pour Fiorenza, *Ekklesia* évoque l'assemblée de citoyens libres se réunissant pour décider de leurs propres affaires politiques et spirituelles.

Denise Couture, « L'ekklesia des femmes selon Rosemary Radford Ruether. » Disponible au : <http://www.lautreparole.org/articles/846> (consulté le 4 octobre 2016).

Monique Hamelin, « Des forces vives à l'œuvre dans l'ekklesia des femmes. » Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/500> (consulté le 4 octobre 2016).

Partant du principe que l'Église patriarcale ne permet pas aux femmes de décider de leurs propres affaires religieuses, théologiques, politiques et même de leur propre groupe de femmes, « (...) l'ekklèsia des femmes est autant une espérance future qu'une réalité d'aujourd'hui. »⁵⁰¹ Des femmes croyantes comme elle, ont commencé à se regrouper en tant que peuple de Dieu, pour revendiquer leurs propres pouvoirs religieux afin de participer pleinement aux décisions prises dans l'Église et pour se soutenir les unes les autres. Se basant sur l'idée que le baptême les appelle à une communauté de disciples égaux, aucune vocation spéciale n'est donnée de même qu'aucun style de vie chrétien n'est plus parfait qu'un autre. « Ce sont la concrétisation et l'incarnation de la vision d'une « Église nouvelle » solidaire des opprimés et des « petits » de ce monde qui, dans leur majorité, sont des femmes et des enfants qui dépendent des femmes. »⁵⁰²

Est-ce que les hommes peuvent se sentir menacés par cet *ekklèsia* ?

« Parce que la colonisation spirituelle des femmes par les hommes a entraîné notre intégration du mâle comme divin, les hommes doivent abandonner leur contrôle spirituel et religieux sur les femmes tout autant que sur l'Église comme peuple de Dieu, si l'on veut que la réciprocité ait réellement ses chances. »⁵⁰³

Elle dénonce aussi le fait que la relation des femmes à Dieu a longtemps été définie par leur relation avec les hommes et par les structures patriarcales de la famille et de l'Église. Pour surmonter ces trois difficultés, elle invite les femmes à une « solidarité avec toutes les femmes, dans une sororité catholique⁵⁰⁴ qui transcende toutes les divisions ecclésiastiques patriarcales. »⁵⁰⁵

L'herméneutique du soupçon de Schüssler Fiorenza a mis en lumière la lutte des femmes chrétiennes des communautés d'origine à l'intérieur de la société patriarcale de la Palestine et du monde gréco-romain. Elle a mis aussi en évidence le cheminement opéré pour délaissier une

Rita Amabili, « La théologie de la libération. » Disponible au : http://egliseunie.ca/wp-content/uploads/2015/03/Aujourd'hui_Credo_2013_Th%C3%A9ologie-f%C3%A9minisme-lib%C3%A9ration.pdf (consulté le 4 octobre 2016).

⁵⁰¹ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 468).

⁵⁰² *Ibid.* (p. 469).

⁵⁰³ *Ibid.* (p. 473).

⁵⁰⁴ On peut s'interroger sur le besoin de Schüssler Fiorenza de conserver le titre de « catholique » à son ekklèsia. Si l'on parle d'une nouvelle Église, pourquoi garder l'ancienne nomination ?

⁵⁰⁵ *Ibid.* (p. 475).

reconstruction historique androcentrique. Ce n'est que « par et grâce à un processus d'évaluation critique de l'herméneutique féministe que l'Écriture peut être utilisée comme un moyen dans la lutte de libération des femmes et des autres catégories de subordonnées. »⁵⁰⁶ Pour Schüssler Fiorenza, l'ekklèsia des femmes doit offrir une résistance soutenue à toute forme d'oppression patriarcale et une implication politique de ces femmes pour une libération et une véritable liberté.

Les recherches et conclusions de Schüssler Fiorenza sont une réponse aux féministes de la deuxième vague pour qui religion et féminisme relèvent de l'oxymoron. Cependant les féminismes de la troisième vague ouvrent d'autres horizons aux femmes chrétiennes. La théologie de la libération a permis l'éclosion d'un grand nombre d'approches herméneutiques selon diverses perspectives identitaires.

« À la fin des années 1980 se fait entendre de nouvelles voix de théologiennes qui dénonçaient l'appartenance de la théologie féministe américaine à la culture dominante des Blancs. Elles s'identifient comme *womanist* pour faire apparaître la couleur et la situation sociale que la théologie féministe ne représentait pas. La théologie *womanist*, comme la théologie noire, fait l'analyse critique de l'esclavage telle que les Blancs chrétiens l'ont construite en s'appuyant sur la Bible. Pour cela, elle s'appuie sur la communauté chrétienne noire qui a su conserver les traditions religieuses et la foi vivante de leur peuple, mais les théologiennes *womanist* contestent la perspective androcentrique de la théologie noire, en particulier dans des relectures bibliques. Ainsi, elle réinterprètent le processus de libération du point de vue des femmes noires comme une question de survie et de résistance à l'intérieur d'une société qui les opprime. Les femmes latino-américaine se feront connaître par la suite, dans une théologie dite « *mujerista* ». ⁵⁰⁷

De ces approches, retenons l'ouverture aux femmes sur un plan mondial. On peut dès lors parler de théologie contextuelle ayant en commun les expériences des femmes. Ces nouvelles théologies favorisent de nouveaux outils théoriques. Les expériences religieuses seront vues désormais comme autant d'expériences de conversion.

« L'expérience de conversion a été traditionnellement comprise comme un retournement du cœur et de l'esprit qui oriente la vie dans une nouvelle direction. Aussi, selon Élisabeth Johnson, l'expérience faite par les femmes lorsqu'elles rejettent l'oppression, le sexisme, et tentent de nouvelles interprétations de leur valeur humaine, cette expérience fondatrice rejoint l'expérience de conversion. En se nommant elles-mêmes, les femmes entrent dans

⁵⁰⁶ Elisabeth, Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*. Paris : Éditions du Cerf, 1986 (p. 467).

⁵⁰⁷ Louise Melançon, « Expériences de femmes et théologie. La théologie « *mujerista* » : une nouvelle pratique théologique. » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 56, No. 1, 2000 (p. 36).

un processus de changement où elles ont à quitter la pensée intériorisée de leur insignifiance comme personnes féminines, et à se mettre à croire en leur valeur, avec d'autres qui sont en train de changer aussi. Pour les femmes, cette expérience de conversion se présente comme une nouvelle naissance. Elle comprend d'abord une expérience de contraste, par le refus du mal de l'oppression ou de l'injustice, qui engage à y résister : puis une expérience de confirmation de leur valeur, de leur pouvoir comme femmes, par le rétablissement de la mémoire des femmes, de leurs vies, de leurs actions dans l'histoire, devenant ainsi sujets de l'histoire. En somme, c'est une expérience d'espérance contre toute espérance. »⁵⁰⁸

Ada-Maria Isasi-Diaz théorise sa théologie de libération des femmes hispaniques et des pauvres comme une praxis. Le « *mujerista* » est d'abord une pratique de libération puis une action de réflexion qui se donne pour but de libérer les femmes hispaniques du pouvoir blanc existant encore dans la théologie féministe. Le « *mujerista* » s'élabore à partir des expériences des multiples oppressions vécues par les femmes de la communauté hispanique. Or l'expérience religieuse des Hispaniques est marquée par la diversité du métissage culturel (espagnol, amérindien, africain), cette expérience particulière les rend sensible au respect des différences « plutôt qu'à un modèle unique qui s'imposerait à tous, comme l'est souvent le modèle monolithique de la tradition catholique magistérielle, relevant manifestement du système patriarcal le plus dur. »⁵⁰⁹

Pour Isasi-Diaz, les défis à relever sont triples. Le premier est la vigilance épistémologique. Il faut toujours être consciente de notre subjectivité et exercer une herméneutique du soupçon sur toute entreprise théologique. Le deuxième défi consiste à faire de la théologie à partir des expériences concrètes des communautés, et non plus à partir des doctrines élaborées par la tradition. Le troisième consiste à faire siennes les différences et non plus les considérer comme des exclusions, embrasser les différences comme autant de miroirs contribuant à un sain pluralisme.

L'expérience des femmes de l'Asie a aussi contribué à des théologies différentes, qui tiennent compte désormais des expériences de toutes les femmes, peu importe le continent d'où elles proviennent. Pui-Lan Kwok et d'autres théologiennes font partie du PANAAWTM : Pacific,

⁵⁰⁸ Louise Melançon, « Expériences de femmes et théologie. La théologie « *mujerista* » : une nouvelle pratique théologique. » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 56, No. 1, 2000 (p. 37).

⁵⁰⁹ *Ibid.* (p. 42).

Asian, and North American Asian Women in Theology and Ministry. C'est l'émergence de la voix de théologiennes du deux-tiers monde pour les trois dernières décennies. Elles critiquent les structures du pouvoir du colonialisme, tout en recherchant une anthropologie théologique inclusive et une méthode interdisciplinaire capable d'accueillir toutes les différences dans une pratique spirituelle quotidienne. Ces théologiennes retracent l'émergence de la conscience féministe au sein de ces réseaux. Elle théorise les ressources de la théologie féministe asiatique par la réappropriation des traditions religieuses et reconsidère entre autres la reconstruction du concept de Dieu selon des catégories inclusives.⁵¹⁰

Tel que mentionné auparavant, l'approche de Schüssler Fiorenza répondrait aux féminismes de la deuxième vague. Les féminismes de la troisième vague, quant à eux, ont amorcé des recherches très différentes et davantage inclusives et intersectionnelles, utilisant ou se référant aux travaux de Schüssler Fiorenza. En effet, ce ne sont pas les féministes de la troisième vague qui occultent les femmes croyantes, bien au contraire.

Il faut retenir du travail sérieux et fécond de Schüssler Fiorenza que si on met la religion de côté, on occulte une seconde fois les femmes croyantes. Pour aborder les textes religieux, il faut utiliser une herméneutique critique. Les livres saints ont eu et ont encore un impact sur la vie des femmes. Le langage « genré » est source de discrimination envers les femmes. Il faut faire la distinction entre ce qui provient des livres saints et ce qui provient de la tradition. Il faut distinguer les livres saints et les textes qui interprètent les livres saints. Le patriarcat était inévitable mais on peut inverser le processus. On peut considérer les femmes comme sujets colonisés. La famille est et sera sans doute encore longtemps le lieu du patriarcat. Les fonctions ecclésiales se sont patriarcalisées. La reconstruction de l'histoire des femmes a une implication spirituelle et cette implication déstabilisera les acquis des hommes.

Tout comme Schüssler Fiorenza, on peut penser que les croyantes tant juives que musulmanes sont à la recherche, dans un premier temps, de l'héritage des femmes qui partagent leur foi. Dans un second temps, elles veulent entreprendre une véritable relecture de leur livre saint afin de

⁵¹⁰ Pui-Lan Kwok and Laura E. Donaldson, « Postcolonialism, Feminism and, Religious Discourse. » *Journal of The American Academy of Religion*, Vol. 71, No. 4, 2003 (pp. 942-944).

découvrir comment sortir du « miroir patriarcal ». ⁵¹¹ On peut conclure en disant que la démarche de Fiorenza a été profitable aux chrétiennes et que son mode opératoire est adaptable aux études féministes des femmes croyantes juives et musulmanes, en autres.

JOHN THOMPSON ET L'ÉTUDE DU DISCOURS

Dans son article « Langage et idéologie », John Thompson ⁵¹² définit le langage comme un système complexe qui organise les interactions entre les individus dans une société donnée. Sa méthodologie oriente la théorie des idéologies. Sa méthode nous donne des outils pour toute étude de discours qu'ils soient politiques, idéologiques ou autre. Elle procède en trois temps : une approche socio-historique, une analyse discursive et une analyse interprétative. Nous analyserons les trois auteures sélectionnées selon cette méthode.

L'analyse sociohistorique consiste à comprendre les conditions dans lesquelles un discours ou un texte est produit et reçu. ⁵¹³ Cette méthode permet la mise en lumière des rapports de force ⁵¹⁴ qui pourraient exister entre le discours et son interprétation. Ce qui veut dire que le contexte dans lequel un discours est créé et reçu donne un sens à la création même du texte. Il faut chercher en quoi l'interprétation d'un discours a pu être influencée, tant dans sa création que dans sa réception, par le contexte sociohistorique. Or pour ce faire, il faut en analyser le contenu, d'où l'importance d'une analyse discursive.

L'analyse discursive observe la structure autour de laquelle se construit le discours. La construction de sens s'articule autour de la légitimation (ce qui est juste et digne d'être soutenu), ⁵¹⁵ la dissimulation (mettre de l'avant certains aspects plutôt que d'autres dans le but d'orienter la lecture) et la réification (présenter un état de fait transitoire, historique comme permanent, naturel, hors du temps ⁵¹⁶).

⁵¹¹ Monique, Dumais, *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*. Montréal : Éditions Fides, 2007. On imagine la petite Alice au pays des merveilles franchissant ce miroir, belle métaphore pour illustrer la lutte des femmes.

⁵¹² John Thompson, « Langage et idéologie. » *Langage et société*, No. 9, 1987 (p. 4).

⁵¹³ *Ibid.* (p. 18).

⁵¹⁴ *Ibid.* (p. 19).

⁵¹⁵ *Ibid.* (p. 13).

⁵¹⁶ *Ibid.* (p. 14).

Par exemple, la forme utilisée en dira long. Une forme active permet d'inclure le groupe de personnes visé par le discours, alors que l'usage de la forme passive place l'intervenant à la seconde place, lui enlevant ainsi une part de responsabilité. L'étude de ces différentes formes permet d'identifier les rapports sociaux recherchés dans le discours et de déterminer dans quelle mesure tel discours utilise la légitimation, la dissimulation ou la réification. Thompson va même jusqu'à affirmer que « nous sommes constamment engagés dans un processus de remise en scène de l'image du monde et de renforcement de l'ordre apparent des choses. »⁵¹⁷ Il laisse entrevoir que cette analyse structurelle nous donne les outils pour comprendre comment se construisent nos rapports sociaux.

L'analyse interprétative relève en grande partie d'un processus créatif. Il faut trouver et comprendre les liens entre un discours, son contexte sociohistorique et son interprétation. Cette démarche nécessite une analyse méticuleuse du contexte sociohistorique, du discours, de sa structure et de son contenu. Y a-t-il rapport de domination ? Où se trouve la construction de sens et l'impact que ce discours aura sur les rapports sociaux ? Il faut prendre en compte les différents modes de réception du discours et les lieux de réception dont il dispose. Il faut connaître non seulement le public visé, mais aussi le contexte sociohistorique des interprétants. Les rapports de domination sont souvent invisibles. Or, cette méthode permet de repérer et d'analyser les rapports de domination, et sinon de les dénoncer, du moins de les constater et les expliquer. Les études de cas mettront en lumière les implications historico-sociales de nos sujets et tout ce qui les entoure. Prendre en compte les contextes entourant les auteures permet non seulement de comprendre les ancrages des auteures mais aussi la portée de leur pensée.

5.2 UNE THÉOLOGIE CATHOLIQUE FÉMINISTE QUÉBÉCOISE : DENISE COUTURE

Tel que relaté plus haut, les femmes croyantes catholiques au Québec ont eu accès au savoir universitaire sur les religions au courant des années soixante. Cet accès a été favorisé par le travail de religieuses, dont celles de la Congrégation de Notre-Dame qui insistèrent pour que

⁵¹⁷ John Thompson, « Langage et idéologie. » *Langage et société*, No. 9, 1987 (p. 21).

leurs membres aient accès à une formation universitaire. L'Université Laval ouvrira ses portes aux femmes en 1966 et l'Université de Montréal en 1967. La création de l'Université du Québec en 1969 permettra d'étendre cet accès aux femmes sur le territoire grâce à des établissements à Chicoutimi, Montréal, Rimouski et Trois-Rivières.

Denise Couture est née au Québec et a grandi durant la Révolution tranquille. Professeure titulaire, elle a occupé à trois reprises les fonctions de vice doyenne à la Faculté de théologie et des sciences des religions à l'Université de Montréal. Théologienne de formation, elle est actuellement membre de l'équipe de direction du Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ) et du Groupe de théologies africaines subsahariennes (GTAS). Elle est membre du regroupement de chrétiennes catholiques féministes *L'autre Parole* ainsi que du groupe de dialogue interreligieux abrahamique *Maria'm*.⁵¹⁸

Pour reprendre l'approche de Thompson, Couture fait partie de la religion majoritaire installée au Québec maintenant depuis maintenant plusieurs siècles. Depuis deux générations, les structures mêmes de la société permettent aux femmes catholiques d'avoir accès à l'enseignement et à la publication. Des femmes éduquées se retrouvent désormais dans toutes les sphères de la société. Elles ont à composer avec les aléas des événements mondiaux et nationaux. Aussi, il n'est pas surprenant qu'une femme professeure à l'Université de Montréal soit au courant des développements de la pensée féministe ainsi que du cheminement féministe des femmes croyantes catholiques ou même chrétiennes en général. Les événements au sein de l'Église catholique atteignent ces femmes et Couture le démontre par ses publications nombreuses.

De 1982 à 2015, Denise Couture a produit une soixantaine d'articles dans différentes revues. On peut, à travers ses écrits, lire sa perspective non seulement sur les grands moments de la société québécoise, mais aussi sur les grands événements mondiaux touchant l'Église catholique. Les déclarations de Jean-Paul II au sujet des femmes lui ont donné l'occasion de

⁵¹⁸ Ce groupe de dialogue interreligieux féministe entre femmes croyantes de confessions chrétienne et musulmane existe depuis 2011. Disponible au http://www.cjf.qc.ca/userfiles/file/Mariam_Presentation.pdf ainsi qu'au <http://sentiersdefoi.info/mariam-feministes-chretiennes-et-musulmanes-en-dialogue/> et un vidéo présentant ces femmes et leurs objectifs <https://vimeo.com/116799239> (consulté le 21 mai 2015).

produire plusieurs textes dénonçant la lecture patriarcale remise à la mode par ce pape.⁵¹⁹ Des débats ayant eu de grands retentissements au sein de la société québécoise et des mouvements féministes, dont la Fédération des femmes du Québec sont au cœur de ses écrits, notamment sur la laïcité et l'égalité femmes-hommes, sur la corporéité, l'avortement, la prostitution.⁵²⁰ Les développements des nouvelles théories féministes l'interpellent aussi et elles produisent des articles sur le sujet.⁵²¹ Le fait d'appartenir à *L'autre Parole* lui donne aussi la possibilité de rejoindre un public plus large que simplement universitaire.

⁵¹⁹ Denise Couture, « La femme a-t-elle une vocation particulière dans l'Église? Une réponse féministe. » *Prêtre et Pasteur*, vol. 116, No. 67, juin 2013 : 349-356.

Denise Couture, « Le fondement patriarcal de la position anti-choix du Vatican. » *L'autre Parole*, No. 137, novembre 2013 : 35-39 :

Denise Couture, « L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège. » *Recherches féministes*, Université Laval, vol. 25, No.1, 2012 : 23-49.

Denise Couture, « Les deux raisons qui justifient la subordination de la femme à l'homme selon le Saint-Siège. » *L'autre Parole*, No. 131. Automne 2011 : 63-64.

Denise Couture, « La femme déchue selon Jean-Paul II. » *L'autre Parole*, No. 131, automne 2011 : 19-20.

Denise Couture, « La théologie de la femme du Saint-Siège ou quand le mot égalité prête à malentendu. » *L'autre Parole*, No.131, automne 2011 : 41-42.

Denise Couture, « Le Saint-Siège demande la soumission de la volonté et de l'intelligence sur les questions de foi et de morale. » *L'autre Parole*, No. 131, automne 2011 : 76-77.

Denise Couture, « L'Église et la féminité : l'Église a-t-elle peur des femmes? *Reflets lassalliens. Revue des frères des Écoles Chrétienne du Canada francophone*, vol. 16, No. 4, mars-avril 2008 : 5-11.

Denise Couture, « Les illusions du multiculturalisme doux et la théologie chrétienne. Deux lectures bibliques de Musa Wenzosi Dube. » *Conseling et Spiritualité*, vol.27, No. 2, automne 2008 : 39-55.

Denise Couture, « Droits des femmes et religions. » *L'autre Parole*, No. 116, hiver 2008 : 27-28.

Denise Couture, « Une critique théologique de l'empire. » *Relations*, No. 716, mai 2007 : 24.

Denise Couture, « La femme comme autre selon le Saint-Siège. » *L'autre Parole*, No. 117, automne 2005 : 24-28.

Denise Couture, « Droits des femmes et religions : analyse de discours islamiques et catholiques. » *Studies in Religion/Sciences religieuses*, Vol. 32, No. 1 et 2, 2003 : 5-18.

⁵²⁰ Denise Couture, « Rétrospective des interventions de *L'autre Parole* dans le débat de la laïcité au Québec » : Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1661>.

Denise Couture et Élise Couture Grondin. « L'avortement et la vie. Approche antiraciste, écoféministe et chrétienne. » *L'autre Parole*, No. 137, novembre 2013 : 26-34.

Denise Couture, « Vers un nouveau tissage de la laïcité et de l'égalité des sexes. Mise en contexte et présentation du numéro. » *L'autre Parole*, No. 133, automne 2012 : 3-8.

Denise Couture, « La corporéité chez Karl Rahner, Lecture féministe. » Dans *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, dirigé par Maxime Allard, Denise Couture et Jean-Guy Nadeau, 225-246. Montréal : Éditions Héritage et Projet 75, 2009.

Denise Couture, Allard Maxime et Jean-Guy Nadeau. « Introduction. » Dans *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, dirigé par Maxime Allard, Denise Couture et Jean-Guy Nadeau, 7-13. Montréal : Éditions Héritage et Projet 75, 2009.

Denise Couture, « La prostitution et l'éthique féministe, sexuelle et chrétienne. » *Scriptura : Nouvelle Série*, vol. 5, No. 1, 2003 : 75-94.

Denise Couture, « Dix propositions à propos d'une éthique sexuelle féministe et chrétienne. » *L'autre Parole*, No. 96, Hiver 2003 : 12-15.

⁵²¹ Denise Couture, « Pour une approche féministe et postcoloniale. À propos des postures théorique et politique

Couture accorde une attention particulière au dialogue interreligieux, interspirituel et féministe.⁵²² À cause de son implication avec *L'autre Parole*, elle a consacré quelques articles

de la diaspora, de l'exil et de l'errance. » Dans *Exils, errances et diasporas. Explorations théologiques*, dirigé par Marc Dumas et Denise Couture, 95-116. Montréal : Éditions Fides, 2013.

Denise Couture, « Forum social mondial : nouveaux modes d'emploi pour changer le monde et leurs contradictions. À propos du livre de Janet M. Conway, *Edges of Global Justice. The World Social Forum and its « Others »*. » *L'autre Parole*, No. 134, printemps 2013 : 29-36.

Denise Couture, « The World Social Forum : A Radical New Practice of Political Transformation. » *The Ecumenist*, vol. 49, No. 3, summer 2012 : 1-4.

Denise Couture, et Éric Laliberté. « La posture altermondialiste. Le Forum mondial de théologie et de libération. » Dans *Les religions dans la mondialisation. Entre acculturation et contestation*, dirigé par Christophe Grannec et Bérengère Massignon, 87-106. Paris : Éditions Karthala, 2012.

Denise Couture, « Y a-t-il une éthique chrétienne? » Dans *Y a-t-il une éthique chrétienne?*, dirigé par Michel Rioux, Robert Dutton et Denise Couture, 37-50. Montréal : Éditions Fides, 2011.

Denise Couture, « Le supplément de l'amour. Quels ponts entre les études de la bibliste Odette Mainville et des éthiques théologiques du temps présent? » Dans *Le Vivant qui fait vivre. Esprit, éthique et résurrection dans le Nouveau Testament. Mélanges offerts à la professeure Odette Mainville*, dirigé par André Gagné, Alain Gignac et Sylvie Paquette Lessard, 45-66. Montréal : Éditions Médiaspaul, 2011.

Denise Couture, « Théologie féministe sur la scène mondiale : pour la vie des femmes. Échos du Forum mondial de théologie et de libération de Dakar. » *L'autre Parole*, No. 130, été 2011 : 7-12.

Denise Couture, « Théologies chrétiennes et mouvances altermondialiste. Quelques points d'intersection. » *Théologiques*, vol. 18, No. 1, hiver 2010 : 37-64.

Denise Couture, « The hegemony of English and the intersection of critical, feminist and post-colonial theology. » *The Ecumenist*, vol. 47, No. 1, winter 2010 : 5-8.

Denise Couture, et Christophe Grannec. « Les Églises chrétiennes et l'altermondialisme Liminaire. » *Théologiques*, vol. 18, No. 1, 2010 : 7-18.

Denise Couture, « Paroles de féministes musulmanes. » sous la direction de, *L'autre Parole*, No. 121, printemps 2009.

Denise Couture, « Les illusions du multiculturalisme doux et la théologie chrétienne. Deux lectures bibliques de Musa Wenkosi Dube. » *Conseling et Spiritualité*, vol.27, No. 2, automne 2008 : 39-55.

Couture, Denise. « Feminist Theologies in Quebec : Interspirituality and the Feminine Divine. » *Feminist Theology with a Canadian Context. Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*, edited by Mary Ann Beavis, Elaine Guillemain and Barbara Pell, 58-77. Ottawa : Novalis, 2008.

Couture, Denise. « Forum mondial théologie et libération : pour une critique théologique de l'empire. » Dans *À contre-courant. Les résistances dans le monde*. Dossier de l'entraide missionnaire, 8 et 9 septembre 2007, 26-31. Montréal : Éditions L'Entraide Missionnaire, 2008.

Denise Couture, « Féminisme et altermondialisme, un récit de voyage. » *L'autre Parole*, No. 116, hiver 2008 : 11-15.

Denise Couture, « Creating Racial Justice and Recognizing Differences. A Collective and Urgent Task. » *Making Waves, An Ecumenical Feminist Journal*, vol.5, No. 3, hiver 2006 : 31-33.

Denise Couture et Denise Nadeau, « Understanding Quebec. » *Making Waves, An Ecumenical Feminist Journal*, vol. 5, No. 3, Hiver 2006 : 36.

Denise Couture, « Créer la justice raciale et reconnaître les différences. » *L'autre Parole*, No. 108, hiver 2006 : 18-22.

⁵²²Denise Couture, « La relation intrareligieuse selon Panikkar et le féminisme interreligieux. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigés par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 103-125. Montréal : Éditions Novalis, 2013.

Denise Couture et Tania Riikonen. « Spirituality, Feminist Subjectivities and the Construction of Intercultural Relations : Analysis of Twelve (12) Interviews in Québec, Canada. » In *Spirituality in the 21st Century. Journeys Beyond Entrenched Boundaries*, edited by Wim van Moer, Duysal Askun Çelik and John L. Hochheimer, 173-182. Oxford : Inter-Disciplinary Press, 2013.

aux nouveaux rites, prières et même appellations de la divinité. Nous devons entre autres à *L'autre Parole*, le vocable Dieue.⁵²³

RELIGION ET SPIRITUALITÉ

Couture comme bien d'autres auteurs ne donne pas de définition « définitive » du terme *religion*. Elle montre bien la difficulté de concevoir une telle définition pour des croyances comme le bouddhisme, les spiritualités autochtones et même l'hindouisme, à cause entre autre de l'histoire occidentale du terme religion qui le relie davantage à une partie de l'histoire des développements des religions gréco-romaines, du christiannisme et en partie du judaïsme. Le terme *religion* est donc multivalent selon Couture, et elle lui préfère souvent le terme spiritualité. Elle présente aussi la difficulté de parler de féminisme comme étant un concept utilisé au singulier alors qu'il se décline au pluriel. Elle parcourt toute la gamme des féminismes existant ici même au Québec grâce au site *Le féminisme ça clique*.⁵²⁴ Elle est aussi une féministe qui a

Denise Couture, « Le féminisme interreligieux et les identités religieuses multiples. » Dans *Identité et mémoire des chrétiens. Propositions au-delà d'un repli identitaire*, dirigés par Étienne Pouliot et Anne Fortin, 77-98. Montréal : Éditions Fides, 2013.

Denise Couture, « Feminist Theologies in Quebec : Interspirituality and the Feminine Divine. » *Feminist Theology with a Canadian Context. Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*, edited by Mary Ann Beavis, Elaine Guillemin and Barbara Pell, 58-77. Ottawa : Novalis, 2008.

Denise Couture, « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet Féminismes et inter-spiritualités de la Marche des femmes de l'an 2000. » *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, coll. Héritage et Projet, No. 67, 2004 : 13-34.

Denise Couture, « Mon expérience de la « Grappe » collective féministe et inter-spirituelle & r. » *L'autre Parole*, No. 100, hiver 2004 : 25-28.

Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, vol. 22, No. 2, 2003 : 189-196.

⁵²³ Denise Couture, « Pouvoir politique et contre-pouvoir. » *Vivre le Carême*, 13. Paris : Éditions CCFD Terre Solidaire, 2012.

Denise Couture, Allard Maxime et Jean-Guy Nadeau. « Introduction. » Dans *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, dirigé par Maxime Allard, Denise Couture et Jean-Guy Nadeau, 7-13. Montréal : Éditions Héritage et Projet 75, 2009.

Denise Couture, « Le temps de désespérance et le temps d'espérance. » *L'autre Parole*, No. 128, hiver 2011 : 11-14.

Denise Couture, « Incarnées dans la foi, l'espérance et l'amour. » *L'autre Parole*, No. 128, hiver 2011 : 27-31.

Denise Couture, « Une dévotion féministe à Marie, Un récit personnel. » *L'autre Parole*, No. 125, printemps 2010 : 40-44.

Denise Couture, « La cène féministe selon L'autre Parole. » *L'autre Parole*, No. 111, automne 2006 : 22-25.

Denise Couture, « Le vocable québécois et polysémique de la Dieue chrétienne. » *Making Waves, An ecumenical Feminist Journal*, vol. 5, No.3, hiver 2006 : 16.

Denise Couture et Sabrina Di Matteo. « Rituel de l'eau » et « Rituel du souffle. » *L'autre Parole*, no. 108, hiver 2006 : 10-17.

⁵²⁴ Le site Le Féminisme, ça clique est une production québécoise du Fadafem (Formation à distance à l'intention des groupes de femmes) et de l'UQÀM. Ce site se veut une initiation au féminisme. Il trace les grandes lignes des

refusé de « sortir » de la religion pour être libre.⁵²⁵ Elle se dit ouvertement féministe chrétienne et elle a écrit de nombreux articles dénonçant entre autres la position du Saint-Siège à l'égard des femmes.

RELIGIONS ET ÉGALITÉ DES SEXES

En 2006, Denise Couture était invitée, avec Norma Baumel Joseph, par le Conseil du statut de la femme pour participer au colloque *Diversité de foi - Égalité de droits*. Ce colloque interpellait les femmes croyantes lors d'une table ronde : « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Denise Couture a eu à répondre à certains questionnements. Ses réponses nous donnent une bonne idée de sa façon de concevoir sa réalité de femme croyante au Québec. Le document parle de la façon accélérée dont le Québec a vécu sa sécularisation et le choc qui s'en est suivi quand des religions « externes » à la société traditionnelle du Québec ont réintroduit la religion dans l'espace et le débat publics. Il y est aussi mentionné les accommodements que la société doit consentir pour répondre aux demandes résultant de la diversité religieuse afin, selon les dires du Conseil du statut de la femme, « de modérer les crispations idéologiques et, de là, les replis identitaires et communautaristes. »⁵²⁶

Ce même colloque voulait permettre « de réfléchir aux conditions et aux stratégies propres à susciter le dialogue entre les femmes de toutes confessions et de toutes origines pour une meilleure compréhension et davantage de solidarité autour des droits des femmes et l'égalité des sexes. »⁵²⁷

À la question de l'animatrice de la table ronde Françoise Guénette : « Quelle est la place que votre religion accorde aux droits des femmes et à l'égalité des sexes ? »⁵²⁸, la réponse de Denise

courants de pensée féministe et du féminisme québécois et fait la promotion de l'action féministe. Disponible au <http://www.relais-femmes.qc.ca/FADAFEM/> (consulté le 21 mai 2015).

⁵²⁵ Rétrospective des interventions de *L'autre Parole* dans le débat sur la laïcité au Québec. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1661> (consulté le 21 mai 2015).

⁵²⁶ Conseil du statut de la femme, Actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006. *Diversité de foi - Égalité de droits* Montréal : Conseil du statut de la femme, 2006 (p. 7) : Disponible au <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/communique-actes-du-colloque-diversite-de-foi-egalite-de-droits.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

⁵²⁷ Denise Couture, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p.8).

⁵²⁸ *Ibid.* (p. 11).

Couture est intéressante quant aux nuances qu'elle est capable de faire et à la place qu'elle accorde aux spiritualités, dont celles des femmes autochtones.

« Les grandes religions viennent d'une histoire patriarcale et elles sont majoritairement patriarcales. Cela veut dire qu'elles légitiment la domination des hommes sur les femmes. Pour accéder à leurs droits et à l'égalité des sexes, des femmes doivent lutter contre ces traditions religieuses patriarcales et elles le font (...) On observe alors une diversité de rapports entre les religions et l'égalité des sexes. Certains foyers, comme celui du Saint-Siège, par exemple – je pense aux Papes Jean-Paul II et Benoît XVI – proposent une théologie de la domination des hommes sur les femmes et ils l'implantent dans leurs structures institutionnelles. Par ailleurs, il faut noter qu'il y a de nombreux autres foyers religieux qui sont plutôt indifférents à la problématique de l'égalité des sexes et qui réagissent à cet enjeu comme leur société d'appartenance. Parmi d'autres pratiques croyantes, il faut souligner celles qui s'inscrivent dans la mouvance de la théologie chrétienne de la libération ainsi que des pratiques explicitement féministes et croyantes, féministes et chrétiennes, et juives, et musulmanes et autochtones, sorcières, de spiritualité féministe, féministes et interspirituelles. (...) Droits des femmes et religions ne s'opposent pas. Il faut choisir les pratiques. »⁵²⁹

LES INTERPRÉTATIONS PATRIARCALES

À la question : « Est-il possible pour les théologiennes et les croyantes de revisiter les grands textes religieux pour en éliminer les interprétations patriarcales? Y êtes-vous personnellement engagée ? »⁵³⁰

« Il est certes possible de relire les textes religieux fondateurs dans une perspective qui déconstruit leur interprétation patriarcale, si l'on pense aux textes dits sacrés, la Torah, la Bible, le Coran. On peut appuyer cette vision sur l'observation empirique ; de fait, des femmes, des groupes, des théologiennes ont proposé et proposent une lecture féministe de ces textes. Il faut savoir que l'interprétation d'un texte, serait-il sacré, a une histoire. Elle ouvre à de nombreuses possibilités de lecture, car on lit un texte à partir des questions d'une époque, à partir de ses propres questions, qui changent. Il y a cette possibilité d'une relecture féministe de ces textes fondateurs pour en éliminer les interprétations patriarcales. En ce qui concerne le christianisme, on sait que le mouvement de Jésus a remis en question la maison patriarcale et que des femmes étaient disciples de Jésus et le suivaient sur les routes. Mais la patriarcalisation de la nouvelle religion émergente se produit déjà dans l'écriture des Évangiles. La collective québécoise, féministe et chrétienne *L'autre Parole* a choisi la méthode de la réécriture biblique féministe (parmi plusieurs autres méthodes intéressantes qui se sont développées autour de nous). Les femmes se donnent la liberté de réécrire par-

⁵²⁹ Denise Couture, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (pp. 12-13).

⁵³⁰ *Ibid.* (p. 16).

dessus le texte pour en faire le texte sacré des femmes, celui que voulons entendre aujourd'hui en insérant parfois une teinte d'humour à ce travail. »⁵³¹

« L'*ekklèsia* dans le Nouveau Testament pourrait être une *ekklèsia* démocratique. (...) Le Saint-Siège n'est pas la religion catholique. Quand on parle de l'institution catholique du Saint-Siège, on traite d'une *ekklèsia* locale, celle de Rome, qui se situe à côté des autres. Ses représentants font tout en leur possible pour implanter leur autorité, mais il faut bien comprendre que cette institution ne représente pas *La* religion. L'effet de ce rayonnement de cette *ekklèsia* de Rome est d'invisibiliser les pratiques religieuses qui sont libératrices. Cette institution catholique, qu'en fait-on quand elle se met à discriminer les gays dans une société comme la nôtre ? Voilà une question qui n'est pas encore résolue. À la façon dont elle s'organise présentement, je compare cette institution catholique à une corporation qui exige une identité fermée, définie d'en haut, comme d'autres organisations de la société, telle l'armée américaine par exemple, qui, elle aussi, discrimine les gays au nom d'exigences identitaires très fortes. Pour moi, ce n'est pas cela une Église. »⁵³²

LE FONDAMENTALISME RELIGIEUX

Aux deux questions suivantes : « L'affirmation religieuse est-elle liée à la progression des intégrismes et, de ce fait, constitue-t-elle une menace aux droits des femmes ? Comment naviguer entre la montée des intégrismes et le respect des convictions religieuses ? », Denise Couture répond :

« La montée des intégrismes religieux menace les droits des femmes. Il est intéressant d'étudier ces intégrismes un à un et de les comparer. Car s'ils se ressemblent, ils diffèrent aussi sur plusieurs points. Je connais plus particulièrement ce qu'on peut appeler le fondamentalisme catholique du Saint-Siège. Celui-ci énonce que la femme est l'Autre de l'homme. Cette théologie centrée sur l'homme, androcentrique, produit une triple opération : d'appropriation de l'autre (l'homme catholique a à assumer le versant féminin de sa subjectivité) ; et de distanciation de l'Autre (les femmes apparaissent comme un groupe de personnes distinctes) ; et de subordination de l'Autre (le groupe des femmes occupe des fonctions de services à l'homme). C'est sans gêne que le Saint-Siège expose ce phallocentrisme classique qui légitime théologiquement la subordination des femmes aux hommes et qui va donc directement à l'encontre de l'égalité des sexes. Il ne faut pas perdre de vue la diversité des pratiques religieuses et croyantes et l'existence des mouvements féministes qui luttent pour l'égalité des sexes et pour une justice raciale. Ce que l'on nomme « l'affirmation religieuse » dans la formulation de la question renvoie aussi à ces pratiques croyantes (...)

⁵³¹ Denise Couture, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 18).

⁵³² *Ibid.* (p. 33).

J'ai appris que de ma position de femme blanche et chrétienne, ouverte aux autres, je risquais à mon insu de consolider l'inégalité des sexes. Certaines définissent le temps que nous habitons comme postcolonialiste. Cela signifie que nous sommes structurés par une perspective développée par « l'homme blanc d'origine européenne » qui produit ses « autres » - les femmes, les autres ethnies, la terre – comme des subordonnées qui ne seraient pas inscrites dans leur propre langage complexe. L'homme blanc, lui, inscrit, codé, impose sa lecture sur une terre vierge – la femme, l'autre ethnie, la terre. Je risque de consolider l'inégalité des sexes quand je reproduis cette manière de faire comme femme chrétienne et blanche, celle qui appartient à la religion coloniale, dans le groupe de femmes interspirituel. Nous vivrions dans un temps caractérisé par le changement du rapport à l'Autre, ce que provoquent le féminisme et la lutte pour la justice raciale. Une urgence de ce temps est de modifier le rapport à l'Autre.

Je vous sou mets cette hypothèse : en ce qui concerne la problématique féministe des rapports entre les droits des femmes et les religions, un point de vue en surplomb, qui impose sa propre lecture sur une terre vierge, ne suffirait pas pour défendre les droits des femmes et accéder à l'égalité des sexes. On a besoin aussi que des femmes de différentes ethnies, religions, spiritualités et vision du monde soient en train de créer de nouvelles manières d'entrer en relation, d'où proposer des orientations sur les rapports entre femmes et religions. »⁵³³

LE LANGAGE ET LE GENRE

Il est important de rappeler que la féminisation de certains termes en langue française est un aspect non négligeable du fait français au Québec. Or *L'autre Parole* y a contribué à sa façon.

« Le vocable de la Dieue chrétienne a été forgé et proposé, en 1988, par *L'autre Parole*, lors d'un colloque de deux journées réunissant environ vingt-cinq femmes et portant sur l'expérience faite par des femmes du Dieu chrétien. Le groupe choisit l'appellation de la Dieue, avec un *e*, comme voie de libération spirituelle d'une neutralité de genre qui n'est jamais neutre, mais qui légitime une subordination. *L'autre Parole* l'a adoptée par la suite dans ses rituels et dans sa théologie féministe. Une dizaine ou une douzaine d'années plus tard, le vocable était prononcé de manière assez courante par d'autres chrétiennes au Québec, en particulier par des agentes de pastorale dans l'Église catholique. Certains hommes et certains groupes québécois emploient parfois le vocable : Dieu-e, pour exprimer qu'il y a des énonciatrices, mais aussi des énonciateurs, d'un mot à repenser sur le plan de ses effets sur les rapports de genre. Des Québécoises semblent avoir implanté un usage de cette féminisation du divin. »⁵³⁴

⁵³³ Denise Couture, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 22).

⁵³⁴ Denise Couture, « La Dieue chrétienne et l'occultation de l'autre. » *L'autre Parole*, No. 108, hiver 2006 (p. 32). Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/442> (consulté le 21 mai 2015).

Dans un contexte québécois où on valorise une certaine féminisation du langage, quoi de plus normal, nous semble-t-il, que *L'autre Parole* ait fait le choix de féminiser Dieu afin de mettre en perspective le caractère « genré » du langage, particulièrement quand il s'agit des choses de la religion. Cette féminisation favorise de multiples interprétations dont « la nécessité de contrecarrer la masculinité implicite du Dieu chrétien. »⁵³⁵ Or :

« Le vocable québécois de la Dieue chrétienne s'inscrit, entre autres, dans un courant de pensée théologique, aux États-Unis, que je résumerai par cinq éléments : 1) L'énonciation de la Dieue ne signifie pas que Dieue soit de genre féminin. 2) Elle exprime le tout du divin. 3) Elle consiste en une appellation du divin parmi d'autres. 4) Elle représente une relecture authentique pour aujourd'hui de la tradition chrétienne. 5) Elle participe à une féminisation des noms de la Dieue devenue nécessaire pour des féministes de ce temps qui désirent nommer le divin à partir de leur expérience. »⁵³⁶

Elle ajoute :

« Le vocable de la Dieue célèbre certes l'émergence d'une position d'énonciation de sujets femmes, mais ne recouvrerait-il pas en même temps, de façon structurelle, les différences entre les femmes, subsumées sous la voyelle e ? Il consoliderait, en même temps le pli colonial et chrétien, très bien appris, de l'inexistence, pour soi et pour une société, des femmes d'autres ethnies. Le danger serait de s'y arrêter. Le péril serait de consolider l'inexistence de sujets-femmes, de ne pas aller vers l'engagement de démontrer la chosification de toutes les personnes. »⁵³⁷

Bien consciente de ces dangers, elle semble indiquer que désormais, elle fonctionnera selon « le but concerté de créer un contexte de justice pour chacune d'elles, de femmes d'appartenances spirituelles et religieuses diverses. »⁵³⁸

Quant à la laïcité, Couture publie à plusieurs reprises des articles décrivant ce que *L'autre Parole* propose sur la question. *L'autre Parole*, qui pourtant prend position sur des sujets comme

⁵³⁵ Denise Couture, « La Dieue chrétienne et l'occultation de l'autre. » *L'autre Parole*, No. 108, hiver 2006 (p. 33). Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/442> (consulté le 21 mai 2015).

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ Denise Couture, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 36).

⁵³⁸ Denise Couture, « Créer la justice raciale et reconnaître les différences. » Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/658> (consulté le 21 mai 2015).

l'avortement (pour la vie et pour le choix)⁵³⁹ ne prend pas position sur la question des signes religieux ostensibles dans l'espace public. Dans son article « Laïcité et religion majoritaire au Québec : perspective féministe »,⁵⁴⁰ Couture, mentionne que *L'autre Parole*, ne prend pas position sur la question. Elle qualifie de « novateur » le caractère de l'approche qui sera privilégiée par *L'autre Parole*.⁵⁴¹ En partant du principe que le débat est polarisé sur l'interdiction ou non du port du foulard par les femmes musulmanes dans la fonction publique et parapublique, il a été jugé plus important de déplacer le sujet vers les liens entre la laïcité et la religion majoritaire au Québec.

Certes, c'est la spécialité de *L'autre Parole*, qui représente les femmes de la religion majoritaire au Québec. L'intérêt de la rencontre était

« d'ouvrir la possibilité de penser la laïcité d'une manière qui soit réellement dans l'intérêt des femmes, des exposés présentés lors de la journée d'étude ont montré que le fait de concentrer toute l'attention sur la discrimination subie par les femmes dans les religions minoritaires (en particulier l'islam et le judaïsme orthodoxe) a des effets négatifs sur les femmes. »⁵⁴²

À la question d'Andrée Côté, de l'Association nationale de la femme et du droit, qui demandait « (...) si on devrait essayer de plaider que même à l'intérieur des religions, les droits humains doivent être respectés (...) ? Couture répondra :

« L'application des droits humains à l'intérieur des religions ? Oui, je pense que c'est une voie à adopter. Si l'on met en relief la multiplicité et la diversité des pratiques de différents groupes religieux, de différentes confessions, de différentes appartenances, on peut introduire la proposition qu'un État laïque comme le nôtre devrait encourager les pratiques religieuses démocratiques qui vont dans le sens des droits humains, notamment en favorisant les droits des femmes, l'égalité des sexes, etc. Il existe déjà de nombreux groupes religieux qui vont en ce sens : il y a une gauche chrétienne importante au Québec, il y a un mouvement « théologie et libération », il y a des féministes et chrétiennes. Voilà des courants à favoriser. À l'inverse, l'État pourrait intervenir de telle sorte que les intégristes religieux aient moins de rayonnement, moins de possibilités d'action, moins d'influence. On peut tous et toutes y faire quelque chose, on a tous et toutes une responsabilité de ce

⁵³⁹ Élise Couture-Grondin et Denise Couture, « L'avortement et la vie. Approche antiraciste, écoféministe et chrétienne. » *L'autre Parole*, No. 137, novembre 2013 : 26-34. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1599> (consulté le 21 mai 2015).

⁵⁴⁰ « Laïcité et religion majoritaire au Québec ». Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1661> (consulté le 21 mai 2015).

⁵⁴¹ Denise Couture dans son article « Laïcité et religion majoritaire au Québec ». Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1661> (consulté le 21 mai 2015).

⁵⁴² *Ibid.*

point de vue, les médias comme les autres. Il s'agit du choix culturel d'un peuple. Si on n'accorde pas d'attention, de force, de puissance à des groupes intégristes, ils en auront moins. »⁵⁴³

QUE POUVONS-NOUS RETENIR DE LA PENSÉE DE COUTURE ?

Pour en revenir à l'approche de Thompson, les écrits de Couture couvre une période sociohistorique sur plus d'une trentaine d'années, et qui n'est pas terminée. Or, en les examinant de près, on observe que les événements mondiaux et nationaux y ont joué un rôle. Couture a pris une position de femme croyante et elle a énormément contribué à mettre en lumière et l'oppression subie par les femmes et leur rôle historique. À la lecture de ses travaux, il est indéniable qu'elle connaît de nombreuses approches critiques féministes et qu'elle les utilise.

Son implication religieuse prouve indéniablement que pour elle, le Livre saint a encore un impact sur la vie des femmes croyantes au Québec. L'usage du vocable de la Dieu prouve que les féministes de *L'autre Parole* sont bien conscientes du caractère « genré » du langage. Le positionnement de Couture quant au Saint-Siège et à l'*ekklèsia* prouve aussi qu'elle fait la distinction entre le Livre saint et la tradition. Il en va de même des textes qui interprètent le Livre saint, dont les travaux de Jean-Paul II qu'elle a analysé.

Elle a su aussi démontrer comment le patriarcat a transformé les enseignements de Jésus et comment aujourd'hui on peut minimiser l'impact de ce patriarcat. Dans son article « Créer la justice sociale et reconnaître les différences »,⁵⁴⁴ Couture démontre que le colonialisme a laissé des traces et que ce colonialisme est présent dans la façon de traiter les sujets femmes dans les différents regroupements interreligieux ou d'interspiritualité féministes. Elle-même déclare qu'elle parle depuis sa position de chrétienne blanche et théologienne universitaire et que la religion catholique est une religion « coloniale ».

Dans un contexte de mondialisation des solidarités féministes, elle est bien consciente que chaque femme est engagée dans une liberté spirituelle et dans un contexte multi-spirituel. Les

⁵⁴³ Denise Couture, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 31).

⁵⁴⁴ Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/658> (consulté le 21 mai 2015).

féministes sont conscientes désormais des différences qui existent entre elles, et pourtant elles doivent se former mutuellement à lutter contre les lignes culturelles de subordination qui traversent leur existence.⁵⁴⁵ Couture constate que depuis les années 1990, les féministes de toutes tendances, qui n'avaient pas auparavant donné de l'attention aux faits religieux, ont dû aborder des questions cruciales entourant les rapports entre pouvoirs religieux et condition des femmes. Pour celles qui travaillaient isolément depuis des années sur ces questions, cette situation a eu pour effet d'intensifier les discussions féministes et interreligieuses. Désormais, ces féministes entrent en contact avec des féministes chrétiennes, bouddhistes, hindoues, musulmanes au sujet de leurs situations respectives et y trouve l'occasion d'apprendre les unes des autres.

Couture n'aborde pas comme telle la famille comme lieu du patriarcat, bien que dans son article *Laïcité et religion majoritaire au Québec*, elle montre bien qu'il est dangereux de reléguer la religion à la sphère privée.⁵⁴⁶ Une partie de son travail féministe vise la pleine participation des femmes à toutes les fonctions dans l'*ekklèsia*, donc à nier que les fonctions ecclésiales soient restrictivement masculines. Elle constate que

« Le rapport étroit entre la spiritualité et l'inter-spiritualité féministes peut inspirer une vision renouvelée de l'identité féministe et chrétienne. On se souviendra que, dans le contexte nord-américain des années 1970, les théologiennes, tant universitaires que sociales ou ecclésiales, en sont venues à concevoir le mouvement féministe et chrétien comme étant essentiellement et nécessairement œcuménique. Elles l'ont compris ainsi sur la base, entre autres, d'une ecclésiologie féministe qui a développé l'idée de l'*ekklèsia* des femmes (Women Church) comme espace public de transformation culturelle, sociale et spirituelle. La pratique du féminisme a ainsi modifié les rapports habituels entre les femmes de différentes confessions chrétiennes. L'engagement féministe les a rapprochées plus que les appartenances ecclésiales ne les ont séparées. L'*ekklèsia* des femmes ainsi rassemblées dans une même action et dans une même espérance, des femmes chrétiennes de différentes confessions sans exclusion, sans que les unes n'aient à sacrifier leur enracinement, tout en permettant à d'autres des mouvements sur le plan des appartenances.

En ce début de troisième millénaire émerge un contexte où s'enchevêtrent le multiculturalisme des grandes villes, une immigration grandissante, un métissage des appartenances identitaires, une internationalisation de la solidarité féministe et une reconnaissance de l'intersection entre les différents systèmes de subordination. À partir de là et à partir de l'expérience de la collective féministe et inter-spirituelle, on pourrait comprendre le mouvement féministe et chrétien, non comme étant nécessairement

⁵⁴⁵ Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, Vol. 22, No.2, 2003 (p. 189-196).

⁵⁴⁶ Denise Couture, « Laïcité et religion majoritaire au Québec. » Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1659> (consulté le 21 mai 2015).

œcuménique, mais, aussi, comme étant nécessairement inter-spirituel, et ceci, sans que les unes ou les autres ne perdent leur identité ou ne renoncent à leurs appartenances spirituelles ou religieuses. »⁵⁴⁷

Sa démarche en est une d'implication spirituelle d'une reconstruction de l'histoire des femmes au sein de l'Église en général et au Québec en particulier. Bien qu'elle n'aborde pas de front ce qu'une relecture féministe des livres saints implique pour les hommes, il est évident qu'elle est bien consciente de l'effet que cela produit et des changements que cela peut opérer à court et long terme. Son document sur le positionnement du Saint-Siège quant à la théologie de la femme en est un bel exemple. Couture a fait un travail immense pour les femmes chrétiennes au Québec et son ouverture aux autres femmes dans les différents groupes de dialogue interreligieux et interspirituel me semble très prometteuse pour une meilleure compréhension de l'autre et une plus grande justice sociale.

Quant à la triple occultation à l'origine de cette thèse, on peut remarquer que les féministes croyantes de la génération de Denise Couture ont eu à faire leur place au sein des féminismes québécois de la deuxième vague. Elles ont eu à faire leur place au sein de l'Église catholique (communauté de foi) et elles n'hésitent pas à remettre en question le positionnement du Saint-Siège quant à la place des femmes au sein des différentes fonctions ecclésiales, et même en tant qu'êtres à part entière et non pas en tant que l'autre de l'homme.

Il va sans dire que les productions littéraires en lien avec les démarches des féministes croyantes sont limitées aux travaux universitaires dans leurs champs d'étude respectifs et à des publications également liées aux religions. Ce qui confirme indéniablement l'hypothèse à l'origine de ce travail. Les différents débats en lien avec les « accommodements religieux » et la Charte des valeurs québécoises ont néanmoins remis à l'avant scène des considérations d'ordre religieux qui avaient disparu.

⁵⁴⁷ Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, Vol. 22, No.2, 2003 (p. 195).

6.0 L'HERMÉNEUTIQUE JUIVE

Pour le peuple d'Israël, les Écritures sont les fondations de la foi et de la pratique pour toute la communauté juive. Au fil des siècles, la canonisation d'écritures diverses en Écritures sacrés a donné au peuple juif des sources scripturaires à interpréter afin d'en déduire des règles de vie ordonnées par Dieu. On y retrouve parfois des règles claires, mais les récits qu'on y retrouve racontent surtout les relations entre Dieu et son peuple. Celui qui respecte les écritures respecte Dieu et répond à son appel. La *Tanakh* représente, pour le peuple d'Israël, la parole de Dieu. Ce sont ces paroles qui permettent aux juifs de faire ce qui est attendu d'eux. Celui qui veut comprendre le sens du texte, et par le fait même, la volonté de Dieu pour toutes les situations particulières, doit se résoudre à interpréter continuellement les textes. Alors que dans le monde gréco-romain, les philologues et les philosophes s'adressaient à un groupe restreint, l'herméneutique juive s'adresse le plus souvent à l'ensemble de la communauté juive, surtout à partir de l'émergence du judaïsme rabbinique à la suite de la chute du second temple en 70 È.C. Ce nouveau courant d'interprétation du judaïsme deviendra éventuellement une nouvelle orthodoxie dans les siècles suivants.

LA MÉTHODE LITTÉRALE

Or, les textes des Écritures (Tanakh, Mishnah, Tosefta, Talmud, et pour certains, Kabbalah, etc.) sont parfois obscurs et difficiles à comprendre. Il existe donc une distance plus ou moins grande entre le texte et le lecteur. La recherche de sens et de cohérence a favorisé au cours des siècles, la réflexion herméneutique. Cette recherche répond « aux besoins spirituels et culturels d'Israël, et jamais, elle ne fut considérée comme un exercice philosophique. »⁵⁴⁸ Ces interprétations s'effectuent selon principalement quatre méthodes. La méthode littérale consiste à faire une lecture au premier degré et elle est utilisée surtout pour la législation deutéronomique. Pour ces interprètes, la Torah établit les normes. Cependant, à certains moments, « le sens global de la relation entre Dieu et son peuple pour une situation donnée l'a parfois emporté sur

⁵⁴⁸ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 26).

l'interprétation littérale d'un passage, obligeant le lecteur à élargir son point de vue sur le texte. »⁵⁴⁹

LA MÉTHODE MIDRASHIQUE

Ce sens global de la relation entre Dieu et son peuple a favorisé une approche théologique générale, l'interprétation midrashique. Les écoles rabbiniques utilisent le plus souvent cette méthode. Elle consiste à examiner le texte afin d'en trouver le passage qui permet d'en dépasser la signification immédiate. On cherche à aller au-delà de la lettre. Cette méthode, développée au premier siècle avant l'Ère commune, est attribuée à Rabbi Hillel, qui a développé sept règles qui met l'emphase sur le contexte et les similitudes textuelles. Ces règles furent instaurées par crainte de dérives quant à l'interprétation spirituelle des textes, que ces dérives soient volontaires ou non.

« La midrash devait interpréter de textes de différents genres : narratifs, poétiques, apocalyptiques, proverbiaux... Il s'efforçait de déterminer des relations cognitives entre ces différents textes bibliques, afin de les interpréter, les uns à la lumière des autres. C'est une approche plus thématique que linéaire. »⁵⁵⁰

LA MÉTHODE PÉSHER

On accorde à la communauté de Qûram, l'usage d'une interprétation particulière due à une connaissance tout aussi particulière des mystères divins : l'interprétation *pésher*. Cette interprétation favorisait une adaptation des prophéties de la Torah et à la vie courante, et à la société qui lui était contemporaine,

« nommée ou non, la méthode actualisatrice du pésher domine entièrement ce texte. Dans le pésher, donc, deux actes s'articulent nécessairement et leurs effets se font écho. Le premier rappelle l'inscription d'une parole divine par un prophète nommé ou supposé... Le second acte consiste dans l'exposé (pésher), ici et maintenant, du sens exact de la parole inscrite, tenu caché jusqu'alors... »⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Werner G. Jeanron, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 26).

⁵⁵⁰ Jacob Prasch. « Le Midrash, interprétation de la Bible selon la sagesse juive. » *Sentinelle*, janvier 1970. Disponible à <http://www.moriel.org/sermons/midrash.htm> (consulté le 21 mai 2015).

⁵⁵¹ Anne Fitzpatrick McKinley. « Les grandes institutions juives. » Dans *Histoire du Christianisme*, dirigé par J.M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Bruges : Éditions Desclée de Brouwer, 2000 (p. 404).

LA MÉTHODE ALLÉGORIQUE

L'interprétation allégorique, quant à elle, tentait de dégager le sens spirituel du texte grâce à des points de vue extérieurs au texte. « On pratiquait une lecture symbolique selon laquelle le texte renvoie à une réalité plus profonde qui le dépasse. »⁵⁵² On attribue à Philon d'Alexandrie (25 avant l'È.C. à 50 après l'È.C.) le perfectionnement de la méthode afin de prouver à son entourage gréco-romain que les écritures avaient un caractère rationnel, intelligible et toujours d'actualité. Il utilisa cette méthode pour prouver la transcendance de Dieu malgré les passages anthropomorphiques des écritures pour parler de Dieu.

UNE CONTEXTUALISATION DE L'INTERPRÉTATION

Ces méthodes répondaient à deux stratégies herméneutiques que Jeanrond qualifie de complémentaires. C'est-à-dire : « dépasser le sens littéral du texte et replacer l'interprétation des Écritures dans un contexte théologique plus large, et définir un ensemble de règles qui informe et à la fois englobe la gamme des interprétation au sein d'une communauté, et s'efforce ainsi de protéger l'identité religieuse de la communauté et sa cohérence. »⁵⁵³ Il en ressort donc une contextualisation, au sens où le commentaire suit le texte dans sa progression dynamique. Souvent, les tentatives d'interprétation pouvaient utiliser une ou plusieurs des approches herméneutiques pour arriver à une meilleure compréhension du texte ou pour répondre le plus adéquatement possible à une situation. « L'herméneutique juive se caractérise, à date ancienne, par le sort réservé à la potentialité du sens. La signification du texte biblique y apparaît donc comme une dimension d'une richesse inépuisable. »⁵⁵⁴

À partir du 2^{ème} siècle après l'Ère commune et durant la période médiévale, l'herméneutique juive s'est davantage intéressée aux mots, aux unités lexicales du texte et parfois aux phonèmes de ces mots. On en viendra à la décontextualisation du texte commenté. La Bible invite parfois à une interprétation axée sur le signifiant.

⁵⁵² Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (p. 27).

⁵⁵³ *Ibid.* (p. 28).

⁵⁵⁴ Christophe Rico. « Aux sources de l'herméneutique occidentale : les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne. » *Rhétoriques méditerranéennes*, vol. 7, 2003 (p. 33).

« L'attention accordée au paradigme reflète ainsi la conception d'après laquelle la clé de l'Écriture reste immanente à l'Écriture elle-même, ce qui permet de valoriser, dans une grande partie de la tradition juive ancienne et médiévale, la manifestation précise de son signifiant, oral ou écrit, et pousse l'analyse du paradigme jusqu'aux phonèmes ou aux graphèmes du texte. »⁵⁵⁵

TEXTUALITÉ, INTERTEXTUALITÉ

L'interprétation repose souvent sur les rapprochements que l'on peut faire entre les racines et la pluralité des significations pour un terme précis. Un terme illustre le symbole d'une réalité qui va au-delà de cette réalité. Cette pluralité de significations pour chaque terme s'appuie sur les occurrences de ce terme dans d'autres passages bibliques. « L'Écriture étant conçue comme un tout unitaire, l'intertextualité (il faudrait plutôt parler d'*intratextualité* au sein d'un livre unique constitué par la Bible) est ici de règle. Elle fonde le caractère multiple de l'interprétation, où la diversité des sens invoqués pour un mot particulier (principe de *mahloqet*) conduit à une conservation cumulative des différentes opinions. »⁵⁵⁶ Et même si l'on accorde une grande importance au contexte, l'interprétation continue de s'attacher au mot-à-mot dans le respect du signifiant textuel, au lieu d'en proposer une explication syntagmatique. Donc, pour la période de l'Antiquité tardive et de la période médiévale, l'herméneutique juive a privilégié une herméneutique du mot, caractérisée par une approche paradigmatique de l'œuvre étudiée et transmise.

6.1 L'HERMÉNEUTIQUE JUIVE FÉMINISTE

LE FÉMINISME JUIF

Le féminisme de la troisième vague remet en cause la sororité telle qu'on la concevait durant les première et deuxième vagues du féminisme. En effet, l'émergence, entre autres, du Black feminism, du féminisme tiers-mondiste et du féminisme *queer* démontre incontestablement que le féminisme est en train de se subdiviser en féminismes. Il est alors important de parler du

⁵⁵⁵ Christophe Rico. « Aux sources de l'herméneutique occidentale : les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne. » *Rhétoriques méditerranéennes*, vol. 7, 2003 (p. 44).

⁵⁵⁶ *Ibid.* (p. 45).

féminisme juif avant de parler de l'herméneutique juive. On peut cependant se demander lequel précède l'autre.

Pour ne mentionner que quelques-unes des femmes juives ayant fait avancer la cause des femmes chacune à leur façon, on ne peut passer sous silence la socialiste allemande Clara Zetkin⁵⁵⁷ (1857-1933) qui, la première, proposa en 1910, à Copenhague, la création de la *Journée internationale de la femme*; l'anarchiste russe Emma Goldman⁵⁵⁸ (1869-1940), les États-uniennes Betty Friedan⁵⁵⁹ (1921-2006) et Judith Butler⁵⁶⁰ (1956-).

Le livre de Nelly Las⁵⁶¹ reprend à son compte les trois catégories de féminismes utilisées par nombre de chercheuses sur les femmes : soit le féminisme de la première, deuxième et troisième vague. Selon Las, l'accès à l'éducation des femmes juives durant la période de la fin du XIX^{ème} siècle leur permet de participer en grand nombre à la première vague du féminisme et cela, malgré tous les obstacles rencontrés, obstacles provenant de l'antisémitisme ambiant en Europe, dont le nationalisme des femmes françaises opposées à Dreyfus,⁵⁶² et des ligues antisémites tant à Vienne qu'à Berlin. Cet antisémitisme s'étendait aux francs-maçons et aux socialistes. Les féministes juives devaient à la fois combattre le patriarcat et l'antisémitisme. Quand certaines

⁵⁵⁷ Clara Zetkin a un parcours impressionnant. Elle est enseignante, membre de l'Association générale des femmes allemandes. Elle deviendra femme politique au sein du mouvement socialiste. En 1891, elle crée le magazine socialiste *L'égalité*. Elle est l'instigatrice de la Journée internationale des femmes. En 1917, elle lutte aux côtés de Rosa Luxemburg contre la Première Guerre mondiale. En 1918, les femmes allemandes obtiennent le droit de vote et le droit d'être élues. Elle devient membre du Parti communiste d'Allemagne. Elle est élue députée de ce parti entre 1920 et 1933. Présidente du Reichstag en août 1932, elle se mobilise contre le nazisme. Le Parti communiste étant interdit sous le régime nazi, elle se réfugie à Moscou, où elle décède peu après dans des circonstances étranges.

⁵⁵⁸ Emma Goldman est connue comme anarchiste et pour son activisme politique. Elle a contribué au développement de la philosophie anarchiste en Amérique du Nord et en Europe. Écrivaine et romancière de prestige, elle donne une grande importance à la philosophie anarchiste, au droit des femmes et aux luttes sociales. Fondatrice du journal *Mother Earth*, elle fut condamnée à deux ans de prison pour sa propagande antimilitariste contre la conscription. Elle est l'auteur d'un livre traduit en français, *L'Épopée d'une anarchiste : New York 1886 – Moscou 1920*. Paris : Éditions André Versaille, 2011.

⁵⁵⁹ Betty Friedan est une auteure féministe. Son livre traduit en français sous le titre *La femme mystifiée*, Paris : Éditions Denoël, 1978, serait à l'origine de ce que l'on peut appeler la deuxième vague du féminisme.

⁵⁶⁰ Judith Butler, philosophe et professeure à l'Université Berkeley depuis 1993 a fait un travail impressionnant dans le domaine des études de genre et *queer*.

⁵⁶¹ Nelly Las, *Voix juives dans le féminisme. Résonances françaises et anglo-américaines*. Paris : Éditions Honoré Champion, 2011.

⁵⁶² Référence à l'affaire Dreyfus (1894), un capitaine juif français travaillant à la Section des statistiques et accusé à tort d'avoir livré des documents au gouvernement allemand. Il sera jugé, condamné, dégradé et déporté à l'île du Diable, au large de la Guyane. Des personnalités importantes, dont Jaurès et Zola, prendront sa défense. Cette affaire divisera la France et aura des conséquences sur toute la vie politique française, entraînant la formation du Bloc des gauches et la naissance de l'Action française et, il va sans dire, donnera des munitions à l'antisémitisme.

d'entre elles penchèrent pour le sionisme, il se posait là encore un problème, car elles eurent à composer avec un certain masculinisme⁵⁶³ et par le fait même, promouvoir un féminisme différentialiste.⁵⁶⁴

Le féminisme de la deuxième vague, comme nous l'avons vu précédemment, se distingue par son intérêt pour les recherches des origines culturelles du patriarcat. Durant cette période, la religion devient suspecte. Certaines féministes, pour ne pas dire la grande majorité, prônent le rejet de la religion ; d'autres, particulièrement parmi les femmes croyantes, prônent l'adaptation des religions afin qu'elles deviennent favorables aux femmes. Or, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, la modernité occidentale a relégué peu à peu la religion à la sphère privée. Cette relégation a donné aux femmes un rôle encore plus important de perpétuation de la religion.

Le judaïsme en Europe durant cette période, selon Las, était en train d'être assimilé ; et cette assimilation était d'autant plus dangereuse que cette religion était essentiellement masculine en ce qui a trait à l'étude et aux pratiques rituelles. Le fait que la religion ait été délaissée par les hommes procurait aux femmes une capacité d'émancipation. Elles y pratiquaient la philanthropie tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. En Russie, les Juifs sont confinés au sein de la Zone de résidence. Par conséquent, les femmes juives n'ont pas la même latitude : aussi la religion y demeurera patriarcale et les femmes y développeront un féminisme révolutionnaire, s'opposant à la fois à la tradition juive et au tsarisme. Las observe que transposées tant aux Etats-Unis qu'en Israël, ces deux sources de féminisme continuent d'exister encore aujourd'hui.

Les féministes juives se retrouvent confrontées à un choix : ou bien elles demeurent loyales à la tradition, voire aux traditions, ou bien elles entreprennent les révisions nécessaires à une participation plus active, particulièrement d'un point de vue culturel. Celles qui ont opté pour la

⁵⁶³ Le masculinisme « est l'ensemble des idées qui défendent la position dominante des hommes dans la société et les privilèges qui y sont associés. Il combat toute idée d'égalité entre les hommes et les femmes. Il réaffirme les différences culturelles les plus archaïques entre femmes et hommes, qu'il justifie par des arguments biologiques. Il affirme la primauté du père sur la mère, de l'homme sur la femme. » Disponible à <http://ladominationmasculine.net/themes/42-masculinisme/152-definition-du-masculinisme.html> (consulté le 15 mars 2015).

⁵⁶⁴ Aux yeux de ce féminisme appelé aussi essentialiste, les femmes et les hommes ont des rôles prédéterminés par leur anatomie.

réforme travaillent à la féminisation du culte, de la liturgie et de la théologie. C'est en Europe qu'a lieu l'ordination de la première femme rabbin, Régina Jonas, en 1935.

La création de la revue *Ezrat Nashim* en 1971 constitue vraisemblablement le point de départ du féminisme juif aux États-Unis. Si, à ses débuts, ce féminisme voulait combattre « les préjugés autour des figures de la mère juive castratrice et de la *Jewish American princess* ou dans la lutte des théologies chrétiennes féministes rejetant sur le judaïsme l'invention du patriarcat », ⁵⁶⁵ il est vite apparu que le féminisme juif était capable d'auto-analyse et de penser le féminisme dans un sens plus général. Durant cette période, les féministes juives états-uniennes ont accompli un travail remarquable pour retrouver la trace des femmes juives dans les écrits hébreux. Elles ont valorisé le matriarcat, et supprimé les prières misogynes. Certaines sont même allées jusqu'à féminiser les appellations de Dieu. ⁵⁶⁶ Par exemple, de « maître de l'univers » elles sont passées à « reine de l'univers ». Tous ces changements sont loin de faire l'unanimité, mais le travail porte fruit.

À cette époque, tant en France qu'aux États-Unis, les femmes juives sont très présentes dans les mouvements révolutionnaires et les associations féminines qui se développent autour des ces mouvements. Il en va de même en ce qui a trait à la préservation de la mémoire de la Shoah et de l'identification à l'État d'Israël. Mais pour ce qui est des prises de position publiques des femmes juives en France, elles sont pour ainsi dire absentes. Il faut dire qu'au temps de la deuxième vague du féminisme, le féminisme religieux était déconsidéré. Les prises de position en faveur de l'État d'Israël sont loin d'être inconditionnelles. Certaines considèrent même que

⁵⁶⁵ Vincent Villemain. « Nelly Las, Voix juives dans le féminisme. Résonnances françaises et anglo-américaines », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, (En ligne), 32, 2012, mis en ligne le 31 décembre 2014, consulté le 14 mars 2015. URL : <http://clio.revues.org/10918> Durant cette période, le féminisme chrétien, en voulant chasser le patriarcat des écrits bibliques, s'en prend souvent au judaïsme, qu'il rend responsable de cet état de fait. Certains affirment l'existence d'une société matriarcale prébiblique particulièrement pacifique que le judaïsme aurait fait disparaître pour initier le patriarcat.

⁵⁶⁶ Dans son livre *The Hebrew Goddess* (New York : Ktav Publication House, 1967), Raphael Patei affirme que le judaïsme a conservé quelques marques des figures féminines divines précédant sa transition du polythéisme au monothéisme, comme l'usage de *Shekhinah* pour la demeure divine, la *Hokhmah* pour la sagesse et la *Rahamah* pour la pitié et la compassion.

le sionisme est devenue un colonialisme et remettent en question le caractère juif de l'État d'Israël et son instrumentalisation de la Shoah.⁵⁶⁷

Le féminisme juif est loin d'être homogène. Durant cette période, et bien que dès sa fondation en 1898, le sionisme ait reconnu l'égalité des femmes et des hommes et que l'État d'Israël en ait fait autant en 1951. Sans le combat déterminé des femmes pour faire valoir leur place et leurs droits, il en aurait été autrement ; et la lutte continue toujours pour certaines. Si Simona Sharoni⁵⁶⁸ déclare que « chaque femme est un territoire occupé », c'est que le sionisme et l'État d'Israël subordonnent les revendications spécifiques, dont celles des femmes, à la réalisation de leur projet global d'émancipation collective. De même, le pacifisme des associations féminines comme féministes établit un lien entre le sort des femmes et le fait qu'elles aient à vivre dans un état de conflit presque permanent : conflit entre l'État et les Palestiniens, conflit entre l'État et les femmes, conflits entre les juifs « religieux » (dati) et les juifs « culturels » (séculiers « khiloni ») ?

Peu à peu, les femmes juives accèdent au rabbinat. En 1972, Sally Priesand est ordonnée rabbin au sein du judaïsme libéral aux États-Unis. La même année, des femmes font irruption à la convention annuelle de l'assemblée rabbinique du mouvement conservateur pour revendiquer la possibilité de devenir rabbin, de poursuivre des études juives de haut niveau, de compter pour le *minyan*, de lire la Torah à la synagogue durant la cérémonie, de pouvoir initier le divorce et qu'il leur soit accordé, etc. Graduellement, grâce à ces femmes, dont Rachel Adler, Susanah Heschel, Judith Hauptman et Judith Plaskow, l'égalité des sexes est acquise au sein de trois courants du judaïsme. Seuls, les juifs orthodoxes ont du retard ou se montrent réfractaires à ces changements, malgré les efforts de féministes orthodoxes comme Blu Greeberg. Toutefois, certaines femmes orthodoxes ont accès désormais à l'étude du Talmud, devenant avouées rabbiniques ou conseillères en loi juive.

⁵⁶⁷ Yacob Rabkin. 2013. « Le sionisme, négation du judaïsme ? » Disponible au <http://www.yakovrabkin.ca/francais/articles/judaisme-sionisme-et-israel/entretien-le-sionisme-negation-du-judaisme/> (consulté le 1 décembre 2016).

⁵⁶⁸ Simona Sharoni est une professeure, chercheuse et activiste ayant étudié et travaillé à la mise en place de programmes pour les politiques étrangère et domestique quant à la paix, la justice, la résolution des conflits et les politiques générées en ce qui concerne Israël, la Palestine et l'Irak.

« Ces femmes juives orthodoxes, souvent méconnues, illustrent une fois de plus cette occultation de l'histoire des femmes. La conjugaison des trois termes, « juive », « orthodoxe » et « féministe » choque certain(s), laissent dubitatif(ves) d'autres, indifférents les un(e)s, intriguent ou intéressent les autres. Et pourtant ce mouvement, surtout présent au sein de l'orthodoxie moderne, est, sans doute, à l'origine de l'une des révolutions les plus importantes à l'intérieur du judaïsme contemporain. »⁵⁶⁹

Par exemple, pour Judith Plaskow⁵⁷⁰ la théologie féministe juive élabore une interprétation féministe de la Torah et de la tradition. Pour ce faire, elle refuse de prendre à la lettre les affirmations théologiques des hommes juifs afin de mettre en évidence les femmes de foi juives. Dans son texte *Feminism in Judaism*, Ellen M. Umansky quant à elle, rappelle qu'il n'y a pas si longtemps encore

« Conservative rabbis in the United States heatedly debated whether or not to admit women into the Conservative rabbinate. Amongst the opponents of women's ordination were those who argued that the ordination of women represented a « watering down of tradition » and a succumbing all too hastily to passing feminist demands which if ignored, might well go away. Why, some reasoned, give in to these demands now and in so doing completely change the nature of the rabbinate if two or three or ten years from now women will no longer want to be religious leaders? Why change the status quo, in other words, unless we are absolutely certain that we must? »⁵⁷¹

Suite à ce débat, en 1983, les mouvements Conservateur et Reconstructionniste permirent l'ordination des femmes.⁵⁷² Ce qui prouve selon elle, que non seulement ces demandes ne furent pas rejeter mais quelles ont contribué à transformer lentement tous les aspects de la vie juive. Les gains obtenus par les féministes juives durant ces trois dernières décennies sont remarquables et que cela est du en partie à *The Israel Women's Network*⁵⁷³ créé en 1984 qui a permis l'unification des mouvements de femmes sur un plan local, régional et international.

⁵⁶⁹ Sonia Sarah Lipsyc : Disponible au <http://judaismes.canalblog.com/archives/2012/04/29/24129435.html> (consulté le 15 mars 2015).

⁵⁷⁰ Judith Plaskow, *My Jewish Learning*, disponible au <http://www.myjewishlearning.com/article/reshaping-jewish-memory/> (consulté le 1 septembre 2016).

⁵⁷¹ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 179).

⁵⁷² Liliane Vana. « L'absence des femmes des fonctions religieuses : Un réexamen de la loi juive (*Halakhah*). » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 95-124. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁵⁷³ The Israel Women's network, disponible au <http://www.annalindhoundation.org/members/israel-womens-network> (consulté le 1 septembre 2016).

Certes selon elles les femmes aux Etats-Unis ont fait des gains grâce au *Jewish Feminist Organisation*, organisation qui fut démantelée après seulement deux ans d'activité.⁵⁷⁴

DIFFÉRENTS BESOINS, DIFFÉRENTES ORIENTATIONS

Pour Umansky le féminisme juif s'est structuré selon différents besoins et il a donc pris différentes orientations. Pour certaines féministes juives, le féminisme c'est

« to believe in and /or actively call for the greater participation of women within Jewish religious and communal life. Proponents of this definition of Jewish feminism, many of whom identify themselves either as Orthodox or as traditional Conservative, have attempted to create, facilitate, or make available public religious opportunities for girls and women from which traditionally they were exempt if not excluded. »⁵⁷⁵

Selon les interprétations talmudiques des rabbins qui formulaient la loi juive durant les premiers siècles de l'ère commune et bien que les femmes et les hommes aient été créés avec la même égalité et dignité, l'égalité des croyants n'avait pas le même sens car Dieu avait créé les femmes et les hommes afin qu'ils soient complémentaires et par le fait même, ils avaient des rôles sociétaux différents.⁵⁷⁶ Selon cette vision,

« women as private persons whose natural religious domain was the home, the rabbinic sages saw as women's particular responsibility the maintaining of *Kashrut* (dietary regulations) and the weekly preparation of one's homes for shabbat : cleaning, baking *challah* in a ritually prescribed way, cooking a festive meal, and kindling the Sabbath lights. »⁵⁷⁷

Toutes les activités festives nécessitaient que les femmes soient à leur fourneau afin que ces fêtes tant familiales que communautaires soient une réussite. Il en était de même pour tous les

⁵⁷⁴ Béatrice de Gasquet. « Savantes, militantes, pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 257-267. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁵⁷⁵ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 180).

Danielle Storper-Perez. « Études féministes de la Bible. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 83-92. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁵⁷⁶ Rivon Krygier. « Femme à venir de l'homme. La disparité masculin/féminin et son dépassement, à la lumière des sources rabbiniques. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 205-220. Paris : Éditions In Press, 2008.

Araouna Lipschitz. « (...) et il les créa mâle et femelle, « Le masculin et le féminin ». » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 221-228. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁵⁷⁷ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p.180).

rituels de purification des objets et même de sa personne à la fin de ses règles ou après un accouchement.

Quant à la vie publique, elle était le domaine naturel des hommes. Il en était de même pour l'étude des textes religieux et des participations aux offices lors des trois prières quotidiennes, lors du sabbat et des fêtes juives. Les féministes ont demandées à participer aux études de la langue hébraïque et des textes rabbiniques.⁵⁷⁸ Elles voulurent participer aux rituels entourant les fêtes dont celle de *Rosh Khodesh* et certaines ont démarré des groupes de prières pour femmes.⁵⁷⁹ Pour certaines féministes juives, la *Halakhah*⁵⁸⁰ (la loi juive) leur apparaît comme autoritaire et elles conçoivent de participer plus activement dans les services à la communauté selon une vision égalitaire entre les femmes et les hommes.

Ces femmes firent des pressions auprès des autorités rabbiniques pour des changements légaux. Pour ce faire, elles ont organisées des études afin d'approfondir les questions comme le divorce (*agunah*)⁵⁸¹ selon lequel seul l'homme peut initier une telle demande. Or si le mari a abandonné le domicile conjugal sans laisser d'adresses, la femme ne peut pas demander le divorce, elle se trouve prisonnière de la loi et ne peut se remarier. Il en est de même pour les femmes dont le mari leur refuse le divorce.⁵⁸²

En 1980, une organisation appelée G.E.T. (Get Equal Treatment) s'est mise en place pour faire pression auprès des rabbins orthodoxes afin que les femmes obtiennent le même traitement

⁵⁷⁸ Sonia Sarah Lipsyc. « L'accès des femmes au Talmud : Le point de vue traditionnel en question. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 23-68. Paris : Éditions In Press, 2008.

Sonia Sarah Lipsyc. « Quand les femmes interprètent la loi : le paradigme des filles de Tsélofrad dans la Bible. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 65-92. Paris : Éditions In Press, 2007.

Mireille Hadas-Lebel. « La femme dans le Talmud. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 129-140. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁵⁷⁹ Au Québec, Norma Baumel Joseph fut la première à instaurer un tel groupe de prière.

⁵⁸⁰ Liliane Vana. « L'absence des femmes des fonctions religieuses : Un réexamen de la loi juive (*Halakhah*). » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 95-124. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁵⁸¹ Monique Susskind Goldberg. « Des solutions au problème des femmes agounot. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 207-216. Paris : Éditions In Press, 2007.

Janine Elkouby. « Le contrat de mariage, la sexualité et le couple. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 159-172. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁵⁸² Gabrielle Atlan. « L'histoire et l'évolution du guett de la Bible à nos jours. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 197-206. Paris : Éditions In Press, 2007.

quant il s'agit d'un divorce religieux. À l'automne 1992, une coalition internationale incluant entre autres, les féministes juives d'Israël et des États-Unis fut établie. L'année 1993 fut appelée l'Année du *Agunah*. En effet, le 9 mars, jour festif en l'honneur d'Esther précédant la fête du Pourim, une grande rencontre où sont invitées les femmes juives du monde entier avec leurs hommes supporteurs afin de discuter comment introduire des changements dans la loi juive en faveur de la dignité humaine et de l'égalité des femmes juives.

« Orthodox rabbis who are seriously concerned and troubled by the inadequate regard for the problems of contemporary Jewish religious life will have the courage to speak out and will introduce the halakhic change that are required in recognition of the human dignity of the Jewish woman. »⁵⁸³

LES FEMMES ET LES RITES

Ces demandes pour une participation égale des femmes juives à tous les moments de la vie quotidienne, amenèrent les femmes à demander de pouvoir réciter la prière (aliyot) avant et après la lecture de la Torah et même pouvoir faire la lecture de la Torah lors des rassemblements communautaires. On avait déjà établi la prière entre femmes or les féministes juives voulaient que désormais ces prières soient aussi pour les femmes à la Synagogue et qu'elles puissent porter la *kippa*,⁵⁸⁴ le *talit*,⁵⁸⁵ les *tefiline*.⁵⁸⁶ Elles demandent de participer aux cérémonies pour la nomination des filles comme celles pour la circoncision des garçons. En plus de la Bar Mitzvah, cérémonie religieuse qui consiste à marquer publiquement la transition de l'enfance à l'âge de la responsabilité pour tous les garçons juifs, les femmes juives et certains hommes promeuvent la Bat Mitzvah⁵⁸⁷ afin que les filles puissent aussi avoir leur cérémonie, et que les garçons

⁵⁸³ Eliezer Berkowitz, *Jewish Women in Time and Torah*. Honoken : N. J. Ktav Publishing, 1990 (p. 134).

⁵⁸⁴ Petite calotte portée par les juifs. Certains la portent seulement à la synagogue, d'autres la portent comme un vêtement durant toutes leurs activités.

Barbara Honigmann. « Le problème du couvre-chef. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 195-197. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁵⁸⁵ C'est le châle que les juifs portent lors de la prière. Certains ne le portent que lors de la prière, d'autres le portent comme vêtement durant toutes leurs activités.

⁵⁸⁶ Ce sont deux petites boîtes noires contenant quatre passages bibliques, attachées au bras et à la tête par des lanières de cuir. Elles sont portées par les juifs lors de la lecture du shema et de la prière matinale.

⁵⁸⁷ Muriel Toledano. « La célébration de la *bat mitsva* entre tradition et renouvellement. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 183-194. Paris : Éditions In Press, 2007.

comme les filles puissent aussi suivre ensemble les cours intensifs les préparant à cette cérémonie de passage à l'âge adulte.

L'ORDINATION DES FEMMES AU RABBINAT

Pour Umansky, l'ordination de Naamah Kelman du campus Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion en 1992 reflète clairement le grand impact que le féminisme a eu sur la promotion de l'égalité femme homme au sein du judaïsme libéral ou réformé aux États-Unis.⁵⁸⁸ Les féministes juives continuent à militer pour un accès égal et il y a depuis, plus de deux cents femmes qui sont devenues rabbin. Bien qu'il y ait des avancées, les femmes ont beaucoup de difficultés à se faire accepter dans les grandes écoles rabbiniques. Elles se comptent encore sur les doigts d'une main celles qui font partie du corps « professoral ». Pour les Reconstructionnistes, ce travail a débuté depuis plus longtemps, à l'ouverture des portes du Reconstructionist Rabbinical College à Philadelphie en 1968, les femmes y furent tout de suite acceptées. Dès 1990, il y avait plus d'une cinquantaine de femmes qui avaient été ordonnées.

L'INFLUENCE DU TRAVAIL DES FÉMINISTES JUIVES

Pour Umansky, ce sont les féministes juives qui ont vraiment démarré et qui continuent d'influencer les changements au sein du judaïsme. « While the Relationship between feminism and the Reform and Reconstructionist acceptance of women as religious leaders may seem indirect, it was feminist agitation that directly forced the Conservative movement to reexamine its attitude toward women. »⁵⁸⁹ Les féministes ont participé aux différentes conventions annuelles de différentes traditions juives dont celles dès 1972, du Rabbinical Assembly (association professionnelle de rabbins du mouvement juif conservateur).

Elle y ont revendiquées pour les femmes une pleine et entière participation à toutes les pratiques religieuses, les pratiques cultuels à la synagogue, les décisions prises à la synagogue pour la

⁵⁸⁸ Tamar Ross. « Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 235-256. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁵⁸⁹ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 184).

communauté, l'égalité des femmes comme témoins pour la loi juive, le divorce et leur admission dans les programmes des séminaires théologiques juifs pour le rabbinat et les programmes cantorales.

Ces démarches ont favorisé en 1973 la conférence internationale sur « The Role of Women in Jewish Life ». Lors de la seconde conférence l'année suivante, la Jewish Feminist Organisation fut créée. Cette organisation bien qu'ayant eu une durée de seulement deux ans, a servi à faire la promotion de nombreuses activités régionales. Elle a permis la promotion de séminaires, de groupes de sensibilisation, la publication d'écrits au sujet des femmes et elle est véritablement devenue une force créatrice au sein de la communauté juive tant états-unienne que mondiale.⁵⁹⁰ Elle fut l'instigatrice de la création de nombreux autres groupes qui travaillaient à réévaluer et innover quant aux rôles traditionnels alloués aux femmes juives.

« Yet open discussion about women's role in society and within the Jewish community (along with more recent discussions at Leo Baeck College about ordaining as rabbis openly lesbian and gay Jews) have been fueled at least to some extent by an awareness of issues that feminism has raised in England, North America, Israel, and elsewhere in the world. »⁵⁹¹

UNE RELECTURE DES ÉCRITURES

Comme pour Fiorenza, Umansky signale que les féministes juives doivent interroger les écritures selon un autre angle. En effet, si les femmes et les hommes ont été créés à l'image de Dieu et que Dieu n'est ni femelle ni mâle, comment se fait-il alors que les images liturgiques traditionnelles de Dieu soient exclusivement mâles ? Pourquoi est-ce que la liturgie ne tient pas

⁵⁹⁰ Michèle Bitton. « Lilith et Adam : une légende sans dessus dessous. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 37-52. Paris : Éditions In Press, 2007.

Janine Elkouby. « Et Dina sortit (...) » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 53-64. Paris : Éditions In Press, 2007.

Claude-Annie Gugenheim. « Les femmes prophétesses à partir du traité Meguila 14b du Talmud de Babylone. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 103-122. Paris : Éditions In Press, 2007.

Clémence Boulouque. « Les femmes sans nom de la Bible. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 123-128. Paris : Éditions In Press, 2007.

Mireille Hadas-Lebel. « La femme dans le Talmud. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 129-140. Paris : Éditions In Press, 2007.

Esther Starobinski-Safran. « La Chekhina, figure du féminin. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 141-152. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁵⁹¹ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 185).

davantage compte de ces aspects ? En y tenant compte, cela pourrait ouvrir l'accès à toutes les fonctions rituelles et liturgiques qui depuis des siècles se sont adressés seulement à la nature androcentrique. Cela nécessite selon Rachel Adler et quelques autres auteures que l'on revisite la *Halakhah*.⁵⁹²

« Rachel Adler, in her more recent theological work, has attempted to envision halakhah from source of power to source of meaning as a way of retaining the concept of law while transforming its very nature. Judith Plaskow, on the other hand, has questioned whether law, in and of itself, is in fact a male form. Thus, she has written, « How can we presume that if women add our voices to tradition, law will be our medium of expression and repair? »⁵⁹³

QUAND LE LANGAGE EST « GENRÉ »

Tout comme Fiorenza et Irigaray, Umansky rappelle que le langage métaphorique au sujet de Dieu est plus souvent qu'autrement « genré » mâle. Des expressions comme le Roi de l'univers sont plus souvent utilisées que la Reine des cieux et de la terre. Selon elle, le fait de changer les métaphores peut faire comprendre au plus grand nombre le danger de donner un genre à Dieu. Or si nous sommes tous créés à l'image de Dieu, pourquoi donner « un » genre à Dieu. Les féministes juives veulent aussi créer une relation « divinité-humanité » qui n'en soit pas une de domination hiérarchisée. Si Dieu ordonne et que les humains obéissent, il y a hiérarchisation. Elles conçoivent un rapport de collaboration avec Dieu quant à prendre soin du monde et d'être responsable de ses actions.

« Thus a growing number of liberal or progressive Jewish feminists, primarily identifying with the Reform, Reconstructionist, or havurah movements, the new-age fellowship, P'nai Or, or women-only communities or prayer groups specifically committed to the creation of a feminist Judaism, have begun to create new, nonhierarchical images of God that reflect the theological conviction that the Jewish notion of covenant calls for human action and human responsibility. »⁵⁹⁴

⁵⁹² Liliane et Henri Ackermann. « L'étude de la Torah et les femmes : le responsum du rabbin Shlomo Hacohen Gross. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 153-166. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁵⁹³ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 187).

⁵⁹⁴ *Ibid.*

LES HOMMES ET L'HISTOIRE JUIVE

Reconnaître que le judaïsme fut et demeure encore largement patriarcal, que la *Halakhah* a favorisé l'homme au détriment de la femme, que se soit pour le divorce ou le témoignage des femmes, c'est la tâche que se donne le féminisme juif. L'histoire du judaïsme reflète elle aussi, ce patriarcat. C'est une histoire d'hommes, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, les Rois, les Juges, les prophètes, les commentateurs du Talmud, etc. C'est comme si ce silence autour des femmes niait leur existence. Comment alors était-il possible pour les femmes de faire partie véritablement du peuple juif ? Il existe dans le judaïsme, 613 commandements et seuls les hommes ont l'obligation de les suivre, de même l'étude des textes sacrés est l'obligation des hommes seulement. Il s'avère que ce sont l'observance des commandements et la virtuosité dans la lecture et la compréhension des textes sacrés qui donnent un statut particulier aux hommes au sein de la communauté. Les femmes en sont par le fait même exclues. C'est aussi faire fi de la spiritualité des femmes. Enfin, nombreuses furent les femmes juives, qui furent pieuses et érudites, mais l'histoire ne les a pas recensées.

Pour contrer cet état de fait, les féministes juives commencent à explorer le monde féminin dans l'histoire juive, elles incluent la voie des juives sépharades et mizrachis⁵⁹⁵ tout comme celle des homosexuels et des lesbiennes.⁵⁹⁶ Drorah Setel

« has maintained that traditional Judaism's objectification of women needs to be seen as part of a more general tendency to divide all human experience into dualistic categories. Thus, she argues, feminine/masculine and female/male need to be placed alongside such polarizations as material/spiritual, emotional/rational, night/day, death/life, body/soul, bad/good and passive/aggressive. Viewed from a feminist perspective, which values connectedness and relation, these dualisms, she writes, are inextricably linked with oppression... that once one affirms an essential separateness between men and women, so one inevitably is led to affirm an essential separateness among race, ethnic groups, and socio-economic classes. »⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Ce sont les juives qui ne sont pas de culture ashkénaze ou sépharade, donc plus « orientale », quoique cette catégorie regroupe une grande diversité de traditions juives parfois millénaires.

⁵⁹⁶ Des ouvrages comme *The tribe of Dina : A Jewish Women's Anthology*. Edited by Irena Klepfisz and Melanie Kaye Kantrowitz, Boston : Beacon Press, 1989 et « Speaking the Unspeakable : Gays, Jews, and Historical Inquiry. » In *Twice Blessed : On Being Lesbian, Gay, and Jewish*, edited by Christie Balka and Andy Rose, Boston : Beacon Press, 1989. De même, l'article de Martine Gross, « Judaïsme et homosexualité féminine. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 277-294. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁵⁹⁷ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 190).

LA TRANSFORMATION DU JUDAÏSME

Or le travail de nombre de femmes juives tend à faire en sorte que cette polarisation soit évitable. La transformation du judaïsme selon Drorah Setel est non seulement possible mais impérative. Ce serait la responsabilité de tous et de toutes de combattre l'oppression indépendamment des formes qu'elle prend.⁵⁹⁸ « Setel's consistency in her claims that dualisms lead to the oppression of one group over another causes her to reject Judaism's traditional understanding of separation as leading to holiness. »⁵⁹⁹ Pour Setel, de nouvelles formes de pratiques doivent prendre place et les anciennes doivent être transformées et ce qui ne peut être transformé, doit être abandonné. « Among them is male circumcision, which she believes theologically perpetuates the physical, and spiritual separation of Jewish men from Jewish women in an all-male covenant, while at the same time hierarchically setting Jewish and non-Jewish men apart from one another. »⁶⁰⁰

La notion même de peuple élu doit être abandonnée car selon Setel, Dieu aime tous ses enfants de la communauté humaine sans qu'il y ait hiérarchisation entre ces enfants. Dieu ne fait pas de distinction entre les sexes et la différence est honorée pour les peuples sans tenir compte de la classe, de l'origine ethnique, des habilités physiques. Quant à la complémentarité entre les sexes, cette vision exclue les gays et les lesbiennes.⁶⁰¹

Pour Rebecca Alpert⁶⁰² :

« while (heterosexual) feminists have challenged men's dominance over women, they have not challenged the tradition's assumptions concerning the centrality of male/female relationships. Similarly, although gay men have challenged this centrality, they have done so without facing exclusion from the Jewish tradition on the basis of gender. As men, in other words, their access to full participation in the community is guaranteed. The study of religious texts and participation in public worship, perhaps men's major religious activities, are not dependent upon marital status and relationships between men have always been valued. In contrast, because women's traditional religious roles (as wives and mothers) exist

⁵⁹⁸ Drorah Setel. « Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology. » In *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 2, No. 1, 1986 : 113-130.

⁵⁹⁹ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 190).

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ Martine Gross. « Judaïsme et homosexualité féminine. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 277-294. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁶⁰² Rebecca Alpert, *The lesbian, gay, bisexual and transgender religious archives network* : disponible au <https://www.lgbtran.org/Interview.aspx?ID=1> (consulté le 3 septembre 2016).

only in relationship to men, lesbian concerns are often rendered invisible and their participation in the community either limited or devalued. »⁶⁰³

Umansky récapitule ce qui s'est opéré au sein des quatre mouvements religieux juifs au Etats-Unis grâce au mouvement féministe.⁶⁰⁴ Pour le judaïsme réformé, ce ne serait pas directement le féminisme qui aurait favorisé l'ordination des femmes en tant que rabbin. L'idéologie de la Réforme aurait déjà entamée une réflexion sur le sujet avant même que le féminisme entre en action. Dès 1846, les théoriciens auraient déjà prôné l'égalité des femmes et des hommes. L'ordination de Sally Priesand⁶⁰⁵ en 1972, prouve cependant que le féminisme juif ne doit pas être sous-estimé car une telle ordination aurait dû avoir lieu beaucoup plus tôt selon le discours d'égalité prôné par certains juifs réformés dès la moitié du 19^{ième} siècle.

Le féminisme a en effet aidé à la promotion de ces ordinations par l'incitation auprès des femmes à s'instruire au sein des écoles talmudiques et hébraïques. Dès 1980, ce travail a permis que les femmes rabbins soient davantage visibles et acceptées. « one senses in conversations with women rabbis that we are witnessing the beginning of a profound transformation within the rabbinate - a change brought about by distinctive values and goals women have brought to this once exclusively male enterprise. »⁶⁰⁶

Il a été observé que les hommes rabbins cherchent à avoir une congrégation toujours plus importante, les femmes rabbins tentent plutôt d'avoir des rapports plus étroits avec tous les membres de la communauté ce qui ne serait pas possible si la communauté était importante.

« I think that if feminism has influenced and helped support the decision of many women rabbis in the Reform movement not to seek larger, more prestigious pulpits – to seek, in other words, a different kind of rabbinate than that traditionally embodied by men – it has

⁶⁰³ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 191).

⁶⁰⁴ Béatrice de Gasquet. « Savantes, militantes, pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 257-267. Paris : Éditions In Press, 2007.

⁶⁰⁵ La première femme ordonné rabbin fut Regina Jonas. Cette ordination a eu lieu en Allemagne en 1935 au sein du mouvement religieux libéral par le Rabbi Max Dienemann. En 2010, Alina Treiger sera la seconde femme à être ordonnée rabbin en Allemagne.

⁶⁰⁶ Janet Marder. « How Women Are Changing the Rabbinate. » *Reform Judaism*, summer 1991 : 5.

also meant that there are few if any women rabbis today who can be considered among the leaders of American Reform. »⁶⁰⁷

Le travail de ces femmes a permis les changements quant à la forme donnée à la liturgie du vendredi soir, favorisé un plus grand nombre de participant au service de la Torah, aux prières quotidiennes, aux cérémonies de nomination des bébés filles et garçons ainsi que pour les cérémonies de la Bat et Bar Mitzvah. Les séminaires en résidence ont proliféré à travers le pays dont les séminaires durant la fin de semaine. Au sein de ce mouvement désormais les femmes et les hommes collaborent à ces changements. Depuis 1973, une femme a été élu vice-directeur du UAHC (Union of American Hebrew Congregations), et depuis quelques femmes ont eu ce privilège. Sous peu on espère que quelques-unes d'entre elles pourront occuper le poste de directeur.

Des réformes ont été effectuées aussi pour les livres de prières afin qu'ils utilisent un langage plus inclusif pour les femmes.⁶⁰⁸ Depuis 1983, tout enfant issu d'un mariage mixte entre juif et non juif sera considéré comme juif, auparavant seul un enfant né d'une mère juive pouvait l'être. En 1990, lors de la convention de Seattle du CCAR on a décidé que désormais l'orientation sexuelle de l'individu ne saurait avoir une importance quant à l'acceptation de celui-ci au programme du Collège rabbinique. Désormais gays et lesbiennes peuvent suivre la formation et éventuellement diriger une communauté.

LES PRÉCURSEURS

Umansky dira que le mouvement reconstructionniste plus que n'importe quel autre à légitimer l'homosexualité et cela en partie grâce au travail du féminisme juif. Bien qu'il représente moins que deux pour cent de la communauté juive en Amérique, ils ont œuvré pour l'égalité femme homme dès la formation du mouvement par Mordechai Kaplan et Ira Eisenstein à partir de 1955. Dès la fondation du Collège rabbinique reconstructionniste en 1967 à Philadelphie, les femmes ont eu accès aux places d'administrateur et membres du corps professoral.

⁶⁰⁷ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 196).

⁶⁰⁸ Depuis 1992, le CCAR (Central Conference of American Rabbis) a publié un livre de prière intitulé A Gender Sensitive Prayerbook.

« In 1989, the movement's prayerbook commission published a new prayerbook for Sabbath eve that is not only gender inclusive in terms of references to God and to the Jewish people, but also addresses head on some of the larger liturgical problems raised by feminists within the American Jewish community. »⁶⁰⁹

L'affirmation de la patrilinearité et l'acceptation des gays et lesbiennes se firent plus facilement qu'au sein des autres mouvements juifs. Cette grande ouverture a nuit au financement de leur mouvement et le Collège rabbinique reconstructionniste a souvent de la difficulté à trouver du financement pour continuer leur œuvre.

Quant au mouvement du judaïsme conservateur, il a dû réévaluer le rôle et le statut des femmes au sein de son mouvement. Bien qu'en 1955, le mouvement ait permis aux femmes de lire la Torah, ce n'est qu'en 1972, qu'à la demande de Ezrat Nashim, un comité appelé « Call for Change » s'est penché sur la question féminine au sein de leur mouvement. En 1973, on permet aux femmes d'être compté pour le minyan.⁶¹⁰ Le questionnement quant à la possibilité d'inclure les femmes au sein du rabbinat ne débuta qu'à partir de 1973.

« Indeed, in 1980, by a vote of 156 to 115, the Rabbinical Assembly passed a resolution in favor of women's ordination. Gerson Cohen announced his intention of establishing a program for women parallel to the rabbinic program for men that would enable women so serve as spiritual leaders (or « para-rabbis ») of Conservative congregations. »⁶¹¹

En 1983, on accepta les femmes au programme régulier avec les hommes. En 1993, la première femme devint rabbin et le nombre n'a cessé de croître depuis. « Since the acceptance of women into its rabbinical school, women have also gained full acceptance into its cantors' institute (including the privilege of investiture). »⁶¹² Il faut cependant mentionner que l'accession des femmes au rabbinat a « choqué » nombre de personnes dont des rabbins conservateurs et qu'ils ont formé leur propre *Union for Traditional Conservative Judaism*.

⁶⁰⁹ Ellen M. Umansky. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*, edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press, 1999 (p. 202).

⁶¹⁰ C'est le quorum de 10 hommes adultes nécessaire à la récitation des prières lors des offices et des cérémonies.

⁶¹¹ *Op.cit.* (p. 204).

⁶¹² *Ibid.* (p. 205).

LE JUDAÏSME ORTHODOXE

Le mouvement du judaïsme orthodoxe est celui qui résiste le plus aux innovations « féministes ». Le réseau informel créé en 1985 par des femmes juives orthodoxes fait la preuve que le féminisme a fait son chemin même au cœur du mouvement orthodoxe juif. Ce réseau voulait que les femmes participent davantage au culte public. Certains, comme le Rabbin Avraham Weiss, étaient en accord avec le fait de créer un cours parallèle pour les femmes et que sans que celles-ci soient ordonnées rabbin, qu'elles aient la possibilité d'avoir accès entièrement à toutes les connaissances, de la Torah à la *Halakhah*.

En 1989, en Israël, des femmes de mouvements traditionnel et libéral priaient ensemble au mur ouest à Jérusalem. Elles prièrent sans tenir compte du groupe des juifs orthodoxes. Elles récitèrent la liturgie comme si elles composaient un minyan. Cela a choqué le groupe des hommes et de vives altercations s'en sont suivies. Le point central du différent concernait le port du rouleau de la Torah par ces femmes. Pour les juifs orthodoxes seul les hommes peuvent manipuler les rouleaux de la Torah.

Aux Etats-Unis, un petit mais croissant groupe de juifs orthodoxes a initié des cérémonies pour accueillir les filles au sein du peuple de Dieu. Malgré l'introduction de la Bat-Mitzvah, il n'est pas encore permis aux jeunes filles de réciter la Torah. Par contre, on permet la lecture d'un sermon à la fermeture du service de la synagogue. Cette cérémonie est davantage affirmée dans les groupes de prières des femmes.

Bien qu'il y ait des différences importantes entre mouvements juifs, en moins de cinquante ans, le féminisme juif a permis de faire des avancées importantes pour la reconnaissance des femmes au sein des différentes communautés juives. Sonia Sarah Lipsyc,⁶¹³ dans le collectif *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, a répertorié un grand nombre d'auteurs et d'auteures afin d'aborder pour une large part, les difficultés ou les points à améliorer aujourd'hui au sein du judaïsme.

⁶¹³ « Sonia Sarah Lipsyc est une sociologue, spécialiste du judaïsme contemporain et des questions de société. Elle enseigne et dirige à Montréal le Centre d'Études Juives contemporaines (ALEPH) fondé en 2009 au sein de la Communauté Juive Sépharade Unifiée du Québec. Elle est chercheure associée à l'Institut d'études juives québécoises de l'Université Concordia à Montréal. » Disponible à : soniasarahlipsyc.canalblog.com (consulté le 21 mars 2015).

Ce travail touche entre autres les questions d'identité,⁶¹⁴ l'accès des femmes au Talmud, les lectures féministes de la Bible, un réexamen de la loi juive afin de comprendre la raison de l'absence des femmes des fonctions religieuses, les prières misogynes, les avancées quant à l'égalité femmes hommes au sein de certains judaïsmes. Elle n'hésite pas à aborder des questions d'ordre familial quant à la sexualité, le couple, le divorce, les mariages mixtes et leurs conséquences. Son travail avec Janine Elkouby sur l'exégèse et l'herméneutique est tout aussi remarquable. En effet, elle propose dans le collectif *Quand les femmes lisent la Bible* des figures de femmes dans la Bible et le Talmud, ainsi que la loi juive interrogée par les femmes. Dans cette même lignée, voyons maintenant ce qu'une professeure qui enseigne depuis de nombreuses années à l'Université Concordia à Montréal a pu faire pour l'avancement de la cause féminine au sein du judaïsme orthodoxe au Québec.

6.2 UNE THÉOLOGIE JUIVE FÉMINISTE AU QUÉBEC : NORMA BAUMEL JOSEPH

Norma Baumel est née à Brooklyn, New York.⁶¹⁵ Elle provient d'une famille dont plusieurs membres étaient engagés dans des fonctions religieuses. En 1965, elle épouse le rabbin Howard Joseph. Ce dernier occupera la fonction de rabbin à la Synagogue espagnole et portugaise de Montréal de 1970 à 2009. Baumel Joseph fera ses études pour le B.A. au Brooklyn College (1966), sa maîtrise et son doctorat à City University of New York (1973). Elle terminera un autre doctorat à l'Université Concordia en 1995.⁶¹⁶ Elle est professeure agrégée à l'Université Concordia depuis 1998. Elle est spécialisée en anthropologie et en sciences des religions. Comme elle réside au Québec depuis les années soixante-dix, on peut dire qu'elle a partiellement connu la Révolution tranquille. Il est important de mentionner que depuis son

⁶¹⁴ Rivon Krygier. « Femme à venir de l'homme. La disparité masculin/féminin et son dépassement, à la lumière des sources rabbiniques. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 205-220. Paris : Éditions In Press, 2008.

Araouna Lipschitz. « (...) et il les créa mâle et femelle, « Le masculin et le féminin ». » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 221-228. Paris : Éditions In Press, 2008.

⁶¹⁵ Ces informations proviennent du lien : <http://jwa.org/encyclopedia/article/joseph-norma-baumel> (consulté le 21 mai 2015).

⁶¹⁶ Ces informations proviennent du lien : http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/judaica/ejud_0002_0011_0_10281.html (consulté le 21 mai 2015).

arrivée au Québec, Baumel Joseph a toujours travaillé à la promotion des femmes au sein des organisations religieuses et communautaires juives. Membre fondateur de la *Canadian Coalition of Jewish Women for the Get* (divorce juif) et son travail a favorisé la loi fédérale (*Divorce Act*, ch.18, 21.1) adoptée en 1990.

Norma Baumel Joseph fait partie de ces femmes croyantes qui ont fait le choix de rester au sein de leur religion et d'y mener leur lutte féministe de l'intérieur.

« J'ai choisi de m'engager de l'intérieur. Il y a eu des moments de très grande déception, des moments où j'aurais souhaité crier, hurler et brasser des gens. (...) Mais je n'ai jamais voulu quitter ma foi. Ma tradition religieuse est extrêmement significative pour moi. Elle remplit ma vie, lui donne un sens, me fait sentir partie d'une communauté, me permet d'être en contact direct avec Dieu et avec certaines valeurs : elle influence ma vie de tellement de façons que je n'ai jamais voulu me retirer. »⁶¹⁷

De 1982 à 2015, Norma Baumel Joseph a produit environ un vingtaine de chapitres dans des livres et anthologies sur le judaïsme et une trentaine d'articles dans différentes revues à caractères multiples. Ces revues sont à caractère; religieux, religieux et féministe, et particulièrement consacrées au judaïsme orthodoxe.

« During the twentieth century, Jewish women were challenged with many opportunities and obstacles. In the context of North America, women were at times encouraged to « take their place » on the stage of American and Canadian culture. Some entered the world of business and education and did so with astounding success. But in the religious world of Orthodox Judaism and especially in the synagogue, their place was contested. As Orthodox women, they accepted the role of halakhah (Jewish law) as defining that place and were loyal to that heritage. But as daughters of modernity, educated in the Jewish legal system, some fought the limitations of their aspirations and the restrictions of roles placed upon them by medieval rabbinic constructions of gender. It is not a truism that Orthodox Judaism is fundamentally oppressive to women. Predictably, Orthodox Judaism has been characterized as degrading or subjugating its female adherents. This stereotype is inaccurate both historically and theologically. Yet there are numerous problem areas within the living tradition. Consequently, many women have challenged the community to eliminate areas of discrimination and enable women to participate more actively and completely in the practice of Judaism. »⁶¹⁸

⁶¹⁷ Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 25).

⁶¹⁸ Norma Baumel Joseph, « Women in Orthodoxy : Conventional and Contentious », in *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 181-211. Detroit : Wayne State University Press, 2007 (p. 181).

THE MONTREAL WOMEN'S TEFILLAH GROUP

Cependant, aucun de ses articles ne concerne le dialogue inter- ou intra-religieux. Son travail s'est concentré particulièrement sur la pratique religieuse pour les femmes au sein du judaïsme orthodoxe.⁶¹⁹ Elle a été à l'origine du premier groupe de prière pour femmes au sein de sa communauté montréalaise, le *Montreal Women's Tefillah Group*⁶²⁰, qui existe maintenant depuis plus de 20 ans. Elle demeure bien consciente des réactions de sa communauté face à un tel groupe.

« Thus, in the expanding realm of ritual roles and participation, some developments took place below the gaze of rabbinic justification while the religious leadership welcomed others. However, some efforts by Orthodox women became source of international conflict, often bringing down the censure of rabbis and rabbinical courts. In examining (...) the notorious debate surrounding the women's *tefillah* (prayer) groups, it will become apparent that while many women saw themselves as loyal and conventional Orthodox Jews, they were categorized as contentious and rebellious by much of the leadership. This persistent divergence in perception appears to be symptomatic of the controversy provoked by gender issues in Modern Orthodoxy. »⁶²¹

La communauté juive est bien implantée en Amérique du Nord et les possibilités de publications dans des revues sérieuses sont nombreuses. Baumel Joseph a donc eu la possibilité de publier ses ouvrages. Or, c'est au sein des communautés juives orthodoxes et hassidiques que les choses changent le plus lentement pour les femmes dans la synagogue. Elle a donc développé de nombreux champs d'expertise que ce soit pour le *Get*,⁶²² les questions du genre,⁶²³ de l'identité,

⁶¹⁹ Norma Baumel Joseph, « Women in Orthodoxy : Conventional and Contentious », in *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 181-211. Detroit : Wayne State University Press, 2007.

Norma Baumel Joseph, « Listening to the Voice of Women : Halakhic and Political Considerations, Women of the Wall », edited by Rivka Haut and Phylis Chessler, 288-309. Vermont : Jewish Lights Publishing, 2003.

Norma Baumel Joseph, « Ritual Law and Praxis : Bat Mitzva Celebrations », in *Modern Judaism*, vol. 22, No. 3, 2002 : 234-260.

Norma Baumel Joseph, « Orthodoxy and Feminism », in *Edah Journal*, vol.1, No. 2, on line journal, 2001.

Norma Baumel Joseph, « Orthodoxy, Modernity and the Future », in *Sh'ma*, vol. 31, No. 579, February, 2001 : 4-5.

⁶²⁰ Disponible à :

https://books.google.ca/books?id=3AwbfXnobIsC&pg=PA198&dq=norma+baumel+joseph++prayer+group&hl=fr&sa=X&ei=PYAyVf_GNLbbsASMmoHoBg&ved=0CCUQ6AEwAQ#v=onepage&q=norma%20baumel%20joseph%20prayer%20group&f=false (consulté le 21 mai 2015).

⁶²¹ Norma Baumel Joseph, « Women in Orthodoxy : Conventional and Contentious », in *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 181-211. Detroit : Wayne State University Press, 2007, p. 183.

⁶²² Norma Baumel Joseph, « Jewish Divorce and Canadian Law », in *Ecumenism*, vol. 115, fall 1994 : 18-22.

⁶²³ Norma Baumel Joseph, « Jewish Law and Gender », in *Encyclopedia of Women and Religion*, Indiana : Indiana University Press, 2005.

de l'alimentation cachère,⁶²⁴ etc. Pour Baumel Joseph, les questions d'identité sont étroitement liées à son féminisme et à sa conception de l'alimentation cachère.⁶²⁵ Quant à son féminisme, il essaie toujours de ne pas brusquer, de se manifester en douceur.⁶²⁶

« The challenge of change to the Orthodox sector is particularly difficult when it comes to questions of gender. Key debates have centered on the place of women's leadership, learning, and participation, particularly in ritual practice within the tradition. In fact, in the twentieth century the changes that were created by a variety of forces have allowed Orthodox women to be better educated, more ritually involved, and more communally active than previous generations had been. Nonetheless, problems remain as some Orthodox women continue to challenge the very system of traditional religious authority and practice that define their lives. For Orthodoxy, the process of attending to these issues is complicated by a complete acceptance of and commitment to the absolute authority of halakhah. Since the law derives from an eternal God, it is deemed immutable and binding of all Jews. The rabbis, as committed scholars of the law, are charged with the responsibility for its interpretation and application. This system requires that all issues, including those related to gender, be adjudicated within the system, item by item, individual by individual, rabbi by rabbi, rather than being based on ideologies of progress, public opinion, human rights, or gender equality. Further, these decisions are to be developed internally based only on legal precedents and not necessarily conforming or suited to contemporary external standards. Questions relating to gender touch on all these areas as demands for the

Norma Baumel Joseph, « God's Redemption : Memory and Gender on Passover », in *The Women's Passover Companion : Women's Reflections on the Festival of Freedom*, edited by Rabbi Sharon Cohn Anisfeld, Tara Mohr, Catherine Spector, 32-37. Vermont : Jewish Lights Publishing, 2003.

Norma Baumel Joseph, « The Feminist Challenge to Judaism : Critique and Transformation », in *Gender and Religion : Feminist Reflections*, edited by Morny Joy and Eva Neumaier-Dargyay, 47-70. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1995.

Norma Baumel Joseph, « Zakhor : Memory, Ritual and Gender », *Canadian Woman Studies*, vol. 16, No. 4, 1996 : 28-32.

⁶²⁴ Norma Baumel Joseph, « Food for the Body and Soul : Women's Blessings », in *Chapbook*, Montreal : Institute for Canadian Jewish Studies, 2009.

⁶²⁵ Norma Baumel Joseph, « Feeding an Identity : Gender, Food, and Survival », *Nashim* special edition, vol. 5, Summer 2002.

⁶²⁶ Norma Baumel Joseph, « You Don't Know Me Because You Can Label Me : Self-Identity of an Orthodox Feminist », in *Celebrating the Lives of Jewish Women : Patterns in a Feminist Sampler*, edited by Rachel Siegel and Ellen Cole, 139-145. New York : Harrington Park Press, 1997.

Norma Baumel Joseph, « The Feminist Challenge to Judaism : Critique and Transformation », in *Gender and Religion : Feminist Reflexions*, edited by Morny Joy and Eva Neumaier-Dargyay, 47-70. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1995.

Norma Baumel Joseph, « The Jew as Other in Feminist Discourse », in *A Reader in Feminist Ethics*, edited by Debra Shogun, 217-222. Toronto : Canadian Scholars' Press, 1992.

Norma Baumel Joseph, « Personal Reflections on Jewish Feminism », in *Canadian Jewish Mosaic*, 205-220. Toronto : Wiley & Sons, 1981.

Norma Baumel Joseph, « Dear Mom », in *Canadian Journal of Feminist Ethics*, vol. 2, No. 1, 1987 : 45-48.

Norma Baumel Joseph, « Feminism with Tradition », in *Orah Magazine Canada : Hadassah-WIZO*, vol. 22, No. 7, 1983 : 10-12.

redefinition of women's role, place, and status challenge the quest for preservation of tradition. »⁶²⁷

RELIGIONS ET ÉGALITÉ DES SEXES

Baumel Joseph relève que le combat pour l'égalité, qui a provoqué de grands changements durant les années soixante-dix, n'a pas eu la même résonance pour les femmes juives orthodoxes.

En effet :

« Many undertook a religious balancing act that attempted to preserve their commitment to halakhah by establishing their priorities as loyal daughters while attempting to develop an Orthodox feminism. Others refused the feminist appellation, afraid of charges of disloyalty and communal disfavor. So the tension grew between the women and the rabbinic leadership as well as between the women themselves, at times pitting the middle-aged activists (the so-called baby-boomers) against the younger generation of learned women. »⁶²⁸

Les femmes de la première catégorie s'opposent à tout changement au sein du judaïsme orthodoxe, alors que pour les autres :

« Orthodox feminists are women who are faithful to Orthodox Judaism but also challenge it defiantly. They are confident of their own commitment to Judaism and knowledgeable enough so seek precedent for innovation. They are committed to « expand(ing) the spiritual, ritual, intellectual, and political opportunities for women within the framework of halakhah. » Orthodox feminists seek greater ritual responsibility and active roles as communal leaders to the full extent permitted within halakhah. They expect to be a part of the covenantal community as full members; they envision a partnership of equals. And all this is claimed with a sincere commitment to Jewish tradition and continuity. »⁶²⁹

Baumel Joseph fait valoir que les femmes d'aujourd'hui sont remarquablement plus éduquées que leurs mères et leurs grand-mères et que par le fait même, elles devraient avoir le droit de participer à tous les aspects de la vie religieuse juive orthodoxe.

En 2006, tout comme Denise Couture, Norma Baumel Joseph était invitée par le Conseil du statut de la femme à participer au colloque *Diversité de foi - Égalité de droits*. Ce colloque

⁶²⁷ Norma Baumel Joseph, « Women in Orthodoxy : Conventional and Contentious », in *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 181-211. Detroit : Wayne State University Press, 2007 (p. 183).

⁶²⁸ *Ibid.* (pp. 184-5).

⁶²⁹ *Ibid.* (p. 185).

interpellait des femmes croyantes lors d'une table ronde : « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? » Baumel Joseph a eu à répondre à certains questionnements. Ses réponses nous donnent une bonne idée de sa façon de concevoir sa réalité de femme croyante au Québec.

Tel que mentionné dans le chapitre précédent, ce colloque voulait permettre « de réfléchir aux conditions et aux stratégies propres à susciter le dialogue entre les femmes de toutes confessions et de toutes origines pour une meilleure compréhension et davantage de solidarité autour des droits des femmes et l'égalité des sexes »⁶³⁰ Ce document est si pertinent dans le cadre de cette recherche doctorale que nous reprenons les questions qui lui furent posées lors de ce colloque, afin d'en analyser les réponses.

À la question de Françoise Guénette : « Quelle est la place que votre religion accorde aux droits des femmes et à l'égalité des sexes ? »⁶³¹ Baumel Joseph répond:

« Je pense qu'il est absolument nécessaire que les féministes, qu'elles se situent à l'intérieur ou à l'extérieur des religions, expriment leurs critiques sur les traditions religieuses, plutôt que de s'exclure de ces questions. Nous aurions bien des raisons de vouloir prendre nos distances. De nombreux aspects des religions traditionnelles oppriment les femmes, et il est très difficile d'accepter la culture patriarcale à laquelle les femmes de toutes confessions sont confrontées. Mais nous devons y faire quelque chose. Si rompre avec la religion peut représenter une solution satisfaisante pour certaines, ce n'est pas une voie acceptable pour toutes. La majorité des personnes sont influencées par la religion, qu'elles soient pratiquantes ou pas. C'est pourquoi il m'apparaît que les militantes féministes doivent se pencher sur les traditions religieuses et faire la lutte qui s'impose. (...) le judaïsme représente une histoire, une civilisation et une culture qui existent depuis des milliers d'années et qui ont considérablement varié, notamment sur le plan du développement légal, selon les lieux géographiques où il s'est implanté et les époques de référence. Par exemple, alors qu'après l'an 1000, le mariage polygame était interdit aux juifs en Europe, il était accepté chez ceux de l'Espagne et du Moyen-Orient. On voit donc clairement qu'il peut exister une compréhension différente des droits et des responsabilités selon ce qu'on considère comme inapproprié dans le mariage. D'où la difficulté de parler « du » judaïsme. (...)

D'un point de vue théologique, les femmes ont les mêmes droits que les hommes puisque chaque personne a été créée à l'image de Dieu. Ceci constitue le fondement d'un énoncé qui donne lieu, dans le judaïsme, à une sorte d'égalité idéologique. Cependant, nous devons

⁶³⁰ Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 8).

⁶³¹ *Ibid.* (p. 11).

passer de l'image théologique à la réalité, à la pratique. En effet, le judaïsme ne traite pas spécifiquement des *droits*, il s'intéresse plutôt aux *obligations* et aux *responsabilités*. C'est pourquoi la tradition légale aborde plutôt ce à quoi les hommes et les femmes sont obligés. C'est sur ce plan qu'émergent les vraies différences rituelles ou légales. Dans la majorité des cas, les hommes et les femmes ont les mêmes obligations. En fait, seulement quatorze *mitzvot* ou commandements diffèrent. Mais ces distinctions, ces spécificités ouvrent un monde de problèmes.

Par exemple, les hommes sont obligés d'étudier la Torah, le livre sacré, alors que les femmes en sont exemptées. Or, dans le judaïsme, l'étude de la Torah constitue une source d'autorité, de leadership et de représentation. Par conséquent, si les femmes s'en voient bloquer l'accès pour diverses raisons, elles se voient bloquer l'accès au leadership politique, à l'autonomie et au contrôle au sein de la communauté. De même, si les hommes et les femmes sont également tenus à la prière quotidienne, les hommes doivent respecter des prescriptions quant au moment et à l'endroit, ce qui leur octroie, en quelque sorte, un statut de représentants de la communauté. Donc, les hommes ont progressé dans certaines positions, à la faveur des exemptions qui touchaient les femmes. Bien que l'exemption ne signifiait pas l'interdiction, c'est ainsi que cela a été interprété dans plusieurs sociétés. Voici une association très étrange, et je vous explique pourquoi. Ainsi une des exemptions qui visent les femmes est celle d'être fécondes et de se multiplier. L'obligation religieuse à ce sujet ne vise que les hommes. Pourtant, sur cette question, aucun rabbin n'a jamais dit que l'exemption des femmes équivalait à une interdiction..! »⁶³²

LES INTERPRÉTATIONS PATRIARCALES

À la question : « Est-il possible pour les théologiennes et les croyantes de revisiter les grands textes religieux pour en éliminer les interprétations patriarcales ? Y êtes-vous personnellement engagée ? »⁶³³ Réponse de Baumel Joseph :

« Je pense que dans toute recherche pour comprendre une tradition religieuse, il est essentiel de retourner aux origines et de revisiter les textes. Et, oui, ils sont patriarcaux, mais ils contiennent les ressources qui donnent accès à la compréhension, puis à l'action.

Par contre, je ne crois pas qu'on puisse ni qu'on doive éliminer les interprétations ou les énoncés patriarcaux : nous avons besoin de les conserver pour nous rappeler l'androcentrisme et le patriarcat d'où nous venons, contre lesquels nous nous battons et sur lesquels, peut-être, nous pouvons construire autre chose. Il n'est pas « payant » d'éliminer les éléments sociohistoriques qui nous priveraient d'une compréhension intégrale de notre religion. Laissons les textes dans leur environnement culturel et essayons de comprendre cet environnement, ce contexte culturel patriarcal. – Incidemment, je ne crois pas que nous soyons sorties de la culture patriarcale, l'égalitarisme ne me semble toujours pas évident...

⁶³² Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p.13-14).

⁶³³ *Ibid.* (p. 16).

- Et définissons, en fonction du nouveau contexte, les voies que nous souhaitons voir les traditions emprunter dorénavant et, pour ce faire, construisons de nouvelles interprétations.

Mes propres travaux s'intéressent à la tradition juridique judaïque, plus particulièrement à la loi juive dans le contexte du XX^{ème} siècle. Et je dois vous dire que quand j'ai commencé la critique féministe d'un des docteurs de la loi très célèbre, qui a écrit huit volumes juridiques, et que je me suis retrouvée plongée dans un univers androcentriste où le patriarcat était manifeste, je me demandais dans quoi je m'étais engagée. Il tombe sous le sens que la première norme pour être juif est d'être un homme. Les juifs se plient à ça. Et voici que je me lève et demande : « Ne suis-je pas juive ? » Ce fut donc un processus très difficile, mais j'en ai retiré une plus grande confiance dans la démarche féministe puisque mes travaux m'ont permis de découvrir que la tradition juridique est merveilleusement diversifiée. En fait, c'est chaotique. Et de ce chaos, de cette diversité émergent des zones dans lesquelles les femmes peuvent commencer à discerner une présence féminine historique et la possibilité d'accroître cette présence.

Prenons l'exemple de l'éducation religieuse. Traditionnellement, sauf pour de rares exceptions, les femmes étaient exclues de l'étude des textes, surtout en ce qui concerne les textes rabbiniques. Mais vint le XX^{ème} siècle et les choses changèrent : les gens ont relu la loi, ont réexaminé l'histoire, ce qui leur a permis de découvrir des précédents et d'en tirer de nouvelles interprétations de la loi. Ainsi est en train de se constituer toute une nouvelle génération de jeunes femmes disposant d'une incroyable connaissance de la loi judaïque qu'elles commencent à se voir reconnue. Il y a des femmes rabbins dans de nombreuses traditions juives différentes, mais pas encore dans toutes. Je dis « pas encore », car je sais que ça viendra.

Ainsi, la recherche historique sur la loi n'élimine pas le patriarcat, mais nous fournit des précédents ou la capacité de trouver des précédents qui nous permettent une réinterprétation à partir d'une analyse féministe critique. Par conséquent, on peut proposer de nouvelles options qui, tout en respectant la tradition, la rendent plus inclusive. »⁶³⁴

LE FONDAMENTALISME RELIGIEUX

À la question : « L'affirmation religieuse est-elle liée à la progression des intégrismes et, de ce fait, constitue-t-elle une menace aux droits des femmes ? Comment naviguer entre la montée des intégrismes et le respect des convictions religieuses ? » Baumel Joseph répond:

« La droite religieuse, les ultra-orthodoxes, les fondamentalistes ont peur de moi à juste titre. Il est troublant de voir comment ils sont effrayés par les défis de la modernité en raison de leur manque de confiance dans leur tradition et de leur faible compréhension de leur propre loi. Après tout, s'ils étaient confiants dans leurs capacités, pourquoi auraient-ils peur de moi : je ne suis qu'une femme !

⁶³⁴ Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (pp. 19-20).

Mais ils me craignent pour plusieurs raisons que je perçois comme autant de signes encourageants. D'un côté, parce que je connais la loi. Lorsqu'ils m'opposent : « Mais vous ne pouvez faire cela », je peux détruire leurs arguments et leur tenir tête. Par exemple, quand mon père est mort et que je voulais dire la prière pour les morts pour lui, deux fois par jour, pendant 11 mois, quelques hommes me soutenaient, mais la plupart me refusaient ce droit. Mais j'ai répliqué que je le pouvais puisque tel rabbin l'avait admis dans tel ou tel énoncé. Et ils me regardaient en se demandant d'où je sortais. (...) Dans le judaïsme, il existe une variété de ressources qui peuvent être utilisées au profit des femmes, pour les soutenir dans leurs démarches afin de représenter leur communauté, d'exercer leur libre arbitre, d'être des personnes à part entière et d'être pleinement partie à l'Alliance.

Si les fondamentalistes me craignent, c'est que, tout en constatant que j'en connais assez pour ne pas qu'ils puissent me faire taire, ils savent très bien que leurs excès ne sont pas fondés juridiquement, même s'ils tentent de nous faire croire qu'ils constituent la norme et que tout le monde devrait avoir une femme et 25 enfants! Oubliez ça! Ce n'est pas une obligation religieuse, ça ne correspond pas à la réalité. Je ne me sens pas liée par leurs excès.

Le second aspect en raison duquel j'effraie les fondamentalistes, alors qu'eux ne m'effraient pas, est que je signale quand il y a un problème. Mon militantisme social est basé là-dessus : quand quelque chose ne va pas, je ne reste pas tranquille. C'est ainsi que je me suis engagée, par exemple, au cours des 35 dernières années, pour faire prendre en considération la question du divorce juif (Get) dans la loi canadienne.

Là où je m'inquiète de la montée de l'intégrisme est lorsque je vois certaines communautés laisser aux extrémistes de droite tout le pouvoir d'interpréter et de dicter les lois. Certaines communautés prennent en quelque sorte une « police d'assurance » et disent : « Ils disposent de tout, ils doivent avoir raison, ils doivent être près de Dieu. » Je veux savoir : « Suis-je aussi près de Dieu qu'eux ? »

Donc, il n'y a pas de raison que la critique féministe craigne l'extrême droite religieuse. Il lui appartient plutôt de construire à partir des fondements, de s'appropriier le passé, de trouver des précédents, de produire des interprétations critiques féministes et de travailler à partir des principes fondateurs du judaïsme que sont la recherche de la justice, du respect et de la dignité humaine. »⁶³⁵

LE LANGAGE ET LE GENRE

Pour ce qui est des réponses aux questions relatives au dialogue interreligieux ainsi qu'au genre et au langage genré, Baumel Joseph répond:

« Je voudrais aussi revenir sur la question de la solidarité entre féministes de diverses traditions religieuses. Je pense que la première chose que nous devons faire est de respecter la diversité et de prendre acte de nos différences, notamment que mon combat n'est pas nécessairement le même que dans une autre religion. Nous pouvons avoir des principes semblables, partager des idées, mais je peux avoir un terrain d'action très différent d'une

⁶³⁵ Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 23).

autre. On ne peut donc pas travailler de concert sur tous les plans. On peut partager des points de vue et se soutenir d'une certaine façon mais fondamentalement, de façon concrète et pratique, les luttes diffèrent grandement et se confrontent à des traditions qui varient beaucoup. Je me rappelle qu'au tout début des années 1970, quand notre conscience féministe commençait à se former et à s'exprimer, certaines militantes chrétiennes étaient très motivées à se pencher sur la nature de Dieu : « Qu'était Dieu ? » « Dieu appartenait-il à un genre ? » « Avec quelles conséquences pour les femmes ? » Les femmes juives ne trouvaient aucun intérêt à ces débats. Elles cherchaient plutôt à discuter des rites. Pouvaient-il y avoir une cérémonie pour « nommer » nos filles? C'était un type de discours tout à fait différent, non pas qu'un groupe fut plus féministe qu'un autre, mais parce que le patriarcat s'exprimait différemment selon les traditions.

Déclarer que toutes les religions sont patriarcales ne nous avance guère : il faut comprendre comment le patriarcat s'enracine dans chacune des traditions et mener nos combats en fonction de ces spécificités, ce qui n'exclut évidemment pas de nous soutenir. »⁶³⁶

Quant au débat qui a eu lieu au sujet de la laïcité et de la Charte des valeurs, Baumel Joseph n'y a pas consacré de texte. Par contre, pour ce qui est de la démocratisation à l'intérieur des communautés religieuses, des droits humains et de l'imposition de quotas pour parvenir à une certaine parité, Baumel Joseph répond :

« Il m'est difficile de concevoir ou d'appliquer la notion de « discussions démocratiques » dans le contexte du judaïsme.

Il n'existe pas de processus spécifique à cet effet et, cependant, il y a un principe enchâssé dans le système qui prévoit que tous les juifs sont des citoyens égaux, tous font partie de l'Alliance, tous sont représentatifs d'une relation avec Dieu. Mais alors tous peuvent-ils pour autant parler devant la communauté ou au nom de celle-ci ? Et la réponse est « pas encore », mais je crois que ça arrivera. De façon pratique, qui sont les membres d'une synagogue qui prennent les décisions? Qui engagent ? Qui congédient ? Les femmes peuvent-elles être présidentes ? Et cette fois, la réponse est « oui ». Nos synagogues sont en voie de changer leurs règlements. Plusieurs se sont donné des quotas prévoyant que chaque conseil et chaque comité exécutif doivent compter des femmes. Mais nous observons que la majorité des présidents sont toujours des hommes. Toutefois, même dans ce pays où tant les femmes que les hommes ont le droit de vote, la majorité du pouvoir politique demeure aux mains des hommes et les femmes continuent d'être sous-représentées. Même si la démocratie est un concept ancien, elle doit poursuivre son évolution pour permettre une participation et une représentation égales des femmes et des hommes. Mais c'est toujours en processus, nous sommes encore loin d'une position égalitaire, et ce n'est toujours pas pleinement satisfaisant pour les femmes engagées à cet effet.

⁶³⁶ Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (pp. 32-33).

(...) je ne suis pas d'accord avec les quotas. Je pense que nous devons aller de l'avant à force de talent, de compétence et de travail, en nous battant à l'intérieur du système. Les quotas conduisent plutôt à considérer, selon moi, que les personnes ont obtenu un poste, non pas pour des raisons de leurs mérites propres, mais en raison des conditions facilitantes qui leur ont été consenties du fait de leur sexe, de leur race, etc. Les quotas provoquent donc une réaction et une rétroaction éminemment négatives. Je pense que nous pouvons arriver par nous-mêmes à améliorer la représentation des femmes en convainquant suffisamment d'entre elles et en obtenant le soutien des hommes et des femmes qui comprennent les notions d'égalité, de démocratie et de liberté. Même si c'est difficile, il faut accepter qu'il s'agit d'un processus lent, qui prend du temps. »⁶³⁷

« Les États démocratiques ont l'obligation de protéger les personnes contre les excès des religions et pour l'exercice de leur religion. L'État doit nous assurer la liberté de pratiquer ou non une religion et nous protéger contre quiconque tente de nous contrôler au nom de la religion. C'est la prémisse de base.

Il n'appartient pas à un État démocratique d'intervenir au sein d'une religion pour lui dire comment se comporter, sauf lorsqu'il s'agit de protéger la liberté de culte, soit d'assurer que vous êtes libre de quitter si vous voulez avoir une pratique différente. La ligne est très mince. (...) Pour prendre un exemple pratique, quand je travaillais si fort sur la question du divorce, je ne voulais surtout pas que l'État démocratique canadien intervienne pour forcer les rabbins à changer la loi religieuse. Cela aurait été plus facile, mais je comprenais que ça ne pouvait fonctionner. Je devais plutôt consentir à travailler à l'intérieur des traditions religieuses pour amener le système judaïque, la loi juive, à changer progressivement. Par contre, ce que je pouvais faire et ce que j'ai fait a été de demander au gouvernement fédéral d'amender la loi (sur le divorce du Canada) de façon à aider les femmes à s'en tirer sur certains aspects de conflits civils en lien avec le divorce religieux juif (Get). On doit donc avancer très précautionneusement avec beaucoup de délicatesse lorsqu'on fait appel à certains principes de démocratie pour critiquer des traditions religieuses puisqu'il me semble essentiel de respecter tant les traditions personnelles que l'autonomie et le libre arbitre des femmes. »⁶³⁸

QUE POUVONS-NOUS RETENIR DE LA PENSÉE DE BAUMEL JOSEPH ?

Baumel Joseph a pris une position de femme croyante et elle a énormément contribué à améliorer la condition des femmes au sein de la communauté juive orthodoxe, surtout à Montréal. Elle a accompli un travail remarquable pour mettre en lumière et l'oppression subie par les femmes, et le rôle historique joué par celles-ci. À la lecture de ses travaux, il est indéniable qu'elle connaît de nombreuses approches critiques féministes et qu'elle les utilise.

⁶³⁷ Norma Baumel Joseph, « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme (p. 29).

⁶³⁸ *Ibid.* (p. 32).

L'implication religieuse de Baumel Joseph au sein de la communauté juive orthodoxe prouve indéniablement que pour elle, le Livre saint a encore un impact sur la vie des femmes croyantes au Québec et au-delà. Quatre de ses écrits y sont consacrés.⁶³⁹ Cependant, elle n'aborde pas les questions du genre selon l'angle langagier. Comme elle le mentionnait auparavant dans une de ses citations, les féministes juives ne s'interrogent pas sur ce qu'est Dieu. Déterminer si Dieu est masculin ou féminin ne fait pas partie des préoccupations de Baumel Joseph et des féministes juives en général, et la question de savoir si la langue hébraïque est « genrée » ne semble pas non plus l'avoir concernée suffisamment pour qu'elle s'y consacre.

Quant à la possibilité pour les femmes juives de pratiquer ou d'adapter tous les rites, le positionnement de Baumel Joseph est clair et son attitude face au patriarcat prouve bien qu'elle fait la distinction entre le Livre saint et la tradition. Baumel Joseph est capable, tout en essayant de respecter la tradition, d'aller au-delà des livres interprétatifs, dont les Talmud, tout en y cherchant des précédents. Mais sera-t-elle capable de créer elle-même un précédent, comme l'on fait depuis peu les féministes juives reconstructionnistes et conservatrices ?

Elle a su aussi démontrer comment le patriarcat a transformé les enseignements de la Torah et qu'à ce moment là de l'histoire, la prédominance du patriarcat était inévitable. Mais aujourd'hui, malgré les avancées dans les connaissances et le plus haut niveaux d'éducation des femmes, il s'avère que les juives et le monde des femmes sont encore aujourd'hui à la merci de ce patriarcat. La question du colonialisme et des femmes comme sujets colonisés ne semble pas non plus l'avoir intéressée. Enfin, il aurait été surprenant qu'elle s'intéresse à ce danger au sein de groupes interreligieux, puisque elle ne fait partie d'aucun d'entre eux. Cependant, elle aurait pu aborder ce thème pour les femmes juives qui ont à vivre dans un environnement majoritairement chrétien. Cette question n'est pas abordée dans ses écrits.

⁶³⁹ Norma Baumel Joseph, « Jewish Law and Gender », in *Encyclopedia of Women and Religion*, Indiana : Indiana University Press, 2005.

Norma Baumel Joseph, « God's Redemption : Memory and Gender on Passover », in *The Women's Passover Companion : Women's Reflections on the Festival of Freedom*, edited by Rabbi Sharon Cohn Anisfeld, Tara Mohr, Catherine Spector, 32-37. Vermont : Jewish Lights Publishing, 2003.

Norma Baumel Joseph, « Feeding an Identity : Gender, Food, and Survival », in *Nashim*, special edition, vol. 5 Summer 2002.

Norma Baumel Joseph, « Zakhor : Memory, Ritual and Gender », in *Canadian Woman Studies*, vol. 16, No. 4, 1996 : 28-32.

Baumel Joseph n'aborde pas comme telle la famille comme lieu du patriarcat, bien qu'elle soit consciente que les pratiques rituelles, la préparation des repas selon les normes cachères et la place des femmes au sein de la famille soient des traditions difficiles à changer.⁶⁴⁰ Toute la place qu'elle a accordée au divorce dans une grande partie de ses écrits prouve bien qu'elle considère une certaine forme de patriarcat comme intrinsèque à la vie familiale. Il est indéniable que son travail féministe vise la pleine participation des femmes à toutes les fonctions au sein de la synagogue. Elle est bien consciente que cela n'est pas encore fait pour les femmes au sein du judaïsme orthodoxe et ultra-orthodoxe. Quand elle répond « pas encore », c'est qu'elle a confiance que cela se fera. Entre-temps, elle participe activement à ce travail en encourageant les femmes juives orthodoxes à avoir accès aujourd'hui et maintenant à une plus importante participation au sein du judaïsme orthodoxe.

Il est clair cependant qu'elle connaît ce qui a été fait et elle l'utilise. Son implication au sein de sa communauté a favorisé des changements de l'histoire des femmes durant la période qui lui est contemporaine, ne serait-ce que par son travail au sein du *Tefillah Group* et pour celui en lien avec la question du *Get*. Bien qu'elle n'aborde pas de façon explicite une relecture des livres, tous les combats de Baumel Joseph ont été livrés dans une perspective respectueuse des hommes au sein de sa communauté de foi. C'est en travaillant avec les hommes qu'elle a fait avancer les choses, par exemple son groupe de prière pour les femmes.⁶⁴¹ Il semble évident qu'elle est bien consciente de l'effet que cela produit et des changements que cela peut opérer à court et long terme.

Il est incontestable que Norma Baumel Joseph a accompli un travail immense pour les femmes juives orthodoxes au Québec. Si on revient à l'approche socio-historique de Thompson qui

⁶⁴⁰ Norma Baumel Joseph, *Food for the Body and Soul : Women's Blessings*. Montreal : Institute for Canadian Jewish Studies, 2009.

Norma Baumel Joseph. « Feeding an Identity : Gender, Food, and Survival », in *Nashim* special edition, vol. 5, Summer 2002.

Norma Baumel Joseph, « Voices of the Matriarchs : Listening to the Prayer of Early Modern Jewish Women », in *Polin Yearbook*, vol. 14, 2000 : 557-560.

⁶⁴¹ Norma Baumel Joseph, « Jewish Education for Women : Rabbi Moshe Feinstein's Map of America », in *American Jewish History*, vol. 83, No. 2, 1995 : 205-222.

Norma Baumel Joseph, « The Traditional Denial of Change : Women's Place in the World of Rabbi Moses Feinstein », in *Journal of Religion and Culture*, vol. 2, No. 1, 1987 : 190-201.

définit le langage comme un système complexe organisant les interactions entre les individus dans une société donnée, l'analyse sociohistorique consiste à comprendre les conditions où un discours ou un texte est produit et reçu, on peut alors se demander pourquoi Baumel Joseph n'a rien produit en rapport avec les travaux de la commission Bouchard-Taylor ou lors du débat sur la Charte des valeurs québécoises, par exemple. On peut s'interroger sur son implication personnelle quant aux événements qui concernent le reste de la population québécoise. Elle n'appartient à aucun groupe de dialogue interreligieux ; et bien qu'elle ait participé à des productions écrites universitaires ou confessionnelles, ces productions ont rarement dépassé ce qui touche exclusivement sa communauté de foi. Par contre, de par son enseignement à l'Université Concordia, il est clair qu'elle a rejoint une variété d'étudiants et d'étudiantes, certainement au-delà de la communauté juive.

Quant à la triple occultation à l'origine de cette thèse, on peut remarquer que les féministes croyantes de la génération de Norma Baumel Joseph ont eu à faire leur place au sein des féminismes québécois de la deuxième vague. Quant à faire leur place au sein de leur communauté de foi, les femmes orthodoxes y travaillent, mais il y a encore énormément à faire pour qu'elles aient accès à toutes les fonctions au sein des synagogues. Il va sans dire que les productions littéraires en lien avec leurs démarches sont limitées aux travaux universitaires dans leurs champs d'étude et à des publications également liées aux religions. Ce qui confirme indéniablement l'hypothèse avancée dans cette thèse.

7.0 L'HERMÉNEUTIQUE MUSULMANE

Depuis les événements du 11 septembre 2001- et pour ne pas dire depuis la Révolution islamique d'Iran en 1978-1979-, les librairies occidentales nous proposent quantités d'ouvrages sur l'islam. Il est important ici de spécifier « sur l'islam » et non pas « sur les musulmans ». On parle de cette religion en offrant des titres « alléchants » sur le terrorisme, le fondamentalisme islamique, le sort réservé aux femmes, la question du voile, etc. Bien que pour une population de plus d'un milliard et quelques centaines de millions de croyants, certaines de ces manifestations politico-religieuses soient une expression marginale de l'islam numériquement parlant, il n'en ressort pas moins qu'une place disproportionnée à ces extrémismes violents occupent l'attention médiatique et politique transnationale depuis plusieurs années, affectant les dynamiques locales⁶⁴² à partir d'un Québec de plus en plus mondialisé de par sa population immigrante et de par les influences médiatiques et économiques du néo-libéralisme. Une partie de ces dynamiques relève de l'instrumentalisation, qu'elle soit de nature politique ou médiatique, dans une direction ou une autre au sein de grandes compétitions idéologiques et parfois aussi identitaires religieuses et/ou nationales, entre autres. « Rarement l'islam est approché à partir de ce qu'il est d'abord : une foi et une spiritualité qui ne cessent de nourrir et de faire vivre de manière pacifique et pacifiante des centaines et des centaines de millions d'êtres humains. »⁶⁴³

Il est rare que l'on aborde l'islam selon les productions intellectuelles musulmanes contemporaines.⁶⁴⁴ Et pourtant, l'islam, comme les autres religions, produit des forces de renouvellement et d'adaptation aux nouvelles conditions d'existence des humains. C'est ce qui sera présenté dans les pages qui vont suivre. Ces chercheurs et chercheuses ne se contentent pas

⁶⁴² Expression relevant du Professeur Patrice Brodeur, c'est une contraction des termes « global » et « local ».

⁶⁴³ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Édition Albin Michel, 2004 (p. 11).

⁶⁴⁴ Olivier Roy, « Nouveaux intellectuels en monde musulman : comparaison avec le monde occidental. » *Revue européenne des sciences sociales*, T. 28, No. 87, 1990 (pp. 207-220).

Claude Gillot, « L'exégèse coranique : bilan partiel d'une décennie. » *Studia Islamica*, No. 85, 1997 (p. 155-162).

Maurice Borrmans, « Effort et renouveau dans la législation musulmane. » *Oriente Moderno*, Anno 50, Nr. 7/8, 1970 (pp. 513-524).

d'adapter le monde musulman aux données de la modernité : ils repensent l'islam lui-même ainsi que le concept de la modernité elle-même.

« Leur intention est de réexaminer les manières dont l'islam a pu se construire historiquement. De « revisiter » les interprétations successives et les utilisations qui ont été faites du message coranique et des autres textes fondateurs (hadiths, sunna, corpus des grandes écoles juridiques...), et de passer ceux-ci au tamis de la critique. »⁶⁴⁵

L'herméneutique islamique ne peut être réduite au fondamentalisme islamique, pour ne pas dire islamiste.⁶⁴⁶ Et les chercheurs musulmans, comme tous les autres chercheurs, ne vivent pas en vase clos : ils ont eux aussi à composer avec les méthodes d'analyse dites modernes.

« Parce que la plupart de ces penseurs sont soucieux de fournir les conditions d'une nouvelle herméneutique coranique, qu'ils revendiquent une démocratisation des sociétés musulmanes et qu'ils se prononcent pour le respect d'une grande liberté de conscience pour chaque individu, et que tout cela ne peut que conduire à de nouvelles manières de vivre l'islam (...). »⁶⁴⁷

Que nous parlions de l'islam de la Grande Tradition ou de la Petite Tradition,⁶⁴⁸ si nous nous contentons de ces deux approches, nous ne faisons qu'essentialiser l'islam. Or, « toute essentialisation est dépourvue d'ancrage dans la réalité quotidienne des musulmans et des musulmanes. »⁶⁴⁹ L'islam, comme les autres religions, se décline au pluriel. Selon les contextes sociopolitiques, historiques, l'islam se traduira différemment tant au plan du *tafsir*⁶⁵⁰ que de la *charia* que du féminisme islamique. Alors, qu'en est-il de l'herméneutique islamique ?

⁶⁴⁵ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Édition Albin Michel, 2004 (pp. 12-13).

⁶⁴⁶ Bernard Rougier, « L'islamisme face au retour de l'islam ? » *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No. 82, Numéro spécial : Islam et politique en méditerranée au 20e siècle, 2004 (pp. 103-118).

⁶⁴⁷ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Édition Albin Michel, 2004 (p. 13).

⁶⁴⁸ Selon Gustav Grunebaum (1989) et Olivier Carré (1993), on fait une distinction entre la Grande tradition, qui est celle des lettrés, urbaine et institutionnelle, et la Petite tradition, qui est rurale, souvent de gens illettrés qui incorporent les traditions, coutumes et pratiques locales à l'analyse du Coran et des hadits.

⁶⁴⁹ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. Paris : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 8).

⁶⁵⁰ Tafsir : exégèse coranique. Charia : système holystique régissant tous les aspects de la vie des musulmans afin de les amener à Dieu, à ne pas confondre avec le fiqh : la jurisprudence.

LE CARACTÈRE UNIQUE DE L'ISLAM : LE CORAN

L'herméneutique islamique débute avec la révélation coranique. Le Coran en arabe est considéré par les musulmans comme sacré.⁶⁵¹ Le Coran, pour les musulmans, est la compilation des révélations de Dieu transmises au prophète Mouhammad par l'archange Jibril (Gabriel). Il est constitué de 114 *sourates* (chapitres) qui ont été compilées pour la plupart selon leur longueur, les plus longues en premier et les plus courtes en dernier. Elles ne sont donc pas présentées selon un ordre chronologique ou thématique. L'organisation du Coran reflète le passage d'une tradition orale à une tradition écrite.

Ce caractère sacré est conforté par la pratique de la purification avant de toucher le livre. Tous les Coran en langue arabe sont identiques, donc le livre se distingue par son uniformité. La langue utilisée dans le Coran (l'arabe classique) est reconnue pour sa beauté. Le Prophète recevait la révélation, il la récitait et sept scribes de son entourage la transcrivaient. La transmission des révélations coraniques se fit d'abord oralement, puis par écrit, d'où l'émergence d'une compilation d'un texte qui sera rapidement condifié en un seul texte final durant la période du troisième calife, Uthman (644-656 È.C.). Le Coran est donc passé d'une transmission orale à une transmission écrite.

Le Coran couvre trois aspects principaux : narratif, rituel et juridique. L'aspect narratif permet principalement de connaître les grands moments de la révélation antérieure à Mouhammad et les projets de Dieu pour l'humanité. Les aspects rituels concernent la pratique entourant entre autres les cinq piliers de l'islam.⁶⁵² Si le Coran ne dit pas entièrement comment procéder, cela est complété par les hadiths (les paroles, gestes, et silences rapportés au sujet du Prophète Mouhammad). Ce sont les aspects juridiques qui, élaborés et codifiés au fil surtout des quatre premiers siècles, suscitent aujourd'hui encore le plus de discussions, qu'il s'agisse d'héritage, de témoignage, de divorce, de conduites licites ou illicites. Dès lors, l'interprétation devient une science. Du temps du Prophète, l'interprétation était simple. Le Prophète interprétait. On écrivait par la suite ses interprétations, qui se retrouvent en partie dans les hadiths. Quand on cite un

⁶⁵¹ Pierre Larcher, « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe ... III grammaire, logique, rhétorique dans l'islam postclassique. » *Arabica*, T. 39, 1992 (pp. 358-384).

⁶⁵² Les cinq piliers de l'islam sont la déclaration de la foi, les cinq prières quotidiennes, l'aûmone, le jeûne du Ramadan et le pèlerinage à La Mecque.

hadith, on doit habituellement citer la chaîne de transmission du hadith (depuis le premier à l'avoir entendu de la bouche même du Prophète), pour en connaître l'authenticité. Ce système unique de vérification du degré de véracité du contenu transmis est une des composantes dans le processus herméneutique islamique.

La charia,⁶⁵³ un système de jurisprudence holistique développé durant les premiers siècles de la communauté musulmane, a pour but d'amener les croyants vers Dieu. Ce système a développé une hiérarchie de sources herméneutiques, en commençant par le Coran, la Sunna (hadiths et traditions du Prophète Mouhammad), l'*ijma'* (consensus des '*oulamaa'* ou savants), puis le *qiyaas* (analogie), et pour les chiites duodécimains en particulier, l'*ijtihad* (effort de raisonnement personnel). L'ensemble de ces éléments forme la science du *fiqh* (compréhension) ou les sciences juridiques ('*uluum al-fiqh*) qui fait appel à l'utilisation de l'*aql* (raison). Or la raison et la compréhension peuvent être appliqués à tous les domaines de la connaissance.⁶⁵⁴ Dès le huitième siècle, le *fiqh* est restreint au domaine religieux. Au neuvième siècle, les rationalistes Mu'tazilites⁶⁵⁵ opposent la raison à la tradition. Au dixième siècle, les Acharites déclarent que les sujets pratiques qui ont un impact sur la vie réelle sont sous l'autorité de la tradition et que les sujets purement métaphysiques ou théologiques sont sous l'autorité de la raison.⁶⁵⁶

Les écoles de jurisprudences se construisent sur les bases mentionnées ci-haut, principalement aux huitième et neuvième siècles. Du côté sunnite, l'école hanafite issue d'Abou Hanifa (699-767), l'école malikite fondée par Ibn Malik (715-795), l'école chaafi'ite développée par Mouhammad Ibnou Idris Ach-chaafi'i (767-820'), l'école hanbalite fondée par Ahmad Ibnou

⁶⁵³ Ali Merad, « L'exégèse coranique. » *Archives de sciences sociales des religions*, 46^e Année, No. 114, 2001 (pp. 98-99).

⁶⁵⁴ Peter Heath, « Creative hermeneutics : A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches. » *Arabica*, Vol. 36, No. 2, 1989 (pp. 173-210).

Claude Gillot, « Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari. » *Studia Islamica*, No. 77, 1993 (pp. 41-94).

⁶⁵⁵ Robert Brunschvig, « Mu'tazilisme et As'arisme à Bagdad. » *Arabica*, Vol. 9, No. 3, 1962 (p. 345-356).

Mohammed Arkoun, « L'humanisme arabe au IV^e/Xe siècle, d'après le kitâb al-Hawâmil wal-samâmil. » *Studia Islamica*, No. 14, 1961 (pp. 73-108).

⁶⁵⁶ Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Remarques sur les critères d'authenticité du hadith et l'autorité du juriste dans le chi'isme imamite. » *Studia Islamica*, No. 85, 1997 (pp. 5-39).

Hanbal (780-855).⁶⁵⁷ Du côté chiite, l'école jaafarite du chiisme duodécimain s'est développée à partir de la pensée de Jaafar as-Saadiq (702-765),⁶⁵⁸ l'école zaydite du chiisme quintumain établie dans la continuité de la pensée de Zayd ibn 'Ali (595-740) et l'école ismaélienne du chiisme septicimain est issue de la pensée d'Isma'il ibnou Jaafar as-Saadiq (719-722). Parmi toutes ces écoles tant sunnites que chiites, d'autres subdivisions sont apparues au cours des siècles, si bien que parfois, les conseils jurisprudentiels des subdivisions d'une même école sont si différents qu'ils en arrivent à se contredire.

Les religions sont des traditions vivantes, en pleine mutation dans l'histoire et le présent des peuples où elles sont vécues et pratiquées. Il n'est donc pas étonnant qu'elles soient récupérées par le politique. En fait, à travers toute l'histoire islamique, on retrouve des exemples de relations plus ou moins proches entre le politique et le religieux. Certains empires ont également démontrés des comportements de nature « coloniale » ou « impérialiste », quoiqu'il faut faire attention de projeter sur une histoire plus anciennes des concepts plus récents.

Dès la toute fin du XVIII^{ème} siècle, les musulmans sont graduellement confrontés au monde occidental et au cours des deux siècles qui vont suivre, ils vont vivre une colonisation politique et économique qui affectera directement ou indirectement presque tous les territoires à majorité musulmane. Ces colonisateurs occidentaux justifiaient leur intervention au nom d'une action civilisatrice pour des individus (selon eux), incapable de s'adapter au monde moderne.⁶⁵⁹ La colonisation a transformé beaucoup l'environnement juridique des pays colonisés, y imposant souvent de nouveaux codes de lois - apports français, suisses, britanniques, italiens, etc. - si bien que dans de nombreux cas, la loi dite musulmane se retrouvait confinée à la sphère du statut personnel et au code de la famille. Ces processus continuèrent durant l'époque post-coloniale.

Plus récemment, ces territoires à majorité musulmane se sont rapidement intégrés et ont contribué à des processus de mondialisation plus ou moins directs apportant de par le monde,

⁶⁵⁷ Diane Steigerwald, « L'islam », disponible au http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div12.htm (consulté le 15 septembre 2016).

⁶⁵⁸ Edwige Durant, « Tradition chiite et islamisme khoméniste. » *Études internationales*, Vol. 25, No. 1, 1994 (p. 6).

⁶⁵⁹ Robert Fisk a développé largement ce sujet dans son livre, *La grande guerre pour la civilisation. L'Occident à la conquête du Moyen-Orient (1979-2005)*. Paris : Éditions La Découverte, 2005.

des courants culturels, idéologiques, et scientifiques qui se sont développés initialement au sein de la modernité occidentale. Donc, depuis un demi-siècle environ, on parle de plus en plus de multiples modernités,⁶⁶⁰ dont certaines qui se développent avec la participation active de musulmans et musulmanes tant dans les pays où ils sont majoritaires que ceux où il sont minoritaires, particulièrement en occident.

L'ISLAM ET LA MODERNITÉ

Deux mouvements de la pensée islamique émergent de ces nouvelles interactions entre le monde musulman et l'Europe coloniale.⁶⁶¹ Le premier, à partir de la fin du XIX^{ème} siècle s'inscrit dans la mouvance de la renaissance intellectuelle arabe appelée *nahda*. Elle représente un véritable désir de moderniser les sociétés musulmanes, ce que l'on qualifiera de modernisation de l'islam. Le second, à partir de la période de l'entre-deux guerres mondiales dans la première moitié du XX^{ème} siècle, s'élaborera par une sorte de retour en arrière, de retour à la tradition supposée du temps du Prophète et de ses compagnons, dans le but de faire revivre l'islam des premiers temps en islamisant la modernité.⁶⁶² La grande majorité des mouvements dits islamistes, dont les salafistes, se réclament de ce dernier mouvement dont l'origine remonte à la création des « Frères musulmans » en 1928 en Égypte. « Le salafisme se veut un retour à cet islam paradigmatique des origines et à la norme ancestrale de ces « pieux devanciers ». »⁶⁶³ Ce traditionalisme fondamentaliste⁶⁶⁴ s'oppose aux innovations qui menacent l'orthodoxie et la place de la religion dans les sphères tant sociale que politique. Or, c'est principalement à ces formes diverses du fondamentalisme musulman⁶⁶⁵ que s'opposeront un grand nombre de réformistes musulmans tout au long du XX^{ème} siècle et ce jusqu'à nos jours.

⁶⁶⁰ N. S. Eisenstadt, *Multiple Modernities*. Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences, 2000.

⁶⁶¹ Mohamed Arkoun, « Pour un brève histoire de la pensée islamique. » *Arabica*, vol. 51, No. 3, 2004 (pp. 318-359).

⁶⁶² Ces deux conceptions, « moderniser l'islam » ou « islamiser la modernité », furent utilisées dans un premier temps par Ali Merad dans son livre de 1984, *L'islam contemporain*. Elles ont été reprises depuis par de nombreux auteurs.

⁶⁶³ Mohammed Arkoun, *Les Arabes*. France : 4^{ème} édition et mise à jour, PUF, 1991 (p.102).

⁶⁶⁴ Ce fondamentalisme n'est guère différent des fondamentalismes juif, chrétien, hindou ou même bouddhiste.

⁶⁶⁵ John L. Esposito, « Le fondamentalisme islamique. » Disponible au : <http://sedosmission.org/old/fre/Esposito.html> (consulté le 1 décembre 2016).

Ces réformistes ont engendré une multiplicité d'interprétations de la tradition islamique et du Coran. Ils ont incité les *oulémas* et les *mollahs* à s'interroger sur les acquis de la tradition, qui selon eux s'était sclérosée et qu'il était urgent d'actualiser. Si bien que certains *oulémas* firent partie de ces réformistes, comme le persan Jamal al-Din al-Afghani,⁶⁶⁶ le cheikh égyptien Muhammad Abduh⁶⁶⁷ et le syrien Mohammad Rashid Rida.⁶⁶⁸ Ces auteurs proposèrent « une variété d'interprétations endogènes à la tradition islamique. »⁶⁶⁹ De par leur influence, il y eut certes des réformes de l'intérieur, de même que des initiatives pour y intégrer aussi des éléments exogènes, dont les diverses notions de « droit » et de « liberté ». Toute réforme étant très souvent une réaction à des conditions particulières auxquelles les réformateurs cherchent à donner des réponses adaptées, il est clair que ces réformateurs ouvrent une brèche dans le monopole des *oulémas* et *mollahs* sur le savoir religieux.

Certains réformateurs, au cours de l'histoire, furent dénoncés comme apostats par des traditionalistes ou fondamentalistes. Or, selon certaines interprétations islamiques, l'apostasie est passible de mort.

« Les nouveaux penseurs sont ainsi à la fois la cible des pouvoirs politiques non démocratiques, des savants traditionnels naturellement conservateurs et qui ne supportent pas cet islam critique, et des islamistes qui n'apprécient pas davantage leur libéralisme et leur dénonciation du concept d'État islamique comme résultat d'un détournement des textes. »⁶⁷⁰

Bien que l'interprétation des écritures soit toujours tributaire d'un certain consensus des *oulémas* dans le monde sunnite et des *mollahs* dans le monde chiite, ce consensus est intrinsèquement porteur de flexibilité. Or dans un contexte de mondialisation, il est utile de mentionner que les chercheurs quelque soit leurs lieux de vie et leurs ancrages identitaires géographiques ont tout à gagner à utiliser les approches herméneutiques, tant théologiques que philosophiques qui furent élaborées au cours des siècles de part et d'autre.⁶⁷¹ Comme l'a fait Jeanrond, « il faut s'attarder aux conditions qui régissent le processus de création de nouvelles

⁶⁶⁶ Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) est un intellectuel réformiste musulman perse.

⁶⁶⁷ Muhammad 'Abduh (1849-1905) est un juriste et mufti égyptien.

⁶⁶⁸ Mohammad Rashid Rida (1865-1935) un intellectuel réformiste musulman syrien.

⁶⁶⁹ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. Paris : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 91).

⁶⁷⁰ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Édition Albin Michel, 2004 (p. 16).

⁶⁷¹ Mohamad Tahar Bensaada, 2011. « Le fondamentalisme islamique est-il soluble dans une théologie de la libération ? » Disponible au : <http://oumma.com/Le-fondamentalisme-islamique-est,2485> (consulté le 3 décembre 2016).

compréhensions et interprétations des textes, surtout religieux. »⁶⁷² Or en milieux musulmans, toutes les interprétations sont soumises à certaines conditions.

« Les présuppositions, les intérêts et les attentes des interprètes deviennent, en fait, inévitables, voire indissociables de l'acte même d'interprétation, puisque toute compréhension trouve son origine précisément dans les questionnements que l'interprète apporte avec lui et avec lesquels il interroge le texte dans sa recherche de réponses. »⁶⁷³

Les humains étant différents, cela ouvre la porte à une multitude de possibilités interprétatives. Il en va de même pour les textes religieux qui sont issus d'époques différentes de celle de l'interprète.

De même que toute nouvelle interprétation peut et même doit être réfutable ou falsifiable, on ne peut clore l'activité interprétative, et aucune interprétation n'a le monopole de la vérité. Cependant, « plus l'interprète sera apte à limiter l'influence de ces présuppositions, intérêts et attentes sur son interprétation, plus il sera en mesure de se rapprocher du sens premier du texte. »⁶⁷⁴ Il devient alors légitime, pour le succès de l'approche herméneutique, de requérir de chaque interprète qu'il explique l'origine des présuppositions et des préjugés qui interviennent lorsqu'il propose telle ou telle interprétation. « Chaque interprète doit être en mesure de voir sa propre interprétation critiquée par les autres interprètes. Philosophes, théologiens, mystiques et juristes doivent tous fournir les raisons de leurs choix interprétatifs. »⁶⁷⁵

Tout musulman lisant le Coran ou les hadiths participe à la production de l'herméneutique.⁶⁷⁶ Toutefois, les interprétations de tout un chacun doivent être soumises à une instance ou des instances qui font de l'interprétation leur vocation principale. Toute méthode scientifique est soumise à certaines normes, certains cadres. Il en va de même pour l'herméneutique : sinon, quelle crédibilité aurait-elle?

⁶⁷² Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 77).

⁶⁷³ *Ibid.* (p. 77).

⁶⁷⁴ *Ibid.* (p. 84).

⁶⁷⁵ *Ibid.* (p. 86).

⁶⁷⁶ Pour que cette responsabilité soit l'affaire de chaque musulman et musulmane, il faudrait que ces individus vivent dans des sociétés sécularisées et que les lois de ces pays ne soient plus sous la responsabilité des dictats du religieux.

« Les exégètes appartiennent et participent à une tradition exégétique qui est apte à guider la production des interprétations, à les évaluer, à les critiquer, à les rejeter ou à les sanctionner. Les adhérents à ces méthodes qui appartiennent aux sciences exégétiques peuvent proposer des interprétations qui pourront, à leur tour, être réfutables par les autres exégètes pour en « expurger » et « rectifier » les distorsions toujours introduites par les différents filtres qui appartiennent en propres aux interprètes. »⁶⁷⁷

Cependant, ces interprètes doivent toujours garder en tête que les interprétations ne sont pas des actes définitifs et qu'il faut garder ouverte la voie à de nouvelles interprétations, à actualiser les interprétations.

LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS MUSULMANES

Les sociétés musulmanes, dans le grand mouvement des indépendances nationales, se sont sécularisées. Nombre de citoyens veulent désormais qu'il y ait une séparation entre le politique et le religieux. Or, dans les pays où l'on a imposé une laïcité autoritaire, de grands mouvements de contestation ont surgi au cours des décennies qui suivirent pour adoucir cette laïcité. Il va sans dire que les islamistes y sont certes pour quelque chose, mais ce désir d'une laïcité plus ouverte est souvent l'œuvre de musulmans « modérés ». La laïcité autoritaire n'a toujours pas produit les effets escomptés quant à la démocratisation et aux droits de la personne. On peut penser qu'une laïcité plus inclusive et plus respectueuse des minorités religieuses et des gens qui ne se reconnaissent d'aucune religion ou d'aucune pratique religieuse permettrait que ces personnes se sentent davantage incluses dans le projet national et citoyen. Mais une telle laïcité, une telle démocratie et un tel respect des droits de la personne sont-ils compatibles avec les traditions islamiques en place ?

Cette question nous ramène à la loi, plus précisément aux lois islamiques telles qu'interprétées dans les différents courants jurisprudentiels (les écoles diverses ou *madhaahib*) et à leur compatibilité avec la modernité. Beaucoup de sociétés musulmanes se sont adaptées à la modernité et y ont contribué de diverses façons. Or, le retour en scène des islamistes et des traditionalistes semble faire resurgir une résistance, selon les contextes. Comment, alors, les réformateurs musulmans doivent-ils procéder pour offrir un modèle islamique qui convienne

⁶⁷⁷ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 87).

tant aux croyants qu'aux non-croyants ? Comment concilier la loi islamique, la laïcité et la modernité, toutes trois étant déjà très plurielles ? « Les voies de la modernité dans les sociétés musulmanes n'ont pas selon eux, à se modeler absolument sur celles de la modernité occidentale. Ce qu'ils retiennent de la modernité, surtout, c'est la lumière critique que les connaissances modernes ont développée. »⁶⁷⁸

Pour y parvenir, il faudrait effectuer « une analyse critique de l'histoire du développement de la pensée arabo-musulmane »⁶⁷⁹ et revisiter les questions contemporaines telles que la politique, l'identité, la culture par une déconstruction du passé. Au moyen d'analyses philosophiques, des penseurs comme Mohamed Abed al-Jabri,⁶⁸⁰ Mohamed Allal el-Fassi,⁶⁸¹ Mohammed Arkoun,⁶⁸² et Abdallah Laroui⁶⁸³ ont cherché « à libérer la pensée arabe des entraves que l'esprit religieux de la pensée salafiste impose à la pensée arabe contemporaine avec son discours devenu dominant. »⁶⁸⁴ Ce travail se poursuit avec une nouvelle génération de penseurs arabo-musulmans et musulmans de toutes origines ethno-linguistiques aujourd'hui. Au sein de cette diversité, existe désormais une place grandissante aux musulmanes (surtout) qui développent leurs approches respectives à partir d'une herméneutique musulmane féministe.

7.1 L'HERMÉNEUTIQUE MUSULMANE FÉMINISTE

LES MUSULMANES INTERPRÈTENT LE TEXTE CORANIQUE

Aujourd'hui comme hier, des intellectuels musulmans se sont affairés à repenser l'islam. Cela remet en cause les affirmations voulant que l'islam soit une religion stagnante et peu novatrice.

⁶⁷⁸ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Édition Albin Michel, 2004 (p. 18).

⁶⁷⁹ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 102).

⁶⁸⁰ Mohamed Abed al-Jabri (1935-2010) philosophe marocain spécialiste de la pensée du monde arabo-musulman de l'origine à nos jours.

⁶⁸¹ Mohamed Allal el-Fassi (1910-1974) homme politique marocain fondateur du parti Istiqlal.

⁶⁸² Mohammed Arkoun (1928-2010) intellectuel, philosophe, historien et islamologue algérien de la tradition des Lumières connu pour son livre *Inauguration d'une critique de la pensée islamique*.

⁶⁸³ Abdallah Laroui (1933-) historien marocain, il s'est fait connaître par son livre *L'idéologie arabe contemporaine*.

⁶⁸⁴ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 102).

Parmi ces intellectuels se trouvent des femmes. Comme les hommes, elles relisent, analysent et critiquent l'ensemble des traditions religieuses et leurs textes selon des lectures qui leurs sont propres. Cela met en perspective les islams, c'est-à-dire des façons multiples d'aborder la religion et de l'interpréter. C'est dire combien nous sommes loin d'une vision monolithique de l'islam. Certains auteurs mentionnés ont mis en perspective la distinction majeure entre l'islam et la tradition dite islamique, la tradition islamique ne provenant pas d'une seule source. Or quand certains interprètes utilisent sans distinction quant à la crédibilité le Coran et la sunna, pour interpréter le Coran ou établir la jurisprudence, on peut craindre qu'il y ait eu des dérives. Le statut des femmes dans les pays à majorité musulmane le montre bien.

Pour plusieurs femmes musulmanes, bien plus souvent que pour leurs sœurs chrétiennes, juives, bouddhistes, hindoues, etc., elles ne sont perçues, ou parfois ne perçoivent d'elles-mêmes, qu'une seule de leurs identités : celle d'être musulmane. Le plus souvent, « on impute à l'islam une influence fondamentale sur leurs conditions de vie. »⁶⁸⁵ Or, il y a autant de sociétés musulmanes que de modèles de femmes musulmanes. Qu'ont en commun une Malaisienne, une Yéménite, une Afghane et une Québécoise de confession musulmane ? Et pourtant, trop souvent tant dans des écrits de toutes sortes que dans des interventions médiatiques orales, on parle des femmes musulmanes comme d'un bloc monolithique. Les femmes musulmanes sont d'une hétérogénéité socioculturelle importante, comme tous les autres groupes de femmes. Pour celles qui prônent une identité musulmane plus importante dans leur compréhension d'elles-mêmes, cela n'empêche en rien qu'elles se retrouvent aussi à l'intersection d'une grande variété d'autres identités.

Qu'en est-il du féminisme dans le « monde musulman » ? Comment s'articule l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman ? On peut dire qu'il se décline sous trois angles : laïque, islamiste et islamique. Les pays dits musulmans sont largement sécularisés, selon les propos même de Pierre-Jean Luizard.⁶⁸⁶ Certains ont utilisé une laïcité autoritaire pour y parvenir. Cette laïcité autoritaire a produit une sécularisation qui a favorisé le féminisme laïque. Les luttes des pays musulmans pour obtenir leur indépendance ont favorisé aussi ces féminismes

⁶⁸⁵ Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Paris : Éditions Fabrique, 2012 (p. 14).

⁶⁸⁶ Pierre Jean Luizard, *Laïcité autoritaire en terre d'islam*, Paris : Éditions Fayard, 2007.

laïques. Durant ces luttes, les femmes ont combattu au coude-à-coude avec les hommes et elles ont pour la plupart occulté la religion. Ce sont des femmes ayant une lecture de la laïcité très semblable à celle de madame Pelchat, du Conseil du statut de la femme. Au Québec, on peut nommer Leila Bensalem, Leila Lesbet, Nabila Ben Youssef, Yasmine Chouakri et Jamilla Ben Habib.

Des contextes géopolitiques ont provoqué l'apparition de mouvements islamistes, dont la guerre d'Afghanistan (1979-1989), avec l'apparition des talibans, la Révolution islamique d'Iran (1979), la guerre civile d'Algérie après l'élection du FIS (1991), pour ne parler que de ces événements. C'est dans des contextes géopolitiques particuliers que sont apparus les féminismes islamistes, qui essentialisent les genres, prônent un féminisme de la complémentarité, une ségrégation des sexes dans l'espace public, dans les tâches publiques et privées. Ils prônent des gouvernements religieux.⁶⁸⁷

Enfin, les féminismes islamiques, quant à eux, se déclinent selon les pays, les circonstances. Ils ne revendiquent pas de théocratie. On parlera alors de féminisme égyptien, marocain, indonésien. Margot Bradan définira ces féminismes comme « un discours et une pratique féministes qui s'articulent à l'intérieur d'un paradigme islamique. Il tire sa compréhension et son autorité du Coran, recherche les droits et la justice pour les femmes et pour les hommes dans la totalité de leur existence. »⁶⁸⁸ Un de ces féminismes est apparu en Iran au début de 1990. C'est à partir d'une revue, *Zanan*, que des femmes luttèrent pour faire reconnaître des droits que la Révolution islamique leur avait enlevés. En général, ces féminismes sont l'œuvre de femmes érudites et militantes qui se réapproprient le savoir religieux et l'autorité religieuse liée à ce savoir. Elles partent du principe que la révélation coranique est porteuse de l'émancipation des femmes.

Du temps du prophète Mouhammad, les femmes furent nombreuses à porter la connaissance de cette égalité et à dénoncer les pratiques sexistes et patriarcales dans lesquelles elles vivaient.

⁶⁸⁷ Fawzia Zouari, 2016. « Les paradoxes du « féminisme islamiste ». » Disponible au : <http://www.huffingtonpost.fr/fawzia-zouari/les-paradoxes-du-feminisme-islamiste/> (consulté le 2 décembre 2016).

⁶⁸⁸ Margot Badran, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » Dans *Féminismes islamiques*, sous la direction de Zahra Ali, Paris : Éditions Fabrique, 2012 (p. 39).

Khadija, Aïcha, Oum Salama se distinguèrent pour ce qui est des droits des femmes, et les révélations coraniques leur ont donné raison. Deux des grands savants de l'islam sunnite, al-Shafi'i et Ibn Hanbal ont reçu la plus grande partie de leur enseignement de l'une des plus grandes savantes de leur époque, Nafissa Bint al-Hussein Ibnou Ali, épouse de Jaafar as-Sadiq.

L'historien Al-Hafid Ibn Hajar a répertorié plus de mille femmes savantes en sciences islamiques au III^e siècle de l'Hégire.⁶⁸⁹ Qui connaît ces femmes et où sont passés leurs écrits ? Peu après la mort du Prophète, le patriarcat de la culture tribale arabe pré-islamique repris sa place, avec quelques modifications apportées tant bien que mal par le nouveau code de référence éthique qu'une lecture plus attentive du Coran fait émerger. De plus, dès la fin du IX^e siècle, au fur et à mesure que se sont consolidées les écoles de jurisprudence, tant du côté sunnite que chiite, ces écoles sont devenues par le fait même de plus en plus résistantes aux interprétations nouvelles.

L'émergence du contrôle plus centralisateur du pouvoir politique a fait en sorte qu'a émergé dans nombres cas les nouvelles fonctions de leaders religieux nommés par ces pouvoirs politiques. Nombre de savants de la loi sont ainsi devenus, pour de courtes ou longues périodes de leur vie, à la solde des gouvernements en place, faisant passer au premier plan les besoins de ces gouvernants et la servitude du peuple. Beaucoup plus tard, à partir du milieu du XIX^e siècle, des réformistes font leur apparition : Jamal al-din al-Afghani, Muhammed Abduh, Muhammed Iqbal. Ils réinvestissent la jurisprudence en utilisant l'*ijtihad* (effort de réflexion personnelle). Ils remettent l'islam dans son contexte de temps et d'espace, actualisant la pensée et dénonçant la sacralisation des anciens savants et des écoles de jurisprudence qui avaient figé l'interprétation depuis déjà plus ou moins un millénaire

Alors qu'un *hadith* célèbre invite tous les musulmans et les musulmanes à aller chercher le savoir peu importe où il se trouve, l'éducation a périclité dans de nombreuses sociétés musulmanes, surtout avec l'apparition d'un système éducatif colonial désormais en compétition avec les plus traditionnels. La colonisation a aussi ajouté son empreinte sur les

⁶⁸⁹ Al-Hafid Ibn Hajar. 2016. « Ces femmes qui ont marqué l'islam de leur empreinte. » Disponible au : <http://www.yawatani.com/index.php/religion/9998-ces-femmes-erudites-qui-ont-marque-l-islam-de-leur-empreinte> (consulté le 7 novembre 2016).

femmes. « Elles sont alors prises en otages entre un discours colonisateur, censé leur apporter la civilisation en les libérant des carcans religieux oppresseurs, et un discours nationaliste et traditionaliste qui fait d'elles le dernier rempart d'une identité islamique assiégée. »⁶⁹⁰ Lors des guerres d'indépendance, des femmes ont travaillé à défendre leurs droits, dont celui à l'éducation. L'accès à l'éducation des femmes a éventuellement favorisé cette réflexion féministe.

Avec la montée des islamismes, dont les féminismes islamistes, des femmes cherchèrent à utiliser la référence religieuse pour contrer les prétentions aux gouvernements religieux. Elles ne pouvaient plus se contenter du discours islamique traditionnel. Elles n'ont pas hésité à remettre en question l'orthodoxie religieuse. Comme les féminismes occidentaux, ces féminismes islamiques revendiquent non seulement l'égalité des sexes, mais aussi une plus grande justice sociale. Ces femmes cumulent souvent une double, parfois une triple formation, le plus souvent en sciences religieuses et en sciences sociales, afin de donner une lecture autre du Coran et des hadits. Elles remettent en question le modèle occidental du féminisme qui leur a été présenté, celui de la seconde vague, qui plus souvent qu'autrement a occulté les femmes croyantes.

Ces réformatrices ont ciblé trois zones d'étude⁶⁹¹ :

- 1) Une interprétation féminine du *fiqh* (jurisprudence), souvent en partenariat avec les savants musulmans (Ziba Mir-Hosseini, Azizah al-Hibri, Asma Lamrabet).
- 2) Une réécriture de l'histoire des femmes musulmanes qui leur redonne leur juste place dans l'histoire.
- 3) L'élaboration d'une pensée féminine ou féministe globale, axée sur le monothéisme musulman (*Tawhiid*), principe d'unicité de Dieu dont on dérive le principe fondateur de l'égalité

⁶⁹⁰ Asma Lamrabet, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », dans *Féminismes islamiques*, sous la direction de Zahra Ali, Paris : Éditions La Fabrique, 2012 (p. 68).

⁶⁹¹ Zahra Ali, 2012. « Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques. » Disponible au : <https://www.contretemps.eu/penser-lemancipation-par-le-religieux-des-feminismes-islamiques/> (consulté le 7 novembre 2016).

entre les sexes lors de la création du genre humain par Dieu. Dieu est impartial envers ses créatures selon un principe de justice et de miséricorde. Ceux qui s'approprient ce pouvoir pour dominer femmes et enfants s'approprient une autorité qui n'appartient qu'à Dieu.

La pensée féministe reste l'apanage d'un groupe au départ restreint, mais graduellement cette pensée se démocratise, et diverses mouvances féministes musulmanes voient le jour à partir de ces études. Le terme féminisme, longtemps boudé comme conception occidentale, est graduellement repris par beaucoup de femmes musulmanes. Les frontières entre militantes laïques et islamistes ont favorisé le féminisme islamique, qui fait le pont entre les premières et les secondes. Le rapport aux textes sacrés, dont le Coran et la sunna, sont au cœur des divergences entre les féministes islamiques. Selon Zahra Ali, trois postures différentes se dessinent.

La posture dite réformiste traditionnelle est la plus répandue parmi les *oulémas/mollahs* musulmans aux vues les plus égalitaristes. Pour ceux-ci, femmes et hommes sont égaux spirituellement, mais leurs particularités biologiques les poussent à assumer des rôles différents et à avoir des droits et des devoirs non pas égaux mais équivalents. Les femmes sont perçues à travers leurs rôles de filles, épouses, mères à l'intérieur du cadre familial. Ce fut un premier pas. L'oeuvre majeure de cette période est le livre de Abdel-Halim Abou Chouqqa.⁶⁹²

La posture dite réformiste radicale appelle à une réforme en profondeur intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique sur les questions de genre. Comme la précédente, elle est attachée aux sources religieuses et à leur sacralité, mais elle questionne les sources du *fiqh*, de la jurisprudence et les savants de la jurisprudence. Les sujets femmes et hommes ne sont plus appréhendés en termes de droits et de devoirs, pas plus qu'en termes de contextes culturels et sociaux. On remet en cause l'imprégnation patriarcale et sexiste de la constitution même de la jurisprudence musulmane. De cette posture, on peut retenir deux auteures, Asma Barlas et son livre *«Believing Women in Islam»: Unreading Patriarchal*

⁶⁹² Abdel-Halim Abou Chouqqa, *Encyclopédie de la femme en islam*. Paris, Éditions Al-Qalam, 2007.

Interpretations of the Qur'an,⁶⁹³ publié en 2002, de même qu'Amina Wadud et son livre *Inside The Gender Jihad Women's Reform in Islam*,⁶⁹⁴ publié en 2006.

La posture dite réformatrice libérale est la plus fréquente chez les féministes de culture musulmane, qui sans revendiquer nécessairement une pratique religieuse telle que définie par l'orthodoxie, se considèrent de culture et/ou de religion musulmane. Cette posture s'attache plus ou moins aux textes religieux, beaucoup plus au Coran qu'à la sunna. L'islam est vu comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas obligatoirement une jurisprudence. Les tenants de cette posture appréhendent les rapports sociaux de sexe comme constructions sociales, et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitaire des sexes. Fatima Mernissi⁶⁹⁵ est la représentante par excellence de ce courant.

Les herméneutiques féministes des versets coraniques ont permis aux exégètes d'extirper les histoires fausses qui proviennent de la tradition et non du Coran, de répertorier tous les versets qui prônent l'égalité entre les femmes et les hommes et enfin, de contextualiser les versets qui évoquent les différences biologiques des femmes et des hommes pour contrer les justifications de la supériorité masculine. Il faut faire aussi la distinction entre les versets à portée universelle (les principes de justice, d'équité, la raison, la sagesse) et les versets à portée conjoncturelle ou contextuelle, qui dans le Coran répondent aux problèmes temporels d'une époque révolue (l'esclavage, le butin de guerre, les concubines, les châtiments corporels).

On peut observer qu'à travers l'histoire des mondes musulmans, au sujet des femmes, « l'exégèse masculine a érigé le « spécifique » et le « contingent » en principes universels et a fait abstraction de la grande majorité des versets qui ont établi des droits largement avant-gardistes par rapport à l'esprit qui dominait les valeurs de l'ordre tribalo-clanique de la péninsule

⁶⁹³ Asma Barlas, «*Believing Women in Islam*»: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, Texas : University of Texas Press, 2002.

⁶⁹⁴ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women's Reform In Islam*. England : Oneworld Publications, 2006.

⁶⁹⁵ Fatima Mernissi. *La peur-modernité. Conflit, Islam démocratie*. Paris : Éditions Albin Michel, 1991.

Fatima Mernissi. *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'État en Islam*. Paris : Éditions Albin Michel, 1990.

Fatima Mernissi. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris : Éditions Albin Michel, 1987.

arabique. »⁶⁹⁶ Les lectures féministes islamiques font la preuve que l'esprit du texte est adaptable à tous les contextes et à tous les temps. La langue arabe comme la langue française font passer le neutre au masculin ; or, cette façon de procéder a toujours favorisé les lectures masculinistes.

QUELS SONT LES EFFETS DE CES FÉMINISMES ISLAMIQUES ?

Ces relectures du Coran peuvent disqualifier l'argumentaire des idéologues islamistes. Ces féminismes peuvent faciliter l'intégration des nouveaux arrivants à une autre culture afin qu'ils puissent faire la part entre ce qui provient véritablement du religieux et ce qui provient de la culture. Ils jettent des ponts entre les générations des immigrants et de leurs enfants nés à l'extérieur du pays d'origine.

Zahra Ali insiste en affirmant :

« À la critique politique du féminisme dominant, s'ajoute une critique religieuse qui remet en question le présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par une mise à distance du religieux. Les féministes musulmanes revendiquent une militance prenant sa source dans la spiritualité musulmane et faisant de l'islam une grille de lecture pour promouvoir l'égalité. »⁶⁹⁷

Le retour à la religion n'est pas nécessairement un retour en arrière. Une grande majorité de femmes musulmanes se sentent assises entre deux chaises : d'une part, les traditions culturelles; d'autre part, « une modernité idéalisée censée les libérer. »⁶⁹⁸

Voici quelques réseaux qui travaillent à la réforme des lois des statuts personnels au sein des pays majoritairement musulmans :

En Malaisie, l'organisme *Sisters in Islam*, fondé en 1987, pratique la formation et l'information des femmes musulmanes pour défendre leurs droits.

⁶⁹⁶ Asma Lamrabet, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », dans *Féminismes islamiques*, sous la direction de Zahra Ali, Paris : Éditions La Fabrique, 2012 (p. 62).

⁶⁹⁷ Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Paris : Éditions La Fabrique, 2012 (p. 31).

⁶⁹⁸ Asma Lamrabet, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », dans *Féminismes islamiques*, sous la direction de Zahra Ali, Paris : Éditions La Fabrique, 2012 (p. 59).

Women Living Under Muslim Laws (Femmes sous lois musulmanes), fondé en 1986 par neuf femmes originaires d'Algérie, du Maroc, du Soudan, d'Iran, de l'Ile Maurice, de Tanzanie, du Bangladesh et du Pakistan, soutient la lutte des femmes dans des régions musulmanes.

Musawah, fondé en 2009 pour défendre l'égalité au sein des familles musulmanes et cela dans cinquante pays à travers le monde.

En Occident, la militance s'oriente vers la défense des femmes musulmanes contre les diverses discriminations avec lesquelles elles doivent composer lorsque vivant en pays sécularisés et les informe sur leurs droits en Islam. Aux États-Unis, il y a *Karamah-Muslim Women Lawyers for Human Rights* (Avocates musulmanes pour les droits humains). En Europe et au Québec, *Présence musulmane* a aussi participé à la formation de nombreuses femmes et hommes afin de prendre la défense des musulmans et musulmanes en terre occidentale.

Comment comprendre le travail herméneutique accompli par les féministes islamiques ? Même parmi les herméneutes féministes, tous les éléments ne forment pas un corps cohérent d'enseignements qui serait universellement accepté par l'ensemble des musulmans. La seule affirmation valable pour l'ensemble des musulmans consiste à croire que le Coran a été révélé mot à mot au prophète Mouhammad par l'archange Gabriel et que cette récitation est la même dans tous les Coran en langue arabe, et cela depuis le début de la révélation.

Nombre d'écoles d'interprétation semblent conférer au Coran et aux *hadiths*⁶⁹⁹ une sacralité égale, ce qui est à la source, selon plusieurs chercheur(e)s, d'une grande dérive quant aux interprétations touchant particulièrement les femmes. Un certain nombre de chercheuses musulmanes rejettent tout simplement les hadiths car, selon leurs observations, certains voire la plupart de ces hadiths seraient de pure invention des érudits musulmans de l'époque pour appuyer leur raisonnement.

« The vast flood of tradition soon formed a chaotic sea. Truth, error, fact and fable mingled together in an undistinguishable confusion. Every religious, social, and political system was defended when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose to support all manner of lies and absurdities or to satisfy the passion, caprice, or arbitrary will of the despots leaving out of consideration the creation of any standards of test I am seldom

⁶⁹⁹ On observera que Barlas serait en accord avec cette affirmation.

inclined to quote traditions having little or no belief in their genuineness, as generally they are inauthentic, unsupported and one-sided. »⁷⁰⁰

Il va sans dire que les paroles, les faits et gestes du prophète Mouhammad sont perçus par un grand nombre de musulmans comme des propos à méditer, des exemples à suivre. Or, si ces paroles, ces faits et gestes tiennent davantage de l'invention que de la réalité, quelle crédibilité leur accorder ? Pour les érudits de tous les temps, ils auraient dû être utilisés avec réticence, ou même ne pas être utilisés du tout. De même, vouer une certaine admiration, un grand respect envers le prophète Mouhammad est une chose, lui vouer un culte en est une autre. L'islam prône l'adoration exclusive envers le Dieu unique ; on peut parfois considérer cet attachement envers la personne du Prophète comme une forme d'idolâtrie.

En effet, durant toute cette période de l'histoire musulmane, les interprétations du Coran qui furent conservées sont celles des hommes. Ceux-ci plus ou moins consciemment se sont appropriés la tâche d'établir le statut de « la » femme musulmane.

« Having underscored the significance of the Qur'an and the *hadith* as primary sources of the Islamic tradition, it is important to point out that through the centuries of Muslim history, these sources have been interpreted only by Muslim men who have arrogated to themselves the task of defining the ontological, theological, sociological, and eschatological status of Muslim women. While it is encouraging to know that women such as Khadija and 'A'isha (wives of the prophet Muhammad) and Rabi'a al-Basri (the outstanding women Sufi) figure significantly in early Islam, the fact remains that until the present time, the Islamic tradition and Muslim culture remain overwhelmingly patriarchal, inhibiting the growth of scholarship among women particularly in the realm of religious thought.»⁷⁰¹

Aussi cela n'a-t-il rien de surprenant que jusqu'à récemment encore, la vaste majorité des musulmanes soient demeurées assujetties à des normes, traditions, perceptions qui leur enlèvent des droits que le Coran leur avait accordés. Les normes établies par les interprètes hommes et le contexte patriarcal ont contribué à ce que les sociétés musulmanes perpétuent ces injustices au nom d'interprétations dites coraniques. Pourtant ces mêmes interprètes étaient les premiers à faire valoir que l'islam avait offert aux femmes plus de droits que les autres religions.

⁷⁰⁰ Riffat Hassan. « Feminism in Islam. » In *Feminism and World Religions*. New York : State University of New York Press, 1999 (p. 249).

⁷⁰¹ *Ibid.* (p. 250).

Il est important de relever, mais non pour minimiser les propos tenus jusqu'ici, qu'un grand nombre de pays musulmans a un taux d'analphabétisme élevé, particulièrement chez les femmes. Il est difficile de lutter pour ses droits quand on n'a pas un niveau d'éducation suffisant pour connaître ces droits. Ceci est d'autant plus paradoxal que du temps du Prophète, celui-ci étant analphabète encourageait les musulmans à s'éduquer, à aller chercher la connaissance en Chine même s'il le fallait.

Or aujourd'hui encore, un grand nombre de pays musulmans sont comptés parmi ceux où le niveau de scolarisation est le plus bas.⁷⁰² Indépendamment du taux d'alphabétisation, le colonialisme a amené avec lui une certaine exacerbation des conflits. La lutte pour l'indépendance et les indépendances n'ont pas donné les fruits attendus. Les démocraties n'étaient que des façades pour les dictatures, et tous ces régimes corrompus ont favorisé en partie une certaine réislamisation de ces pays. Cette réislamisation s'est opérée plus souvent qu'autrement à l'encontre des droits des femmes musulmanes.

La modernité dans son ensemble, surtout s'il s'agit de la science et de la technologie, fut largement acceptée dans la majorité des sociétés dites musulmanes. C'est l'occidentalisation qui le fut moins. Cette dernière représente pour la plupart des musulmans une nouvelle forme de colonialisme. La promiscuité liée au mixage des genres, la dislocation des familles, le relâchement dans la discipline morale des enfants, les abus de drogue, l'alcool, les jeux de hasard, etc., ne sont que la pointe de l'iceberg des faiblesses attribuées à l'occidentalisation. Or, l'émancipation des femmes apparaît aux yeux de plusieurs musulmans comme un effet de l'occidentalisation.

Cela est vrai pour de nombreuses sociétés dites traditionnelles, incluant les sociétés musulmanes. Ces sociétés divisent le monde en deux, l'espace privé (le foyer, qui est le domaine des femmes) et l'espace public (le reste du monde, qui est le domaine des hommes). Encore aujourd'hui, pour beaucoup de musulmans, il n'est pas acceptable de vivre dans la mixité ; ils préconisent des espaces séparés. Or l'intrusion des femmes dans l'espace public serait source

⁷⁰² La scolarisation selon les pays. Disponible à <http://www.unicef.org/french/sowc2012/pdfs/SOWC-2012-Tous-les-tableaux-avec-les-notes-gnrales-sur-les-donnes.pdf> (consulté le 21 mai 2015).

de désordre, d'où la nécessité de gérer ce désordre en faisant en sorte que les femmes soient le moins visibles possible, en les voilant. Pour un grand nombre de musulmans, ce voilement serait une sorte d'accommodement raisonnable.

Cette « libération » des femmes musulmanes, en transformant les structures sociales, sera bénéfique non seulement pour les femmes mais tout autant pour les hommes. Cependant c'est désormais aux femmes elles-mêmes de se réapproprier leurs textes et d'en faire une relecture afin d'offrir des avenues respectueuses des droits des femmes et de la justice sociale.

« In the contemporary world there is an urgent need for Muslim women to engage in a scholarly study of Islam's primary sources in order to become effective voices in the theological deliberations and discussions on women-related issues that are taking place in much of the contemporary Muslim world. Though political activism is necessary in order to combat the onslaught of antiwomen laws and acts of brutality toward women in a number of present-day Muslim societies, it is not sufficient by itself to overturn what has been imposed in the name of Islam. »⁷⁰³

On ne peut contrer un argument religieux que par un meilleur argument religieux. Il devient urgent qu'à travers les études, les réflexions, les tenants des droits humains et du droit des femmes s'engagent à travailler conjointement avec des musulmans progressistes afin de contrer efficacement les lectures rétrogrades qui nient aux femmes les mêmes droits et prérogatives qu'aux hommes.

La révélation et la réforme engagées par le prophète Mouhammad avaient favorisé l'égalité entre les femmes et les hommes. Que s'est-il passé à travers le temps pour que les sociétés musulmanes en soient venues à accepter comme la norme le fait que les hommes aient une valeur supérieure aux femmes, un degré d'avantage sur elles ? Tous les aspects de la vie de ces femmes furent affectés par ce malentendu. Il devient dès lors urgent, pour ne pas dire vital, de corriger cet état de fait et pas seulement pour des raisons religieuses.

Bien que nous soyons tenté de déclarer qu'il est indéniable, historiquement parlant, que la vaste majorité des femmes musulmanes ne furent pas productrices d'ouvrages d'exégèse, de théologie ou de jurisprudence, pouvons-nous pour autant affirmer qu'elles n'ont pas participé à la vie

⁷⁰³ Riffat Hassan. « Feminism in Islam. » In *Feminism and World Religions*, edited by Arvind Sharma et Katherine K. Young, New York : State University of New York Press. 1999 (p. 253).

intellectuelle en islam ? Pourtant, certaines d'entre elles « transmirent des hadiths, mémorisèrent et enseignèrent le Coran, certaines furent même reconnues comme érudites dans le domaine de la jurisprudence, de l'exégèse et certaines devinrent soufies. »⁷⁰⁴ Elles étaient les filles de familles érudites se spécialisant dans l'une ou l'autre des disciplines relevant de la religion, et ces familles considéraient l'éducation des filles comme importante.

Avec la montée des islamistes de tout acabit, il n'est pas faux d'affirmer que les femmes musulmanes sont au centre des intérêts de ceux qui veulent réislamiser le monde musulman. Elles sont la cible par excellence des mouvements islamistes, salafistes et fondamentalistes. Il va sans dire que l'instrumentalisation des femmes pour des raisons d'ordre soit politique, soit religieux, n'est pas nouvelle : elles furent également la cible des gouvernements aux idéologies séculières des colonisateurs comme des nationaux, tout aussi soucieux de les libérer. L'apparition des femmes dans ces sphères du savoir est favorisée par la possibilité pour les filles d'avoir accès à l'éducation. À la fin du XIX^{ème} siècle, des écoles pour filles s'ouvrent au Liban, en Égypte et en Irak.⁷⁰⁵

Au milieu du XX^{ème} siècle, elles commencent à avoir accès aux universités. Depuis la nationalisation des pays musulmans, certaines femmes s'intéressent désormais à des relectures du Coran et des hadiths, à l'exégèse,⁷⁰⁶ aux sciences politiques,⁷⁰⁷ et à l'herméneutique.⁷⁰⁸ Les méthodes proposées ne sont pas homogènes et varient donc selon les contextes dans lesquels ces femmes vivent ; et ce sont ces variétés qui sont à la base de l'idée qu'il n'y a pas un islam, mais des islams et que même l'herméneutique islamique féministe peut être multiple. Si les origines et les causes sont diverses, un but les motive toutes : « l'élimination de pratiques et d'idées patriarcales qui affectent négativement toutes les femmes musulmanes. »⁷⁰⁹ Désormais, elles participeront elles-mêmes à l'avancement des connaissances. Il est possible désormais d'aborder l'herméneutique à partir des écrits de plusieurs femmes musulmanes. Comme nous

⁷⁰⁴ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 180).

⁷⁰⁵ Liban, 1835; Égypte, 1876; Iraq, 1899.

⁷⁰⁶ Bint al-Shati de son vrai nom Aïcha Abd al-Rahman (1913-1998), auteure et professeure de littérature arabe et coranique, exégète féministe égyptienne grâce à son livre allégorique sur la vie du prophète Mouhammad.

⁷⁰⁷ Heba Raouf Ezzat, professeure à la Faculté de sciences politiques à l'Université du Caire depuis 1987. Contrairement à d'autres, elle revendique un gouvernement islamique.

⁷⁰⁸ Amina Wadud, (1952-) états-unienne, professeure en herméneutique féministe islamique et écrivaine.

⁷⁰⁹ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 183).

l'avons vu précédemment, certaines musulmanes offrent des avenues différentes. Nous nous intéresserons maintenant à la posture dite réformiste radicale.

ASMA BARLAS

Asma Barlas (1950-) est une pakistanaise qui a fait ses études au Pakistan et aux États-Unis. Elle a un baccalauréat en littérature et en philosophie, une maîtrise en journalisme et une maîtrise et un doctorat en études internationales de l'Université de Denver au Colorado. Son livre « *Believing Women* » in *Islam* offre une approche intéressante de l'herméneutique islamique.⁷¹⁰ Barlas précise qu'elle est musulmane et consciente des difficultés que les femmes rencontrent au quotidien dans l'ensemble des pays musulmans, et que ce sont ces difficultés qui l'ont incitée à faire les recherches nécessaires pour rédiger son ouvrage.⁷¹¹

N'étant pas arabophone,⁷¹² elle utilise la traduction coranique de Abdullah Yusuf Ali, traduction très respectée dans les milieux universitaires des pays à majorité et minorité musulmane. Toutes ses affirmations sont étayées par une citation coranique ou par une chercheuse ou un chercheur reconnu dans les milieux universitaires occidentaux. Étant originaire d'Orient (du Pakistan) et ayant fait une partie de ses études au États-Unis, elle est donc bien consciente du double défi de sa tâche. Elle doit élaborer un travail qui aura une crédibilité à la fois pour ses pairs religieux et ses pairs universitaires. Dans quelle mesure est-elle consciente du poids du colonialisme sur son œuvre ?

Elle n'aborde la question ni du colonialisme, ni du post colonialisme. Cependant son travail répond indubitablement aux besoins d'un très grand nombre de musulmanes et musulmans de par le monde quant à la qualité de ses références religieuses. Il répond aussi aux exigences universitaires scientifiques grâce à l'usage de références crédibles. Barlas utilise aussi bien la méthode historico-critique que la méthode herméneutique traditionnelle musulmane pour

⁷¹⁰ Asma Barlas, « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin : University of Texas Press, 2002.

⁷¹¹ Ici, Barlas se conforme à ce qui est demandé des interprètes par Jeanrond, c'est-à-dire, expliquer ce qui a motivé sa recherche.

⁷¹² Pour Jeanrond, il faut maîtriser la langue du texte religieux étudié, dans ce cas-ci l'arabe, pour faire de l'herméneutique.

aborder les textes. Elle connaît les théories des études de genre et elle utilise de nombreuses théories féministes occidentales pour son argumentation.

Son travail herméneutique entend démontrer que la situation des femmes dans le monde musulman est due en partie à l'usage que l'on a fait de la sunna comme référence privilégiée pour la compréhension et l'application de la *charia* - *charia* selon laquelle, dans l'ensemble des pays musulmans, la femme n'est pas considérée comme l'égale de l'homme. Ces travaux d'Asma Barlas visent à contrer le déplacement de la sacralité du Coran à la sunna, déplacement qui entraîne toutes ces interprétations patriarcales du Coran. Sa recherche touche les quatre écoles d'interprétation sunnites.

Barlas offre une théorie herméneutique islamique égalitaire afin de redonner aux femmes musulmanes la place que le Coran leur a octroyée. Pour ce faire, elle procède à une rétrospective de ce qui a été fait en herméneutique et en exégèse. Elle redéfinit la sunna comme la tradition du Prophète qui regroupe ce que l'on considère comme ses faits et gestes et ses paroles. La *charia* n'est pas limitée à un seul sens (habituellement compris comme le code de vie des musulmans).

L'auteure mentionne qu'à l'origine, ce terme voulait dire « la voie », « le chemin qui mène à l'eau ». Or dans un pays désertique, l'eau est source de vie. Dans son sens métaphorique cela signifierait « le chemin qui mène à Dieu ». L'auteure déplore qu'aujourd'hui, presque toutes les écoles d'interprétation ont réduit son sens à « loi » ou « jurisprudence ». Ces lois, cette jurisprudence sont destinées à encadrer tous les aspects de la vie des musulmans. Selon Barlas, ce serait la sunna qui aurait provoqué les interprétations patriarcales du Coran. (Le Coran étant révélé dans un contexte patriarcal, au temps du Prophète, son interprétation du Coran a été à même de contrer ces influences patriarcales, ce qui n'a plus été le cas après sa mort).

Selon Barlas, le Coran n'a jamais prôné une épistémologie patriarcale : il autorise au contraire une égalité radicale des sexes. « I hope to show not only the Qur'an's epistemology is inherently antipatriarchal but that it also allows us to theorize the radical equality of the sexes ».⁷¹³ Elle

⁷¹³ Asma Barlas, « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, Texas : University of Texas Press, 2002 (p. 2).

observe aussi que les inégalités et les discriminations ne sont pas le résultat seulement d'une lecture patriarcale de l'islam, mais d'un ensemble complexe de facteurs qui, pour la plupart, n'ont rien ou presque rien à voir avec la religion musulmane ; que l'oppression des femmes a existé et existe encore dans toutes les régions de la terre, même là où l'islam n'est pas implanté. Elle connaît aussi les limites d'une nouvelle lecture herméneutique du Coran et la difficulté à l'imposer dans les pays musulmans.

Elle affirme qu'il n'y a pas une définition universellement partagée quant à l'égalité des sexes, mais qu'il y a cependant une tendance envahissante à montrer les différences entre les sexes comme étant des preuves d'inégalité. À la lumière de cette affirmation, le Coran réserve des traitements différents aux hommes et aux femmes quant à certains aspects de la vie (mariage, divorce, garde des enfants, héritage). S'agit-il pour autant d'une oppression ou d'une manière de ségréger les femmes ? Barlas donne deux définitions du patriarcat :

« Patriarchy is a historically specific mode of rule by father that, in its religious and traditional forms, assumes a real as well as symbolic continuum between the « Father/father »; that is, between a patriarchalized view of God as Father/male, and a theory of father-right, extending to the husband's claim to rule over his wife and children. »⁷¹⁴ « As a politics of sexual differentiation that privileges males by « transforming biological sex into politicized gender, which prioritizes the males while making the woman different (unequal), less than, or the « other ». »⁷¹⁵

Or selon elle, les lectures conservatrices du Coran sont l'œuvre des exégètes et elle ne fait d'exception pour le grand Tabari.⁷¹⁶ Pour bien comprendre ces interprétations, il faut examiner les méthodes par lesquelles l'exégèse a été produite et le contexte extratextuel de leur production. Des chercheurs récents, dont Mohamed Arkoun,⁷¹⁷ ont montré que de nombreux exégètes n'ont pas pris en compte le Coran comme un tout herméneutique complet et comme un texte situé historiquement. Ils se sont contentés de travailler selon une méthode linéaire atomisée, en suivant les versets du Coran. En isolant ainsi les versets, on ne peut qu'avoir une

⁷¹⁴ Asma Barlas, « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, Texas : University of Texas Press, 2002 (p.12).

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ Tabari ou Muhammad ibn Jarir Ibn Yazid al-Imam Abu Jaafar (838-923), né au Tabaristan (aujourd'hui en Iran), est « la » grande référence en matière d'exégèse coranique, si bien que dans ce domaine, il y a un avant et un après Tabari.

⁷¹⁷ Mohammed Arkoun (1928-2010) prône une lecture critique et historique du Coran.

vision restreinte du message coranique. De plus, ces auteurs n'ont pas tenu compte du contexte et de l'ordre des révélations, ce qu'une lecture du Coran de la première à la dernière page ne permet pas, car ses chapitres n'ont pas été compilés selon l'ordre de leur révélation.

LA MYSOGYNIE ET LE CONTEXTE PATRIARCAL

La misogynie qui était normative durant la période de la révélation, soit le VII^{ème} siècle, n'est plus à démontrer. Toutefois, Barlas relève que le fait d'avoir donné éventuellement une grande importance à la sunna⁷¹⁸ du Prophète, en utilisant celle-ci comme un texte sacré comparable au Coran, n'a fait qu'accentuer cette tendance patriarcale. Cette application de la sunna a éclipsé l'usage premier du Coran et a favorisé le fait que l'on confonde les textes, les cultures et les histoires des premiers temps de l'islam. Ces confusions ont favorisé le patriarcat et les fins politiques de certains hommes d'état. Certains exégètes utilisent même la sunna de préférence au Coran pour prouver leurs interprétations coraniques.

Pour Barlas, une des clés herméneutiques du Coran est le *Tawhiid* (unicité de Dieu) : il ne saurait y avoir discordance entre Dieu (l'ontologie divine) et le discours de Dieu (discours divin). La compréhension de l'un est indissociable de la compréhension de l'autre. Pour elle, les trois aspects de cette ontologie génèrent une lecture de libération tant pour les femmes que pour les hommes. Ces trois aspects sont l'unicité de Dieu, la justice et la nature incomparable de Dieu. Elle conclut son premier chapitre en disant que peu importe la bonne lecture que l'on peut faire du Coran, elle n'en demeure pas moins une lecture possible du Coran et non pas le Coran lui-même. Or, les exégètes du Coran, dont ceux entre autres à l'origine des quatre écoles d'interprétation sunnites,⁷¹⁹ ont voulu rendre immuable leur lecture personnelle du Coran.

Pour comprendre comment les érudits musulmans ont produit l'exégèse coranique, il faut savoir ce qu'il en est des textes primaires en islam : comment ces textes ont été écrits, lus et leurs

⁷¹⁸ La sunna, c'est l'ensemble des faits et gestes, ainsi que les propos du Prophète (*hadiths*) rapportés par ses compagnons, ses femmes et ses filles. La sunna est une élaboration postérieure à la mort du Prophète et officiellement, elle n'a pas la même valeur que le Coran.

⁷¹⁹ Cette affirmation peut s'étendre à toutes les écoles d'interprétation, bien que dans le chiisme, les fidèles sont appelés à se référer à un *marjaa* (une référence religieuse qui utilise l'*ijtihaad*) de leur choix, puis à utiliser l'*ijtihaad* (effort de réflexion personnelle) eux-mêmes.

rapports entre eux (inter-textualité). Il faut comprendre comment les pratiques légales, sociales et étatiques ainsi que leurs développements respectifs furent instaurés durant les premiers siècles avant que les écoles d'interprétation sunnites ne ferment, à toutes fin pratique leurs portes à l'*ijtihad*.

LE DISCOURS DIVIN ET SES RÉALISATIONS TERRESTRES

Ce n'est qu'après la mort du Prophète que l'on a transcrit cette mémorisation. En sanctifiant les mots écrits dans la conscience collective, les premiers musulmans et musulmanes ont fait du Coran un instrument de pouvoir effectif. Pour eux, le Coran est la quintessence, la source et le langage de la foi. Il a fourni un cadre unifiant pour la pratique musulmane. Il est la source de la loi classique musulmane (*charia*) vue comme l'expression la plus décisive de la pensée islamique et le noyau de l'Islam. Comme discours divin, le Coran est inimitable, inviolable, indéniable ; cependant, la compréhension que nous pouvons en avoir ne l'est pas. C'est pourquoi l'exégèse musulmane distingue entre le discours divin et ses réalisations terrestres.

Barlas affirme que le processus interprétatif est imprécis et incomplet et qu'il peut être soumis à la critique et à l'historisation.⁷²⁰ Le grand nombre de sens pour chaque mot de la langue arabe ajoute à la difficulté de cerner le sens des *ayats* (versets) et les traductions que l'on peut en faire. Pour bon nombre de musulmans, la légalisation des inégalités sexuelles fondées sur la *charia* est en conformité avec le Coran. Barlas affirme qu'il n'en est rien. L'exégèse et la traduction du Coran par les hommes ne sont pas exemptes de partis pris ; la misogynie a trouvé une niche pour des dérives, particulièrement avec les sources extra-coraniques comme le *tafsir* (interprétation)⁷²¹ et les hadiths (paroles du Prophète) que l'on utilise pour interpréter le Coran.

La confusion entre le Coran et le *tafsir* date de la période classique, ce qui suppose qu'on a établi une correspondance entre les deux. Certains thèmes introduits pour expliquer le Coran ont été

⁷²⁰ Cette affirmation vient de relativiser toutes les interprétations coraniques, elle est bien consciente qu'il en est de même pour son interprétation. Elle n'a pas prétendu que « la » sienne était universelle et immuable.

⁷²¹ Comme activité interprétative, le *tafsir* reflète l'apprentissage, les préoccupations et les affiliations religieuses des exégètes, mais aussi leurs connaissances, leurs qualifications, leur sensibilité, leur imagination, parfois même leur humour. Ces interprètes sont souvent à la solde des gouvernements, des États où ils vivent.

empruntés au judaïsme et au christianisme de la même époque, ce qui n'a fait qu'accentuer la tendance patriarcale en ce qui concerne particulièrement les femmes. C'est la transposition de la sacralité du Coran à d'autres textes qui a produit les nombreuses dérives patriarcales.

L'INSTITUTIONNALISATION DE L'HERMÉNEUTIQUE

En effet, Al-Shafi, juriste arabe et fondateur de l'école sunnite shafi'ite, a résolu les tensions interprétatives, en donnant la prépondérance aux *hadiths* et au *tafsir*. Il a fait de l'*ijma'* (consensus des érudits)⁷²² la source principale de la *charia* et de la tradition interprétative en prétendant que celle-ci (l'*ijma'*) manifestait la volonté de Dieu. La doctrine du consensus a élevé les textes *tafsir* et *hadith* au-dessus du Coran, de la révélation et du raisonnement critique (*ijtihaad*), interdisant ainsi d'autres interprétations. Dès lors, les juristes, les érudits furent institutionnalisés et ils ont fait disparaître les enseignements du Coran qui favorisaient le pluralisme et l'égalitarisme⁷²³.

Barlas analyse la nature de l'inter et de l'extra-textualité dans les discours religieux musulmans. Elle souligne le rôle de la sunna, de la *charia*, de l'État et de la communauté interprétative selon le façonnement opéré par les érudits, ainsi que par l'épistémologie et la méthodologie utilisées durant les premières années de l'histoire musulmane. Au début, l'*ijtihaad* (effort de raisonnement) et l'*ijma'* (consensus des érudits) fonctionnaient ensemble. La formulation de la sunna était le résultat du raisonnement par interpolation qui devenait *ijma'* (consensus des érudits). La communauté décidait à partir du Coran, sous la direction de l'esprit des enseignements du Prophète. Cette pratique démocratique accommodait les différentes

⁷²² Ce consensus des exégètes n'existe pas pour les chiites qui sont appelés à se référer à un *marjaa* (une référence religieuse) de leur choix puis à utiliser l'*ijtihaad*.

⁷²³ Il faut mentionner que de nombreux exégètes étaient à la solde du gouvernement en place : donc ils orientaient souvent leurs interprétations afin de le favoriser. Pour Fatema Mernissi : « Non seulement le texte sacré a toujours été manipulé, mais sa manipulation est une caractéristique structurelle de la pratique du pouvoir dans les sociétés musulmanes. » et « On peut imaginer l'importance qu'il y avait pour chaque groupe d'intérêts à chercher la légitimité dans et par le texte sacré. Les événements historiques comme toile de fond, on peut apprécier maintenant à sa plus juste mesure les deux tendances contradictoires qui sont aux prises dans l'élaboration du Hadith : d'une part la volonté des hommes politiques de manipuler le sacré, d'autre part la volonté farouche des savants de s'y opposer en recourant à l'élaboration du Fiqh, véritable science religieuse, avec ses concepts et ses méthodes de vérification et de contre vérification. » dans Fatema Mernissi, *Le harem politique Le Prophète et les femmes*. Paris : Éditions Albin Michel, 1987 (p. 17 et pp. 62-63).

interprétations pour un mieux-vivre de la société. Or, avec l'abandon de l'*ijtihad* et l'imposition de l'*ijma'*, on a standardisé, uniformisé le monde musulman.

Au lieu de s'en remettre à la raison, à la délibération et au consensus du cadre de la signification religieuse, les musulmans ont accepté une tradition basée sur une « censure théologique ». Barlas dit que pour renverser ce phénomène, il faudrait désormais tenir compte de la communauté des femmes. En rejetant l'*ijtihad*, les quatre écoles d'interprétation sunnites ont accepté l'orthodoxie des unes et des autres. Or, ces quatre écoles conviennent que les femmes et les hommes ne soient pas traités de façon égalitaire dans l'administration de la justice. Malgré que l'islam «is probably the most uncompromising of the world's religions in its insistence on the equality of all believers before God, to the jurists it did not follow from the equality of « all believers » before God that men and women should be equal before the law ».⁷²⁴

Bien que le Coran ne soit pas un livre de lois, des principes légaux peuvent en dériver. Barlas déclare que la *charia* n'est pas l'islam, qu'il faut promouvoir une herméneutique qui donnera du sens aux relations complexes entre le texte, la textualité et l'extra-textualité des faits. Il est nécessaire non seulement de repenser l'islamicité de certaines dispositions, mais aussi d'entreprendre une critique de la sunna et de révéifier l'authenticité des hadiths, même si cela doit menacer les fondations de la tradition musulmane. En théorie, chaque génération et chaque communauté est libre d'établir son propre consensus. C'est un appel à une certaine forme de démocratie religieuse.

En confondant le Coran et la sunna, on confond l'autorité de Dieu avec l'autorité des interprètes. « By reducing Islam to a « mere theology », Muslim scholars also transformed a culture of knowledge into a culture of theological censorship ».⁷²⁵ Les affiliations entre les exégètes et l'État ont fait en sorte que progressivement, on a fait disparaître du Coran et de la sunna les éléments subversifs pouvant affecter ces États, dont l'égalité entre les dirigeants de l'État et les citoyens et des citoyens entre eux.

⁷²⁴ Asma Barlas, « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin : University of Texas Press, 2002 (p. 71).

⁷²⁵ *Ibid.* (p. 80).

Barlas conçoit le patriarcat comme un continuum qui se meut entre certains pôles de l'interprétation du Coran. Elle fait la démonstration que les enseignements du Coran sont égalitaires et anti-patriarcaux. Elle justifie ses allégations en examinant la nature de la révélation divine et les récits coraniques, dont celui du prophète Abraham. Le Coran ne sacralise pas les prophètes Abraham ou Mouhammad comme reflets symboliques du père. Abraham, en rejetant les dieux de son père et son autorité et en l'appelant à suivre « son » Dieu, défie le noyau des droits paternels tels que structurés dans le patriarcat. Le Coran donne préséance aux règles de Dieu sur celles des mères, pères et même celles des prophètes. Abraham est loué en tant que croyant et non en tant que père ; or, les croyants sont appelés à la soumission à Dieu et non au père. Il n'est pas non plus associé à la souveraineté de Dieu, mais il est bien sujet de cette souveraineté.

Le Coran désigne Abraham comme *imam*⁷²⁶ et non comme patriarche. Quant à l'idée culturelle de la divinité, elle est centrale dans la vie religieuse, mais aussi dans les institutions sociales, politiques, familiales et relationnelles. Notre définition de Dieu a des implications non seulement sur le patriarcat, mais sur les théologies et herméneutiques de libération. Cette connaissance du sacré a le pouvoir de former nos visions de Dieu et nos valeurs morales, sociales et sexuelles. Quand la connaissance du sacré est utilisée pour engendrer ou sexualiser Dieu, et par le fait même, l'humaniser et l'anthropomorphiser comme mâle, cela souscrit aux privilèges mâles.

QUAND DIEU A UN GENRE

Barlas reprend à son compte le fait que certaines féministes croient que cette symbolique exclusivement masculine de Dieu et la notion de la divine incarnation dans la nature humaine renforcent l'oppression sexuelle. Le fait de vouloir « désengendrer » le mot Dieu ou de le féminiser en Dieue offrent un contrepoids aux constructions masculines de Dieu. « The problem as scholars see it ultimately is not so much that a specific sex has been ascribed to God, but that

⁷²⁶ On peut lui donner le sens de « régent ».

a specific meaning has been ascribed to this sex historically, one that has served to legitimize sexual hierarchy and inequalities ». ⁷²⁷

Ces représentations sexuées de Dieu sont problématiques dans la mesure où elles engendrent des constructions spécifiques du genre. Selon le Coran, Dieu est indivisible, incomparable et non représentable. Ces doctrines empêchent toute association d'aïeux, de partenaires ou de progéniture avec Dieu. Ainsi, toute représentation de Dieu en père, fils, mari ou mâle est à proscrire, voire hérétique. Épistémologiquement, Dieu ne peut être connu qu'indirectement par ses attributs. Or, ces attributs sont autant féminins que masculins. Quant aux humains, le Coran enseigne que la femme et l'homme ont été formés au même moment, d'un seul « soi » (*naf*) ; qu'ils possèdent les mêmes attributs, les mêmes capacités ainsi que leur individualité.

Les représentations masculines de Dieu sont le résultat de la tendance à la confusion du signifié (le mot Dieu) avec ce qui est signifié (Dieu), ce qui crée de la confusion dans les langages sexués avec la réalité de Dieu. La nature androcentrique du langage a favorisé la création de problèmes persistants dans la signification. Tous nos mots s'effondrent hors de *Sa* réalité, d'où la difficulté d'en parler de façon neutre. En communiquant avec les êtres humains en utilisant des mots issus d'une langue humaine la réalité de Dieu est presque inévitablement soumise aux confusions qui sont inhérentes à notre langage.

L'INFLUENCE DU JUDAÏSME ET DU CHRISTIANISME SUR LA VISION DES FEMMES

Comme mentionné précédemment, le Coran relate que l'homme et la femme ont été tirés au même moment d'un même « *naf* » (soi). Or, il semble bien que la tradition abrahamique juive et chrétienne soit venue entacher la compréhension que l'on pouvait avoir des femmes. En effet, selon ces récits les femmes sont subordonnées aux hommes parce que la première femme aurait été créée de l'homme (sa côte), pour l'homme, pour son plaisir et pour lui tenir compagnie ; que c'est cette première femme qui aurait entraîné l'homme à tromper Dieu, (ce qui aurait provoqué leur mise à l'écart) qui alors les auraient chassés tous deux du jardin d'Éden. Depuis lors, à

⁷²⁷ Asma Barlas, « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin : University of Texas Press, 2002 (p. 71).

partir de telles croyances, les femmes sont considérées comme la source de tous les maux, à cause de l'influence néfaste qu'elles peuvent avoir sur les hommes. Ces croyances sont largement argumentées tant du côté juif que chrétien, quoique souvent très différemment et certains de ces courants d'interprétations furent ensuite repris par des interprètes musulmans, alors que rien de tel n'apparaît dans le Coran.

Que dit le Coran ? S'il est vrai qu'en Genèse 2 :18-24, il est mentionné qu'Ève fut créée à partir de la côte d'Adam, le Coran ne mentionne jamais cela. La création humaine est racontée en des termes égalitaires.

« In none of the thirty or so passages that describe the creation of humanity (designated by generic terms such as *an-nas*, *al-insan*, and *bashar*) by God in a variety of ways is there any statement that could be interpreted as asserting or suggesting that man was created prior to woman or that woman was created from man. The Qur'an notwithstanding, Muslims believe that *Hawwa'* (the Hebrew/Arabic counterpart of Eve), who incidentally is never mentioned in the Qur'an, was created from the 'crooked' rib of Adam, who is believed to be the first human being created by God. »⁷²⁸

Le nom « Adam » n'est pas un nom arabe mais un nom hébreu, qui signifie « le glaiseux, le terreux, qui provient de la terre ». Il désigne l'espèce humaine et non pas l'être humain mâle. Dans le Coran, le terme « Adam » fait référence dans vingt et un des vingt-cinq cas mentionnés, à l'humanité. Une analyse coranique attentive de la création des humains montre comment des termes tant féminins que masculins sont utilisés pour décrire la création de l'humanité d'une même source et cette source est nommément féminine (« *naf* » est féminin en arabe). La création originelle indifférencie l'homme et la femme, qui apparaissent simultanément. On peut se demander alors pourquoi nombre d'interprètes du Coran reconduisent cette histoire pour appuyer la subordination de la femme à l'homme. Ces mêmes exégètes déclarent pourtant, pour la plupart, que la Bible et les Évangiles furent pervertis au long des siècles et que seul, le Coran est la seule révélation authentique de Dieu.

« Although the Genesis 2 account of woman's creation is accepted by virtually all Muslims, it is difficult to believe that it entered the Islamic tradition directly, for very few Muslims ever read the Bible. It is much more likely that it became a part of Muslim heritage through its assimilation in the *hadith* literature. That the Genesis 2 idea of woman being created

⁷²⁸ Riffat Hassan. « Feminism in Islam. » In *Feminism and World Religions*, New York : State University of New York Press, 1999 (p. 254).

from Adam's rib did, in fact, become incorporated in the hadith literature is evident from a number of *ahadith*. Of these, six are particularly important since they appear to have had a formative impact on how Muslims have perceived woman's being and sexuality (as differentiated from man's). »⁷²⁹

Voici sur ce thème les six hadiths provenant du recueil de Sahih Al-Bukhari et de Sahih Muslim,⁷³⁰ paroles relatées par un compagnon du prophète Mouhammad appelé Abu Huraira⁷³¹.

1. « Treat women nicely, for a woman is created from a rib, and the most curved portion of the rib is its upper portion. So if you would try to straighten it, it will break, but if you leave it as it is, it will remain crooked. So treat women nicely.
2. The woman is like a rib; if you try to straighten her, she will break. So if you want to get benefit from her, do so while she still has some crookedness.
3. Whoever believes in Allah and the Last Day should not hurt his neighbor. And I advise you to take care of the women, for they are created from a rib and the most crooked part of the rib is its upper part; if you try to straighten it, it will break; and if you leave it, it will remain crooked; so I urge you to take care of women.
4. Woman is like a rib. When you attempt to straighten it, you would break it. And if you leave her alone, you would benefit by her, and crookedness will remain in her.
5. Women has been created from a rib and will in no way be straightened for you; so benefit by her while crookedness remains in her. And if you attempt to straighten her, you will break her, and breaking her is divorcing her.
6. He who believes in Allah and the Hereafter, if he witnesses any matter he should talk in good terms about it or keep quiet. Act kindly toward women, for woman is created from a rib, and the most crooked part of the rib is its top. If you attempt to straighten it, you will break it, and if you leave it, the crookedness will remain there, so act kindly toward women. »⁷³²

On peut remarquer, à la lecture de ces *hadiths*, les généralisations faites quant à l'ontologie, la biologie et même les aspects psychologiques des femmes ; ces aspects sont abordés de façon tout à fait différente dans le texte coranique. Ce cas n'est qu'un parmi d'autres qui motive nombre de chercheurs musulmans à conclure que les hadiths qui sont en contradiction avec ce qui est enseigné dans le Coran doivent être considérés comme de faux hadiths. Cependant,

⁷²⁹ Riffat Hassan. « Feminism in Islam. » In *Feminism and World Religions*, New York : State University of New York Press, 1999 (p. 255).

⁷³⁰ Il s'agit de deux érudits qui ont recensés plus de 300,000 hadiths pour finalement en conserver dans le cas de Bukhari 7 000 et dans le cas de Muslim 9 000 hadiths qu'ils considéraient comme authentiques. Ces deux recueils de hadith sont considérés comme les deux références majeures pour les Sunnites.

⁷³¹ Tous les hadiths recueillis doivent mentionner celui qui a relaté le hadith, parole entendue soi-disant de la bouche même du prophète Mouhammad.

⁷³² Ces *hadiths* proviennent de la traduction arabe de M. M. Khan, *Translation of Sahih Al-Bukhari*, Lahore : Kazi publications, 1971 (p. 346) et de A. H. Siddiqui, (1972), *Translation of Sahih Muslim*, volume 2, Lahore : Shaikh Muhammad Ashraf, 1972 (p. 752).

pendant des siècles et jusqu'à nos jours, ces hadiths ont permis à certains hommes de loi d'imposer des « réformes » qui n'ont rien à voir avec l'interprétation du Coran.

Le Coran n'est pas patriarcal, dans la mesure où il ne définit pas épistémologiquement femme et homme comme opposition binaire pas plus qu'il ne définit la femme comme peu évoluée ou l'homme, comme défectueux. Le Coran ne définit pas le sexe lié au genre ou dans une division spécifique des tâches ou avec des attributs féminins ou masculins. La création de l'humanité provient d'un «soi», un individualisme éthique et sur l'égalité devant Dieu quant aux pratiques morales. Non seulement le Coran ne discrimine pas les femmes selon leur sexe, mais il ne discrimine pas le sexe lui-même.

ON NE VALORISE PAS LE CÉLIBAT

Le sexe est traité comme désirable pour la femme et pour l'homme à l'intérieur d'un cadre éthique prescrit par Dieu. La sexualité est conceptualisée comme une relation femme homme et elle implique amour, intimité favorisant la gratification sexuelle maritale. Cette gratification est basée sur l'amour mutuel, l'harmonie, l'épanouissement. Le sexe n'a pas qu'une fonction de procréation ; il favorise au sein du couple, amour et miséricorde. Le Coran ne met pas en opposition sexualité et spiritualité ; au contraire, l'acte sexuel pratiqué dans le cadre éthique prescrit par Dieu est considéré comme une prière. Les structures phallogocentriques conçoivent l'homme comme le sujet et la femme comme l'autre de l'homme. Le Coran décrit les humains comme biologiquement différents, cependant ils sont ontologiquement et éthiquement les mêmes, car issus d'un même « soi », dotés de la même nature et tous deux parties d'une même entité. Étant issus d'un seul « soi » en même temps, il n'y a pas littéralement ou symboliquement d'autre. Toutefois, cette vision est hétérosexuelle, ce qui ne laisse de place ni au couple homosexuel, ni au mariage homosexuel. Certain(e)s auteur(e)s⁷³³ commencent à faire des lectures permettant une ouverture à la diversité des orientations sexuelles, mais elles/ils n'en sont encore qu'à leurs premiers balbutiements.

⁷³³ Voir le texte de Stéphanie Latte-Abdallah. « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI^e siècle. » *Revue du Tiers Monde*, (209) : 53-70 2012.

La famille en islam n'est pas patriarcale ; en effet, le Coran traite les femmes et les hommes selon leurs capacités comme parents et époux. Ces capacités ne sont pas basées sur la présomption du rôle mâle ou de l'inégalité sexuelle. Le Coran réfute le concept des droits du père et cela réfute aussi les privilèges du mari. Le Coran ne donne à personne le rôle de direction ou de gardien au-dessus des femmes et des enfants. La polygamie est permise pour des raisons économiques (venir en aide à des femmes veuves dans le besoin et sans protection à cause de guerre)⁷³⁴ ou pour régler des problèmes d'infertilité féminine⁷³⁵ et non pour combler les besoins sexuels mâles. Les enseignements du Coran vont à l'encontre de la théorie féministe de la deuxième vague qui voudrait que la famille ne soit qu'un lieu d'oppression pour les femmes et enfants. Il en est de même de la théorie féministe marxiste qui considère que la famille n'a servi qu'à accaparer la production du travail des femmes. Pour Barlas,

« we may find in the Qur'an's view of rights and responsibilities both order and limits. We may also find that it comes closest to articulating sexual relationships in the kind of «non-oppositional and non-hierarchical» mode that many scholars believe can be liberating for both women and men. »⁷³⁶

AMINA WADUD

Contrairement aux femmes étudiées précédemment, Amina Wadud (1952-) se distingue par le fait qu'elle est une afro-américaine convertie à l'islam durant la seconde vague du féminisme. Elle complète un doctorat en études arabes et islamiques à l'Université du Michigan en 1988. Elle participe en Malaisie à la formation du mouvement *Sister in islam*. Elle enseigne ensuite les études islamiques à l'Université Virginia Commonwealth en Virginie. Elle est la représentante sans le vouloir de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'intersectionnalité des oppressions ». ⁷³⁷ Elle est minoritaire en tant que femme afro-américaine, en tant que musulmane

⁷³⁴ Il s'agissait de venir en aide aux femmes dans le besoin dans un contexte où les guerres étaient fréquentes et où les femmes et les enfants se retrouvaient sans ressources après la disparition du mari et du père. Quatorze siècles plus tard, avec l'aide aux démunies, les assurances, les pensions de veuve, cette mesure s'avère caduque.

⁷³⁵ Aujourd'hui, avec la fécondation « in vitro », la prise d'hormones, les mères porteuses, cette possibilité semble caduque elle aussi. Cependant il faut relativiser ces mesures en fonction du cadre où elles ont été révélées.

⁷³⁶ Asma Barlas, *Believing Women » in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin : University of Texas Press, 2002 (p. 202).

⁷³⁷ L'intersectionnalité est un concept introduit en étude sociale parmi les groupes de recherche qui s'intéressent aux questions de discrimination et d'exclusion des groupes marginalisés ou ethnicisés. Ce concept fut utilisé la première fois en 1991 par la juriste Kimberley Crenshaw, au sujet de l'entrecroisement des divers systèmes

et en tant que femme musulmane afro-américaine dans la société musulmane américaine. Elle dira que c'est son triple statut de minorité qui l'a sensibilisé aux injustices.

Parmi ces injustices : celle faite aux femmes musulmanes qui furent occultées des textes islamiques et des traditions religieuses générées de ces textes, ce faisant ce sont aussi leurs voix qui furent étouffées. Pour Wadud, au sein même de ces interprétations traditionnelles se trouve un « mâle » désormais l'être humain normatif par excellence et la femme est tenu à l'écart de cet humain normatif et des « constructions éthico-spirituelles et sociopolitiques normative de la tradition islamique. »⁷³⁸ Cette mise à l'écart de la femme des bases paradigmatiques du « être musulman » a réduit la femme à n'être qu'un sujet sans capacité d'agir. Sa relecture du Coran, lui permet d'entrer dans ce qu'elle appelle désormais le *Gender Jihad* « Le jihad des genres ». ⁷³⁹ Cette approche dénonce un ensemble d'interprétations traditionnelles et fondamentalistes qui font résurgences avec les événements géopolitiques des dernières décennies.

« Cet acharnement avec lequel Wadud dénonce certaines de ces injustices lui vaudra, en 2005, l'ire des oulémas du monde entier, non pas pour son ouvrage sur le Coran et la femme, qui se veut une contribution et une autre voix musulmane au « discours pluraliste global », mais pour son activisme féministe qui bouleversera la tradition religieuse. »⁷⁴⁰

Wadud connaît les recherches féministes occidentales dont celles de Fiorenza. À l'instar de celle-ci, Wadud propose une relecture du Coran selon certains principes afin de tenir compte du rapport des genres tel qu'élaboré par le Coran. Ce faisant, il apparaît évident que la voix et l'expérience des femmes donnera une nouvelle lecture où la praxis islamique et la justice sociale

d'oppression liés aux perceptions quant aux appartenances identitaires. Les études féministes se sont réappropriées cette analyse car en effet la pensée féministe dominante de la seconde vague du féminisme fut remise en cause par les féministes afro-américaines, hispano-américaines, autochtones-américaines qui lui reprochait d'être « blanche et occidentale ».

⁷³⁸ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 231).

⁷³⁹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women's Reform In Islam*. England : Oneworld Publications, 2006.

⁷⁴⁰ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 232). Le positionnement d'Amina Wadud sur la direction de la prière. « The pluralism Project. » Disponible au : <http://pluralism.org/research-report/amina-wadud/> (consulté le 25 novembre 2016).

sont soudées. Son ouvrage, *Le Coran et la femme*⁷⁴¹ est un bel exemple de ce dynamisme de l'islam contemporain.⁷⁴²

Wadud a une approche résolument postcoloniale, postmoderne et éminemment politique. Politique, dans le sens où elle voudrait qu'à long terme, son travail transforme les sociétés musulmanes pour que les femmes aient désormais la place que le Coran leur a accordé ; la pleine égalité entre les femmes et les hommes. « Cette nouvelle lecture rendra possible l'instauration de fondements légitimes pouvant permettre de contester le traitement inégal que les femmes ont subi et continue de subir. »⁷⁴³

Au départ, Wadud ne se disait pas féministe. Ce sont toutes les critiques la taxant de l'être, qui ont fini par la convaincre qu'elle ne pouvait que revendiquer comme sienne, cette appellation. Elle le fera en reprenant à son compte des éléments de la critique féministe des femmes croyantes : l'exégèse traditionnelle a exclu les voix et les expériences des femmes ; les exégètes ont interprété l'expérience des femmes « à travers les filtres de leurs visions, perspectives, désirs, ou besoin des femmes » ;⁷⁴⁴ les hommes ont considéré les femmes comme inférieures ; les notions de genre selon les cultures façonnent la production des interprétations religieuses les plus diverses.

Lorsque Wadud parle des hommes, elle parle des musulmans, elle ne rejette pas, la problématique de l'infériorisation de la femme selon les interprétations, à des raisons extérieures au monde musulman, elle blâme les musulmans. Wadud préfère parler d'un système égalitaire et coopératif encourageant le travail citoyen de tous les membres de toutes les sociétés dans le respect des uns et des autres, femmes et hommes. Le Coran propose une égalité en terme de droits et obligations. Ces droits et obligations sont valables pour ce qui concerne l'éthique et le religieux ainsi que les rôles sociaux.

⁷⁴¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York : Oxford University Press, 1999.

⁷⁴² Positionnement de Wadud sur le hijab : Disponible au : <http://cairolusakaamsterdam.blogspot.ca/2010/01/amina-wadud-on-hijab.html> (consulté le 25 novembre 2016). Haifaa Jawad, « Féminisme musulman : une étude de cas d'Amina Wadud de « Coran et la femme ». » *Études islamiques*, Vol. 42, No.1, 2003 (p. 107-125).

⁷⁴³ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 233).

⁷⁴⁴ *Ibid.* (p. 233).

INTERPRÉTER LE CORAN À PARTIR DU CORAN

Wadud comme bien d'autres auteurs contemporains, tient à distance la sunna du Prophète pour interpréter le Coran.⁷⁴⁵ Le Coran ne s'interprète qu'à partir du Coran. Elle reprend les affirmations voulant que seul le Coran est parole de Dieu et que lui seul a été préservé intégralement. Ce qui n'est pas le cas de la *sunna* et des *hadiths*. Toutefois,

« elle n'hésite pas à noter que le caractère patriarcal de la société au sein de laquelle est apparue la révélation se retrouve dans la facture linguistique même du Coran qui, pourtant, doit servir de « critère définitif » pour évaluer le degré de conformité de la position de la femme dans les sociétés musulmanes actuelles et passée avec les vraies intentions de l'islam. »⁷⁴⁶

La langue arabe n'est pas divine et elle possède des marqueurs sexospécifiques, c'est à dire qu'elle véhicule des préjugés négatifs envers les femmes qui sont propres à la société où est utilisée cette langue. Cette langue est sexuée, et par le fait même on risque de donner un sexe grammaticalement parlant à la divinité. Le neutre n'existant pas. Celui ou celle qui voudrait faire de l'interprétation, doit tenir compte des restrictions naturelles du langage humain. Comme les mots arabes ont un genre masculin ou féminin, cela ne veut pas dire qu'il faille donner un genre définitif à leur usage.

Pour Wadud, « la distinction des genres, un défaut inhérent et nécessaire pour la communication humaine en arabe, est surmontée par le texte (le Coran) afin de remplir ses intentions de la guidance universelle. »⁷⁴⁷ Lorsque la direction divine est orientée pour l'ensemble de l'humanité donc lorsque cette direction transcende le genre alors cette direction divine, n'est pas spécifique à un genre en particulier. Elle analyse les versets ayant trait aux femmes selon leur contexte et le contexte des autres discussions coranique portant sur le même sujet selon l'angle des similitudes linguistiques et structures syntaxiques utilisées ailleurs dans le Coran. Elle constatera alors, que ces interprétations sont sexospécifiques et que la seule façon de les neutraliser c'est de les appliquer aussi aux hommes.

⁷⁴⁵ Amina Wadud, 2015. « Reformed theology- Halal Monk. » Disponible au : <http://www.halalmonk.com/amina-wadud-reformed-theology> (consulté le 12 décembre 2016).

⁷⁴⁶ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 238).

⁷⁴⁷ *Ibid.* (p. 244).

« Les interprétations qui sont considérées comme universelles furent rendues spécifiques au moyen de considérations historiques qui restreignent la portée de plusieurs passages coraniques à un événement, un sujet ou un contexte particulier. En arrivant à démontrer la nature particulière de certaines interprétations qui ont été proposées de versets coraniques et ainsi leur enlever ce caractère universel qui fut introduit pour limiter la liberté des femmes, elle arrive à libérer la vraie signification du texte coranique. »⁷⁴⁸

Elle n'hésite pas non plus à confirmer que le Coran établit des distinctions entre les femmes et les hommes quant à certains rôles.⁷⁴⁹ Elle prend position contre le caractère absolu de ces rôles sociaux. Pour elle, selon les époques, les lieux, les circonstances, ces rôles peuvent exister selon diverses manifestations dans les fonctions sociales.

« Car la nature coranique ne peut être la proie d'un quelconque déterminisme socioculturel. »⁷⁵⁰ « Ces distinctions fonctionnelles ne reflètent que la réalité sociale de la société du temps de la révélation et les attentes de cette société particulière et ne peuvent pas s'ériger en distinction universelle applicable en tout temps et tout lieu. »⁷⁵¹

Pour Wadud, chaque interprétation est le travail d'une personne appartenant à un contexte historique, un contexte social, un genre, etc. et cette personne agit avec le texte selon ces aprioris. Les difficultés apparaissent quand des hommes de religion ou des hommes politiques proposent « une » interprétation comme la seule interprétation possible et permise. Pour elle, seules les nouvelles interprétations permettent au message coranique une adaptation au contexte social, politique, culturel et religieux.

Elle a une approche originale quant au *khalifa* (successeur du Prophète sur terre). Pour Wadud, le Coran utilise ce terme aussi pour désigner l'humanité entière qui doit désormais prendre soin de la terre. Les femmes et les hommes sont désormais responsables de la protection de la terre qui leur a été confiée. Quant à la direction de la prière, en général, on part du principe que celui qui dirige la prière doit premièrement être d'une réputation sans tache et deuxièmement, être le plus « connaissant » en matière religieuse. S'il s'avère que ce soit une femme qui possède ces attributs pourquoi ne pourrait-elle pas diriger la prière ? Cela se fait pour les femmes dans la mesure où elles dirigent la prière pour les femmes. Wadud va plus loin en disant que si c'est une

⁷⁴⁸ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 245).

⁷⁴⁹ Amina Wadud, 2008. « Bringing women's voices to sacred text. » Disponible au : <https://www.youtube.com/watch?v=luyjABVInYw> (consulté le 10 décembre 2016).

⁷⁵⁰ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 239).

⁷⁵¹ *Ibid.* (p. 240).

femme qui possède ces deux critères dans une communauté, il n'y a pas de raison pour qu'elle ne dirige pas la prière pour les hommes et les femmes. C'est la raison pour laquelle, à Cape Town et à New York, elle se permit de diriger la prière pour une assemblée mixte et même d'y faire le prêche du vendredi. Pour bon nombre de musulmanes étatsuniennes, elles refusent de se voir imposer une direction venant de l'extérieur du pays. « Elles veulent un islam moderne, progressiste, égalitaire et à l'image de la société dans laquelle elles vivent. »⁷⁵²

C'est en reconnaissant la pluralité des modalités d'émancipation féminine que les femmes seront véritablement empathiques à toutes leurs causes. Les féminismes islamiques sont des féminismes postcoloniaux dans la lignée du *black feminism*. Ces féminismes font le lien entre racisme, impérialisme et colonialisme, par lesquels les féminismes blancs, bourgeois et antireligieux sont/furent influencés. Ces féminismes remettent en cause les modalités des luttes mises de l'avant par les femmes occidentales, souvent porteuses de racisme, et elles suggèrent que si les conditions de vie des femmes diffèrent, les revendications doivent aussi être différentes. Ces féminismes se réapproprient le travail herméneutique féministe islamique afin de donner aux femmes musulmanes des sociétés qui prennent en compte leurs expériences aussi religieuses.

7.2 UNE MUSULMANE FÉMINISTE QUÉBÉCOISE : SAMIA AMOR

Comme nous pouvons le constater, nous ne vivons pas en vase clos. Il va sans dire que les lectures herméneutiques faites précédemment sont à la portée des musulmans et musulmanes. Certaines sont parfois moins accessibles selon les connaissances linguistiques des unes et des autres, sachant l'importance entre autres, d'une bonne connaissance de la langue arabe pour avoir accès au Coran dans la langue originale. Au Québec, il n'y a pas présentement de femmes ayant fait une analyse véritablement herméneutique du Coran. Il est indéniable que dans un contexte d'immigration, cela prend quelques générations avant que les communautés musulmanes soient suffisamment bien installées pour se doter d'institutions communautaires,

⁷⁵² Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams*. France : Éditions L'Harmattan, 2010 (p. 252).

dont écoles ou institut de recherche pour la transmission et l'avancement des connaissances islamiques. La communauté musulmane étant relativement récente au Québec et bien que quelques auteures musulmanes aient déjà produit quelques mémoires ou thèses, il n'existe pas encore d'auteures musulmanes reconnues sur le même plan de productions universitaires comme Norma Baumel Joseph et Sonia Sarah Lypsic pour les juives, Denise Couture et Marie-Andrée Roy pour les chrétiennes catholiques. Cependant, une auteure musulmane se retrouve dans un parcours universitaire semblable. Il s'agit de Samia Amor et nous justifions ce choix à cause de ses publications et de son implication sociale.

Samia Amor est née à Alger, en Algérie, durant les années cinquante. Elle a fait ses études à Alger en droit tant pour la licence que pour la maîtrise. Elle est arrivée en 1995 au Québec, où elle a complété une maîtrise en sociologie. Elle poursuit un doctorat en droit comparé à l'Université de Montréal et prévoit soumettre sa thèse doctorale sous peu. Elle se dit simplement musulmane, ne se reconnaissant pas particulièrement à partir d'une école de jurisprudence particulière. Cependant, elle pratique sa prière selon la tradition malikite. Bien que pratiquante (elle observe les cinq piliers de l'islam), elle n'appartient pas à un groupe communautaire musulman et elle n'est pas affiliée à une mosquée. Toutefois, elle se sent interpellée par ce qui se vit au Québec et elle collabore avec différents organismes dont le Centre justice et foi, la Ligue des droits et libertés et différents groupes de dialogue interreligieux dont le *Montreal Dialogue Group* (groupe de dialogue entre juifs et musulmans), le Groupe chrétiens et musulmans en dialogue, 3 Esse : dialogue entre femmes juives, chrétiennes et musulmanes ainsi que le groupe de dialogue interreligieux Maria'm.⁷⁵³

Comme avocate, elle travaille en médiation familiale, avec une formation particulière en résolution de conflits. En 2014-2015, elle a été la coordonnatrice de la Chaire de recherche du Canada : *Islam, Pluralisme et Globalisation* à la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'Université de Montréal. À sa Faculté de droit, elle a enseigné à quelques reprises le cours *Introduction à la charia* et à la Faculté de théologie et de sciences des religions le cours

⁷⁵³ Le groupe de dialogue interreligieux féministe entre femmes croyantes de confessions chrétienne et musulmane existe depuis 2011. Disponible au http://www.cjf.qc.ca/userfiles/file/Mariam_Presentation.pdf ainsi qu'au <http://sentiersdefoi.info/mariam-feministes-chretiennes-et-musulmanes-en-dialogue/> et un vidéo présentant ces femmes et leurs objectifs <https://vimeo.com/116799239> (consulté le 21 mai 2015).

Islam et Modernité. Comme elle réside au Québec depuis 1995, elle n'a pas connu les années de la Révolution tranquille. Cependant elle connaît bien ce moment dans l'histoire du Québec ayant pris le temps de l'étudier à cause de son impacte particulier sur les relations entre les communautés de foi, mais surtout, entre les croyant(e)s et ceux et celles qui sont catégorisés sociologiquement comme des « non-croyants ». Il est important de mentionner que depuis son arrivée au Québec, Samia Amor a toujours travaillé à améliorer la perception qu'ont les Québécois des musulman(e)s, grâce à une participation active au sein de ces différents organismes.

La poursuite d'un doctorat ne l'a pas empêché de publier depuis quelques années des écrits particulièrement importants pour cette thèse. Contrairement aux communautés juives qui sont au Québec depuis longtemps et qui sont bien organisées quant aux possibilités de produire des ouvrages liés aux problématiques de leurs foies, la possibilité de produire de tels écrits au sein des communautés musulmanes est plus restreintes, pour les raisons déjà mentionnées ci-haut. Malgré ces défis, Samia Amor a produit un petit livre sur l'islam aux éditions Novalis.⁷⁵⁴ Et des trois candidates choisies pour ma recherche, c'est la seule qui ait accepté de répondre à mon questionnaire de nature qualitatif lors d'une entrevue. Voici ses réponses.

RELIGION ET SPIRITUALITÉ

1) *Quelle définition donnez-vous des termes religion et spiritualité ?* Comme tant d'autres, Samia Amor mentionne la difficulté de donner une définition adéquate du terme *religion* d'autant que ce terme n'existe pas en islam. Il y a bien le terme *dîn* mais celui-ci n'a pas à strictement parlé le même sens que le terme « religion ». Cependant, elle élaborera davantage sur la spiritualité.

« Qu'est-ce que la spiritualité ? Tout le monde en parle, mais chacun la comprend comme il l'entend. Dans l'étymologie latine et chrétienne, *spiritus*, elle prend la signification de « la vie de l'esprit » et présume d'une croyance en un Dieu spirituel. Mais dans un univers marqué par un émiettement du religieux, sa supplantation au quotidien par des références profanes et une expérience pragmatique, la spiritualité revêt une forme plurielle, autant ancrée dans le religieux que dans le non religieux. Dans ce contexte marqué par la diversité, qu'est-ce la spiritualité en islam dans ma perspective de croyante ?

⁷⁵⁴ Samia Amor, *L'islam*. Montréal : Éditions Novalis, 2008.

Avant de répondre à la question, je souhaiterais apporter deux brèves clarifications. D'une part, l'islam possède une vision unitaire de l'homme. Ce qui signifie qu'il ignore la dichotomie entre l'esprit et le corps, et entre la contemplation et l'action. Il préconise une unité de l'être malgré sa complexité à l'instar de l'unicité absolue divine. D'autre part, une tendance médiatique de plus en plus prégnante associe la spiritualité au soufisme. La représentation subséquente dégage une opposition entre un islam « soft » minoritaire et un islam « hard » majoritaire. Loin d'être une branche de l'islam, le soufisme représente la dimension intérieure de la foi, c'est-à-dire la possibilité de la vivre avec conscience dans un comportement responsable. Après avoir relevé ces deux particularités, j'aborderai la question à partir de deux indications : ma compréhension de la spiritualité en islam et son apport dans ma vie.

Au préalable, il y a lieu de préciser que ma spiritualité demeure intimement incarnée dans l'islam, entendu comme un système de croyances. Et en raison de cet enracinement, elle peut être présentée à travers trois paramètres : un rendez-vous, une acceptation et un défi.

L'expérience spirituelle de la rencontre avec Dieu est survenue au détour d'un questionnement existentiel, posé à mon père, sur la raison de l'existence lorsque la vie se termine par la mort. Sa réponse paraissait évidente, du moins pour lui et à cette époque : « Dieu est « Rahim » comme une mère, c'est-à-dire infiniment bon et d'un amour inconditionnel ». Ces paroles rassurantes, mais énigmatiques, m'ont ramenée à moi-même et à reformuler ma question initiale : qui est ce « Rahim » qui me permettrait de comprendre le sens de ma vie ?

Le cortège d'interrogations m'orientait, et se poursuivait, progressivement, vers une nouvelle voie, celle d'un cheminement en profondeur, tourné vers moi-même. Une telle démarche d'intériorité m'a amenée, s'il me fallait trouver une réponse personnelle, à prendre conscience d'une double acceptation : celle de Dieu dans mon quotidien et celle de la réalité existentielle, avec son lot de bonheur et de malheur. Dès lors, la spiritualité à laquelle j'adhère ne constitue pas un moyen d'exprimer un déni de l'un ou de l'autre. Elle n'est pas une fuite de l'islam. Au contraire, elle dispose à un état d'esprit qui ménage l'aspiration à l'accès au chemin ascendant (*al sirat al mustaqim*). Chemin dans lequel naît, se développe et s'épanouit un sentiment de liberté intérieure, de croissance et de quiétude.

Cependant, le parcours dans l'affirmation d'une entité divine à proximité est assorti d'un défi. Celui du dépassement de la condition humaine, saisie dans son nombrilisme et façonnée dans l'assouvissement des sens, de l'égo et de la pression sociale de conformité au modèle préétabli. Dès lors, mon inscription dans une spiritualité en islam porte l'exigence de vouloir vivre en cohésion avec les valeurs essentielles qu'il porte. Des valeurs dans lesquelles l'égalité humaine en raison de l'origine adamique commune et la justice sociale s'attribuent la primauté. Ce qui stimule vers une pratique de l'*ihsan*, c'est-à-dire un agir tourné vers la collectivité empreint de l'amour du prochain et du choix de répondre au mal par le bien. Même si cela semble décalé dans le contexte actuel.

Bref, en situation concrète, ces valeurs rendent nécessaire l'adoption d'un état d'esprit, c'est-à-dire d'une mise en disponibilité et d'une conduite éthique et responsable. Et elles présument d'un comportement à adopter dans la relation verticale avec Dieu et dans l'interaction horizontale avec les humains.

La spiritualité dans laquelle je me retrouve, loin de se confiner essentiellement à une intériorité, se situe dans une quête permanente de rapprochement de Dieu à travers mon

semblable. Dans cette perspective, la démarche entreprise initie, progressivement, à l'identification des signes (*ayat*) qui rapprochent de l'un et de l'autre et qui témoignent d'un effort permanent (*jihad*) de leur compréhension. En faire ressortir le sens profond est, selon moi, une tâche de chaque instant. Il s'agit de les considérer comme des opportunités de mise en action de la foi, autant par le geste que par la parole, pour y saisir le sens de la justice, du pardon et de la paix qui les sous-tend.

De ma connaissance, la spiritualité en islam initie, de manière continue, à la transformation du point de vue personnel. Elle favorise la réalisation d'une communauté de vues centrée sur le rapprochement, l'entraide et la solidarité. Des valeurs particulièrement éprouvées par le déclin du tissu relationnel moderne. Cette spiritualité participe, alors, à la construction d'un terrain commun de l'humanité et qui passe par la reconnaissance de la dignité de son semblable et par l'acceptation de sa responsabilité envers lui. Une façon de voir qui est loin d'être singulière, et qui est partagée par de nombreuses personnes, croyantes ou non, dans la discrétion et dans la quotidienneté.

En bref, mon entendement de la spiritualité consiste en une pédagogie de soi pour préparer la rencontre, l'accueil et la réception de mon semblable dans mon cœur, ce cœur convié par les versets coraniques à la pureté, c'est-à-dire à être libéré de toute tentation. »

FÉMINISME RELIGIEUX

2) *Quel sens donnez-vous au(x) féminisme(s) et au(x) féminisme(s) religieux ?*

« J'ai découvert le féminisme comme lutte pour la libération de la femme à travers les lectures variées d'auteurs françaises mais également anglo-saxonnes. Initialement, j'avais un sentiment d'attirance/répulsion envers les structures féministes existantes en Algérie (ni féminisme d'État, ni féminisme laïque), dans lesquelles il me semblait que pour être féministe, il fallait être soit une femme soumise à un diktat patriarcal sous couvert patriotique, soit être une Algérienne qui veut être française. Je n'avais pas pris conscience que ce rejet était celui de l'aliénation d'où qu'elle vienne. Mes lectures ultérieures m'ont permis de mettre des mots à un ressenti. Désormais pour moi, le féminisme croyant dans la version islamique se distingue par : le contexte, la société et l'enracinement dans le Coran.

Il donne l'opportunité d'observer de l'intérieur l'univers musulman, et d'y scruter les oppressions et inégalités envers les femmes, pour ensuite fournir les moyens pour opérer un changement. En ce sens, l'herméneutique associée au féminisme islamique permet : de distinguer entre l'islam (dans sa version coranique et non idéologique des Écoles) et la culture ; de retourner aux versets coraniques comme seule échelle de mesure des hadiths et des interprétations coraniques ; de mettre à nu les discriminations et injustices envers les femmes ; de déconstruire le statut des femmes musulmanes ; de lutter contre un système patriarcal révolu ; de reconnaître aux femmes le droit à l'interprétation du Coran et à l'élaboration de la norme juridique. »

3) *Faites-vous une lecture herméneutique féminine/féministe de votre livre sacré et est-ce que cette lecture correspond au cheminement spirituel, familial, communautaire, social, etc. égalitaire entre les femmes et les hommes de votre communauté de foi ?*

« Je fais une lecture herméneutique personnelle dans une perspective féministe, c'est à dire dans une perspective critique des rapports sociaux culturels. Bien que cette lecture ne soit jamais que personnelle car je lis ce que d'autres auteurs ont écrit sur le sujet et je fais ma propre analyse. En général, ma compréhension du texte coranique dégage une réelle justice fondée sur une égalité de tous les êtres humains. L'égalité femmes hommes est intrinsèque à la création humaine. »

4) *Vous considérez-vous comme féministe? Si oui, selon quelle vision et si non, pourquoi?*

« Oui, je me considère comme féministe, dans la mesure où je crois à l'émancipation des femmes et des hommes et les hommes participent à ce mouvement de libération contre toutes les oppressions sociales, économiques, politiques et culturelles. »

5) *Faites-vous partie d'une/des organisation(s) religieuse(s) ou un/des groupe(s) religieux que l'on peut qualifier de féministe(s) ?*

« Oui, je fais maintenant partie du groupe de dialogue interreligieux féministe Maria'm. Ce groupe veut établir un dialogue entre croyantes féministes partageant un espace territorial et agissant en commun pour trouver des moyens d'instaurer une réelle justice sociale. Pour l'instant, nous avons travaillé sur des textes et des pratiques au sein de nos communautés de foi respectives afin de mieux nous connaître. Auparavant, j'ai fait partie de trois autres groupes de dialogue interreligieux. »

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

6) *Que pensez-vous du « dialogue interreligieux féministe » comme concept, choix personnel, allégeance identitaire, phénomène social ?*

« C'est une opportunité de rapprochement de croyantes afin d'identifier, de discuter, de bénéficier des expériences des unes et des autres, de se soutenir face à des oppressions communes, même si les formes diffèrent d'un contexte religieux à un autre. »

7) *Faites-vous partie d'un groupe de dialogue interreligieux féministe? Si oui, expliquez le plus complètement possible l'historique du mouvement, les objectifs recherchés, les buts atteints et votre rôle au sein du groupe.*

« Je fais partie du groupe de dialogue interreligieux Maria'm qui existe depuis 2011. Ce groupe est une initiative qui a démarré grâce à la collaboration de Élisabeth Garant et Leila Bedeir, qui faisaient partie de la FFQ et qui ont pensé qu'il serait intéressant de démarrer un groupe de dialogue entre femmes croyantes juives, chrétiennes et musulmanes. Comme il était difficile de recruter les femmes juives, nous avons misé sur le dialogue interreligieux entre chrétiennes (la religion majoritaire) et musulmanes (religion minoritaire) au Québec. Au départ nous étions sur le comité organisateur, trois femmes chrétiennes et trois femmes musulmanes, puis nous avons étendu cela à d'autres femmes. Le but visé était que les femmes croyantes féministes aient un espace de rapprochement et d'échanges, et cela dans le but de mieux se connaître et de mieux connaître la tradition religieuse de l'autre.»

LA LAÏCITÉ

8) *Quelle définition donnez-vous de la laïcité de l'État ?*

« Je partage avec Micheline Milot sa définition et de la laïcité et de la neutralité de l'État. Selon Milot la laïcité est un aménagement institutionnel déjà achevé au Québec. « La laïcité est un aménagement du politique en vertu duquel les libertés de conscience et de religion se trouvent garanties, conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous, par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexiste dans la société. »⁷⁵⁵ On a souvent tendance à oublier, lorsque ce n'est pas de la simple ignorance, que la laïcité est d'abord un outil de pacification et de coexistence paisible dans un contexte de pluralisme religieux. Il ne s'agit pas du refus ou du rejet du religieux. C'est à la fois la fin du monopole d'une seule religion et l'affirmation d'une autonomie et d'une neutralité institutionnelles à l'égard de toute religion. Autrement dit, la laïcité se veut inclusive lorsqu'une religion prône l'exclusion. La laïcité ouvre la perception de la religion en donnant la liberté de croire ou de ne pas croire.

Or, cette liberté de conscience existe en islam, qui affirme en effet « qu'il n'y a pas de contrainte en religion »,⁷⁵⁶ même si cela n'est pas forcément appliqué, comme on le constate malheureusement dans certaines sociétés musulmanes.

Par ailleurs et à notre avis, la laïcité constitue un réel instrument de démocratie, puisqu'elle assure une liberté de religion, une garantie de son expression par l'État et une séparation institutionnelle de l'État et de l'Église. Elle met en application le principe d'égalité par une reconnaissance de tous les citoyens et de leur diversité culturelle, religieuse ou ethnique. Et sous l'angle de la liberté de conscience et du droit à l'égalité, la laïcité et l'islam ne présentent aucune incompatibilité.

Cependant, la divergence apparaît lorsque les principes fondateurs de la laïcité (liberté de religion et neutralité de l'État) sont remis en question, comme il est constaté de nos jours. En effet, que se passe-t-il dans les sociétés dites laïques de fait ou de droit ? On observe une mobilisation politique, médiatique et populaire pour une uniformisation de la société selon le modèle imposé par la majorité. Sur ce point, l'incompatibilité entre l'islam vécu dans ce type de société et la laïcité découle du détournement de celle-ci et de l'exigence, éhontée, d'un traitement inégal des citoyens en raison de leurs particularités religieuses. On assiste alors à la transformation d'une laïcité de pacification en une laïcité conflictuelle. »⁷⁵⁷

9) *Au Québec, pensez-vous que l'État devrait opter pour une laïcité républicaine comme en France ou une autre forme de laïcité ?*

⁷⁵⁵ Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde : Le cas du Québec*. Bibliothèque de l'École des Hautes études, Turnhout : Brepols Publishers, 2002 (p.34).

⁷⁵⁶ Coran 11 : 256

⁷⁵⁷ Samia Amor, *L'Islam*. Montréal : Éditions Novalis, 2008 (pp.108-9).

« Comme mentionné précédemment, la laïcité est un aménagement institutionnel achevé au Québec. Vouloir en faire autre chose, c'est ouvrir les portes au laïcisme pour répondre à des visées électoralistes. »

10) *Si vous deviez faire un pourcentage de vos productions orales et/ou écrites, quel pourcentage de ces productions n'est pas dédié à votre sphère de travail (production universitaire ou production pour votre communauté de foi) ? Expliquez les contextes favorisant ou défavorisant la publication de vos œuvres dans l'ensemble de la population québécoise.*

« La grande partie de mes publications sont en lien avec l'Université. Cependant, compte tenu de mon engagement au sein de différents organismes valorisant le religieux, j'ai pu faire des présentations et des publications dans des organismes et maisons de publication qui s'adressent au public en général. Si j'écris ou si je parle c'est parce que je veux exprimer une opinion autre. »

RELIGION ET ÉGALITÉ DES SEXES

11) *D'après vous, est-ce que votre communauté de foi permet une participation active et égalitaire aux femmes dans tous les aspects de leur vie, tant individuels que collectifs?*

« Contrairement à ce que l'on peut penser des femmes au sein de la religion musulmane, celles-ci ont des rôles au sein de leur famille et dans la société, très différents d'un pays à l'autre. En Algérie, le foyer, donc l'espace privé, est vraiment matriarcal. L'espace public est patriarcal et il en est ainsi souvent au sein de la mosquée. »

12) *Quelles sont les restrictions que les femmes de votre communauté de foi ont à vivre quant à la parité des buts, des tâches/défis et des résultats? Par exemple, est-ce que les femmes de votre communauté de foi peuvent devenir « leader spirituel » (rabbin, prêtre, imam) ?*

« En principe, la pratique de diriger la prière par une femme n'est pas fréquente. Depuis 2005, certaines tentatives sont prises. Elle méritent d'être généralisées pour devenir ordinaires et entrer dans les mœurs. »

13) *D'après-vous, est ce que le mariage dans votre communauté de foi se pratique selon des normes patriarcales ?*

« Qu'il y ait des mariages « arrangés » encore aujourd'hui, je ne peux pas le nier. Cependant, que ce soit en Algérie ou au Québec, les gens que je connais se sont mariés librement et par amour. »

14) *D'après vous, est-ce que les femmes de votre communauté de foi peuvent obtenir un divorce, la garde des enfants, le partage des biens, etc. selon les mêmes critères « équitables » que les hommes ?*

« Même au Québec, ces aspects ne sont pas si égalitaires.⁷⁵⁸ Dans les pays à majorité musulmane, cela dépend en grande partie du code de la famille. Le Code de la famille est dans ces pays inspirés de la normativité islamique, produit d'une interprétation des Écoles juridiques, mais ma lecture du Coran me laisse croire qu'en matière de divorce, l'égalité prévaut. L'épouse comme l'époux peut divorcer. »

15) *Quels sont la place et les droits des gais, des lesbiennes, des bisexuels et des travestis/transgenres dans votre communauté de foi? Si cela n'en tenait qu'à vous, quelle place et/ou droits leur donneriez-vous ?*

« Pour ma part, je considère les êtres humains, tous les êtres humains comme égaux, et on n'a pas à les étiqueter selon leur orientation sexuelle. »

Dans un article produit lors du Forum social mondial en août 2016,⁷⁵⁹ Samia ouvre une nouvelle parenthèse. Comme elle a connu le colonialisme, vécu au sein d'une société ayant conservée des traces de ce colonialisme, elle aborde le féminisme autrement que Couture et Joseph. Elle explique : « (...) comment ma foi a d'abord questionné le féminisme, ensuite, comment les féminismes ont conforté ma foi et, finalement comment ma foi féministe se positionne face à la justice sociale et comment les mouvements de justice sociale nourrissent ma foi. » Qu'en est-il de son travail sur sa foi et son féminisme ? Elle avait une sorte de répulsion au départ face au féminisme, car pour elle, à ce moment de sa vie (dans la jeune vingtaine), le féminisme était français, blanc et colonial.

« Ce féminisme énonçait une universalité abstraite de la femme. Érigé à l'exemple du modèle universel abstrait représentatif de l'identité blanche masculine supérieur en race, ce féminisme représentait la femme universelle blanche. Et, je ne me reconnaissais pas sur le plan du statut, puisque mes aïeux, mes grands-mères, mes grands-tantes, ma mère, qui étaient visées par « la mission civilisatrice » de la colonisation, étaient réduites au même titre que les hommes, au statut d'indigène, c'est-à-dire que les unes et les autres étaient sujets certes français, mais sans droits. Autrement dit, des Français qui n'étaient « ni vraiment une inclusion, ni tout à fait une exclusion ». Ayant hérité de ce ni-ni bancal, je ne pouvais me sentir la « femme » représentée par le féminisme blanc français, même si certaines figures de ce féminisme, sa marge radicale faut-il le préciser, avaient défendu les prisonnières algériennes considérées comme terroristes parce qu'elles défendaient la libération du joug colonial. Je demeure une femme de couleur, dans le sens de dominée idéologiquement sur le plan des revendications féministes.

⁷⁵⁸ Samia Amor et Anne Saris, « Femmes musulmanes et divorce à Montréal : fatalité subie ou liberté acquise? » Revue scientifique de l'AIFI, vol. 5, No. 2, 2012 : pp. 61-78.

⁷⁵⁹ Samia Amor, « Un féminisme islamique en dialogue : une chance pour le féminisme et un approfondissement de la foi. » Vivre ensemble, Vol. 24, No. 83, 2016. Disponible au : 3893_a_Art_Vol24No83_Samia-Amor.pdf. (consulté le 7 décembre 2016).

Finalement, ma réticence envers le féminisme algérien concerne sa dimension anticléricale. Dans sa transposition du féminisme français, il se fait le pendant de l'amalgame, toujours présent, entre le cultuel et le culturel. Conséquemment, les paradoxes de ce féminisme qui reproduit la hiérarchie coloniale entretiennent ma frilosité à l'égard de la version algérienne d'une universalité née dans la « culture de la suprématie occidentale »⁷⁶⁰. Alors que ma préoccupation est de lutter contre la culture de la suprématie culturelle machiste locale.

Comme je le précisais antérieurement, mon malaise était d'autant plus grand que je n'étais pas en opposition avec les objectifs du mouvement féministe. En effet, tant l'islam que le féminisme sont porteurs d'un projet similaire : la transformation des rapports sociaux afin d'établir une égalité et une justice sociale. Dès lors, je ne voyais pas et je ne vois toujours pas, de dichotomie entre ma foi et les objectifs du féminisme. Et je peux me percevoir comme une croyante féministe. D'autant plus que ma lecture personnelle me permet d'affirmer que le message coranique dans sa globalité n'est pas genré. Même si certains versets ont fait l'objet de lectures patriarcales (4 : 34 ou encore les versets sur la succession ou même sur le témoignage). Les interprétations machistes à l'origine d'une norme religieuse et juridique, détiennent, depuis des siècles, une valeur sacrale qui a marginalisé et quasiment fait oublier, le texte originel. Ce qui rend impératif le souci de se le réapproprié et de sortir de l'interprétation patriarcale qui a utilisé la religion comme un instrument de légitimation (donc de complicité) pour renforcer le système existant qu'elle était censée combattre.

De nos trois québécoises, Samia Amor est la seule à parler d'écoféminisme et à affirmer qu'il s'agit d'une voie à emprunter non seulement au nom d'une justice envers la planète, mais envers tous les organismes vivants sur cette planète.

Conséquemment, la présence de féministes chrétiennes dans le groupe Maria'M m'a confortée dans l'idée de me réconcilier avec le féminisme et de pouvoir transformer ma perception du féminisme. Ce qui m'amène à ma deuxième question : comment le féminisme (ou les féminismes) interpelle ma foi et ma définition du féminisme ? Les féminismes, du Nord et du Sud, m'interpellent sur deux points, l'herméneutique féministe et l'écoféminisme : au niveau de l'herméneutique féministe. Nous tenons cet atelier dans le cadre du forum de « Théologie et libération ». À la juxtaposition des deux termes, je préfère, pour parler de l'apport féministe à ma foi, les rassembler et évoquer la théologie de la libération. Dans l'univers islamique, cette dénomination émerge au XIX^e siècle avec le mouvement de revivification de l'islam, avec la réflexion d'un Mohammed Abdu, puis plus tard d'un Ali Shariati et Mohammed Iqbal. De manière contemporaine, ce sont les féministes islamiques, c'est-à-dire des intellectuelles ancrées dans le paradigme coranique, qui conçoivent l'émancipation à partir du Coran.

L'appui du Coran permet de les contrer et développer une herméneutique féministe, antisexiste et anti-patriarcale. Je souscris à cette démarche dans laquelle le message coranique, épuré des interprétations conjoncturelles favorables aux privilèges patriarcaux, pourrait se comprendre dans sa plénitude comme un message égalitaire et de vivre-

⁷⁶⁰ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2003.

ensemble. Ce qui m'amène au deuxième point vers lequel les féminismes ont interpellé ma foi (...) j'ai découvert une compatibilité entre ma foi et l'écoféminisme spirituel. (...)

Ultérieurement, l'écoféminisme m'a permis de verbaliser la triple domination que je réfutais, c'est-à-dire celle des hommes sur les femmes, des humains sur la nature et la domination coloniale et postcoloniale. Ce courant s'accommode également d'un renouveau religieux dans lequel j'étais à l'aise. L'écoféminisme spirituel me permet de concilier ma foi et un type de féminisme tourné vers la justice sociale et la préservation de la nature à l'intérieur de laquelle je vis. Cela correspondait à ma compréhension de la foi islamique : l'univers et ce qu'il contient sont une création de Dieu. Certains versets détiennent un caractère écologique.

Dès lors, nous sommes en Dieu et nous sommes partenaires les uns des autres, ce qui exclut, par exemple, toute idée d'exploitation de la terre et de ses produits. Cet univers appartient à Dieu qui nous a désignés comme *khalif*. Un terme souvent traduit par celui de gestionnaire ou d'usufruitier ou encore d'administrateur. Pour ma part, j'adhère à l'idée de Mohammed Iqbal reprise par Abdenour Bidar qui le définit comme le successeur. Autrement dit, l'homme et la femme, sont des héritiers de Dieu sur terre. Et en tant qu'héritiers responsables chacun de nous doit veiller à préserver cet héritage remis en dépôt (*amana*). »

CE QUE L'ON PEUT RETENIR DE LA PENSÉE DE SAMIA AMOR ?

Si nous revenons à Thompson et l'analyse sociohistorique qui consiste à comprendre les conditions où un discours ou un texte est produit et reçu. Cette analyse permet la mise en lumière des rapports de force qui pourraient exister entre le discours et son interprétation. Il est clair que Samia Amor a connu ce que l'on appelle des rapports de force : la colonisation de son pays et l'imposition d'un féminisme à l'occidentale. La décolonisation a laissé ses traces sur les individus et le rapport de force est toujours perceptible par le contexte patriarcal de la société algérienne. Elle vit à Montréal, depuis plus de vingt ans, ce qui lui permet maintenant de mieux comparer ces rapports de force dans sa société algérienne d'origine, et ceux présent dans la société québécoise d'adoption. Dans les deux cas, on retrouve les rapports de force où le patriarcat domine, ainsi que le féminisme blanc.

Elle découvre aussi à travers différentes formes de dialogue interreligieux avec d'autres Québécoises, des rapports de force différents. Par exemple, certains de ces groupes religieux, comme les musulmanes et les juives, mais aussi les protestantes, sont minoritaires par rapport au groupe religieux majoritaire des catholiques au Québec. Ces expériences diverses lui permettent de trouver des modes d'émancipation et de renouvellement de son féminisme et de sa foi. Enfin, de façon plus récente, ses lectures féministes lui ouvrent une autre porte :

l'écoféminisme qui trouve son nid au sein de sa lecture du Coran.⁷⁶¹ Est-ce que l'écoféminisme ne serait pas un féminisme où tous les féminismes pourraient se reconnaître et participer activement ?

L'œuvre de Amor répond à l'analyse du discours selon Thompson, car le contexte dans lequel est créé son discours donne un sens à la création même du texte. Or, il faut chercher en quoi l'interprétation d'un discours a pu être influencée dans sa création et sa réception selon le

⁷⁶¹ Samia Amor définit l'écoféminisme « comme un modèle émergent depuis 1970 à l'intersection de l'activisme pacifiste, antinucléaire, féministe et écologiste. » Susan Griffin, dans *Woman and Nature*, consacre le « cultural ecofeminism » en établissant une corrélation entre les femmes et la nature en raison de la similarité de leurs fonctions de génération et de régénération. Il comprend deux courants : écoféminisme économique et politique. Il établit un lien entre la domination des femmes et la dégradation des écosystèmes. La femme et la nature sont sujets passifs et subissent les mêmes forces d'oppression et d'exploitation devant le capitalisme financier et la mondialisation masculine ; et l'écoféminisme spirituel, favorisant la croyance qui n'instaure pas un rapport de domination entre les hommes et les femmes et entre les êtres humains et la nature. Repenser le religieux est une vision politique. L'écoféminisme est méprisé par les féministes matérialistes/constructivistes axées sur le politique (changements structurels), car essentialiste (proximité entre femmes et nature et occultation des déterminismes historiques, sociaux et économiques). Vision qui conforterait les stéréotypes sur les rôles sexuels. Or, cela n'a rien à voir avec une nature féminine ou une nature masculine. Car une vision écoféministe n'est pas contre le travail, mais sur la nécessité, l'utilité et les conditions du travail. Exemple : les femmes continuent à chercher l'eau, la collecte du bois et l'agriculture : est-ce nécessaire d'opter pour une surproduction et une destruction des écosystèmes ? Les guerres touchent les femmes et les enfants : trouver d'autres moyens de résoudre un conflit. Sortir de la logique de la domination et de l'oppression pour être dans une approche de résolution à long terme. L'écoféminisme est pacifique et non violent. Il est, selon Française d'Eaubonne, un humanisme qui porte une société assainie de toute lutte pour le pouvoir. » Cité dans Samia Amor, « Un féminisme islamique en dialogue : une chance pour le féminisme et un approfondissement de la foi. » *Vivre ensemble*, Vol. 24, No. 83, 2016. Disponible au : 3893_a_Art_Vol24No83_Samia-Amor.pdf. (consulté le 22 décembre 2016).

D'après Amor, le Coran offre une approche écologique et va dans le sens de l'écoféminisme pour Amor :

2 :164 : « Dans la création des cieux et de la terre, dans l'alternance de la nuit et du jour, dans les vaisseaux qui sillonnent la mer, chargés de tout ce qui peut être utile aux hommes ; dans l'eau que Dieu précipite du ciel pour vivifier la terre, après sa mort et dans laquelle tant d'êtres vivants foisonnent ; dans le régime des vents et dans les nuages astreints à évoluer entre ciel et terre ; dans tout cela n'y a-t-il pas autant de signes éclatants pour ceux qui savent réfléchir ? »

6 :38 : « Nulle bête rampant sur terre, nul oiseau volant de ses ailes, qui ne vivent en société à l'instar de vous-mêmes. Et nous n'avons rien omis dans le Livre éternel. Puis c'est vers leur Seigneur qu'ils feront tous retour » ;

6 : 99 : « Et c'est Lui Qui, du ciel, a fait descendre l'eau. Puis par elle, Nous fîmes germer toute plante, de quoi Nous fîmes sortir une verdure, d'où Nous produisîmes des grains, superposés les uns sur les autres ; et du palmier, de sa spathe, des régimes de dattes qui se tendent. Et aussi les jardins de raisins, l'olive et la grenade, semblables ou différents les uns des autres. Regardez leurs fruits au moment de leur production et de leur mûrissement. Voilà bien là des signes pour ceux qui ont la foi. »

17 :37 : « Et ne marche pas avec insolence sur la terre »

41 :53 : « Nous leur montrerons Nos signes dans l'Univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est cela [le Coran], la vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? »

51 :20-21 : « Il y a sur terre des preuves pour ceux qui croient avec certitude ; ainsi qu'en vous-mêmes. N'observez-vous donc pas ? » *Ibid.*

contexte sociohistorique dans lequel le texte est produit. Le cheminement d'Amor en est un bel exemple. En effet, est-ce que les croyantes peuvent faire fi de l'écologie ?

La construction de sens s'articule autour de la légitimation (ce qui est juste et digne d'être soutenu),⁷⁶² et l'écoféminisme, tel que compris par Amor, répond aussi à ce critère. Son discours est à la forme active. Amor non seulement s'implique dans son discours mais elle invite le lecteur à prendre part à la compréhension de son cheminement. Elle inclut le groupe de personnes visé par le discours. Et si, comme Thompson l'énonce, « nous sommes constamment engagés dans un processus de remise en scène de l'image du monde et de renforcement de l'ordre apparent des choses. », ⁷⁶³ les textes d'Amor laissent entrevoir, par l'utilisation de certains de ces outils herméneutiques en particulier comment se construisent nos rapports sociaux.

Si on met la religion de côté, on occulte une seconde fois les femmes croyantes. Samia Amor se définit comme une femme croyante et elle travaille tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de sa communauté de foi pour favoriser les changements. Elle travaille donc à contrer cette occultation.

A-t-elle utilisé une herméneutique critique? À la lecture de ses travaux, il est indéniable qu'elle connaît de nombreuses approches critiques féministes et qu'elle les utilise. Comme elle l'explique elle-même, elle connaît plusieurs auteurs en herméneutique; elle les lit et se fait ensuite sa propre idée.

Le Livre saint a eu et a encore un impact sur la vie des femmes. L'implication religieuse de Samia Amor prouve indéniablement que pour elle, le Livre saint a encore un impact sur sa vie et sur la vie des femmes croyantes musulmanes au Québec.

Le langage « genré » est source de discrimination envers les femmes. Samia Amor connaît bien les différentes auteures féministes musulmanes, dont Wadud et Barlas, qui ont abordé ce thème. Je peux affirmer qu'elle connaît l'impact qu'a le langage « genré » sur l'herméneutique, que

⁷⁶² John Thompson, « Langage et idéologie. » *Langage et société*, No. 9, 1987 (p. 13).

⁷⁶³ *Ibid.* (p. 21).

cette langue soit l'arabe ou le français. Elle serait d'accord pour dire qu'en effet le langage peut être une source de discrimination envers les femmes quand il n'est pas utilisé scrupuleusement lors de travaux herméneutiques.

Faire la distinction entre ce qui provient du Livre saint et ce qui provient de la tradition. Tel que mentionné précédemment par Amor, il faut « distinguer entre l'islam (dans sa version coranique et non idéologique des Écoles) et la culture. » Pour elle, il faut effectuer ces distinctions pour tout travail herméneutique.

Le Livre saint et les textes qui interprètent le Livre saint. Pour Amor, il est nécessaire : « ...de retourner aux versets coraniques comme seule échelle de mesure des hadiths et des interprétations coraniques ; de mettre à nu les discriminations et injustices envers les femmes ; de déconstruire le statut des femmes musulmanes ; de lutter contre un système patriarcal révolu; de reconnaître aux femmes le droit à l'interprétation du Coran et à l'élaboration de la norme juridique. »⁷⁶⁴

Le patriarcat inévitable ? Pour Amor, le Prophète a lutté contre le patriarcat grâce aux révélations coraniques mais ce patriarcat n'a jamais cessé et il est revenu en force après la mort de Mouhammad.

Le colonialisme, les femmes : sujets colonisés. Provenant d'un pays qui a été colonisé pendant une longue période, et malgré que l'Algérie soit désormais un pays indépendant, Amor constate que

« la colonisation se fait désormais de façon subtile. Au Québec, les autochtones ont été colonisés, les francophones ont été colonisés. La façon de concevoir le monde de l'homme blanc occidental n'a jamais cessé de coloniser les femmes, les hommes, les ethnies autres, etc. Alors oui, les femmes sont encore un sujet colonisé et cette forme de colonialisme existe toujours et il est présent au sein même des groupes de dialogue interreligieux. »⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ Réponse tirée de la réponse à la question numéro 2 du questionnaire.

⁷⁶⁵ Samia Amor, « Un féminisme islamique en dialogue : une chance pour le féminisme et un approfondissement de la foi. » *Vivre ensemble*, Vol. 24, No. 83, 2016. Disponible au : 3893_a_Art_Vol24No83_Samia-Amor.pdf. (consulté le 22 décembre 2016).

La famille, lieu du patriarcat par excellence. Pour Amor, selon ses observations, le patriarcat existe dans toutes les familles quelle que soit la tradition religieuse. Je ne pense pas que cela soit spécifique aux familles musulmanes. Elle n'aborde pas comme telle la famille comme lieu du patriarcat. Selon ses observations, dans certaines familles musulmanes, la prière est dirigée par l'épouse et il n'y a pas de hiérarchie. Tout le monde est sur le même rang. Pour ce qui est de la préparation des repas, c'est une tâche qui est partagée fréquemment avec les hommes (mari et fils). La division du travail s'est mise en place depuis que l'épouse a accédé au marché du travail. La famille musulmane (particulièrement algérienne a subi des transformations déjà dans la société d'origine. La pratique de la médiation familiale m'a permis de constater que les hommes, quelle que soit leur origine, leur langue, leur culture ou leur religion, vivent une situation dramatique notamment au moment et après la rupture familiale.⁷⁶⁶

La patriarcalisation des fonctions ecclésiales. Dans les mosquées, les comités exécutifs sont de plus en plus représentatifs de tous les membres de la communauté. Cependant, ce sont encore les hommes qui sont les représentants officiels de ces lieux du culte. Amor songe à fonder, avec d'autres femmes, une mosquée pour femmes. Rien n'empêcherait alors qu'une femme soit *imam*.

L'implication spirituelle d'une reconstruction de l'histoire des femmes. Amor a écrit un très bel article sur Marie (Mariam)⁷⁶⁷. Elle a prononcé deux communications sur le sujet.⁷⁶⁸ Pour Amor : « Le texte coranique élève Marie « au-dessus des femmes de l'univers ». À notre avis, pareil privilège situe le modèle de Marie au même rang que le prototype masculin du croyant monothéiste véhiculé par l'image d'Abraham et du Prophète Mouhammad, c'est-à-dire le croyant pur, celui qui est dans une relation de confiance totale avec Dieu. Elle en est le pendant féminin. »⁷⁶⁹ Les connaissances, l'érudition, l'implication citoyenne de Samia Amor

⁷⁶⁶ Samia Amor et Anne Saris, « Le chercheur face aux médiateurs accrédités dans la résolution des conflits familiaux : résistance et ouvertures. » Dans *Le développement des institutions inclusives : formation, transfert de connaissances et accompagnement des milieux*, dirigé par Marie McAndrew, Maryse Potvin, Corina Borri-Anadon, Montréal : Éditions Presses de l'université du Québec, 2013.

Samia Amor et Anne Saris, « Femmes musulmanes et divorce à Montréal : fatalité subie ou liberté acquise? » *Revue scientifique de l'AIFI*, vol. 5, No. 2, 2012 : pp. 61-78.

⁷⁶⁷ Samia Amor, *L'Islam*. Montréal : Éditions Novalis, 2008.

⁷⁶⁸ Pour le Carrefour foi et spiritualité, en 2011; et pour le groupe de dialogue interreligieux Maria'm en 2014.

⁷⁶⁹ Samia Amor, *L'Islam*. Montréal : Éditions Novalis, 2008 (p. 73).

permettent qu'elle contribue à la réécriture de l'histoire des femmes musulmanes au Québec et à l'histoire des femmes québécoises en général, et bien au-delà aussi.

Ce qu'une relecture féministe des Livres saints implique pour les hommes ? Amor, bien que féministe, travaille à l'avancement du bien commun. Son travail vise le bien-être de tous. Dans ce but, il faut que les femmes prennent leur place à côté des hommes et non en opposition aux hommes. Son travail en médiation familiale lui permet d'y contribuer.

En conclusion, il est incontestable que Samia Amor apporte une contribution non négligeable pour les femmes musulmanes au Québec et au-delà. Mais ce travail, elle ne l'a pas fait seulement en tant que musulmane, elle l'a fait en tant que citoyenne québécoise. Elle a travaillé à faire avancer les choses, ne serait-ce que par ses écrits et ses communications lors du débat des accommodements raisonnables et de la Charte de valeurs québécoises.⁷⁷⁰

Sa participation auprès de quatre groupes de dialogue interreligieux confirme son implication citoyenne et religieuse. Ses écrits montrent combien le mieux-vivre au Québec fait partie de ses priorités, et son implication dépasse largement les préoccupations de sa communauté de foi. On est loin du repli identitaire.

Quant à la triple occultation à l'origine de cette thèse, on peut remarquer que les féministes croyantes de la génération de Samia Amor ont eu à faire leur place au sein des féminismes québécois de la deuxième vague et elles ont encore un travail immense à accomplir auprès des femmes de cette génération. Pour ce qui est des féministes de la troisième vague, le travail est

⁷⁷⁰ Samia Amor, « L'accommodement raisonnable : une forme de gestion du pluralisme religieux au Québec ? » Dans *La gestion de la diversité religieuse (Liban-Québec) Perspectives comparatives dans les secteurs juridique, politique et éducatif*, dirigé par Salim Daccach s.j. et Pamela Charbieh Badine. Beyrouth : Publications de la Faculté des Sciences religieuses, Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint-Joseph, 2010.

Samia Amor, « Représentation des femmes musulmanes au Québec. » Vaudreuil, avril 2015.

Samia Amor, « Les femmes musulmanes au Québec : croisement de regards. » Centre justice et foi, mars 2015.

Samia Amor, « Accommodements ou ajustements raisonnables et laïcité : quelle place pour la religion en milieu scolaire ? » Saint-Hyacinthe, avril 2014.

Samia Amor, « Prise en compte de la diversité culturelle et religieuse en milieu scolaire. » Montréal, mars 2014.

Samia Amor et Élisabeth Garant, « Deux trajectoires, une démarche commune pour une laïcité québécoise. » *Association religieuse pour les droits des femmes*, Montréal, 2014.

Samia Amor, « Réflexions sur le « vivre ensemble » au Québec des croyant(e)s de foi chrétienne et musulmane. » *Assemblée des Évêques du Québec. Comité pontifical pour le dialogue interreligieux*, Montréal, 2012.

Samia Amor et Anne Saris, « Femmes musulmanes et divorce à Montréal : fatalité subie ou liberté acquise? » *Revue scientifique de l'AIFI*, vol. 5, No. 2, 2012 : pp. 61-78.

plus facile à cause de l'ouverture à la différence, mais il existe tout de même encore beaucoup d'ignorance et de stéréotypes à déconstruire concernant l'islam en général, et les femmes musulmanes en particulier. Quant à faire leur place au sein de leur communauté de foi, les femmes musulmanes y travaillent et Samia y collabore.

L'idée d'une mosquée pour femmes est à développer. Les communautés musulmanes sont nombreuses et variées selon les langues et les cultures à Montréal et il y a un travail énorme à faire pour favoriser les changements au sein des mosquées quant à la place des femmes. Car parler des femmes musulmanes, c'est évoquer des femmes de langues et de cultures différentes, au sein desquelles la perception et le statut des femmes varient passablement. Les occasions de publier des écrits sont rares, mais les possibilités de communication sont beaucoup plus nombreuses, et d'autres encore sont à développer.

Quant à la société sécularisée du Québec, les musulman(e)s sont sous la loupe et même les musulman(e)s qui font montre d'ouverture d'esprit sont vite taxés de tenir un double langage par certains organismes, surtout sur l'internet, dont les têtes contributantes et dirigeantes jouent le jeu hypocrite de se cacher derrière l'anonymat cybernétique à l'antipode de l'éthique du dialogue ouvert et respectueux des différences.⁷⁷¹ Samia Amor travaille activement avec les organismes montrant une ouverture aux musulmanes et musulmans et elle y fait un travail remarquable. L'analyse de sa pensée et de ses implications confirme aussi mon hypothèse de la triple occultation des femmes croyantes par la société sécularisée, la communauté de foi et les féministes de la deuxième vague.

FAIRE CONNAÎTRE SES DIFFÉRENTES LECTURES FÉMINISTES

Au Québec, les femmes de la religion majoritaire ont déjà accès à une structure bien implantée pour la diffusion de leurs écrits et pour les possibilités de présenter leurs travaux. Certains organismes donnent même aux autres religions une certaine visibilité. Il est certain cependant que la religion majoritaire jouit d'une meilleure visibilité que les religions minoritaires. La religion juive est bien implantée au Québec depuis de nombreuses décennies, et elle a fait un

⁷⁷¹ Point de bascule, Poste de veille et dernièrement Pégida.

travail remarquable pour favoriser la diffusion des travaux et recherches la concernant. C'est un avantage que ne possèdent pas les musulmans. Leur implantation récente et la grande diversité de leurs origines ne favorisent pas cette diffusion des travaux et des conférences. Il est vrai que l'Internet favorise l'ouverture aux écrits comme à certaines présentations, mais les structures sont loin d'être les mêmes pour les religions minoritaires récemment implantées au Québec. À ce titre, les femmes de la religion musulmane ont moins de possibilités de faire connaître leurs écrits, et cela accentue leur occultation.

8.0 LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

« De nos jours en Occident, les esprits que l'on dit progressistes et instruits taxent bien souvent la religion d'irrationalité. Cependant, on peut légitimement se demander si ce n'est pas précisément la rationalisation croissante de notre vie qui a rendu incompréhensible cette religion encore considérée, il n'y a pas si longtemps, comme indispensable à l'exercice de la raison. »⁷⁷²

Ne peut-on se demander si c'est aussi la raison qui motive ceux et celles qui s'impliquent dans le dialogue interreligieux ? Une des façons de contrer l'occultation des femmes croyantes et des hommes croyants, c'est de participer au dialogue interreligieux. Si au quotidien, la religion apparaît comme un état d'esprit, une manière de vivre, actualisée dans certaines idées, certains comportements, est-ce sur cette base que le dialogue doit opérer ? Si les religions sont des systèmes signifiants, il faut être à même de comprendre les différentes interprétations données par les adhérents de ces systèmes et de leurs éléments. Il ne faut pas oublier aussi que les interprétations majeures de ces systèmes impliquent des interprétations globales de la réalité. De plus, « on prendra aussi toujours en considération, sur fond d'une vision commune, la relative liberté interprétative dont jouit chaque croyant, tant vis-à-vis de sa religion que vis-à-vis du monde. »⁷⁷³

Avec de telles prémisses, le dialogue interreligieux procède vraiment d'un effort de connaître l'autre dans ses multiples visions du monde. L'autre, peu importe sa religion, peut avoir une vision de sa religion et du monde très différente selon son origine, sa condition sociale, son sexe, sa culture. Le dialogue devient donc un jeu d'essais et d'erreurs.

Au sein de nos sociétés – plurielles entre autres sur le plan religieux – il faut désormais compter avec le dialogue interreligieux. Cette pluralité⁷⁷⁴ nous invite au dialogue. Sinon, comment parvenir à vivre au quotidien avec l'autre et la multiplicité de ses visions du monde ?

⁷⁷² Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*. Lausanne : Éditions Labor et Fides, 1993 (p. 7).

⁷⁷³ *Ibid.* (p. 171).

⁷⁷⁴ Cette pluralité, il faut la reconnaître ; et ce processus est semé d'embûches, dont la crainte de l'autre. Pour atténuer ces craintes, il faut mettre en place des structures qui facilitent les choses, selon les dires de Anne-Sophie

« La nouveauté du dialogue interreligieux ne peut se comprendre qu'en fonction du destin historique auquel toute religion est confrontée en cette fin de siècle. Qu'il suffise d'évoquer le processus de sécularisation qui secrète ses effets désacralisants bien au-delà du seul Occident, le pluralisme culturel, politique et philosophique qui devient le sort commun de la plupart de nos sociétés actuelles, la crise des valeurs et l'ébranlement de toute vérité normative, le réveil de traditions religieuses qui semblaient dépérir et qui réactivent la conscience du pluralisme religieux, la pratique déjà longue, au moins chez les chrétiens de l'œcuménisme qui conforte l'opinion selon laquelle il est possible de tendre vers l'unité à partir de convictions différentes. »⁷⁷⁵

Comment instaurer ce dialogue ? Qu'il soit bilatéral, multilatéral, local ou mondial, il ne peut s'accomplir en mettant de côté l'absolu inhérent à toute tradition religieuse. Le plus souvent, c'est en regard de cet absolu que le dialogue achoppe. Il faut une approche du dialogue qui n'isole rien des pratiques ou croyances de ses interlocuteurs. Si nous allons au-delà de la discussion rationnelle, quelle serait la bonne façon de faire pour établir un dialogue véritable ? Il faut, certes, tenir compte de l'intersubjectivité de Husserl ou de cette lecture de Heidegger où « L'être-là est essentiellement et en lui-même être-avec-autrui. »⁷⁷⁶

Pour éviter le dialogue de sourds, où la conversation perd son sens par le refus ou l'incapacité de s'écouter mutuellement, il faut que la rencontre en soit une de personnes. Ces personnes ont leur individualité, leur liberté, leur raison. « Inversement, un dialogue au sujet des systèmes de pensée peut n'être qu'une juxtaposition de monologues conduisant au mieux à une comparaison abstraite. Il n'y a donc pas, au sens strict, dialogue des religions, mais bien dialogue des croyants, ou des fidèles. »⁷⁷⁷ Le dialogue implique le langage. Il nécessite donc que l'on vérifie le sens donné aux mots utilisés lors des échanges.

Le dialogue interreligieux n'est pas une initiative récente. Les peuples l'ont exercé au cours de l'histoire, de façon plus ou moins réussie et dans des contextes certes très différents d'aujourd'hui.

Lamine dans *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris : Éditions Presses Universitaires de France, 2004.

⁷⁷⁵ Claude Geffré, « Préface. » Dans *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (pp. I –II).

⁷⁷⁶ Martin Heidegger, *Être et temps*. Paris : Éditions Gallimard, 1964 (p. 152).

⁷⁷⁷ Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 23).

Le présent texte ne fera pas un historique du dialogue. On ne peut pas toutefois passer sous silence l'événement inaugural en Occident que fut le Parlement mondial des religions, qui a eu lieu à Chicago en 1893.⁷⁷⁸ Pas plus que l'on ne peut omettre, l'établissement du Temple of Understanding⁷⁷⁹ à New York en 1968 par une visionnaire protestante, la Conférence mondiale de religions pour la paix⁷⁸⁰ qui a eu lieu d'abord à Kyoto en 1970, et les débuts du dialogue interreligieux promu par le Conseil œcuménique des Églises de Genève⁷⁸¹ qui s'est tenu à Ajaltoun au Liban en 1975. Toutes ces démarches ont donné des résultats intéressants et non négligeables. Ces initiatives internationales n'ont de sens que dans la mesure où des initiatives locales sont mises en place. Or, ces initiatives doivent s'accomplir selon certaines normes. Dans le cadre de ma recherche, je m'en tiendrai à l'exercice du dialogue comme instrument de rencontre de l'autre et comme possibilité de mieux le connaître.

Pour qu'un dialogue soit efficace, l'autre doit être perçu comme méritant le respect. Le dialogue va au-delà de la tolérance. Le dialogue est possible si l'autre est accepté dans ses différences et qu'il n'existe aucune velléité de le convertir. Tout projet de conversion va à l'encontre du principe même du dialogue. Le croyant en dialogue se fait connaître, il ne veut pas convaincre l'autre du bien-fondé de sa foi. Il accepte l'autre comme ayant son absolu et il respecte cette différence sans pour autant la partager. C'est pourquoi, je ne suis pas tout à fait d'accord avec l'affirmation de Basset : « Dialoguer, c'est toujours s'exposer au risque de se voir mis en question et d'avoir à changer sa manière de voir et de vivre. Dans cette perspective, la

⁷⁷⁸ Le Parlement mondial des religions eut lieu à Chicago en 1893 sous l'égide de Charles C. Bonney. Il rassembla les représentants de quarante-cinq communautés religieuses chrétiennes et non chrétiennes. Il se voulait une initiative prônant la tolérance et le respect mutuel entre les religions. Disponible au http://www.global-ethic-now.de/gen-fra/0a_was-ist-weltethos/0a-03-capitel-3/0a-0301-02-vivekananda.php (consulté le 21 mai 2015).

⁷⁷⁹ *Le Temple of Understanding* est un organisme prônant le dialogue interreligieux au sein des Nations Unies. Il a débuté à l'initiative de Juliet Hollister, soutenue par Eleanor Roosevelt et Albert Schweitzer. Il a débuté ses opérations en 1960. Disponible au http://www.sourcewatch.org/index.php/Temple_of_Understanding (consulté le 21 mai 2015).

⁷⁸⁰ La Conférence mondiale des religions pour la paix, à Kyoto en 1970, fut une initiative de protestants américains et de bouddhistes japonais en vue de mesurer et de faire progresser le dialogue pour la paix entre les religions. Disponible au <http://www.religionspourlapaix.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=267> (consulté le 21 mai 2015).

⁷⁸¹ Conseil œcuménique des Églises de Genève à Ajaltoun. Le Conseil est une communauté mondiale d'Églises, en quête d'unité, de témoignages communs et de service chrétien. Il eut lieu à Ajaltoun en 1970 et étendit son approche à l'islam. Disponible au <https://www.oikoumene.org/fr/about-us> (consulté le 21 mai 2015).

conversion sous toutes ses formes ne saurait être exclue du dialogue, pas plus qu'elle ne peut en constituer le but, avoué ou non. »⁷⁸² Le dialogue interreligieux permet au croyant non seulement de témoigner de sa foi, mais aussi de la mettre à l'épreuve.

« Il n'y a pas de dialogue sans réciprocité, même si celle-ci n'est que rarement pleine et entière. »⁷⁸³ Le dialogue interreligieux aspire à connaître l'autre et à partager un objectif au-delà de sa propre conviction, comme la paix ou une plus grande justice sociale. Rudolf Otto⁷⁸⁴ déclarait qu'une meilleure compréhension de la religion a des incidences directes sur le souci de la paix dans le monde ; Hans Küng tenait le même discours.⁷⁸⁵ Dans un contexte de mondialisation, le dialogue interreligieux n'est plus une abstraction mais une réalité de la vie quotidienne. C'est un phénomène social et culturel. Tous les jours, nous sommes en contact avec de nouveaux arrivants, des réfugiés politiques, des étudiants étrangers. Les mariages mixtes sont de plus en plus fréquents, les médias et les médias sociaux sont diversifiés culturellement et religieusement. L'échelle des valeurs s'en trouve changée.

Les modèles universalistes et missionnaires sont remis en question. La norme unique n'est plus viable. C'est l'athéisme qui fait le plus de « convertis ». On a privilégié pour un certain temps une forme de syncrétisme,⁷⁸⁶ mais à long terme, c'est le modèle pluraliste qui semble le plus répondre aux sociétés actuelles. Chaque tradition, selon ce modèle, est interprétée

« comme un tout organique, pris dans son intégralité (...) il conduit à une rencontre d'où découlent des changements d'attitude et même des influences d'une tradition sur une autre : il n'en demeure pas moins que l'interaction se fait sur le mode de l'interpellation et non de l'interpénétration au sein d'un univers religieux perçu non comme un puzzle, mais comme la conjonction d'unités cohérentes. C'est le modèle pluraliste qui est à l'arrière-plan du projet de dialogue interreligieux, dans la mesure où il pose la légitimité de la diversité et l'égalité des croyants. »⁷⁸⁷

⁷⁸² Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 25).

⁷⁸³ *Ibid.* (p. 24).

⁷⁸⁴ Rudolf Otto, *Le sacré*. Paris : Éditions Petite Bibliothèque Payot, 1995.

⁷⁸⁵ Hans Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris : Éditions du Seuil, 1991.

⁷⁸⁶ Le syncrétisme est un moment d'interpénétration d'éléments religieux d'origines diverses. Les systèmes religieux n'y sont pas pris pour eux-mêmes, mais pour la contribution qu'ils peuvent apporter à une synthèse nouvelle. Cité de Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 38).

⁷⁸⁷ Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 39).

Certains sont d'avis qu'il faut désormais se centrer sur Dieu et non sur le christianisme, l'islam, le bouddhisme ; où Dieu est entendu dans une vision plus large que celle du théisme, car le bouddhisme, entre autres, ne cherche pas à connaître un Dieu ou à lui obéir. « Personne ne peut prétendre rendre compte intégralement de la transcendance et chaque expérience religieuse a besoin des autres comme complément ou correction. »⁷⁸⁸

À travers tous les modèles observés en dialogue interreligieux, un fait demeure : les pluralismes religieux, culturel, politique sont désormais incontournables, et cela est lié aussi à un changement radical de la compréhension que l'on peut avoir de soi et de l'univers religieux. Cette compréhension est nécessaire de la part du croyant et de sa communauté. Au sein de ce pluralisme, nul ne peut plus désormais prétendre au monopole de la vérité. Il peut la détenir pour lui-même, mais il ne peut plus désormais même penser l'imposer à autrui.

« Pour être fructueux, le dialogue interreligieux implique une claire distinction entre l'adhésion, l'engagement personnel et dynamique qu'est la foi d'une part, et, de l'autre, la tradition érigée en doctrine, ensemble de propositions organisées en système et objet de croyance. »⁷⁸⁹

7.1 LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX OU INTER-SPIRITUEL FÉMINISTE

Si la crise des accommodements raisonnables en fut une de perceptions, selon le rapport de la commission Bouchard-Taylor, c'est aussi un fait avéré que lorsque l'on connaît personnellement quelqu'un d'une autre culture, celle-ci nous apparaît moins rébarbative. Aussi, il me semble que si les femmes croyantes arrivaient à pratiquer le dialogue interreligieux ou interspirituel, elles ne pourraient que s'en trouver enrichies et que cet exercice favoriserait une forme de visibilité, du moins entre elles, et atténuerait, d'une certaine façon, l'occultation des femmes croyantes.

Le dialogue interreligieux à l'échelon international a certes privilégié un modèle pluraliste, et il a regroupé des universitaires et des représentants de différentes religions. Mais plus souvent qu'autrement, ces représentants sont masculins et les préoccupations féministes sont absentes

⁷⁸⁸ Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 42).

⁷⁸⁹ *Ibid.* (p. 45).

du dialogue des religions. Les femmes sont sous-représentées lors de ces rencontres, car dans la réalité, elles sont souvent exclues des postes de représentativité de nombreuses religions.

Ces dernières décennies, les mouvements féminins se sont multipliés. Si dans la deuxième vague féministe, les femmes croyantes furent occultées du mouvement, elles accomplissaient un travail au sein de leurs communautés de foi. Elles ont fait leur réapparition et ont entamé le féminisme de la troisième vague. Dans le contexte de ce féminisme, les femmes croyantes ont inauguré le dialogue interreligieux ou le dialogue qu'elles appellent, particulièrement au Québec, inter-spirituel féministe. Denise Couture faisait partie d'une collective féministe et inter-spirituelle : la *Grappe*. Son expérience au sein de ce groupe a favorisé l'écriture de plusieurs textes.⁷⁹⁰ Cette collective regroupait une dizaine de spiritualités et de religions différentes.

C'est à la suite de la quatrième Conférence internationale sur les femmes de l'Organisation des Nations Unies, à Beijing en 1995, que l'idée d'une telle collective s'est présentée. Comme nous l'avons vu précédemment, les femmes américaines de droite ont fait une énorme opposition aux avancées promues par un grand nombre de femmes lors de cette conférence, avancées voulant que les droits des femmes aient priorité sur les religions et les cultures traditionnelles. Ces femmes de droite furent soutenues par les représentants de certains pays musulmans et par le Saint-Siège. L'inclusion des femmes à ces conférences ne suffit pas : il faut également mettre en place une analyse féministe de la rencontre interreligieuse. Cette conférence a ramené à l'avant-plan les rapports entre les pouvoirs religieux et la condition des femmes.

Une analyse féministe du dialogue interreligieux table sur l'expérience des femmes. Cette analyse se veut objective dans la mesure où ces femmes parlent en leur nom personnel et non à partir d'un cadre institutionnel. Elles s'engagent à rencontrer l'autre et cette rencontre est en soi une expérience spirituelle. La transformation des relations à l'intérieur du groupe enclenche un processus qui s'étendra ensuite à l'extérieur du groupe. Au quotidien, les femmes et les hommes

⁷⁹⁰ Denise Couture, « Le féminisme interreligieux et les identités religieuses multiples. » Dans *Identité et mémoire des chrétiens. Propositions au-delà d'un repli identitaire*, dirigé par Étienne Pouliot et Anne Fortin, 77-98. Montréal : Éditions Fides, 2013.

Denise Couture, « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet Féminismes et inter-spiritualités de la Marche des femmes de l'an 2000. » *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, coll. Héritage et Projet, No. 67, 2004 : 13-34.

composent avec un mode patriarcal, racial et colonial. En changeant ce rapport au sein d'un tel groupe, les femmes ouvrent une brèche dans cet univers et travaillent à construire de nouvelles relations à partir d'un mode à découvrir, à construire.

C'est à partir de ces questionnements que des femmes travaillant de l'intérieur de leurs traditions religieuses ont décidé d'engager un dialogue au sujet de leur situation respective, afin de s'entraider au moins par des stratégies de changement. Dans le cadre des activités de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000, les femmes de *L'autre Parole* furent à l'origine de ce regroupement. Montréal s'est ainsi transformé en un lieu par excellence de l'interculturalisme et de l'interreligieux.

« Cette action devait, d'une part, permettre à chacune de naître à un souffle spirituel pour elle-même, à partir de sa propre histoire, de sa propre position, de la lignée spirituelle et de la critique féministe. Elle devait, d'autre part, produire un espace commun qui témoigne d'une paix possible et d'une liberté spirituelle à construire pour les femmes de toutes appartenances spirituelles et religieuses. »⁷⁹¹

Le 12 octobre 2000 a eu lieu une célébration publique, un rituel libre au sacré, par des femmes et sans la médiation d'officiants hommes. Ces femmes étaient autochtones, baha'ies, bouddhistes, chrétiennes, hindoues, juives, musulmanes, sorcières, vaudouïsales.

Selon Couture, pour que l'apprentissage de la liberté pour les femmes pratiquant le dialogue inter-spirituel féministe soit possible, il faut qu'elles entreprennent un travail de déconstruction de leur propre culture et de leur propre religion d'appartenance.

« La dé-patriarcalisation de la spiritualité des femmes exige une remise en question de manières de faire et de croyances fort bien apprises et parfois aussi bien marquées en elles que dans les plis de leur peau. En spiritualité féministe, il y a un chemin à parcourir qui passe par un largage des anciennes manières d'être, par une recherche à tâtons, faite de reculs et d'avancées, suivie encore de l'expérimentation de nouvelles voies d'expression et de nouveaux apprentissages (...) La spiritualité s'exprime comme une création, comme un événement, qui correspond davantage à une danse qu'à un cheminement. Il n'y a pas de point d'arrivée ; il y a plutôt des pas, des tours, des élans, des pauses et de nouveaux mouvements. Une spiritualité féministe toute constituée, cela n'existe pas dans le mouvement des féministes spirituelles. Celles-ci en déploient présentement de multiples et belles possibilités. »⁷⁹²

⁷⁹¹ Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, vol. 22, No. 2, 2003 (p. 191).

⁷⁹² *Ibid.* (p. 192).

Toutes ces femmes représentaient le microcosme du village planétaire. Chaque femme existe dans ce qu'elle a de plus singulier, de différent, d'unique. D'autant que la *Grappe* regroupait des femmes « d'ethnie, d'orientation sexuelle, d'âge, de classe sociale, immigrante ou pas, d'immigration récente ou pas, de type d'emploi et de reconnaissance sociale, de spiritualité, de religion, de valeurs, de vision de la vie, de langage corporel au quotidien, etc. »⁷⁹³ différentes.

Ce contexte particulier a produit ses propres tensions. La différence apparaît alors dans toute son ampleur. Les sensibilités sont égratignées. Pour y échapper, Couture affirme qu'il faut la reconnaître, la nommer et s'en distancier pour demeurer inter-reliées. Cette expérience met en lumière les systèmes de subordination et de solidarité à construire. Elles ont traversé ces difficultés

« par le biais d'une pratique et d'une réflexion éthiques et continues sur l'articulation féministe du respect de soi et du respect des autres, en puisant, entre autres, dans les ressources offertes par les spiritualités féministes en émergence. Elles ont porté également une attention particulière à la question du partage du pouvoir – de l'autorité et du leadership – entre les femmes. La collective inter-spirituelle apparaît comme un lieu fructueux de formation féministe à la différence. Nous en sommes au début d'un travail de conscientisation à faire et d'une transformation de nous-mêmes à opérer. »⁷⁹⁴

Finalement, pour Couture, cette inter-spiritualité ne fait pas partie du féminisme de la troisième vague. Elle reprend les trois points chers au féminisme de la deuxième vague : « 1) la collective de femmes comme lieu de formation au féminisme, 2) une stratégie de changement social qui passe à travers soi (le personnel est politique), et 3) le présupposé que nous ne sommes pas libérés si toutes ne sont pas libérées ».⁷⁹⁵ Il faut dire à la défense de *L'autre Parole*, que cette collective était déjà tenue pour un oxymore par les féministes de la deuxième vague, pour qui religion et féminisme sont incompatibles.

Selon ma compréhension de la façon de faire du féminisme de *L'autre Parole*, ces femmes étaient déjà des devancières de la troisième vague. Pour ces féministes croyantes, l'œcuménisme et l'interreligieux faisaient déjà partie de leur mode de fonctionnement. Cela présuppose donc

⁷⁹³ Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, vol. 22, No. 2, 2003 (p. 193).

⁷⁹⁴ *Ibid.* (p. 194).

⁷⁹⁵ *Ibid.*

une approche postcoloniale,⁷⁹⁶ postmoderne où l'intersectionnalité des oppressions était déjà abordée. Donc selon moi, elles avaient déjà amorcé le féminisme de la troisième vague.

« Il faut préciser également que l'inter-spirituel, tel qu'entendu ici, se distingue de l'interreligieux. Les femmes n'y représentent pas une tradition religieuse. L'objectif ne consiste pas à faire dialoguer entre elles des traditions religieuses. Certaines femmes de la collective inter-spirituelle, d'ailleurs, disent n'appartenir à aucune religion. Enfin, il faut noter que l'approche inter-spirituelle en émergence ne se présente pas comme une meilleure stratégie par rapport à d'autres existantes. Elle est une parmi d'autres. »⁷⁹⁷

S'il est vrai que « Le dialogue interreligieux place les croyants des différentes traditions religieuses devant l'alternative : solitaires ou solidaires dans leurs engagements au sein de la société qui les entoure et face aux grandes questions du monde contemporain », ⁷⁹⁸ il est évident que les femmes croyantes féministes ont déjà fait le choix du solidaire. Et que cette solidarité englobe désormais les femmes « autres ». Le mouvement féministe concerne avant tout la construction d'une justice sociale, d'un travail pour sauver la planète et promouvoir la paix. Certes, la création de relations justes passe à travers la foi, la spiritualité ou la religion. Le but premier demeure la justice sociale.

De plus en plus, les féministes qui pratiquent le dialogue interreligieux ne pensent plus en termes de protection des religions ; elles entrevoient plutôt une transformation des relations entre les humains et entre les humains et la terre.⁷⁹⁹ Certes, elles travaillent à mettre fin aux exclusions et

⁷⁹⁶ Le féminisme postcolonial a permis de revisiter le mythe de la condition universelle des femmes. Il a permis la mise en question du féminisme occidental par les *Black Feminists* et les féministes *chicana*. Ce féminisme veut en finir avec la violence épistémique des catégorisations coloniales, les mythes européocentriques de l'humanisme et du progrès, le récit linéaire et historiciste de la modernisation et les historiographies élitistes aveugles aux consciences et aux modes d'action spécifiques des dominés. Les théories féministes postcoloniales soulignent le lien entre le discours et le pouvoir. Elles rejettent l'essentialisation de l'Autre. Elles critiquent l'homogénéisation des femmes et l'occultation de leur diversité par des théories féministes occidentales. Les politiques antiracistes féministes sont nées de la reconnaissance de la diversité des femmes et de leurs campagnes anti-impérialistes. Les féministes postcoloniales invitent ainsi les femmes à se voir et à voir leurs expériences et leur savoir comme situés, socialement construits, marqués par la classe, le genre, la sexualité ou l'ethnicité. Disponible au <http://cedref.revues.org/603> (consulté le 21 mai 2015).

⁷⁹⁷ Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, vol. 22, No. 2, 2003 (p. 196).

⁷⁹⁸ Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 441).

⁷⁹⁹ L'éco-féminisme est un produit de la troisième vague du féminisme, qui se veut intégratif et transformatif. La conception écologique responsable est au cœur de la théorie et de la pratique de ce féminisme. Disponible au <http://www.lespantheresroses.org/textes/ecofeminisme-troisiemevague.html> (consulté le 21 mai 2015).

aux hiérarchisations au sein des religions,⁸⁰⁰ mais leurs préoccupations ne sont pas centrées sur les religions. La question de l'identité religieuse se pose aussi pour les féministes du dialogue interreligieux ou inter-spirituel. Elles observent souvent que les identités se transforment, deviennent fluides, parfois hybrides. Cela permet le constat des identités multiples. Tout être humain est multiple dans ses identités. Le danger, c'est de vouloir hiérarchiser ces identités. Je songe à des discours tenus en France, où on demandait à certains Français s'ils étaient d'abord français ou musulmans. Comme si ces identités pouvaient être hiérarchisées !

Les féministes, croyantes ou non, ont déjà entamé une démarche de transformation, ne serait-ce qu'en prenant conscience que la moitié de la population de la planète est soumise à l'autre moitié à cause d'un ordre patriarcal. Ces femmes entreprennent des démarches pour déconstruire ce mode, pour construire une plus grande justice relationnelle.⁸⁰¹ Ces actions ont déjà amorcé l'ouverture des frontières identitaires.

Au Québec, le premier travail consisterait à donner aux spiritualités autochtones leur juste place, ne serait-ce que pour contrecarrer le génocide culturel que l'on a opéré depuis le début de la colonisation, sans parler de la période des pensionnats pour autochtones. Les femmes autochtones furent celles qui, le plus souvent, se sont mobilisées pour combattre l'assimilation programmée par les gouvernements qui se sont succédé en terre d'Amérique. Cela est vrai aussi pour les protestants, les juifs et, depuis quelques années, les musulmans. Les femmes croyantes doivent être et sont, de plus, conscientisées à ce travail de transformation que nécessite l'ouverture à l'autre. Elles sont de plus en plus conscientisées à « l'impérialisme chrétien » de l'approche coloniale, occidentale, blanche qui s'opère, et qui demeure le premier obstacle à franchir.

Certaines auteures du Deux-Tiers⁸⁰² monde partagent une vision selon laquelle les identités fixes sont un obstacle aux actions de justice sociale et de paix. Pour Chung Hyun Kyung, cela

⁸⁰⁰ Ursula King. « Feminism. The Missing Dimension in the Dialogue of Religions. » Disponible au <http://www.eapi.org.ph/resources/eapr/east-asian-pastoral-review-2007/volume-44-2007-number-1/gender-and-interreligious-dialogue/> (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁰¹ Pour que cette justice existe, il faut non seulement donner la parole aux subordonnées, mais mettre en place un système qui nous permette de les écouter, selon la théorie de Gayatri Spivak. Disponible au http://www.academia.edu/3644590/Can_the_Subaltern_Speak-Summary (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁰² Chung Hyun Kyung : disponible au http://www.feminist.com/ourinnerlives/wv_hyun_kyung.html ;

doit passer par un multiculturalisme fort, qui implique une réforme vraiment et résolument postcoloniale. Ce multiculturalisme fort doit non seulement passer par des lois fortes au sein des gouvernements, mais aussi engager tous les citoyens dans des relations interculturelles justes, où les identités sont toujours en mouvement et en devenir, au-delà des systèmes patriarcaux, racistes et colonialistes. Ce multiculturalisme fort doit s'exercer au sein du dialogue interreligieux féministe.

Pour Musa Wenkosi Dube, il faut retenir les éléments libérateurs au sein de toutes les religions, qu'elles soient ancestrales ou coloniales, et tenir compte des différentes localisations culturelles de la théologie féministe. Nous ne vivons pas en vase clos, dans le village global résultant du colonialisme, de l'esclavage et de la culture hégémonique de l'Occident.⁸⁰³ Les frontières religieuses, culturelles, politiques ne sont plus rigides ou tranchées ; il y a mélange des traditions, et cela n'est pas problématique, au contraire. Selon Kwok Pui-Lan, les féministes, croyantes ou non, ont à construire leur devenir en utilisant des stratégies de création de justice entre elles puis, riches de ces expériences, l'étendre à l'extérieur de leurs groupes de dialogue.

Si « l'irruption du dialogue dans le domaine interreligieux transforme le croyant en partisan de Dieu tenant une doctrine et observant une pratique religieuse, en partenaire des autres croyants dans la recherche de l'absolu et la rencontre du monde, dès lors que le dialogue devient lui-même expérience religieuse »,⁸⁰⁴ ce dialogue ne doit pas négliger l'expérience spirituelle des femmes. Le but visé est la justice et cette justice doit s'étendre à la sexualité, le genre, la classe sociale, la situation géographique et politique, entre autres.

« L'analyse des relations interreligieuses a montré que le dialogue interreligieux n'est pas irréconciliable. On peut même dire que, d'une certaine manière, ce qui s'y passe n'est pas très

Musa Wenkosi Dube : disponible au <http://www.booksamillion.com/p/HIV-AIDS-Bible/Musa-Wenkosi-Dube/9781589661141> ;

Kwok Pui-lan : disponible au https://docs.google.com/document/d/1i4Ai_5i1rwLU2s03AUmauVm1VuyRqr56gZM7nfnl6ug/edit?pli=1 (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁰³ Kwok Pui-lan : disponible au https://docs.google.com/document/d/1i4Ai_5i1rwLU2s03AUmauVm1VuyRqr56gZM7nfnl6ug/edit?pli=1 (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁰⁴ Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf, 1996 (p. 443).

différent de ce qui se passe dans le reste de la société. Qu'il s'agisse de préconceptions ou même de la peur de l'autre, la difficulté de reconnaître l'altérité reste entière. »⁸⁰⁵

Le dialogue interreligieux, inter-spirituel, particulièrement féministe, ouvre un espace pour la transformation des relations dans nos rapports à l'altérité. Et

« l'étude des relations interreligieuses contribue à la compréhension des transformations du paysage religieux sous l'effet de la pluralité (...) la pluralisation de la scène religieuse travaille en profondeur les identités croyantes dans une tension permanente entre l'affirmation identitaire croissante et reconnaissance de l'altérité. »⁸⁰⁶

Pour ce qui est de l'occultation des femmes croyantes à l'origine de ce travail, « la conjonction de la pluralisation de la scène religieuse et d'une certaine capacité de collaboration des groupes religieux leur donne de plus en plus souvent une nouvelle visibilité dans la société. »⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Anne-Sophie Lamine, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris : Éditions Presses Universitaires de France, 2004 (p. 281).

⁸⁰⁶ *Ibid.* (p. 275).

⁸⁰⁷ *Ibid.*

CONCLUSION

Comme on a tenté de le démontrer au début de cette thèse, la visibilité des femmes croyantes, surtout catholiques, s'estompe du paysage intellectuel québécois avec la Révolution tranquille au Québec. Puis dans les chapitres subséquents, s'est creusé l'analyse de cette occultation associée à la sécularisation de la société québécoise que cette Révolution tranquille a mis en route, ainsi que celle reliée aux féminismes de la deuxième vague et aux communautés de foi traditionnellement et encore majoritairement patriarcales. Ces processus sont longs et complexes. Si la laïcisation de la société québécoise, elle, est formellement complétée en 2008 avec la fin de l'enseignement de cours religieux confessionnels dans les écoles publiques du Québec, remplacé par un nouveau cours d'Éthique et de culture religieuse (ÉCR), il ne faut pas négliger le fait que la sécularisation continue toujours et elle a un réel impact sur les croyants et particulièrement les croyantes au Québec.

Un regard rétrospectif sur l'histoire de l'Église catholique au Québec, nous permet de constater que la fondation de la Nouvelle-France a été le travail de personnes (femmes et hommes) portées par un certain mysticisme et des desseins missionnaires. Des femmes ont accompli un travail immense pour la colonisation du territoire et pour donner un environnement religieux aux colons. Elles organisèrent les soins infirmiers et l'éducation pour les colons et les enfants des colons principalement, mais aussi pour la conversion des autochtones. Pendant plus de trois siècles, des femmes ont été directrices d'école, d'hôpitaux, de centres pour les démunis. Elles ont travaillé de façon autonome, bien que sous l'égide de l'Église de Rome. Avec la Conquête britannique, l'Église eut soudain à composer avec l'arrivée des protestants et de pouvoirs politiques qui ne lui étaient pas nécessairement favorables.

Cette période favorisera une conscience nationale, et l'Église sera le fondement solide de ce nationalisme. C'est une arme à deux tranchants car l'Église favorisera aussi l'obéissance au souverain légitime. Des femmes laïques très impliquées auprès de la population prennent l'habit pour venir en aide aux démunis et assurer la main mise de l'Église. Elles accompliront un travail remarquable durant toutes les grandes crises. C'est en 1845 que sera consacré le caractère confessionnel des écoles, afin de protéger les enfants des Canadiens français. Ce sont souvent des religieuses qui prennent en main l'instruction plus avancée des filles et les écoles de métier

et professionnelles négligées par l'appareil d'État. Avec la Révolution tranquille, le gouvernement reprend en main l'éducation, qui avait longtemps été la chasse gardée de l'Église. Malgré Vatican II, l'Église, qui se démocratise, n'arrive pas à conserver ses fidèles. Les religieuses abandonnent leurs habits traditionnels et commencent à résider de plus en plus au sein de la population en général. Les vêtements qui permettaient d'identifier les religieuses et les religieux disparaissent de la place publique. Cette sorte de visibilité des femmes croyantes catholiques s'estompe graduellement du paysage québécois – paysage physique – et il en ira de même, graduellement, du paysage intellectuel. En effet, durant cette période, parler religion devient tabou dans beaucoup de milieux. Les personnes travaillant dans l'espace public et parapublic sont tenues à un devoir de réserve.

Des efforts sont menés tant par des femmes que des hommes pour démocratiser et *dépatriarcaliser* l'Église catholique, mais tous ces efforts s'avèrent dans une grande mesure vains. Des initiatives de femmes de *L'autre Parole* et de *Femmes et ministères* et des initiatives d'hommes du synode épiscopal se sont prononcés en faveur de l'égalité des femmes, toutes ces initiatives reçoivent un refus de Jean-Paul II et de la Curie romaine.

Dans un tel contexte, l'arrivée importante d'immigrants ayant des pratiques religieuses autres que celle de la majorité, pratiques nécessitant parfois des aménagements et une visibilité qui avait jusqu'alors disparu, n'a pas été sans provoquer des remous pour certains individus qui avaient évacué la religion de leur vie et de l'espace public. Pour d'autres individus, les cours Éthique et culture religieuse implantés dans les écoles tant publiques que privées à partir du mois de septembre 2008 sont la porte d'entrée pour une réapparition selon eux dangereuse du religieux dans l'espace public. Pour d'autres encore, la déconfessionnalisation des commissions scolaires est une dangereuse menace pour la religion majoritaire. Alors que la sécularisation avait pour ainsi dire occulté la religion et par le fait même les femmes croyantes, voilà que les religions veulent réapparaître non seulement dans l'espace public mais aussi dans les discours populaires et les discours savants.

Il semble indéniable que la « crise des accommodements raisonnables » à partir de 2007 en particulier projette une crise identitaire à l'avant scène du paysage québécois. Le Québec s'est transformé très rapidement en à peine un siècle, et certaines générations, surtout celles qui

avaient majoritairement soit évacué le religieux de leur vie ou l'avait gardé d'une façon très privée, acceptent souvent mal que celui-ci soit ramené en force par des gens venant de l'extérieur et par la géopolitique mondiale. Cependant, si on craint que la religion réapparaisse dans l'espace public, c'est qu'elle avait bel et bien été évacuée, ce qui semble confirmer l'impact de la sécularisation quant à l'occultation des femmes croyantes.

De même, en ébauchant un bref résumé de la situation des communautés de foi abrahamiques, il est possible de constater que les communautés de foi sont souvent, elles aussi, une source d'occultation des femmes croyantes. Bien que les communautés de foi divergent énormément de l'une à l'autre quant à la place des femmes, on peut affirmer que certaines communautés de foi sont souvent à l'origine de discrimination envers les femmes. Pourtant, ce sont des femmes qui travaillent plus souvent qu'autrement au bon fonctionnement de ces communautés de foi. Ces femmes partent du principe qu'elles veulent contribuer à leur émancipation et ne veulent plus se faire dire « qu'elles n'ont qu'à sortir de la religion pour être libres ». ⁸⁰⁸

Le judaïsme a été longtemps la seconde religion en importance au Québec. Avec la Conquête, des soldats britanniques juifs sont venus dans les contingents militaires d'occupation. C'est à Montréal qu'ils se sont rapidement installés. Dès 1832, l'Assemblée législative accorde aux Juifs leurs pleins droits civils, politiques et religieux, bien avant d'autres pays. D'abord majoritairement ashkénaze, l'immigration au Québec fut davantage sépharade après la création de l'État d'Israël. Avec les décennies, les juifs se sont organisés. Ils ont, en 2015, un hôpital public, des écoles privées, des lieux de culte à proximité de leur domicile, et aussi la possibilité de manger cachère facilement.

Plusieurs organisations juives voient à protéger leurs intérêts, à favoriser leur intégration lors de leur arrivée au Québec. Il en est de même pour certains organismes qui viennent en aide aux aînés, aux handicapés, aux chômeurs, etc. ⁸⁰⁹ Le judaïsme orthodoxe est le courant majoritaire

⁸⁰⁸ Denise Couture. « Rétrospective des interventions de *L'autre Parole* dans le débat sur la laïcité au Québec. » *L'autre Parole*, No. 140 : disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1661> (consulté le 21 mai 2015).

⁸⁰⁹ La fédération CJA, l'agence Ometz, la Communauté juive séfarade unifiée du Québec, le Centre juif Cumming pour aînés, la Bibliothèque juive publique, le YM-YWHA, Hillel-Montréal, le camp B'nai Brith, Yad Montréal, le Centre Segal des arts de la scène, le projet Genèse, l'Atelier de travail JEM, le Centre communautaire MADA, le Conseil des synagogues de la communauté urbaine de Montréal,

au Québec. Au sein de ce courant, les femmes n'ont pas accès à certaines fonctions, dont la lecture à voix haute de la Torah en public ; elles ne font pas partie du quorum pour la prière collective et elles n'ont pas accès au rabbinat. La mixité n'existe pas lors des offices religieux. C'est donc au sein de ce courant que des femmes comme Norma Baumel Joseph opèrent un travail de changement.

Le catholicisme est la religion majoritaire au Québec. Contrairement à la croyance largement répandue de l'invasion du Québec par des religions exotiques, l'immigration amène encore largement des catholiques en provenance d'Europe, d'Amérique latine, de l'Afrique et du Proche-Orient. L'Église orthodoxe et l'Église évangélique ont fait quelques gains. La situation des femmes est pour ainsi dire égalitaire à l'homme pour ce qui est de l'Église unie ; et l'Église anglicane permet aux femmes de devenir prêtres, mais pas évêques. Pour ce qui est de l'Église catholique, l'ordination des femmes est encore loin d'être envisageable dans un avenir prochain. Selon Marie-Andrée Roy,⁸¹⁰ « l'Église catholique va permettre aux prêtres de se marier avant de permettre aux femmes d'être prêtres. »

Quant à l'islam, bien que l'islam sunnite soit majoritaire au Québec comme partout ailleurs dans le monde musulman, les chiites y sont plus importants en pourcentage relatif que dans le reste du monde musulman. Presqu'un musulman sur quatre est chiite au Québec. Si dans toutes les communautés, les femmes ont le droit d'être *imams* pour les femmes, aucune ne permet aux femmes d'être *imams* pour une communauté mixte. Indépendamment de cela, la diversité de cultures et d'écoles d'interprétation est si importante qu'on est loin de pouvoir parler d'une seule communauté musulmane. Les voix sont nombreuses, et il n'existe toujours pas d'organisme qui puissent les regrouper d'une façon acceptable pour la totalité de ces groupes, ou même pour une majorité d'entre eux.

Cette grande diversité ne permet pas aux musulmans de véritablement s'organiser pour défendre collectivement leurs droits. Les femmes musulmanes sont nombreuses à s'impliquer pour favoriser la pleine participation des musulmanes et musulmans au sein de la société. Pourtant, comme leur venue est plus récente et leur variété considérable au plan tant linguistique que

⁸¹⁰ Affirmation entendue lors d'une rencontre de dialogue interreligieux en 2015.

culturel, il y a plus de difficulté pour elles à s'organiser véritablement et à représenter un véritable pouvoir pour les politiques. Comme ces arrivants le sont depuis peu, ils ne sont guère organisés. Des efforts sont fournis, mais il y a encore beaucoup à faire pour que les musulmans aient une véritable représentation et une protection contre certains abus (discrimination à l'embauche, discours et gestes haineux, profilage racial, etc.).

Les immigrants amènent dans leurs bagages leur langue, leurs traditions, leurs cultures. Indépendamment de l'impact que la société a sur les individus, si ceux-ci ne se sentent pas acceptés ni respectés, cela peut entraîner un certain repli identitaire. Il est prouvé que les communautés musulmanes nord-africaines ont un taux de chômage plus élevé que les autres communautés.⁸¹¹ L'intégration se fait surtout par l'emploi. Si ces personnes ne trouvent pas d'emploi, leur intégration se fera probablement plus lentement. Cela n'a rien d'encourageant pour les femmes. Les replis identitaires nuisent en général davantage aux femmes, surtout celles portant un foulard. Et même si la société est plus ouverte, c'est au sein de leur famille que les filles et les femmes vivent au quotidien. Les jeunes gens veulent avoir leur place au sein de leur famille et au sein de la société. Les femmes musulmanes ont à travailler pour changer les mentalités au sein de leur famille, de leur communauté et de la société. C'est un immense travail et plusieurs risquent d'abandonner en cours de route.

Quant au féminisme au Québec et en Occident en général, c'est au dix-neuvième siècle qu'il fait son apparition. On peut constater qu'il a été le moteur de changements sociaux, politiques, culturels et scientifiques qui se sont opérés au sein des sociétés occidentales. En effectuant une rétrospective du féminisme au Québec, nous avons pu constater que le féminisme s'est implanté selon ce que Florence Rochefort et d'autres auteures appellent des *vagues*. Il y aurait trois moments principaux en Occident pour ce qui est du féminisme. Alors qu'en Europe et principalement en France, la première vague du féminisme a opéré avec un certain détachement de la religion et parfois même un certain anticléricalisme, au Québec, il en fut tout autrement.

⁸¹¹ Voir le rapport de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse : *La Commission des droits de la personne et de la jeunesse mesure la discrimination à l'embauche : mieux vaut se nommer Bélanger que Traoré* : disponible au <http://www.cdpdj.qc.ca/fr/medias/Pages/Communique.aspx?showItem=407> (consulté le 21 mai 2015).

En effet, c'est au sein d'organisations à caractère religieux que le féminisme s'est d'abord implanté durant sa première vague.

Si la femme propriétaire avait droit de vote entre 1791 et 1834, elle fut considérée longtemps comme une mineure devant la loi et cela, même en étant mariée. Une fois mariée, elle devenait la mineure de son mari. C'est souvent au sein des communautés religieuses que les femmes avaient des occupations valorisantes : éducatrice, enseignante, infirmière. Seules les femmes ayant un bon niveau d'instruction et une aisance matérielle pouvaient s'occuper de féminisme. C'est en effet au sein d'une certaine *classe* de femmes que le féminisme est apparu au Québec.

Au Québec, comme au Canada, c'est d'abord sous la houlette de Lady Aberdeen que le mouvement démarre. Comme les dirigeantes de ce mouvement sont anglophones et protestantes, l'Église interdit aux femmes de s'y affilier. Joséphine Marchand-Dandurand et Marie Lacoste-Gérin-Lajoie obtiennent alors de l'archevêque de Montréal de démarrer leur propre organisme. D'autres femmes emboîteront le pas et d'autres organisations verront le jour : la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste (FNSJB), l'Association des employées de manufactures, l'Association des employées de magasin, l'Association des employées de bureaux, l'Association des femmes d'affaires, l'Association des institutrices, etc. Toutes ces organisations travaillaient au mieux être des femmes, mais elles étaient sous la tutelle de l'Église catholique.

Les deux grandes guerres ont mis en veilleuse le féminisme ; pourtant, ces mêmes conflits ont permis des avancées pour ce qui est du droit de vote des femmes au fédéral en 1921 et au provincial en 1940. La Révolution tranquille fait entrer le Québec dans la modernité. Le féminisme emprunte alors toutes sortes de tendances, mais il y en a une où les féministes se reconnaissent presque toutes : c'est la mise au ban de la religion. Désormais, la religion est évacuée au sein des féminismes de la deuxième vague, elle devient même sujet tabou. Des femmes croyantes font pourtant un travail important durant cette période mais on en parle peu, voire pas du tout. *L'autre Parole, Femmes et ministères* effectuent leur travail de l'intérieur. Des hommes essaient d'intervenir pour que les choses changent et Vatican II semble annoncer cela.

Graduellement, on réalise que peu de choses changent au sein de la religion catholique, malgré tous les efforts fournis par des femmes et des hommes. La religion étant évacuée des débats, les changements s'opèrent au sein de la société québécoise mais ces changements n'atteignent pas ou peu l'Église. Le nationalisme, qui était au dix-neuvième siècle étroitement lié à l'Église, subit un transfert vers la langue. Désormais, c'est la langue française qui sera l'assise du nationalisme québécois. Alors que commence à émerger un féminisme de la troisième vague au Québec, nombre de femmes du féminisme de la deuxième vague se retrouvent à la tête d'organismes comme le Conseil du statut de la femme et prennent position contre les religions. On a pu observer cela sous le gouvernement de Pauline Marois, qui a remis en question la neutralité de cet organisme face à des groupes de pression et à des nominations partisans.

En prenant en compte tous ces éléments, il semble bien que la sécularisation de la société québécoise, certaines communautés de foi et certains féminismes de la deuxième vague ont bel et bien participé à la triple occultation des femmes croyantes au Québec. Cela étant dit, des solutions sont proposées pour atténuer sinon contrer cette triple occultation. Les approches féministes de l'herméneutique quant à la lecture des livres sacrés des religions ouvrent de nouveaux horizons de changement pour les femmes.

Werner Jeanron a effectué une rétrospective de l'herméneutique telle que pratiquée en Occident de culture chrétienne. Jeanron mentionne que la question cruciale en herméneutique, c'est de choisir une herméneutique qui convienne à un type particulier de réflexion théologique. Il affirme aussi que faire de l'herméneutique aujourd'hui, c'est tenir compte des interactions entre les herméneutiques juives, chrétiennes, musulmanes et philosophiques, tout cela sans négliger les aspects linguistiques, historiques, culturels auxquels sont liés le texte et le lecteur du texte. L'auteur dit aussi que même en tenant compte de tous ces aspects, toute herméneutique n'en sera pas moins une approximation de la compréhension du texte. Voilà qui met fin à tout désir ou velléité d'universalisme quant à la compréhension d'un texte ou pour une école d'interprétation.

Or, Jeanron a négligé l'apport féministe, bien qu'il l'ait mentionné du bout des lèvres. C'est pourquoi il semblait pertinent d'utiliser également le travail d'Élisabeth Schüssler Fiorenza. Celle-ci, bien consciente du travail accompli jusqu'alors en herméneutique, en appelle à son

herméneutique du soupçon. Elle reprend le travail des prédécesseurs, se les réapproprie, et à partir d'une analyse théologique historico-critique, elle formule une méthode heuristique féministe capable de faire la part entre l'oppression subie par les femmes et le rôle historique qu'elles ont joué au début du christianisme. Elle n'hésite pas à affirmer qu'une histoire sans les femmes est une histoire handicapée. Elle veut tenter de redonner aux femmes leur histoire, ou du moins leur part de l'histoire, car l'abandonner comme le font certaines féministes, c'est occulter les femmes une deuxième fois. Elle est convaincue qu'un tel déplacement du paradigme androcentrique à un paradigme « féministe » demande aux scientifiques, hommes et femmes, « une transformation de l'imagination scientifique ».

Tout comme Schüssler Fiorenza qui est chrétienne catholique, les croyantes tant juives que musulmanes sont à la recherche, dans un premier temps, de l'héritage des femmes qui partagent leur foi. Dans un second temps, elles veulent entreprendre une véritable relecture de leur livre saint afin de sortir du « miroir patriarcal ». À partir du travail herméneutique de trois croyantes québécoises, Norma Baumel Joseph, Denise Couture et Samia Amor, la seconde partie de cette thèse nous a permis de constater tout le travail accompli de l'intérieur par ces femmes pour contrer les interprétations patriarcales et l'occultation des femmes croyantes au sein tant de leur communauté de foi que de la société sécularisée ainsi que du féminisme de la deuxième vague. On constate aussi que pour les deux dernières (Couture et Amor), le dialogue interreligieux revêt une grande importance et présente une opportunité de publication pour leur communauté et la société en général, ce qui procure une visibilité non négligeable aux femmes croyantes du Québec au sein d'organismes prônant le dialogue interreligieux.

À partir du travail d'Élisabeth Schüssler Fiorenza, une grille d'analyse est utilisée et grâce à la méthode de John Thompson, on pourra mieux cerner les discours de nos trois femmes croyantes. Il s'avère qu'elles connaissent et utilisent les études qui ont été effectuées en herméneutique, en féminisme et en dialogue interreligieux (au moins pour Couture et Amor) en vue d'ouvrir une brèche dans la subordination des femmes croyantes – subordination effective au sein des sociétés patriarcales – et dans leur occultation. Quant aux nouvelles perspectives qu'offrent ces trois auteures, il suffit de mentionner le travail de Joseph pour libérer les femmes juives du *Get* et leur permettre de participer à la prière communautaire, le travail de sensibilisation qu'elle

effectue au sein de sa communauté pour ouvrir des horizons différents aux femmes des communautés juives orthodoxes, subdivision la plus importante du judaïsme au Québec.

Couture abat un travail immense au sein de son groupe féministe pour les femmes croyantes avec *L'autre Parole*. Par ses publications, par son implication au sein de différents groupes interreligieux et par son érudition, elle vulgarise pour les autres femmes les travaux qui ont été effectués par les féministes et les croyantes féministes. Grâce à ses enseignements à l'Université de Montréal, elle permet la transmission des avancées féministes.

Amor est une musulmane prônant un islam progressiste (puisqu'il faut le qualifier). Grâce à sa formation de juriste, elle fait le choix de travailler en résolution de conflits au sein des familles québécoises. Cet engagement, sa vision de l'islam et du dialogue interreligieux, ses écrits, ses cours, ses présentations tant au sein de la société en général qu'au sein de groupes religieux et interreligieux en particulier, travaillent à changer l'image que l'on se fait de l'islam et des femmes musulmanes. Samia Amor offre l'écoféminisme comme un féminisme capable d'unir l'ensemble des forces féministes dont celles des femmes croyantes.

Si l'on reprend les objectifs de la recherche, il s'avère que ces trois femmes travaillent à réfuter les interprétations patriarcales dominantes au sein de leur communauté de foi comme de la société québécoise. Leurs discours convergent vers une évolution du féminisme où la pluralité culturelle inclut le religieux. Ces trois femmes utilisent des discours inclusifs ; elles sont sensibles à l'altérité et à l'identité religieuse comme composante de l'identité des Québécois et des Québécoises. Elles ont une participation effective au sein de la société québécoise en faisant partie de différents groupes religieux, interreligieux ou autres. Leurs différentes activités contribuent à la reconnaissance des femmes croyantes au Québec. Leurs lectures herméneutiques apportent de nouvelles perspectives au paysage intellectuel québécois. Toutes ces initiatives permettent de conclure que ces femmes engagées, chacune à leurs façons, ont bel et bien contribué à atténuer la triple occultation des femmes croyantes au Québec.

S'il est vrai que la situation québécoise n'a pas le même impact sur toutes les femmes croyantes, il est vrai que, plus récemment, la crise des accommodements raisonnables et le débat sur la Charte des valeurs québécoises ont certainement affecté certains groupes de femmes croyantes plus que les autres. Si toutes les femmes croyantes ont été souvent mis de côté par certaines

féministes de la deuxième vague, elles n'ont pas toutes subies leurs invectives au même degré. Lors des deux crises, ce sont les musulmans qui furent visés, particulièrement les femmes musulmanes portant un foulard ou autre tenue vestimentaire considérée comme arriérée, oppressante. Les personnes ayant à vivre cette « racisation » sont à la fois visibles par leur apparence ou leur patronyme et invisibles parce qu'on ne leur permet pas de se faire entendre aussi souvent qu'elles le désirent ou qu'il serait importun de les écouter. De plus, quand on leur donne la parole, trop souvent ce n'est pas pour les écouter mais pour les juger.

J'ai trouvé peu d'articles de femmes québécoises croyantes prenant la parole pour défendre les femmes musulmanes durant cette période. Le Centre Justice et Foi est une des rares exceptions, ayant fait un travail remarquable lors de sa prise de position en faveur de la laïcité ouverte. Des tables rondes, des colloques ont été organisés pour permettre une meilleure compréhension des musulmans et des musulmanes à partir d'une vision pour un mieux-vivre au Québec dans le respect des altérités.⁸¹² Leur positionnement leur a fait perdre des commanditaires, selon Élisabeth Garant, directrice générale du Centre.⁸¹³ Beaucoup de Québécois et Québécoises ont caché leur racisme derrière *une* conception de la laïcité. Même au sein des groupes de dialogue interreligieux, l'aspect majorité versus minorité est encore bien installé.⁸¹⁴ Un certain travail s'effectue, mais les femmes croyantes, toutes religions confondues, ont encore une tâche immense à accomplir afin de vivre conformément une vision égalitaire, non patriarcale, non coloniale, non genrée, non hétérocentriste, etc. C'est un long travail, toujours en recommencement, d'autant qu'il commence par soi, sur soi et que c'est à chacune de s'y atteler. Les féministes, par leurs méthodes, semblent avoir une longueur d'avance sur les autres études en vue d'établir une meilleure reconnaissance de l'apport de tous.

Le pluralisme religieux a un impact sur les identités croyantes, ne serait-ce que par la reconnaissance de l'altérité, quand bien même celle-ci rencontrerait des résistances. Même si

⁸¹² Des événements ayant des thèmes comme : l'islamophobie au Québec, les révoltes au Maghreb et au Proche-Orient, la réalité coloniale de l'État d'Israël, la Marche mondiale des femmes et la diversité culturelle, décoloniser l'ordre géopolitique mondial, la Charte des valeurs québécoises : remettre l'égalité citoyenne au cœur du débat, l'islam au Québec : de l'exclusion à l'enracinement.

⁸¹³ Propos entendus lors d'une rencontre de dialogue interreligieux.

⁸¹⁴ J'ose cette affirmation car c'est le constat que j'ai fait à partir de mon expérience au sein d'un groupe de dialogue interreligieux et selon mes observations et mes discussions avec des femmes ayant fait partie de différents groupes de dialogue.

cette reconnaissance passe par la différenciation, elle reconnaît l'altérité. « Ils peuvent se différencier sans s'opposer et condamner la culture extérieure à leur groupe. »⁸¹⁵ Les groupes de dialogue interreligieux, même peu importants, même peu efficaces, offrent quand même une opportunité d'ouverture. La reconnaissance de l'autre en matière religieuse est étroitement liée à la validation que l'on accorde à la foi et à l'authenticité de la manifestation de la foi de l'autre. La pluralité a aussi un effet sur les institutions religieuses et elle ouvre une brèche dans la conception du religieux, que le Québec avait cantonné depuis la Révolution tranquille à la sphère privée. Désormais, même les pouvoirs publics sollicitent plus souvent les représentants des institutions religieuses (même si trop souvent ce sont encore des hommes qui sont ces représentants), bien conscients que les religions ont aussi un rôle à jouer pour ce qui est de donner un sens à la vie citoyenne et à la paix sociale.

Les changements économiques, sociaux, politiques opérés depuis la Révolution tranquille au Québec traînent à leur suite une rhétorique. Rhétorique alimentée par les changements philosophiques qui invitent à dépasser l'antagonisme de la vision individualiste, qui néglige l'apport des groupes minoritaires, et la vision collectiviste, qui donne une dimension exagérée à certains groupes plus importants numériquement, figeant trop souvent les appartenances identitaires. Or, les individus ont des identités multiples et trop souvent, c'est en réduisant les individus à une seule identité qu'on refuse à l'autre, (et paradoxalement probablement à soi-même aussi) ce qui est le plus important de l'altérité. On ne peut plus négliger la diversité et on doit apprendre à composer avec cette diversité sans l'essentialiser ni lui montrer « la bonne route ». Ces démarches sont déjà un processus d'acceptation de l'altérité dans ce qu'elle a de plus complexe, critiques d'elles-mêmes et de plus, aptes à composer avec la diversité et à respecter les visions de l'autre, qu'elles incluent Dieu, ou Dieue, ou des dieux, ou sans-dieu.

⁸¹⁵ Anne-Sophie Lamine, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris : Éditions Presses Universitaires de France, 2004 (p. 277).

BIBLIOGRAPHIE⁸¹⁶

A

Abderrazziq, Ali. 1994. *L'islam et les fondements du pouvoir*. Paris : Éditions La Découverte.

Abécassis, Armand. 2003. « Un regard juif sur le christianisme aujourd'hui. » Dans *Juifs et Chrétiens L'a-venir du dialogue*, dirigé par Jean Duhaime et Alain Gignac, Théologiques, 11 (1-2) : 261-270.

Aberdeen, Lady. Disponible au <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/ishbel-gordon-lady-aberdeen/> .

Abischer-Crettol, Monique. 2001. *Vers un œcuménisme interreligieux*. Paris : Éditions du Cerf.

Abou Chouqqa, Abdel-Halim. 2007. *Encyclopédie de la femme en islam*. Paris, Éditions Al-Qalam.

Ackermann, Liliane et Henri. 2007. « L'Étude de la Torah et les femmes : le responsum du rabbin Shlomo Hacoheh Gross. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 153-166. Paris : Éditions In Press.

Acte constitutionnel de 1791. Disponible au <http://bv.alloprof.qc.ca/histoire/histoire-et-education-a-la-citoyennete-%282e-cycle-du-secondaire%29/revendications-et-luttes-dans-la-colonie-britannique-%281791-1850%29/1%27acte-constitutionnel-%281791%29-et-ses-consequences.aspx> .

Acte d'Union 1840 : Disponible au <http://bv.alloprof.qc.ca/histoire/histoire-et-education-a-la-citoyennete-%282e-cycle-du-secondaire%29/revendications-et-luttes-dans-la-colonie-britannique-%281791-1850%29/1%27acte-d%27union-%281840%29-et-ses->

⁸¹⁶ La bibliographie est conçue selon : *The Chicago Manual of Style*, 2003, 15th edition, Chicago : The University of Chicago Press.

[consequences.aspx](#) .

Adler, Rachel. 1998. *Engendering judaism : an inclusive theology*. Philadelphia : Theology and Ethics Jewish Publication Society.

Aeschimann, Eric. 2013. « Pourquoi Michel Foucault est partout. » Disponible au <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20131220.OBS0394/pourquoi-michel-foucault-est-partout.html> .

AFÉAS (Association féminine d'éducation et d'action sociale). Disponible au <http://afeasrcq.qc.ca/> .

Âge légal pour le mariage en Nouvelle-France. Disponible au <http://grandquebec.com/histoire/mariage-nouvelle-france/> .

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven (CT) : Yale University Press.

Ali, Zahra. 2012. *Féminismes islamiques*, Paris : Éditions Fabrique.

Ali, Zahra. 2012. « Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques. » Disponible au : <https://www.contretemps.eu/penser-lemancipation-par-le-religieux-des-feminismes-islamiques/> .

Allouche-Benayoun, Joëlle. 2008. « Mariage mixte, parentalité et transmission. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 185-202. Paris : Éditions In Press.

Al-Midani, Mohammed Amin. 2004. « La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman. » Dans *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, dirigé par Franck Frégosi, 153-166. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.

Al-Midani, Mohammed Amin. 2003. *Les droits de l'homme et l'islam. Textes des Organisations arabes et islamiques*. Strasbourg : Éditions Université Marc Bloch.

Al-Saji, Alia. 2008. « Voiles racialisées : La femme musulmane dans les imaginaires occidentaux. » *Le féminisme n'intéresserait-il que les féministes ?* Les Ateliers de l'Éthique, *La Revue du CREUM*, Université de Montréal, 3 (2) : 39-55.

Amabili, Rita. 2013. « La théologie de la libération. » Disponible au http://egliseunie.ca/wp-content/uploads/2015/03/Aujourd'hui_Credo_2013_Th%C3%A9ologie-f%C3%A9ministe-lib%C3%A9ration.pdf .

Amazones d'hier et lesbiennes d'aujourd'hui. Disponible au http://fr.wikipedia.org/wiki/Amazones_d%27hier,_lesbiennes_d%27aujourd%27hui .

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. 1997. « Remarques sur les critères d'authenticité du hadith et l'autorité du juriste dans le chi'isme imamite. » *Studia Islamica*, (85) : 5-39).

Amor, Samia. 2016. « Un féminisme islamique en dialogue : une chance pour le féminisme et un approfondissement de la foi. » *Vivre ensemble*, Vol. 24, No. 83, 2016. Disponible au 3893_a_Art_Vol24No83_Samia-Amor.pdf.

Amor, Samia. 2015. « Regard de croyante sur sa spiritualité. » *Nouvelle Revue Franciscaine*, 120 (2) : en ligne : nrfweb.ca .

Amor, Samia et Anne Saris. 2013. « Le chercheur face aux médiateurs accrédités dans la résolution des conflits familiaux : résistance et ouvertures. » Dans *Le développement d'institutions inclusives : formation, transfert de connaissances et accompagnement des milieux*, dirigé par Marie Mc Andrew, Maryse Potvin, Corina Borri-Anadon, Montréal : Éditions Presses de l'Université du Québec.

Amor, Samia. 2012. « Le droit islamique : qui en est le législateur ? » Dans *Les cultures du droit*, dirigé par Karim Benyekhlef, 131-148. Montréal : Éditions Thémis.

Amor, Samia et Anne Saris. 2012. « Femmes musulmanes et divorce à Montréal : fatalité subie ou liberté acquise? » *Revue scientifique de l'AIFI*, vol. 5, No. : 61-78.

Amor, Samia. 2012. « L'islam et la commanderie du bien ou l'agir quotidien au Québec. » Dans *Dialogue des cultures et traditions monotéhistes*, dirigé par Bruno Demers, 175-182. Montréal : Éditions Novalis.

Amor Samia, Sylvie Latreille, Sharon Gubay. 2012. « Parlez-vous de dialogue ? Une expérience exceptionnelle de Sharon, Sylvie et Samia. » Dans *Dialogue des cultures et traditions monothéistes*, 241-246. Montréal : Éditions Novalis.

Amor, Samia. 2011. « « Le nouveau pluralisme juridique » de Belley : ancien paradigme dans l'archéologie du droit islamique? », *Canadian Journal of Law & Society*, 26 (2) : 376-396.

Amor, Samia. 2010. « Le dialogue islamo-chrétien au Québec : quelques signes d'espérance... », *Théologiques*, 19 (2) : 10-15.

Amor, Samia. 2010. « L'accommodement raisonnable : une forme de gestion du pluralisme religieux au Québec ? » Dans *La gestion de la diversité religieuse (Liban-Québec) Perspectives comparatives dans les secteurs juridique, politique et éducatif*, dirigé par Salim Daccach s.j. & Pamela Chrabieh Badine, 49-62. Beyrouth : Publications de la Faculté des Sciences Religieuses, Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint-Joseph.

Amor, Samia. 2008. *L'islam*. Montréal : Éditions Novalis.

Amusin Savva, Bier Sarah, Hertzberg Arielle, Kanchwala Rozina, Price Nicolas and Alison Siegel. 2006. "Bringing Interfaith to University of Illinois." In *Building the interfaith youth movement Beyond dialogue to action*, edited by Eboo Patel and Patrice Brodeur, 125-130. Maryland : Rowman and Littlefield Publishers.

Anderson, Mia. 2006. « Les religions et les droits des femmes : Une impossible compatibilité ? » Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. *Diversité de foi - Égalité de droits*. Actes du colloque 23-24 mars 2006, 9-35. Montréal : Conseil du statut de la femme.

André, Viviane. 1999. « L'herméneutique féministe. » *Fac-Réflexions*, (48) : 21-30.

ANO : SEP. Anonyme, Service d'Entraide Passerelle. Disponible au <http://www.rvcq.ca/search/getorg.jsp;jsessionid=FE9BBA15B76A3E424862DD6CE3EBF9F6?org=57C45D28D767777E462C8A65D047212A> .

Antebi, Élisabeth. 2008. « Changer les femmes pour changer l'homme : Le modèle des

institutrices de l'Alliance Israélite Universelle. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 257-268. Paris : Éditions In Press.

Appel, Fredrick. 1989. *The reinterpretation of tradition in Jewish feminism*. Montréal : Université de Montréal.

À qui appartient ce gage ? Film réalisé par une quinzaine de femmes. Disponible au <http://cinemaquebecois.telequebec.tv/#/Artisans/56/Clips/1182/Default.aspx> .

Archambault, Joseph Papin. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/archambault-joseph-papin/> .

Arendt, Hannah. 1951. *Sur l'antisémitisme*. Paris : Calmann-Lévy.

Arkoun, Mohammed. 1991. *Les Arabes*. France : 4^{ème} édition et mise à jour, PUF.

Arkoun, Mohammed. 1989. *Ouvertures sur l'Islam*. Paris : Éditions J. Grancher.

Arkoun, Mohammed. 1984. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris : Éditions Maisonneuve et Larose.

Arkoun, Mohammed. 1982. *Lecture du Coran*. Paris : Éditions Maisonneuve et Larose.

Arkoun, Mohamed. 1961. « L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, d'après le kitâb al-Hawâmil wal-samâmil. » *Studia Islamica*, (14) : 73-108).

Asbestos (Grève des travailleurs de l'amiante). Disponible au <http://www.bilan.usherb.ca/bilan/pages/evenements/932.html> .

Ascha, Ghassan. 1982. *Du statut inférieur de la femme en islam*. Paris : Éditions L'Harmattan.

Assouline Sylvia et Pauline Jacob. 2007. « Le rôle de la femme dans le judaïsme et le christianisme Exposé à deux voix de Sylvia Assouline et Pauline Jacob. » Disponible au http://www.jcrelations.net/Le_r_ole_de_la_femme_dans_le_judaisme_et_dans_le_christianisme_expos_deux.3183.0.html?L=6 .

Atlan, Gabrielle. 2007. « L'histoire et l'évolution du guett de la Bible à nos jours. » Dans *Quand*

les femmes lisent la Bible, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 197-206. Paris : Éditions In Press.

Au bas de l'échelle (1976). Disponible au <http://www.aubasdelechelle.ca/> .

Auclair, Aubertine. Disponible au http://www.applachaise.net/appl/article.php3?id_article=521 .

Aynard, Laure. 1990. *La Bible au féminin*. Paris : Éditions du Cerf.

Azria, Régine. 2008. « Les femmes juives dans la société : engagement et reconnaissance, un combat toujours recommencé. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 269-174. Paris : Éditions In Press.

B

Babès, Leila. 2004. « Féminisme, islamisme, modernité. » Dans *Les femmes et l'islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 235-245. Paris : Éditions L'Harmattan.

Babès, Leila (dir.). 1996. *Les nouvelles manières de croire*. Paris : Éditions L'Atelier.

Badran, Margot. 2012. « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » Dans *Féminismes islamiques*, sous la direction de Zahra Ali, Paris : Éditions Fabrique.

Badran, Margot. 2009. *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Oxford : Oneworld.

Badran, Margot. 2007. *Existe-t-il un féminisme musulman ?* Paris : Éditions L'Harmattan.

Badran, Margot. 2006. “ Islamic Feminism Revisited. ” *Contercurrents.org*, 10 february, <http://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm> .

Badran, Margot. 2002. “ Islamic Feminism : What's in a Name? ” *al-Ahram Weekly*, 17-23 january, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> .

Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt*.

Princeton : Princeton University Press.

Badran, Margot and Miriam Cooke. 1990. *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington : Indiana University Press.

Balta, Paul. 1994. « Stéréotypes et réalités. » Dans *Islam et Occident : la confrontation?*, dirigé par Anderrahim Lamchichi, 49-54. Paris : Éditions L'Harmattan.

Barlas, Asma. 2002. “ *Believing Women* ” in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, Texas : University of Texas Press.

Barry, Catherine. 1997. « Des femmes parmi les apôtres : 2000 ans d'histoire occultée. » Dans coll. *Les grandes conférences*, Montréal et Québec : Fides et Musée de la civilisation.

Basileia. Disponible au <http://www.enseignemoui.com/bible/strong-biblique-grec-basileia-932.html> .

Basset, Jean-Claude. 1996. *Le dialogue interreligieux Histoire et avenir*. Paris : Éditions du Cerf.

Basset, Jean-Claude. 1992. *Quand nos voisins sont musulmans. Analyses et Perspectives chrétiennes*. Lausanne : Éditions Soc.

Battagliola, Françoise. 2009. « Philanthropes et féministes dans le monde réformateur (1890-1910) » Disponible au http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=TGS_022_0135 .

Baubérot, Jean, Micheline Dumont et Jean-Louis Schlegel. 2011. « Les nouvelles données de la laïcité. » *Esprit* 2/2011, 82-90. Disponible au URL : www.cairn.info/revue-esprit-2011-2-page-82.htm .

Baubérot, Jean. 2009. « L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles. » *Diversité urbaine*, 9 (1).

Baubérot, Jean, 2008. *Une laïcité interculturelle : Le Québec, avenir de la France ?* Paris : Éditions De L'aube.

Bauer, Julien. 2003. « Le dialogue judéo-chrétien : théologie et politique. » Dans *Juifs et*

Chrétiens L'a-venir du dialogue, dirigé par Jean Duhaime et Alain Gignac, *Théologiques*, 11 (1-2) : 35-60.

Baum, Gregory. 2013. « L'Église catholique et le dialogue interreligieux. Un magistère incertain. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 219-238. Montréal : Éditions Novalis.

Beauchemin, Jacques. 2000. « La Révolution tranquille : le temps du désenchantement. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 95-106. Montréal : Éditions VLB.

Beauchemin, Jacques. 1995. « Nationalisme québécois et crise du lien social. » *Culture française d'Amérique*, 25 : 167-178.

Beauvoir, Simone. 1970. *Le deuxième sexe*. Tome I, Paris : Éditions de poche, Idées/Gallimard.

Bebe, Pauline. 2007. « Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 217-226. Paris : Éditions In Press, 2007.

Bebe, Pauline. 2008. « L'égalité hommes femmes dans le judaïsme libéral. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 133-144. Paris : Éditions In Press.

Beck, Leander E. 1980. « Ethos and Ethics in the New Testament. » In *Essays in Morality and Ethics*, edited by James Gaffney, 29-49, New York : Paulist Press.

Béique, Caroline. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/biographies/322.html>

Bélanger, Sarah. 1988. *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*. Montréal : Éditions Bellarmin, Montréal.

Belayche N. et S. Minouni. 2003. *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*. Turnhout, Brepols, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, (117).

Bell-Scott, Patricia, Gloria T. Hull et Barbara Smith. 1982. *All the Women Are White, All The Blacks Are Men , But Some of Us Are Brave : Black Women's Studies*. Feminist Press at Cuny.

Bencheikh, Ghaleb et Philippe Haddad. 2002. *L'islam et le judaïsme en dialogue*. Paris : Éditions L'Atelier.

Benslama, Fethi. 2004. « La place de la femme et du féminin dans l'édifice symbolique de l'islam. » Dans *Les femmes et l'islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 181-192. Paris : Éditions L'Harmattan.

Benzine, Rachid. 2004. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Éditions Albin Michel.

Bergeron, Anthony. 2015. « Comment le Parti patriote a retiré le droit de vote des femmes. » Disponible au http://quebec.huffingtonpost.ca/anthony-bergeron/journee-nationale-patriotes-quebec-droit-de-vote-femmes-egalite_b_7265818.html .

Bergeron, Yvonne. 1991. *Partenaires en Église. Femmes et hommes à part égale*. Montréal : Éditions Bellamin.

Bégin, Louis-Nazaire. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/begin_louis_nazaire_15F.html .

Bensaada, Mohamad Tahar. 2011. « Le fondamentalisme islamique est-il soluble dans une théologie de la libération ? » Disponible au : <http://oumma.com/Le-fondamentalisme-islamique-est,2485> .

Berkowitz, Eliezer. 1990. *Jewish Women in time and Torah*. Honoken : N. J. Ktav Publishing.

Bernardi, Aldo. 2013. « Le dialogue malgré tout. Relations difficiles en terre d'islam. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 83-102. Montréal : Éditions Novalis.

Berque, Jacques. 1995. *Le Coran : essai de Traduction*. Paris : Éditions Albin Michel.

Bessis, Sophie. 2003. *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.

Biale, David. 2009. *Le Sang et la foi. Circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens*. Traduction de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris : Éditions Bayard.

Bibby, Reginald, W. 2008. « Les religions à la carte. » Disponible au <https://www.erudit.org/revue/globe/2008/v11/n1/1000496ar.html> .

Binet, Éric et Roselyne Chenu. 1981. *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*. Paris : Éditions du Cerf.

Bilge, Sirma. 2015. « Le blanchiment de l'intersectionnalité. » *Recherches féministes*, 28 (2), 9-32 : Disponible au <http://www.erudit.org/fr/revues/rf/2015-v28-n2-n2/1034173ar/> .

Bilge, Sirma. 2009. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité. » Disponible au <https://www.cairn.info/revue-diogene-2009-1-page-70.htm> .

Bill Omnibus. Disponible au <http://pages.infinit.net/histoire/omnibus.html> .

Billot, Benoit, Mahmood Zuhair, and Michel Serfaty. 2002. *Le moine, l'imam et le rabbin. Conversation*. Paris : Éditions Calmann-Lévy.

Bissonnette, Lise. 2000. « Le Québec et la modernité; art, littérature, histoire. Essai de synthèse. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 301-308. Montréal : Éditions VLB.

Bitton, Michèle et Michèle Hassoun. 2006. *Lily Scherr, une historienne insoumise*. Marseille : Biliothèque Lily Scherr-BJM.

Bitton, Michèle. 2007. « Lilith et Adam : une légende sans dessus dessous. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 23-68. Paris : Éditions In Press.

Blais, Mélissa, Laurence Fortin-Pellerin, Ève-Marie Lampron et Geneviève Pagé. 2007. « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical. » *Recherches féministes*, 20 (2) : 141-162.

Blaser, Klauspeter. 1995. « Controverse Barth-Bultmann : un combat d'arrière-garde? » Dans

La Théologie au XXe siècle : Disponible au

https://books.google.ca/books?id=pTPstPKrK4sC&pg=PA148&lpg=PA148&dq=d%C3%A9bat+Barth-Bultmann&source=bl&ots=N8YEBkQug7&sig=zQJshWNzrPDUuxY5CLRr0mY1wzY&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwj1q_26ZHRAhXC1IMKHfY7ArMQ6AEIHzAA#v=onepage&q=d%C3%A9bat%20Barth-Bultmann&f=false.

Blaser, Klauspeter. 1983. *La mission. Dialogues et défis*. Genève : Éditions Labor et Fides.

Blée, Fabrice. 2013. « La dimension politique des religions : condition d'un dialogue pour la paix. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 43-67. Montréal : Éditions Novalis.

Bleicher, Joseph. 1980. " *Hermeneutic philosophy.* " *Contemporary Hermeneutics*, Roudedge and Keagan Paul, London.

Blouin, Samuel. 2013. « Confusion conceptuelle au service d'un projet identitaire, électoraliste et liberticide. » Disponible au http://quebec.huffingtonpost.ca/samuel-blouin/confusion-conceptuelle-au-service-projet-identitaire-electoraliste-et-liberticide_b_4440939.html .

Boden, Alison L. 2006. "Articulating What Is at Stake in Interreligious Work." In *Building the interfaith youth movement Beyond dialogue to action*, edited by Eboo Patel and Patrice Brodeur, 131-136. Maryland : Rowman and Littlefield Publishers.

Boff, Leonardo. 1987. *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* Paris : Éditions du Cerf.

Bonet-Maury, Gaston. 1895. *Le Congrès des religions à Chicago en 1893*. Paris : Éditions Hachette.

Borrmans, Maurice. 2009. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien : Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*. Paris : Éditions du Cerf.

Borrmans, Maurice. 2002. *Le dialogue islamo-chrétien, à temps et à contre-temps*. Versailles : Éditions Saint-Paul.

Boubakeur, Dalil, Bernard Kanovitch. 2001. *L'appel au dialogue*. Paris : Édition L'Atelier.

Bouchard, Alain. 2001. « « Les nouveaux mouvements religieux » et le phénomène des « sectes ». » Disponible au http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div21.htm .

Bouchard, Gérard. 2014. *L'interculturalisme Un point de vue québécois*. Montréal : Éditions Boréal.

Bouchard, Gérard, Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation : rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*. Québec : Gouvernement du Québec.

Boullata, Issa. 1988. “ The Rhetorical interpretation of the Qur'an : I'jaz and Related Topics. ” In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, edited by Andrew Rippin, 139-157. Oxford : Clarendon Press.

Boulouque, Clémence. 2007. « Les femmes sans nom de la Bible. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 123-8. Paris : Éditions In Press.

Bourassa, Joseph Henri Napoléon. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/bourassa_henri_18F.html .

Bourdieu, Pierre. 1972. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil.

Bourgeoy, Marguerite. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/bourgeoy_marguerite_1F.html .

Bourget, Ignace. Disponible au <http://www.diocesemontreal.org/leglise-a-montreal/notre-histoire/nos-eveques/mgr-ignace-bourget.html> .

Bourque, Gilles. 2000. « La Révolution tranquille entre les vellétés de l'oubli et les impératifs de la mémoire. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 107-122. Montréal : Éditions VLB.

Brady, Judith Ann. 2007. “Letty M. Russell : A Feminist Liberation Approach to Educating for Justice.” Disponible au http://old.religiouseducation.net/member/06_rea_papers/Brady_Judith.pdf .

Braidotti, Rosi. 2009. *La Philosophie...là où on ne l'attend pas*. Paris : Éditions Larousse.

Brébeuf, Jean de. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/brebeuf_jean_de_1F.html .

Brion, Fabienne. 2004. *Féminité, minorité, islamité. Questions du hijab*. Louvain - La Neuve : Éditions Fabienne Brion.

Brisseau, Alain. 1991. *Islam et chrétienté. Treize siècles de cohabitation*. Paris : Éditions Laffont.

Brockopp, Jonahan E. 2003. “ The “ Good Death ” in Islamic Theology and Law. ” In *Islamic Ethics of Life, Abortion, War, and Euthanasia*, edited by Jonathan E. Brockopp, 177-193. Columbia : University of South Carolina Press.

Brodeur, Patrice. 2006. “ Towards a Transnational Interfaith Youth Network in Higher Education. ” In *Building the interfaith youth movement Beyond dialogue to action*, edited by Eboo Patel and Patrice Brodeur, 51-64. Maryland : Rowman and Littlefield Publishers.

Brodeur, Patrice. 2003. “ Theory and Method in the Study of Women in Islam. ” In *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, 1 : 362-368, edited by S. Joseph & J. Smith, Leiden: Brill.

Brunschvig, Robert. 1962. « Mu'tazilisme et As'arisme à Bagdad. » *Arabica*, 9 (No. 3) : 345-356).

Bulletin de liaison des groupes autonomes de femmes : *Pluri-elles* (1977). Disponible au http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/in/faces/details.xhtml?id=p%3A%3Ausmarcdef_000064629_6&highlight=novelty_start_date%3E-3m&posInPage=18&bookmark=bba68e8e-c670-43fb-b9d4-d1d96c5919f5&queryid=697712af-4cb8-48ae-91b6-97040a76e9f4 .

Butler, Judith. 2006. *Trouble dans le genre*. Paris : Éditions La découverte.

C

Cadron Jetté, Rosalie. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/cadron_marie_rosalie_9F.html .

Caffin, Gilbert et Anne-Bénédicte De Saint-Amand. 1999. *D'assise à la cour de récréation*,

pédagogie du dialogue interreligieux. Paris : Éditions Le Cerf.

Calvin, Jean. « Genève passe à la réforme avec Calvin. » Disponible au https://www.herodote.net/21_mai_1536-evenement-15360521.php .

Camelot, Pierre Thomas, « Antioche », Encyclopaedia Universalis (en ligne), URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/antioche/> .

Campbell, Gordon. 2010. « La croissance de l'Église pagano-chrétienne dans le Nouveau Testament. » Disponible au : <http://larevuereformee.net/articlerr/n210/la-croissance-de-leglise-pagano-chretienne-dans-le-nouveau-testament> .

Caron, Anita (dir.). 1995. *Femmes et pouvoir dans l'Église*. Montréal : Éditions VLB.

Carré, Olivier. 2004. *Mystique et politique, le Coran des islamistes*. Paris : Éditions du Cerf..

Carré, Olivier. 1993. *L'islam laïque ou le retour de la Grande Tradition*. Paris : Éditions Armand Colin.

Ça s'attrape ! Disponible au http://fr.wikipedia.org/wiki/Amazones_d%27hier,_lesbiennes_d%27aujourd%27hui .

Casgrain, Thérèse. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/therese-casgrain/> .

Caspar, Robert. 1983. « Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans. » *Islamochristiana*,(9) : 65-73.

Castel, Frédéric. 2012. « Un mariage qui aurait tout pour marcher. Implantation et conditions de vie de Québécois d'origine algérienne. » Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, dirigé par Louis Rousseau, 197-239. Québec : Éditions Presses de l'Université du Québec.

Castel, Frédéric. 2010. *La dynamique de l'équation ethnoreligieuse dans l'évolution récente du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (de 1941 à aujourd'hui)*. Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal.

Castel, Frédéric. 2006. « L'élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001) : grandes tendances et poids des femmes. » Dans *Diversité de foi - Égalité de droits*. Conseil du statut de la femme, Actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006. Montréal : Conseil du statut de la femme, Gouvernement du Québec.

Castel, Frédéric. 2005. « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe. » Dans *L'état du Québec*, dirigé par Michel Venne, 214-225. Montréal : Éditions Fides.

Castel, Frédéric. 2003. « Progrès du catholicisme, influence de l'immigration. Les grandes tendances de l'affiliation religieuse depuis la Seconde Guerre mondiale. » Dans *L'Annuaire du Québec*, dirigé par Michel Venne, 273-282. Montréal : Éditions Fides.

CEETUM (Centre des études ethniques des universités montréalaises). 2013. « Mémoire relatif au projet de loi 60 du gouvernement du Québec. » Disponible au <http://www.ceetum.umontreal.ca/fr/actualites/pub-a-signalier/publication/article/memoire-du-ceetum-relatif-au-projet-de-loi-no-60-1/> .

Cercle des Fermières (Le). Disponible au <http://cfq.qc.ca/a-propos/les-cercles-de-fermieres/> .

Centre de santé des femmes du Plateau Mont-Royal (1975). Disponible au <http://cfemmesplateau.org/> .

Centre des femmes immigrantes de Montréal. Disponible au <http://www.cejfi.org/> .

Chaïnon, Le. Disponible au <http://www.lechainon.org/fr/presse.php> .

Chalier, Catherine. 2000. *Les matriarches*. Paris : Éditions du Cerf.

Chamberlain Engelsman, Joan. 1979. *The Feminine Dimension of the Divine*. Philadelphia : Westminster Press.

Champion, Françoise. 1999. « De la diversité des pluralismes religieux. » *MOST Journal on Multicultural Societies* 1(2).

Champion, Françoise et Danièle Hervieux-Léger. 1990. *De l'émotion en religion*. Paris :

Éditions Centurion.

Champlain, Samuel de. Disponible au <http://www.museedelhistoire.ca/musee-virtuel-de-la-nouvelle-france/les-explorateurs/samuel-de-champlain-1604-1616/> .

Charest, Rose-Marie. 2008. « Le Québec mal dans sa peau. » Dans *Le Québec sur le divan*, dirigé par Éric Clément et Marc-Alain Wolf, 167-186. Montréal : Éditions Voix parallèles.

Charfi, Abdelmajid. 2004. *L'islam entre le message et l'histoire*. Paris : Albin Michel.

Charfi, Mohamed. 1998. *Islam et liberté : le malentendu historique*. Paris : Éditions Albin Michel.

Charon, les Frères. Disponible au http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-730/L%27H%C3%B4pital_g%C3%A9n%C3%A9ral_des_Fr%C3%A8res_Charon_aujourd%27hui_Maison_de_M%C3%A8re_d%27Youville_%C3%A0_Montr%C3%A9al.html#.VVHSLtp_Oko .

Charte des valeurs, entre division et inclusion. Maltais nie toute ingérence auprès du Conseil du Statut de la femme. 2013. Disponible au <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2013/09/20/003-reactions-conseil-statut-femme-charte.shtml> .

Charte mondiale des femmes pour l'humanité. Disponible au http://www.csn.qc.ca/c/document_library/get_file?uuid=b9ab30f1-63cc-4adb-824e-1ed2fdcd56dd&groupId=2464358 .

Chauvigny, Marie-Madeleine de, Gruel de la Peltrie. Disponible au http://www.biographi.ca/en/bio/chauvigny_de_la_peltrie_marie_madeleine_de_1E.html .

Chomedey, Paul de, sieur de Maisonneuve. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/chomedey_de_maisonneuve_paul_de_1F.html .

Chouder, Ismahane, Delphy Christine et Pierre Tévanian. 2006. « Une loi contre les femmes. » Dans *Le livre noir de la condition des femmes*, dirigé par Christine Ockrent, 466-471. Paris : Éditions XO.

Chouraoui, André. 1971. *Lettre à un ami chrétien*. Paris : Éditions Fayard.

Chrigui, Abdelaziz. 2008. « Faire une place à l'autre. » Dans *Le Québec sur le divan*, dirigé par Éric Clément et Marc-Alain Wolf, 155-166. Montréal : Éditions Voix parallèles.

CIDAD. « La séparation du christianisme et du judaïsme. » Disponible au <http://www.cicad.ch/fr/anti-semitism-history/la-s%C3%A9paration-du-christianisme-et-du-juda%C3%AFsme.html> .

Clancy-Smith, Julia. 2000. “ Envisioning Knowledge : Educating the Muslim Women in Colonial North Africa 1850-1918. ” In *Iran and Beyond, Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, edited by Rudi Matthee et Berth Baron, 99-118. Costa Mesa : Mazda Publication.

Clark, Peter. 1996. “ The Shahrour Phenomenon : A Liberal Islamic Voice from Syria. ” *Islam and Christian-Muslim Relations*, 7(3): 337-341.

Clarke, Lynda. 2014. “ Women in Islam. ” In *Women and Religious Traditions*, edity by L. Anderson and P. Dickey-Young, Don Mills, 193-224. & 322-328. New York : Oxford University Press.

Clarke, Lynda. 2013. *Women in Niqab Speak : A Study of the Niqab in Canada Toronto : CCMW*, <http://ccmw.com/women-in-niqab-speak-a-study-of -the-niqab-in-Canada/> .

Clarke, Lynda. 2012. “ Asking Questions About Shariah : Lessons from Ontario. ” In *Debating Sharia : Islam, Gender Politics and Family Law Arbitration*, edited by J. Selby and A. Kortweg, 153-191. Totonto : University of Toronto Press.

Clarke, L. and P. Cross. 2006. *Muslim and Canadian Family Law : A Comparative Primer Canadian Council of Muslim Women*. Canada:CCMW, <http://ccmw.com/wp-content/uploads/2014/04/PRIMER.pdf>.

Clarke, Lynda. 2004. “ Faith and Unfaith in Pre-Occultation Shiism : A Study in Theology and Social History. ” *Islam and Christina-Muslim Relation* 15 (1):109-123.

Clarke, Lynda. 2004. “ Women as Prophets. ” *Encyclopedia of Women and Islamic Culture*,

edited by J. Joseph. Brill.

Clarke, Lynda. 2003. “ The Universe Alive : Nature in the Masnavi of Jalal al-Din Rumi. ” In *Islam and Ecology*, edited by R. Foltz, F. Denny and A. Baharuddin, 39-65. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Clarke, Lynda. 2003. “ Hijab according to the Hadith : Text and Interpretation. ” In *The Muslim Veil in North America : Issues and Debates*, edited by S. Alvi, H. Hoodfar and S. McDonough, 214-286. Toronto : Women’s Press.

Clavier, H. 1972. « Remarques sur la méthode en théologie biblique. » *Novum Testamentum*, 14 (3) : 161-190.

Coalition Avenir Québec. Disponible au <http://coalitionavenirquebec.org/le-parti/> .

Colomb, Christophe. Disponible au <http://www.histoire-pour-tous.fr/biographies/248-la-biographie-de-christophe-colomb-1451-1506.html> .

Colonna, Marie-Laure. 2012. « La Sophia, sagesse divine ? » Disponible au <https://www.youtube.com/watch?v=Ny3yj2Y1xZ4> .

Comeau, Geneviève. 2001. *Juifs et chrétiens, le nouveau dialogue*. Paris : Éditions L’Atelier.

Comeau, Robert. 2000. « La Révolution tranquille ; une invention ? » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 11-21. Montréal : Éditions VLB.

Commission Bouchard/Taylor. Disponible au <http://www.lapresse.ca/le-soleil/opinions/points-de-vue/201309/24/01-4692607-contre-verites-et-manipulations-de-la-laicite.php> .

Commission Bouchard/Taylor, rapport final. Disponible au <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf> .

Commission d’enquête Gosford 1835. Disponible au <http://www.1837.qc.ca/1837.pl?out=article&pno=10007> .

Commission des droits de la personne et de la jeunesse : *La discrimination à l’embauche* :

vaut mieux s'appeler Bélanger que Traoré. Disponible au <http://www.cdpedj.qc.ca/fr/medias/Pages/Communique.aspx?showItem=407> .

Commission Dorion. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/21937.html> .

Commission royale d'enquête sur la condition des femmes au Canada 1967. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2129.html> .

Commission royale d'enquête sur l'enseignement 1961. Disponible au <http://larevolutiontranquille.ca/fr/le-rapport-parent.php> .

Commémoration de l'émancipation de la communauté juive à l'assemblée nationale du Québec. Disponible au <http://www.cerji.ca/media/la-communaute-juive-applaudit-la-commemoration-de-lemancipation-des-juifs-quebecois-a-lassemblee-nationale-du-quebec/> .

Communiqu'elles (1974). Disponible au <http://catalogue.cdeacf.ca/Record.htm?Record=19141774280919699560&idlist=1> .

Compromis Laurier-Greenway. Disponible au <http://www.axl.cfan.ulaval.ca/amnord/manitoba-Laurier-Greenway.htm> .

Concile de Trente et Contre Réforme. Disponible au https://www.herodote.net/13_decembre_1545-evenement-15451213.php .

Conseil du statut de la femme. Disponible en ligne au <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2011/03/28/001-conseil-statut-femme-laicite.shtml> .

Concile de Trente. Disponible au http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/concile_de_Trente/147379 .

Conférence mondiale des religions, Kyoto. Disponible au <http://www.religionspurlapaix.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=267> .

Conformité physique pour être prêtre. Disponible au

<http://www.croire.com/Definitions/Etapes-de-la-vie/Ordination/Pourquoi-l-Eglise-catholique-n-ordonne-t-elle-pas-de-femmes-pretres> .

Congrégation pour la propagation de la foi. Disponible au <http://www.universalis.fr/encyclopedie/propagande/> .

Conscription (La) de 1917. Disponible au http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-338/Royal_22e_R%C3%A9giment.html#.VV39fWQn_Gc .

Conseil œcuménique des Églises à Ajaltoun, 1970. Disponible au <https://www.oikoumene.org/fr/about-us> .

Convention de 1795. Disponible au <http://revolution.1789.free.fr/page-10.htm> .

Cooke, Miriam. 1992. “ Arab Women Writers. ” In *Modern Arabic Literature*, edited by Muhammad M. Badawi, 443-462. Cambridge : Cambridge University Press.

Cooper, John. 2000. “ The Limits of the Sacred : The Epistemology of ‘Abd al-Karim Soroush. ” In *Islam and Modernity, Muslim intellectuals Respond*, edited by John Cooper, Richard L. Nettler eand Mohamad Mahmoud, 38-56. London : I.B. Tauris.

Copernic, Nicolas. Disponible au <http://www.astrofiles.net/astronomie-nicolas-copernic> .

Coppola, Jen. 2000. « The Educational Theory of E. D. Hirsch. » Disponible au : <http://www.uvm.edu/~rgriffin/HirshTheory.pdf> .

Corm, Georges. 2006. *La question religieuse au XXIème siècle*. Paris : Éditions La Découverte.

Corm, Georges. 2004. *Orient-Occident, la fracture imaginaire*. Paris : Éditions La Découverte.

Cornille, Catherine. 2013. « Conditions fondamentales du dialogue interreligieux. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 219-238. Montréal : Éditions Novalis.

Couillard, Simon. 2013. « La conception de l’histoire chez Paul Ricoeur à partir d’une critique des approches objectivistes et subjectivistes. » *Mémoire*, Trois-Rivières, Québec, Canada, Université du Québec à Trois-Rivières.

Couture, Denise. 2014. « La Laïcité et le défi de construire des relations justes. » *Reli-gemmes*, (80): 4-5.

Couture, Denise. 2014. « Rétrospective des interventions de L'autre Parole dans le débat de la laïcité au Québec. » Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1661> .

Couture, Denise. 2013. «La relation intrareligieuse selon Panikkar et le féminisme interreligieux. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 103-125. Montréal : Éditions Novalis.

Couture, Denise et Tania Riikonen. 2013. “ Spirituality, Feminist Subjectivities and the Construction of Intercultural Relations : Analysis of Twelve (12) Interviews in Québec, Canada. ” In *Spirituality in the 21st Century. Journeys Beyond Entrenched Boundaries*, edited by Wim van Moer, Duysal Askun Çelik and John L. Hochheimer, 173-182. Oxford : Inter-Disciplinary Press.

Couture, Denise. 2013. « Le féminisme interreligieux et les identités religieuses multiples. » Dans *Identité et mémoire des chrétiens. Propositions au-delà d'un repli identitaire*, dirigé par Étienne Pouliot et Anne Fortin, 77-98. Montréal : Éditions Fides.

Couture, Denise et Élise Couture Grondin. 2013. « L'avortement et la vie. Approche antiraciste, écoféministe et chrétienne. » *L'autre Parole*, (137) : 26-34. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1599> .

Couture, Denise. 2013. « Le fondement patriarcal de la position anti-choix du Vatican. » *L'autre Parole*, (137) : 35-39 : Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1600> .

Couture, Denise. 2013. « La femme a-t-elle une vocation particulière dans l'Église? Une réponse féministe. » *Prêtre et Pasteur* 116 (67) : 349-356.

Couture, Denise. 2013. « Pour une approche féministe et postcoloniale. À propos des postures théorique et politique de la diaspora, de l'exil et de l'errance. » Dans *Exils, errances et diasporas. Explorations théologiques*, dirigé par Marc Dumas et Denise Couture, 95-116. Montréal : Éditions Fides.

Couture, Denise. 2013. « Forum social mondial : nouveaux modes d'emploi pour changer le monde et leurs contradictions. À propos du livre de Janet M. Conway, Edges of Global Justice. The World Social Forum and its “ Others”. » *L'autre Parole* (134) : 29-36. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1566> .

Couture, Denise. 2012. “ What Can Christian Liberation Theologies Learn from World Social Forum. ” *Voices, Theological Journal of EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians*, New Series 35 (3/4) : 101-110.

Couture, Denise. 2012 . « Vers un nouveau tissage de la laïcité et de l'égalité des sexes. Mise en contexte et présentation du numéro. » *L'autre Parole*, (133) : 3-8. Disponible au <http://www.lautreparole.org/revues/133> .

Couture, Denise. 2012. “ The World Social Forum : A Radical New Practice of Political Transformation. ” *The Ecumenist* 49 (3) : 1-4.

Couture, Denise, Éric Laliberté. 2012. « La posture altermondialiste. Le Forum mondial de théologie et de libération. » Dans *Les religions dans la mondialisation. Entre acculturation et contestation*, dirigé Christophe Grannec et Bérengère Massignon, 87-106. Paris : Éditions Karthala.

Couture, Denise. 2012. « Pouvoir politique et contre-pouvoir. » *Vivre le Carême*, 13. Paris : Éditions CCFD Terre Solidaire.

Couture, Denise. 2012. « L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège. » *Recherches féministes*, Université Laval 25 (1) : 23-49.

Couture, Denise. 2011. « La femme déchue selon Jean-Paul II. » *L'autre Parole*, (13) : 19-20. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/745> .

Couture, Denise. 2011. « La théologie de la femme du Saint-Siège ou quand le mot égalité prête à malentendu. » *L'autre Parole*, (131) : 41-42. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/751> .

Couture, Denise. 2011. « Théologie féministe sur la scène mondiale : pour la vie des femmes.

Échos du Forum mondial de théologie et de libération de Dakar. » *L'autre Parole*, (130) : 7-12.
Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/733> .

Couture, Denise et Christophe Grannec. 2010. « Les Églises chrétiennes et l'altermondialisme Liminaire. » *Théologiques*, 18 (1) : 7-18.

Couture, Denise. 2010. “ The hegemony of English and the intersection of critical, feminist and post-colonial theology. ” *The Ecumenist*, 47 (1) : 5-8.

Couture, Denise. 2009. « La corporéité chez Karl Rahner, Lecture féministe. » *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, dirigé par Maxime Allard, Denise Couture et Jean-Guy Nadeau, 225-246. Montréal : Éditions Héritage et Projet 75.

Couture, Denise et Jean-François Roussel. 2008. « Préparer une théologie contextuelle en solidarité entre Autochtones et Allochtones au Québec : quelles conditions préalables ? » *Theoforum*, Faculté de théologie, Université Saint-Paul, 39 (3) : 259-286.

Couture, Denise. 2008. « Les illusions du multiculturalisme doux et la théologie chrétienne. Deux lectures bibliques de Musa Wenkosi Dube. » *Conseling et Spiritualité*, 27 (2) : 39-55.

Couture, Denise. 2008. “ Feminist Theologies in Québec : Interspirituality and the Feminine Divine. ” *Feminist Theology with a Canadian Context. Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*, edited by Mary Ann Beavis, Elaine Guillemain and Barbara Pell, 58-77. Ottawa : Novalis.

Couture, Denise. 2008. « L'Église et la féminité : l'Église a-t-elle peur des femmes ? » *Reflets lassalliens. Revue des frères des Écoles Chrétienne du Canada francophone*, 16 (4) : 5-11.

Couture, Denise. 2008. « Droits des femmes et religions. » *L'autre Parole*, (116) : 27-28.

Couture, Denise. 2007. « Une critique théologique de l'empire. » *Relations*, (716) : 24.

Couture, Denise. 2007. « Interpellations du mouvement féministe. » Dans *Débloquer l'avenir, Actes des Journées sociales du Québec, Saint-Hyacinthe*, dirigé par G. Paiement et M. Rioux, 23-29. Montréal : Éditions Presses de la CSN.

Couture, Denise. 2007. « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois. » Dans *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, dirigé par M. Dumais, 59-77. Montréal : Éditions Fides.

Couture, Denise. 2006. “ A Spirit-filled Time. ” *The Seed Keeper. A Publication of the Catholic Network for Women’s Equality/Réseau Catholique pour l’églité des femmes*, 17 (3) : 1-2.

Couture, Denise. 2006. « Le vocable québécois et polysémique de la Dieue chrétienne. » *Making Waves, An ecumenical Feminist Journal*, 5 (3) : 16.

Couture, Denise. 2006. « Créer la justice raciale et reconnaître les différences. Une tâche collective et urgente de ce temps. » *Making Waves, An Ecumenical Feminist Journal*, 5 (3) : 28-30.

Couture, Denise, Denise Nadeau. 2006. “ Understanding Quebec. ” *Making Waves, An Ecumenical Feminist Journal*, 5 (3) : 36.

Couture, Denise. 2006. « Créer la justice raciale. » *L’autre Parole*, (108) : 18-22.

Couture, Denise. 2006. « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. » *Diversité de foi, Égalité des droits. Actes du Colloque 23-24 mars 2006*, 9-35. Montréal : Conseil du Statut de la Femme.

Couture, Denise. 2005. « La femme comme autre selon le Saint-Siège. » *L’autre Parole*, (117) : 24-28.

Couture, Denise. 2005. « Célébrations et liturgies féministes. » Dans *La liturgie, mise en scène ou entracte ?*, dirigé par J.-G Nadeau, 85-102. Ottawa : Éditions Novalis.

Couture, Denise. 2004. « Contributions de l’interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet Féminismes et inter-spiritualités de la Marche des femmes de l’an 2000. » *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, coll. Héritage et Projet (67) : 13-34.

Couture, Denise. 2004. « Marie aujourd’hui. » Dans *Parler de Marie : d’hier à aujourd’hui*,

dirigé par P. Daviau, 161-166. Ottawa : Éditions Novalis.

Couture, Denise. 2004. « Mon expérience de la « Grappe » collective féministe et inter-spirituelle & r. » *L'autre Parole*, (100) : 25-28.

Couture, Denise. 2003. « Droits des femmes et religions : analyse de discours islamiques et catholiques. » *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 32 (1-2) : 5-18.

Couture, Denise. 2003. « L'inter-spiritualité féministe. » *Sciences pastorales*, 22 (2) : 189-196.

Couture, Denise. 2003. « La prostitution et l'éthique féministe, sexuelle et chrétienne. » *Scriptura : Nouvelle Série*, 5 (1) : 75-94.

Couture, Denise. 2003. « Dix propositions à propos d'une éthique sexuelle féministe et chrétienne. » *L'autre Parole*, (96) :12-15.

Couture, Denise. 2002. « Un déplacement des autorités morales : vers les savoirs d'experts. » *Prêtre et pasteur*, 105 (4): 201-208.

Couture, Denise. 1998. « Dieu est-il interdit ? » *Théologiques*, 6 (2) :111-118.

Couture, Denise. 1996. « L'ekklesia des femmes selon Rosemary Radford Ruether. » Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/846> .

Cox, Harvey. 1988. *Many Mansions. A Christian's Encounter With Other Faiths*. Boston : Beacon.

Crépon, Marc. 2002. *L'imposture du choc des civilisations*. Paris : Éditions Pleins Feux.

Crouzet, Denis. 1990. « Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-1610. » *Revue de l'histoire des religions* 211 (1) : 108-116.

Curie romaine. Disponible au http://www.vatican.va/roman_curia/index_fr.htm .

D

Daigle, Chantal, L'affaire. Disponible au <http://www.libre-choix.ca/daigle.html> .

D'Allaire, Micheline. 1997. *Les communautés religieuses de Montréal*. Montréal : Éditions Du Méridien.

Danylewycz, Marta. 1988. *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises*. Montréal : Éditions Boréal.

Daoud, Zakya. 2004. « Politique et féminisme au Maghreb. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 371-384. Paris : Éditions de L'atelier.

Dash Moore, Deborah and Andrew Bush. 2007. “ Mitzvah, Gender, and Reconstructionist Judaism. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 135-152. Detroit : Wayne State University Press.

Daviau, Pierrette et Jacynthe Fortin. 2000. *Projets de femmes. Église en projet. Jalons d'analyse sociopastorale*. Montréal : Éditions Paulines.

David, Renée. 1988. *Les femmes juives*. Paris : Éditions Perrin.

Davis, Angela. 1983. *Femmes, race et classe*. France : Éditions des femmes.

Davis, Joyce. 1997. “ Bint al-Shati’ . ” In *Between Jihad and Salaam Profiles in Islam*, edited by Joyce M. Davis, 167-179. New York : St-Martin's Press.

Déclaration de Jacques Parizeau. Disponible au <https://www.youtube.com/watch?v=c2my8ikBQMY> .

Déclaration universelle de la laïcité. Disponible au http://www.lemonde.fr/idees/article_interactif/2005/12/09/declaration-universelle-sur-la-laicite-au-xxie-siecle_718769_3232.html .

De Galembert, Claire. 1994. « Intégration des musulmans en France et en Allemagne. Le poids de l'intermédiaire catholique. » Dans *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union Européenne*, dirigé par A. Dierkens, 109-121. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

Dedebant, Christèle. 2003. *Le voile et la bannière : l'avant-garde féministe au Pakistan*. Paris :

Éditions CNRS.

Delphy, Christine. 2006. « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme. » *La république mis à nu par son immigration*, dirigé par Nacira Guénif-Souilamas, 81-108. Paris : Éditions La fabrique.

Derick, Carrie. Disponible au <http://www.collectionscanada.gc.ca/femmes/030001-1403-f.html>

Deroy-Pineau, Françoise. 1989. *Marie de l'Incarnation, Marie Guyart, femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle-France, 1599-1672*. Paris : Éditions Robert Laffont.

De Rudder, Véronique, Poiret Christian et François Vourd'h. 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris : Éditions PUF.

De Saussure, Ferdinand. « Linguistique Théorie. » Disponible au :
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/linguistique-theories/1-ferdinand-de-saussure/> .

De Saussure, Ferdinand. « Les classiques de sciences sociales. » Disponible au :
http://classiques.uqac.ca/collection_methodologie/saussure_ferdinand_de/saussure_ferdinand_de_photo/saussure_ferdinand_de_photo.html .

Descarries, Francine et Christine Corbeil. 1997. « Égalité, solidarité et survie : les pratiques du mouvement des femmes au Québec. » *Nouvelles pratiques sociales*, 10 (1) : 19-28. Disponible au <http://www.erudit.org/revue/nps/1997/v10/n1/301381ar.html?vue=resume> .

Des luttes et des rires de femmes (1977). Disponible au
<http://catalogue.cdeacf.ca/Record.htm?record=19217925146910351079> .

Dessaules, Henriette. Disponible au
http://chsth.com/culture/litterature/henriette_dessaules.html .

Dialmy, Abdessamad. 2003. « Les antinomies de la raison islamo-féministe : Les femmes, acteurs religieux de l'islam. » *Social Compass*, 50 (1) : 13-22.

Dib, Naïma. 2009. *D'un islam textuel vers un islam contextuel. La traduction du Coran et la construction de l'image de la femme*. Ottawa : Éditions Presses de l'Université d'Ottawa.

Dictionnaire critique du féminisme, Paris : Éditions Presses Universitaires de France, 2000.

Dion, Michel. « Libération féministe et salut chrétien : Mary Daly et Paul Tillich. » Coll. *Recherches. Nouvelle série*, 29, Montréal : Éditions Bellarmin, 1995.

Dionne, Christian. 2013. « La rencontre de l'« autre ». Quelques remarques sur Actes 10, Actes 14 et Actes 17. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 155-198. Montréal : Éditions Novalis.

Dix résolutions 1837. Disponible au <http://www.laloi.ca/textehist/1837.php> .

Djiait, Hichem. 1989. *La grande discorde : religion et politique dans l'islam des origines*. Paris : Gallimard.

Dominion du Canada. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/confederation/> .

Dominion Textile (Grève à la). Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/574.html> .

Dosse, François. 1996. « Paul Ricoeur et l'écriture de l'histoire ou comment Paul Ricoeur révolutionne l'histoire. » *Cahiers de recherche sociologique*, (26) : 138-169.

Dreyfus, Annie. 2008. « Divorce civil et divorce religieux. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 173-184. Paris : Éditions In Press.

Dubar, Claude. 2010. « La fin des temps : millénarisme chrétien et temporalités. » *Revue de sciences sociales et humaines*, (12). Disponible au : <https://temporalites.revues.org/1422> .

Dube, Musa Wenkosi. Disponible au <http://www.booksamillion.com/p/HIV-AIDS-Bible/Musa-Wenkosi-Dube/9781589661141> .

Dubreuil de Pontbriand, Henri-Marie. Disponible au <http://archivesacrq.org/biographies/eveques-et-archeveques/6-2/> .

Duchastel, Gilles et Julie Duchastel. 2000. « Multiculturalisme, Pluralisme et Communauté Politique : Le Canada et le Québec. » Dans *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*,

Québec : Les Presses de L'Université Laval.

Duflo, Esther. 2006. « Égalité des sexes et développement. » Dans *Le livre noir de la condition des femmes*, dirigé par Christine Ockrent, 743-781. Paris : Éditions XO.

Dufourcq, Elisabeth. 1993. *Les aventurières de Dieu*. Paris : Éditions J-C Lattès.

Dufrost de Lajemmerais, Marguerite. Disponible au <http://www.sgm.qc.ca/fr/main-nav/sainte-marguerite-dyouville/son-histoire/> .

Duhaime Jean et Alain Gignac. 2003. « Le dialogue théologique a-t-il un avenir? » Dans *Juifs et Chrétiens L'a-venir du dialogue*, dirigé par Jean Duhaime et Alain Gignac, *Théologiques*, 11 (1-2): 5-16.

Dumais, Monique. 1997. *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*. Montréal : Éditions Fides.

Dumais, Monique. 1997. « Éthique féministe de la relation et perspectives sur le corps. » *Laval théologique et philosophique*, 53 (2) : 377-384.

Dumais, Monique. 1996. « Préoccupations écologiques et éthique féministe », « Questions d'éthique en sciences des religions » *Religiologiques*, 13: 115-124.

Dumais, Monique. 1992. *Les droits des femmes*. Montréal : Éditions Médiaspaul.

Dumais, Monique. 1992. « Quand L'autre Parole s'ouvre à d'autres paroles. » *L'Autre Parole*, (56).

Dumais, Monique et Marie-Andrée Roy (dir.). 1989. *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*. Montréal : Éditions Paulines.

Dumont, Micheline. 2011. « Laïcité et le droit des femmes. » *L'autre Parole*, (133). Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/881> .

Dumont, Micheline. *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 2008.

Dumont, Micheline et Louise Toupin. 2003. *La pensée féministe au Québec*. Montréal : Éditions Remue-ménage.

Dumont, Micheline. 1995. *Les religieuses sont-elles féministes ?* Montréal : Éditions Bellarmin.

Dumont, Micheline et Nadia Fahmy-Eid. 1986. *Les couventines. L'éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes 1840-1960*. Montréal : Éditions Boréal.

Dupriez, Flore. 1982. *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*. Montréal : Éditions Pauline.

Dupuis, Jacques. 1997. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris : Éditions du cerf.

Dupuis-Déri, Francis. 2015. « Le « masculinisme » : une histoire politique du mot. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et Francis Dupuis-Déri, 43-68, Montréal : Éditions du remue-ménage.

Durant, Edwige. 1994. « Tradition chiite et islamisme khoméniste. » *Études internationales*, 25 (1) : 6.

E

Ebeling, Gerhard. 2006. « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet. » *Études théologiques et religieuses*, Tome 1, : Disponible au <https://www.cairn.info/publications-de-Ebeling-Gerhard--105484.htm> .

Écoles séparées au Canada. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/ecoles-separees/> .

Eddaimi, Fatiha. 2012. *Les musulmanes face à la discrimination au Québec : mythe ou réalité ?* Mémoire, Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en administration des affaires.

Eid, Paul. « L'islamophobie est un racisme. ». Disponible au <http://web2.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/483980/l-islamophobie-est-un-racisme> .

Eisenstadt, N. S. 2000. *Multiple Modernities*. Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences.

Elkouby, Janine. 2008. « Le contrat de mariage, la sexualité et le couple. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 159-172. Paris : Éditions In Press.

Elkouby, Janine. 2007. « Et Dina sortit. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 53-64. Paris : Éditions In Press.

Elkouby, Janine. 2007. « Le masculin et le féminin dans l'exégèse de Rachi sur la Genèse. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 17-36. Paris : Éditions In Press.

Emprisonnement de Pépin, Laberge et Charbonneau. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2477.html> .

En tant que femmes. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2654.html> .

Esposito, John. 1982. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse : Syracuse University Press.

États laïcs et ouverts. Disponible au <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/002-rapport-depot-jeudi-midi.shtml> .

États pontificaux. Disponible au <http://www.histoiresoubliees.ca/article/les-zouaves-pontificaux> .

État providence. Disponible au <http://larevolutiontranquille.ca/fr/avenement-de-letat-providence.php> .

Éthique et cultures religieuse, l'historique. Disponible au <http://www.education.gouv.qc.ca/programme-ethique-et-culture-religieuse/historique-du-programme-dethique-et-culture-religieuse/> .

Ezzat, Heba Raouf. 2007. “ On the Future of Women and Politics in the Arab World. ” In *Islam in Transition Muslim Perspectives*, edited by John J. Donohue et John L. Esposito, 184-196.

New York : Oxford University Press.

Ezzat, Heba Raouf. “ Women and the interpretation of Islamic Sources.”

<http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1034.119> .

Ezzat, Heba Raouf. “ Rethinking Secularism...Rethinking Feminism.”

<http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/human-conditions-and-social-context/436772-rethinking-secularism-rethinking> .

F

Fabre, Charles-Édouard. Disponible au

http://www.biographi.ca/fr/bio/fabre_edouard_charles_12F.html

Fahmy, Mansour. 1990. *La condition de la femme dans l'islam*. Paris : Éditions Allia.

Fédération canadienne. Disponible au <http://bv.alloprof.qc.ca/histoire/histoire-et-education-a-la-citoyennete-%282e-cycle-du-secondaire%29/la-formation-de-la-federation-canadienne-%281850-1929%29/formation-de-la-federation-canadienne.aspx> .

Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste. Disponible au <http://ssjb.com/les-dames-patronnesses-ou-la-federation-nationale-saint-jean-baptiste/> .

Féminisme (Le) ça clique. Disponible au <http://www.relais-femmes.qc.ca/FADAFEM/index.html> .

Femme au Québec, La. Disponible au

http://iris.banq.qc.ca/alswww2.dll/APS_CAT_IDENTIFY?Method=CatalogueExplore&IsTagged=0&DB=BookServer&ExploreType=Name&Stem=Dolment,%20Marcelle,%201927-&Style=Portal3&SubStyle=&Lang=FRE&ResponseEncoding=utf-8&Parent=Obj_425531391013761 .

Femmes du Canada. Leur vie et leurs œuvres. Disponible au

<http://bibnum2.banq.qc.ca/bna/numtextes/tl518.htm> .

Femmes et ministères. Disponible au <http://femmes-ministeres.org/> .

Femmes rabbins. Disponible au <http://www.cjl-paris.org/notre-rabbin/interventions-pauline-bebe/318-place-de-la-femme-dans-le-judaisme-liberal> .

Ferjani, Mohamde-Chérif. 1996. *Les voies de l'islam : approche laïque des faits islamiques*. Paris : Éditions du Cerf.

Ferjani, Mohamed-Chérif. 1991. *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*. Paris : Éditions l'Harmattan.

Ferretti, Lucia. 1999. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Éditions Boréal.

Fêtes religieuses, Débats au sujet des. Disponible au <http://www.mlq.qc.ca/> .

Filali-Ansari, Abdou. 2002. *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris : Éditions La Découverte.

Finianos, Ghassan. 2002. *Islamistes, apologistes et libres penseurs*. Pessac : Éditions Presses Universitaires de Bordeaux.

Fiorenza Schüssler, Elisabeth. 1986. *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Éditions Du Cerf.

Fisk, Robert. 2005. *La grande guerre pour la civilisation. L'Occident à la conquête du Moyen-Orient (1979-2005)*. Paris : Éditions La Découverte.

Fitzpatrick McKinley, Anne. 2000. « Les grandes institutions juives. » Dans *Histoire du Christianisme*, dirigé par J. M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, 377-423. Bruges : Éditions Desclée de Brouwer.

Flichy, Odile. 2003. « L'impact des événements du Proche-Orient sur le dialogue judéo-chrétien. Relecture d'une expérience. » Dans *Juifs et Chrétiens L'a-venir du dialogue*, dirigé par Jean Duhaime et Alain Gignac, *Théologiques*, 11 (1-2) : 233-260.

Fondamentalisme biblique. Disponible au <http://www.theovie.org/Conjuguer-le-passe-au-present/Les-memes-droits-pour-tout-le-monde-Chretiens-et-Droits-de-l-Homme/La-Bible-a-t->

[elle-quelque-chose-a-dire/Contexte/Le-fondamentalisme-biblique](#) .

Fortin-Melkevick, Anne. 1993. « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie. » *Laval théologique et philosophique*, 49 (2) : 223-231.

Foucault, Karine. 2015. « L'influence du masculinisme auprès de l'État; le débat autour de la réforme du Conseil du statut de la femme. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, 235-250, Montréal : Éditions du remue-ménage.

Foucault, Michel. Biographie de l'Agora. Disponible au :

http://agora.qc.ca/dossiers/michel_foucault .

Fox, Margalit. 2010. "Mary Daly, A Leader Feminist Theology die at 81." Disponible au

<http://www.nytimes.com/2010/01/07/education/07daly.html> .

FPF, Fraternité protestante de France. 2002. *Le dialogue interreligieux : chance ou défi*, Acte du colloque du 28 septembre 2002, Paris.

Frapan, Ilse. Disponible au http://de.wikipedia.org/wiki/Ilse_Frapan .

Fraternité D'Abraham. 1997. « La fraternité d'Abraham, pionnière de la rencontre abrahamique : juifs, chrétiens, musulmans. » *Bref historique de l'association 1967-1997*. 1997.

Disponible au <http://www.fraternite-dabraham.com/> .

Frémont, Jacques. 2014. « Projet de loi 60. Déclaration du Président de la Commission à l'occasion du point de presse du 17 janvier 2014. » Disponible au

<http://www.cdpedj.qc.ca/fr/medias/Pages/Communique.aspx?showitem=614> .

Friedan, Betty. 1978. *La femme mystifiée*, Paris : Éditions Denoël.

G

Gabus, Jean-Paul, Merad Ali et Youakim Moubarac. 1982. *Islam et christianisme en dialogue*.

Paris : Éditions du Cerf.

Gagnon, Micheline. 1997. *Les femmes de la Bible : le double rapport stérilité-fécondité et virginité-maternité*. Thèse de doctorat. Université de Montréal.

GAIC, Groupe d'Amitié islamo-chrétienne. 1999. *Musulmans et chrétiens. Politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*. Paris : Éditions Bayard et Centurion.

Galilée, Galileo Galilei. Disponible au <http://www.futura-sciences.com/magazines/espace/infos/personnalites/d/astonomie-galilee-220/> .

Gappe, Christian. 2005. « La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle ; circonstances historiques et raisons théologiques. » *Études théologiques et religieuses*, 80 : 327-345. Disponible au <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-3-page-327.htm> .

Gardet, Louis. 1986. *Regards chrétiens sur l'islam*. Paris : Éditions DDB.

Gaspard, Françoise et Farhad Khosrokhavar. 1995. *Le foulard et la République*. Paris : Éditions La Découverte.

Gasquet, Béatrice de. 2007. « Savantes, militantes, pratiquantes Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 257-268. Paris : Éditions In Press.

Gauchet, Marcel. 2001. *La religion dans la démocratie. Parcours de laïcité*. Paris : Éditions Gallimard.

Gdalia, Janine et Annie Goldmann, 1989. *Le judaïsme au féminin*. Paris : Éditions Balland.

Geffré, Claude. 2002. « Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux. » *Chemin de dialogue* 6 (19) : 161-182.

Geffré, Claude. 2002. « La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme. » Disponible au <https://www.cairn.info/revue-etudes-2002-12-page-635.htm> .

Geffré, Claude. 2001. *Le pluralisme religieux comme paradigme théologique Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris : Éditions du Cerf.

Gendreau-Beauchamp, Geneviève. 2009. « La crise des sciences chez Edmund Husserl et Michel Freitag. » *Mémoire*, Québec, Canada, Université du Québec à Montréal.

Genest, Olivette. 1990. « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle : de quelques évidences », *L'autre salut*. Recherches féministes 3 (2) : 11-30.

Genest, Olivette. « Femmes et ministères dans le Nouveau Testament. » *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 16 (2) : 7-20.

Gira, Denis, Jacques Scheuer. 2000. *Vivre de plusieurs religions. Promesse et illusion*. Paris : Éditions l'Atelier.

Gerhard, Ute. 2004. « Concepts et controverses. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 47-64. Paris : Éditions de L'atelier.

Gillot, Claude. 1993. « Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari. » *Studia Islamica*, (77) : 41-94).

Giroux, Laurent. 1980. « La connaissance historique via l'interliaison psychique : Wilhelm Dilthey. » *Philosophique*, 7 (2) : 189-209.

Godbout, Jacques T. 1998. « Qui a peur de la communauté ? *Théologiques* 6 (1) : 29-38.

Goldenberg, Naomi 1995. “ Psychoanalysis and Religion : A Feminist Atheist's Perspective on Recent Work. ” In *Gender, Genre and Religion*, edited by Morny Joy and Eva K. Neumaier-Dargyay, 101-115. Calgary : The Calgary Institute for the Humanities.

Goldenberg, Naomi. 1993. *Resurrecting the Body : Feminism, Religion and Psychoanalysis*. New York : Crossroads.

Goldman, Karla. 2007. “ Women in Reform Judaism : Between Rhetoric and Reality. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 109-134. Detroit : Wayne State University Press.

Goodman, Lenn E. 1999. *Jewish and Islamic Philosophy : Crosspollinations in the Classic Age*.

Edinburgh : Edinburgh University Press.

Grant, Lisa D. 2007. “ Finding Her Right Place in the Synagogue : The Rite of Adult Bat Mitzvah. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 279-302. Detroit : Wayne State University Press.

Gratton-Boucher, Marie. 1987. « La question clercs-laïques dans une perspective de théologie féministe. » Dans *Le laïc, les limites d'un système*, dirigé par Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, 117-139. Actes du Congrès de 1986 de la Société canadienne de théologie, Montréal : Fides.

GRIC, Groupe de recherches islamo-chrétien. 1996. *Pluralisme et laïcité, chrétiens et musulmans proposent*. Paris : Éditions Bayard et Centurion.

GRIC, Groupe de recherches islamo-chrétien. 1987. *Ces écritures qui nous questionnent, la Bible et le Coran*. Paris : Éditions Le Centurion.

Grondin, Jean. 2006. *L'herméneutique*. Paris : Presse Universitaire de France.

Grondin, Jean. 2005. *La fusion des horizons La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ?* Disponible au <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2005-3-p-401.htm> .

Grondin, Jean. 2001. « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique. » *Philosopher en français*, Paris : PUF, 235-246.

Grondin, Jean. 1988. « Schleiermacher, Friedrich D. E., Herméneutique. » *Laval théologique et philosophique*, 44 (2) : 266-267.

Grunebaum, Gustav E. (von). 1989. *L'identité culturelle de l'islam*. Paris : Éditions Gallimard.

Gross, Martine. 2008. « Judaïsme et homosexualité féminine. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 277-294. Paris : Éditions In Press.

Groulx, Lionel. Disponible au http://agora.qc.ca/dossiers/lionel_groulx .

Groupe de recherche multidisciplinaire féministe de l'Université Laval (GREMF, 1983).

Disponible au http://www.etudesfeministes.fss.ulaval.ca/a_propos.html .

Groupe interdisciplinaire d'enseignement et de recherche féministes de l'Université du Québec à Montréal (GIERF, 1976). Disponible au <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/in/faces/browse.xhtml?query=Auteur%3A%22Universit%C3%A9+du+Qu%C3%A9bec+%C3%A0+Montr%C3%A9al.+Groupe+interdisciplinaire+pour+l%27enseignement+et+la+recherche+sur+la+condition+des+femmes%22> .

Groupes radicaux féministes. Disponible au <http://erudit.org/revue/rf/2004/v17/n2/012405ar.html?lang=en> .

Gugenheim, Claude-Annie. 2007. « Les femmes prophétesses à partir du traité Meguila 14b du Talmud de Babylone. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 103-122. Paris : Éditions In Press.

Guillemette, Lucie et Josiane Cossette. « Déconstruction et Différence. » Université du Québec à Trois-Rivières. Disponible au : <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-differance.asp> .

H

Habermas, Jurgen. 2008. « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », *Études* 10/2008 (Tome 409), p. 337-345. Disponible au www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm .

Habermas, Jurgen. 1994. *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Tome 1, Paris : Éditions du Cerf.

Habermas, Jurgen. 1988. *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris : Éditions Gallimard.

Haddad, Yvonne. 1994. “ Muhammad Abduh : Pioneer of Islamic Reform. ” In *Pioneers of Islamic revival*, edited by Ali Rahnama, London : Zed Books.

Haddad, Yvonne. 1983. “ Sayyid Qutb : Ideologue of Islamic revival. ” In *Voices of Resurgent Islam*, edited by John L. Esposito, 67-98. New York : Oxford University Press.

Haddock, Guillermo Rosado. 2010. « Husserl pour les philosophes analytiques. » *Philosophiques*, 37 (2) : 325-348.

Hajjat Abdellali et Marwan Mohammed. 2013. *Islamophobie Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris : Édition La Découverte.

Halpern, Catherine. « Jacques Derrida, « déconstructeur de la pensée ». » Disponible au <http://www.telerama.fr/idees/derrida-le-deconstructeur,62287.php> .

Hamelin, Monique. 2003. « Des forces vives à l'œuvre dans l'Église des femmes. » Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/500> .

Hassan, Riffat. 1999. « Feminism in Islam. » In *Feminism and World Religions*. New York : State University of New York Press.

Hassan, Riffat. 1987. “ Equal before Allah? ” *Harvard Divinity Bulletin* 12 (2) 1987 : 2-4.

Hazan, Marie. 2008. « Ce qu'on ne peut pas dire, on ne peut le taire. » Dans *Le Québec sur le divan*, dirigé par Éric Clément et Marc-Alain Wolf, 99-120. Montréal : Éditions Voix parallèles.

Heath, Peter. 1989 « Creative hermeneutics : A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches. » *Arabica*, 36 (2) : 173-210.

Heidegger, Martin. 1964. *Être et temps*. Paris : Éditions Gallimard, 1964

Hekmat, Anwar. 1997. *Women and the Koran. The Status of Women in Islam*. New York : Prometheus Books.

Hernandez, Miguel Cruz. 2005. *Histoire de la pensée en terre d'islam*. Paris : Éditions Desjonquères.

Hérouxville, L'affaire d'. Disponible au <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201105/25/01-4402851-herouxville-un-coup-monte.php> .

Hervieu-Léger, Danielle. 2006. « La démocratie providentielle, temps de l'ultrasécularisation. » Dans *Revue européenne des sciences sociales*, 44 (135) : 111-121 : Disponible au

<https://ress.revues.org/261> .

Hervieu-Léger, Danielle. 1996. « Production religieuse de la modernité. Les phénomènes du croire dans la société moderne. » Dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, dirigé par Brigitte Caulier, 37-58. Québec : Presses de l'Université Laval.

Hibri, (al-) Aziza. 1982. “ A Study of Islamic History : Or How Did We Ever Get Into this Mess ? ” In *Women and Islam*, edited by Aziza al-Hibri and other, 209-219. Elmsford : Pergamon Press.

Histoire de la planification familiale au Canada. Disponible au <http://www.cpha.ca/fr/programs/history/achievements/04-fp/history.aspx> .

Honigmann, Barbara. 2007. « Le problème du couvre-chef. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 195-6. Paris : Éditions In Press.

Honneth, Axel. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf.

Hooks, bell. 2015. *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*. France : Cambourakis.

Hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston : Gloria Watkins.

Houda-Pépin, Fatima et les tribunaux islamiques. Disponible au <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2013/10/25/007-houda-pepin-entrevues-radio-immigration-religion.shtml> .

Huault de Montmagny, Charles. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/huault_de_montmagny_charles_1F.html .

Huguenots. Disponible au <http://pages.infinit.net/barbeaum/hugue.htm> .

Huot, Giselle. 1987. *Une femme au Séminaire : Marie de la charité (1852-1920), fondatrice de la première communauté dominicaine du Canada (1887)*. Montréal : Éditions Bellarmin.

Hyman, Paula. 1995. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and*

Representation of Women. Seattle : University of Washington Press.

I

Ibn Hajar, Al-Hafid. 2016. « Ces femmes érudites qui ont marqué l’islam de leur empreinte. » Disponible au <http://www.yawatani.com/index.php/religion/9998-ces-femmes-erudites-qui-ont-marque-l-islam-de-leur-empreinte> (consulté le 7 novembre 2016).

Ibn Jarir, Muhammad. 1986-7. Abou Ja’far, *Jâmi’ al-bayân fi tafsir al-Qur’ân*. Beyrouth : Dâr al-Ma’rifah.

Institut Simone-de-Beauvoir de l’Université Concordia (1978). Disponible au <http://www.concordia.ca/artsci/sdbi.html> .

Intersectionnalité. Disponible au <http://hyenesenjupons.com/2014/10/06/les-femmes-racisees-et-la-necessite-de-lintersectionnalite/> .

Irigaray, Luce. 1990. *Sexes et Genre à travers la langue*. Paris : Éditions Grasset.

J

Jack, Homer. 1993. *WCRP, A History of the World Conference on Religion and Peace*. New-York :WCRP.

Jacques, Catherine. 2004. « Construire un réseau international : l’exemple du Conseil international des Femmes (CIF). » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 127-141. Paris : Éditions de L’atelier.

J’ai douze ans maman. Disponible au <http://www.paroles.net/diane-dufresne/paroles-j-ai-douze-ans> .

Jantzen, Grace M. 2003. “Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse By Laura E. Donaldson, Pui-lan Kwok.” *Journal of the American Academy of Religion*, 71 (4): 942-944).

Jargy, Simon. 1981. *Islam et chrétienté. Les fils d’abraham entre la confrontation et le dialogue*. Genève : Éditions Labor et Fides.

Jasper, Alison. 2001. *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. New-York : Éditions Sarah Gamble.

Jawad, Haifaa. 2003. « Féminisme musulman : une étude de cas d'Amina Wadud de « Coran et la femme ». » *Études islamiques*, 42 (1) : 107-125).

Jeanrond, Werner G. 1995. *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris : Éditions du Cerf.

J'me marie, j'me marie pas de Mireille Dansereau. Disponible au <https://www.google.ca/#q=film+j+me+marie+j+me+marie+pas> .

Joseph, Norma Baumel. Disponible au <http://jwa.org/encyclopedia/article/joseph-norma-baumel> et au http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0011_0_10281.html .

Joseph, Norma Baumel. 2009. “ Why Do I Need a Jewish Divorce ? ” *FLEW, JWI, publication*, Norma Joseph Consultant.

Joseph, Norma Baumel. 2009. *Food for the Body and Soul : Women's Blessings, Chapbook*. Montreal : Institute for Canadian Jewish Studies.

Joseph, Norma Baumel. 2007. “ Women in Orthodoxy : Conventional and Contentious. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 181-211. Detroit : Wayne State University Press.

Joseph, Norma Baumel. 2006. « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité ? Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed. » *Diversité de foi, Égalité des droits. Actes du Colloque 23-24 mars 2006*, 9-35. Montréal : Conseil du Statut de la Femme.

Joseph, Norma Baumel. 2005. “ Jewish Law and Gender. ” *Encyclopedia of Women and Religion*, Indiana : Indiana University Press.

Joseph, Norma Baumel. 2003. “ Listening to the Voice of Women : Halakhic and Political Considerations, Women of the Wall. ” edited by Rivka Haut and Phylis Chessler, 288-309.

Vermont : Jewish Lights Publishing.

Joseph, Norma Baumel. 2003. " God's Redemption: Memory and Gender on Passover. " In *The Women's Passover Companion: Women's Reflections on the Festival of Freedom*, edited by Rabbi Sharon Cohn Anisfeld, Tara Mohr, Catherine Spector, 32-37. Vermont : Jewish Lights Publishing.

Joseph, Norma Baumel. 2002. " Feeding an Identity: Gender, Food, and Survival. " *Nashim* special edition 5, Summer.

Joseph, Norma Baumel. 2002. " Ritual Law and Praxis: Bat Mitzva Celebrations. " *Modern Judaism* 22 (3) : 234-260.

Joseph, Norma Baumel. 2001. " Orthodoxy and Feminism. " *Edah Journal*, vol.1, No. 2, on line journal.

Joseph, Norma Baumel. 2001. " Orthodoxy, Modernity and the Future. " *Sh'ma* 31 (579) : 4-5.

Joseph, Norma Baumel. 2001. " Jewish Women in Canada : An Evolving Role. " In *From Immigration to Integration. In The Canadian Jewish Experience: A Millennium edition*, edited by Ruth Klein and Frank Dimant, 182-195. Toronto : Institute for International Affairs B'nai Brith.

Joseph, Norma Baumel. 2000. " Rabbi Moses Feinstein. " *Reader's Guide to Judaism*, Detroit : Dearborn Publishers.

Joseph, Norma Baumel. 2000. " Agunah. " *Reader's Guide to Judaism*, Detroit : Dearborn Publishers.

Joseph, Norma Baumel. 2002. " Book reviews. Voices of the Matriarchs : Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. " *Polin Yearbook* 14 : 557-560.

Joseph, Norma Baumel. 1999. " Feinstein, Moses. " *American National Biography*, 7, New York: Oxford University Press.

Joseph, Norma Baumel. 1999. " *Jewish Women of Canada. " Jewish Women 2000. Hadassah*

International Research Institute on Jewish Women, Boston : Brandeis University.

Joseph, Norma Baumel. 1998. " Hair Distractions: Women and Worship in the Responsa of Rabbi Moshe Feinstein. " *Jewish Legal Writings by Women* : 9-22.

Joseph, Norma Baumel. 1998. *A Feminist Scenario of the Jewish Future, Creating the Jewish Future*. Toronto : Alta Mira Press.

Joseph, Norma Baumel. 1998. " Searching for a Woman's Voice In Responsa Literature. " *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 16 (4) : 40-51.

Joseph, Norma Baumel. 1997. " You don't know me because you can label me : Self-identity of an Orthodox Feminist. " In *Celebrating the Lives of Jewish Women:Patterns in a Feminist Sampler*, edited by Rachel Siegel and Ellen Cole, 139-145. New York, Harrington Park Press.

Joseph, Norma Baumel. 1996. " Reflections on Observing Rosh Hodesh with my Women's Tefilah Group. " In *Celebrating the New Moon : A Rosh Hodesh Anthology*. 111-116. Northvale: Jason Aronson Publishing.

Joseph, Norma Baumel. 1996. " Zakhor : Memory, Ritual and Gender. " *Canadian Woman Studies* 16 (4) : 28-32.

Joseph, Norma Baumel. 1995. " Jewish Education for Women : Rabbi Moshe Feinstein's Map of America. " *American Jewish History* 83 (2) : 205-222.

Joseph, Norma Baumel. 1995. " The Feminist Challenge to Judaism : Critique and Transformation. " In *Gender and Religion : Feminist Reflections*, edited by Morny Joy and Eva Neumaier-Dargyay, 47-70. Waterloo : Wilfred Laurier University Press.

Joseph, Norma Baumel. 1994. " Jewish Divorce and Canadian Law." *Ecumenism* 115 : 18-22.

Joseph, Norma Baumel. 1994. " When do I get to say Today I am A Jew ? " *Lifecycles* 1, Vermont : Jewish Lights Publishing.

Joseph, Norma Baumel. " Booknote ; Religion and Culture in Canadian Family Law by John Syrtash. " *Studies in Religion* vol. 22, No. 3, 1993 : 392.

Joseph, Norma Baumel. 1992. "Mehitza : Halakhic Decisions and Political Consequences in Grossman." In *Daughters of the King : Women and the Synagogue*, edited by S. & R. 117-134. Philadelphia : The Jewish Publication Society.

Joseph, Norma Baumel. 1992. "The Jew as Other in Feminist Discourse." In *A Reader in Feminist Ethics*, edited by Debra, Shogun, 217-222. Toronto : Canadian Scholars' Press.

Joseph, Norma Baumel. 1992. "Dialogue : Norma Joseph, Naomi Goldenberg—Trialogue : Naomi Goldenberg, Norma Joseph, Elyse Goldstein." In *Half the Kingdom : Seven Jewish Feminists*, edited by Francine Zuckerman, 89-105, 118-144. Montreal : Vehicule Press.

Joseph, Norma Baumel. 1992. "Response 4, Response 6." In *Mutual Upholding : Fashioning Jewish Philosophy Through Letters*, edited by M. Oppenheim, 113-116., 167-171. New York : Peter Lang.

Joseph, Norma Baumel. 1987. "The Traditional Denial of Change : Women's Place in the World of Rabbi Moses Feinstein." In *Journal of Religion and Culture* 2 (1) : 190-201.

Joseph, Norma Baumel. 1987. "Dear Mom." *Canadian Journal of Feminist Ethics* 2 (1) : 45-48.

Joseph, Norma Baumel. 1986. "The Jew as Other in Feminist Discourse." *The Canadian Journal of Feminist Ethics*. (2) : 30-35.

Joseph, Norma Baumel. 1986. "Review Who's Who of Canadian Jewish Women." *Religious Studies Review*. 12.

Joseph, Norma Baumel. 1984. "Divorce and the Jewish Woman." *Viewpoints* 12 (8) : 1-3.

Joseph, Norma Baumel. 1983. "Feminism with Tradition." *Orah magazine Canada : Hadassah-WIZO* 22, (7) : 10-12.

Joseph, Norma Baumel. 1981. "Personal Reflections on Jewish Feminism." In *The Canadian Jewish Mosaic*, 205-220. Toronto : Wiley & Sons.

Joseph, Norma Baumel. 1981. "Personal Reflections on Jewish Feminism." In *The Canadian*

Jewish Mosaic, edited by M. Weinfeld, B. Shafir and I. Cotler, 205-220. Toronto : Wiley & Sons.

Journée internationale de la femme. Disponible au <http://blogue.onf.ca/blogue/2013/03/04/films-journee-internationale-de-la-femme/> .

Judaïsme conservateur. Disponible au <http://www.massorti.com/Judaisme-Conservateur-Massorti> .

Judaïsme libéral. Disponible au <http://www.cjl-paris.org/notre-rabbin/interventions-pauline-bebe/318-place-de-la-femme-dans-le-judaisme-liberal> .

Judaïsme orthodoxe. Disponible au <http://cicad.ch/fr/les-diff%C3%A9rentes-tendances-du-juda%C3%AFsme-aujourd%E2%80%99hui.html> .

Jullé, Allyson, Ja. 2009. “ Post-Christian feminism : a critical approach. ” *Journal of Contemporary Religion*, 24 (1) : 113-114.

Juteau, Daniell et Nicole Laurin. 1997. *Un métier et une vocation, Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*. Montréal : Presse de l'Université de Montréal.

K

Kandel, Liliane. 2008. « Les féministes face à la Shoah et à l'antisémitisme. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 297-310. Paris: Éditions In Press.

Kaspi, André. 2002. *Jules Isaac. Historien, acteur du rapprochement judéo-chrétien*. Paris: Éditions Plon.

Kay, Linda. 2015. *Elles étaient seize Les premières femmes journalistes au Canada*. Montréal : Les presses de l'Université de Montréal.

Kazanjan, Jr. Victor H. 2006. “ Towards a Multifaith Community at Wellesley College. ” In *Building the interfaith youth movement Beyond dialogue to action*, edited by Eboo Patel, and Patrice Brodeur, 109-124. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

Kazimirski, Albert de Bilberstein. 1840. *Le Coran*. Chronologie et préface par Mohammad Arkoun (1970), Paris: Éditions Garnier-Flammarion.

Kepel, Gilles. 1992. *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Éditions du Seuil.

Kerr, Malcolm H. 1966. *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridâ*. Berkeley : University of California Press.

Khan, M. M. 1971. *Translation of Sahih Al-Bukhari*, Lahore : Kazi publications.

Khan, Sona. 2006. « Témoignage. Imrana ou la sécurité des femmes musulmanes en Inde. » Dans *Le livre noir de la condition des femmes*, dirigé par Christine Ockrent, 140-163. Paris : Éditions XO.

Khoury, Paul. 1973. *Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité*. Beyrouth : Éditions Heidelberg,.

Kian-Thiébaud, Azadeh. 2004. « Les femmes et les mouvements islamistes : actrices aliénées ou « contestatrices de l'intérieur » ? » Dans *Les femmes et l'Islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 111-144. Paris : Éditions L'Harmattan.

Kian-Thiébaud, Azadeh. 2004. « Les mouvements d'émancipation des femmes en Iran. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 385-398. Paris : Éditions de L'atelier.

Kilani, Mondher. 2004. « Femmes, religion et Islam. De quelques constructions hégémoniques. » Dans *Les femmes et l'Islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 95-110. Paris : Éditions L'Harmattan.

King, Ursula. 2007. "Feminism. The Missing Dimension in the Dialogue of Religions." On line. <http://www.eapi.org.ph/resources/eapr/east-asian-pastoral-review-2007/volume-44-2007-number-1/gender-and-interreligious-dialogue/>.

Kirkland-Casgrain, Claire. Disponible au

<http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/claire-kirkland-casgrain/> .

Kirpan, L'affaire du. Disponible au <http://www.ledevoir.com/societe/justice/103463/oui-au-kirpan-a-l-ecole> .

Klein, Rina. 2007. « « Koleh » : un forum de femmes orthodoxes féministes. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 167-70. Paris : Éditions In Press.

Knauer, Peter. 1971. « Que signifie : « Je crois en Jésus-Christ ? » La christologie de Gerhard Ebeling. » *Revue théologique de Louvain*, (2) : 385-421.

Krygier, Rivon. 2008. « Femme, à venir de l'homme La disparité et le dépassement, à la lumière des sources rabbiniques. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 205-220. Paris: Éditions In Press.

Kujawski, Marc. 2008. « « Béni sois-tu l'Éternel (...) qui ne m'a pas fait femme » pour une ontologie au féminin. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 125-132. Paris : Éditions In Press.

Küng, Hans. 1991. *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris : Éditions du Seuil.

Küng, Hans, *Le christianisme et les Religions du monde. Islam, Hindouisme, bouddhisme*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

Kwok, Pui-Lan and Laura E. Donaldson, "Postcolonialism, Feminism and, Religious Discourse." *Journal of The American Academy of Religion*. 71 (4) : 942-944.

Kyung, Chung Hyun. Disponible au http://www.feminist.com/ourinnerlives/wv_hyun_kyung.html .

L

Labarre, Sarah. 2015. « Les féministes, les réseaux sociaux et le masculinisme : guide de survie dans un no woman's land. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, 163-182, Montréal : Éditions du

remue-ménage.

Labelle, François-Xavier-Antoine. disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/labelle_francois_xavier_antoine_12F.html .

Labelle, Micheline et Jean-Claude Icart. 2007. « Lecture du débat sur les accommodements raisonnables. » *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 10 (1) : 121-136. Disponible au <http://id.erudit.org/iderudit/1000082ar> .

Lacan, Jacques. 2005. *Le triomphe de la religion*. Paris : Éditions du Seuil.

Lacelle, Élisabeth J. 2009. « La femme et l'homme de la création nouvelle selon saint Paul. » Disponible au <http://femmes-ministeres.org/?p=325> .

Lacelle, Élisabeth J. 1983. *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*. Montréal : Éditions Bellarmin.

Lacelle, Élisabeth J. 1979. *La femme et la religion au Canada français : un fait socio-culturel*. Montréal : Éditions Bellarmin.

Lacoste Gérin-Lajoie, Marie. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/lacoste_marie_17F.html .

La Croix de Chevreière de Saint-Vallier, Jean-Baptiste. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/la_croix_de_chevrieres_de_saint_vallier_jean_baptiste_de_2E.html .

Lafèche, Louis-François. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/lafleche_louis_francois_12F.html .

La Gazette des femmes (1979). Disponible au <http://www.fpjq.org/la-gazette-des-femmes-20-ans-au-service-dune-cause/> .

Laïcisme. Disponible au <http://www.ideesrapides.org/laicisme.htm> .

La Librairie des femmes (1975). Disponible au <http://www.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1065501/28996ac.pdf> .

Lambert, Yves. 2001. « Attitudes sécularistes et fondamentalistes en France et dans divers pays occidentaux. » *Social Compass* 48 (1): 37-49.

Lambin, Rosine. 1995. « Paul et le voile des femmes. » *Collectif Clio*. Disponible au <https://clio.revues.org/488> .

Lamchichi, Abderrahim. 2004. « La condition de la femme en islam. Avancées et régressions. » *Les femmes et l'Islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 19-50. Paris : Éditions L'Harmattan.

Lamchichi, Abderrahim. 1994. *Islam, islamisme et modernité*. Paris : Éditions L'Harmattan.

Lamenais, Félicité Robert de. Disponible au http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/F%C3%A9licit%C3%A9_de_La_Mennais/128573 .

Lamine, Anne-Sophie, *La cohabitation des dieux*. Paris : Éditions PUF, 2004.

La Moman. Disponible au <http://50e.chatelaine.com/retrospective/chroniques/flash-back-le-sous-sol-feministe> .

Lamoureux, Diane. « Un terreau antiféministe. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, 91-108, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2015.

Lampron, Ève-Marie. « « Liberté, fraternité, masculinité » : les discours masculinistes contemporains du Québec et la perception des femmes dans la France révolutionnaire. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, 69-90, Montréal : Éditions du remue-ménage, 2015.

Lamrabet, Asma. 2012. « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », dans *Féminismes islamiques*, sous la direction de Zahra Ali, Paris : Éditions La Fabrique.

Lamrabet, Asma. 2007. *Le Coran et les femmes : une lecture de libération*. Lyon : Éditions Tawhid.

Landreville, Mélanie. « Des féministes radicales à Montréal ? Oh oui ! Disponible au <https://www.ababord.org/Des-feministes-radicales-a>

La nef des sorcières. Disponible au <http://www.erudit.org/revue/annuaire/2009/v/n46/045371ar.html?vue=resume> .

La Petite Presse (1980). Disponible au <http://bv.cdeacf.ca/record.php?record=19234564124910527469> .

Larcher, Pierre. 1992. « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe ... III grammaire, logique, rhétorique dans l'islam postclassique. » *Arabica*, 39 : 358-384.

Lartigue, Jean-Jacques. Disponible au <http://www.diocesemontreal.org/leglise-a-montreal/notre-histoire/nos-eveques/mgr-jean-jacques-lartigue.html> .

La saga des poules mouillées. Disponible au <http://id.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1065518/28952ac.pdf> .

Las, Nelly. 2011. *Voix juives dans le féminisme. Résonances françaises et anglo-américaines*. Paris : Éditions Honoré Champion.

Las, Nelly. 2008. « Le féminisme en Israël. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 311-334. Paris : Éditions In Press.

Las, Nelly. 1996. *Histoire du Conseil international des femmes juives de 1899 à nos jours*. Paris : Éditions L'Harmattan.

Latte Abdallah, Stéphanie. 2012. « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI^e siècle. » *Revue du Tiers Monde*, (209) : 53-70.

Laurendeau, Marc. 2000. « L'ébullition culturelle pendant la Révolution tranquille. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau, et C. Métivier, 253-258. Montréal: Éditions VLB.

Laurent de Rome, Marie. Disponible au <http://larevolutiontranquille.ca/fr/le-rapport-parent.php> .

Laurier, Wilfrid. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/sir-wilfrid-laurier/> .

Laurin, Nicole, Juteau Danielle et Lorraine Duchesne. 1991. *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Éditions Le Jour.

L'autre Parole. Disponible au <http://www.lautreparole.org/> .

La Vie en rose. Disponible au <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2226107> .

Lecture fondamentaliste de la Bible : point de vue catholique. Disponible au <https://exegeseettheologie.wordpress.com/2010/08/08/2178/> .

Lefebvre, Solange. 2000. *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux*. Montréal : Éditions Fides.

Lefebvre, Solange. 1998. « Origines et actualité de la laïcité Lecture socio-théologique. » *Théologiques* 6 (1): 63-79.

Légaré, Jocelyne. 1983. « La condition juridique des femmes ou l'historique d'une « affaire de famille » » *Criminologie*, 16 (2) : 7-26.

Legendre, Pierre. 2004. *Ce que l'occident ne voit pas de l'Occident*. Paris : Éditions Mille et une nuits.

Léger, Jean-Marc, Jacques Nantel et Pierre Duhamel. 2016. *Le Code Québec Les sept différences qui font de nous un peuple unique au monde*. Montréal : Les éditions de l'Homme.

Lemieux, Lucien. 2010. *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis.

Lemieux, Lucien. 1972. « Nine VOISINE, Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970). » *Recherches sociographiques*, 13 (3).

Lemieux, Raymond et Micheline Milot. 1994. « Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique ». Disponible au <https://www.erudit.org/revue/haf/1994/v48/n1/305309ar.pdf> .

Lénel, Pierre et Virginie Martin. 2012. « La contribution des études postcoloniales et des féminisme du « sud » à la constitution d'un féminisme renouvelé : Vers la fin de l'Occidentalisme ? » *Revue Tiers Monde*, (209) : 126.

Le Nouveau Petit Robert, Paris : Éditions Dictionnaires Le Robert, 2002.

Leroux, Georges. 2007. *Éthique, culture religieuse, dialogue : arguments pour un programme*. Québec : Éditions Fides.

Le Royer de la Dauversière, Jérôme. Disponible au http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=12320&type=pge#.VVNPS9p_Oko

Lesage, Édouardina. Disponible au <http://grandquebec.com/gens-du-pays/colette-lesage/>.

Le Saint Coran, Istanbul : Édition Maison d'Ennour, 1986.

Les Éditions du remue-ménage. Disponible au <http://www.collectionscanada.gc.ca/femmes/030001-1209-f.html>.

Les fées ont soif. Disponible au <http://www.montheatre.qc.ca/archives/15-autres/2015/fees.html>.

Les filles c'est pas pareil de Hélène Girard. Disponible au https://www.onf.ca/film/filles_cest_pas_pareil.

Les filles du Roy de Anne Claire Poirier. Disponible au https://www.onf.ca/film/filles_du_roy.

Les Folles Alliées. Disponible au <https://books.google.ca/books?id=z3jJHeiFwqkC&pg=PA364&lpg=PA364&dq=les+folles+alli%C3%A9es+th%C3%A9%C3%A2tre&source=bl&ots=KDN90I1qTm&sig=IqQks04JkD9VvO99UNUIW6YFjPE&hl=fr&sa=X&ei=MJNkVfbMKcyNyASvyoHQBg&ved=0CDQQ6AEwBA#v=onepage&q=les%20folles%20alli%C3%A9es%20th%C3%A9%C3%A2tre&f=false>.

Les girls. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2068.html>.

Les pépines. Disponible au <http://archives.lautjournal.info/autjourarchives.asp?article=1800&noj=225>.

Les têtes de pioches (1976). Disponible au <http://www.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1065501/28996ac.pdf> .

Le temps de l'avant de Anne Claire Poirier. Disponible au <http://www.filmsquebec.com/films/temps-avant-anne-claire-poirier/> .

Le Théâtre des cuisines. Disponible au <http://theatredescuisines.org/histoire/> .

Le Théâtre expérimental. Disponible au <http://www.erudit.org/culture/jeu1060667/jeu1066883/27395ac.pdf> .

Létourneau, Jocelyn. 2000. « Transmettre la révolution tranquille. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 79-88. Montréal : Éditions VLB.

Leveen, Adriane B. 2007. “ A Tent of One’s Own : Feminist Biblical Scholarship, a Popular Novel, and the Fate of the Biblical Text. ” *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv- Ellen Prell, 83-108. Detroit : Wayne State University Press.

Lévinas, Emmanuel. 1981. *Au-delà du verset*. Paris : Éditions de Minuit.

Lévis, Henri de. Disponible au <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/L%C3%A9vis/129722> .

Lévi-Strauss, Claude. Biographie. Disponible au : http://classiques.uqac.ca/collection_methodologie/levi_strauss_claude/levi_strauss_photo/levi_strauss_photo.html .

Lévi-Strauss, Claude. Biographie. Disponible au : https://www.herodote.net/Claude_Levi_Strauss_1908_2009_-synthese-349.php .

Levrat, Jacques. 1987. *Une expérience de dialogue : les Centres d’études chrétiens en pays musulmans*. Altenberge : Éditions CIS.

Libération des femmes, libération du Québec. Disponible au <http://www.cahiersdusocialisme.org/2010/10/21/%C2%ABpas-de-liberation-des-femmes->

[sans-liberation-du-quebec-pas-de-liberation-du-quebec-sans-liberation-des-femmes%C2%BB/](#)

Linteau, Paul-André. 2000. « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 21-42. Montréal : Éditions VLB.

L'Intersyndicale des femmes (1977). Disponible au <http://lafae.qc.ca/action-militance/des-nouvelles-de-lintersyndicale-des-femmes/>.

Lipschitz, Arouna. 2003. *L'un n'empêche pas l'autre*. Paris : Éditions Le Souffle d'Or.

Lipschitz, Arouna. 2007. « Le verbe au féminin, une lecture kabbaliste du Cantique des Cantiques. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 93-102. Paris : Éditions In Press.

Lipschitz, Arouna. 2008. « « ...et il les créa mâle et femelle, le masculin avec le féminin ». » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 221-228. Paris : Éditions In Press.

Lipsyc, Sonia Sarah. 2008. « L'accès des femmes au talmud : Le point de vue traditionnel en question. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 23-68. Paris : Éditions In Press.

Lipsyc, Sonia Sarah. 2007. *Femmes et judaïsme dans la société contemporaine*. Paris : Éditions L'Harmattan.

Lipsyc, Sonia Sarah. 2007. « Quand les femmes interprètent la loi : le paradigme des filles de Tsélofrad dans la Bible. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 65-92. Paris : Éditions In Press.

Lipsyc, Sonia Sarah. 2007. « Les droits des femmes au sein du judaïsme français : avancées et résistances. » *Tsafon Revue d'Etudes juives du Nord* : 79-94.

Lipsyc, Sonia Sarah. 2004. « L'urgence du débat » Dans *La femme dans le judaïsme. En chemin vers l'égalité, Le Mouvement (Tenoua)*. *Revue du Mouvement Juif Libéral de France* 112 : 18-26.

Lisieux, Thérèse de. Disponible au [http://www.therese-de-lisieux.fr/biographie de Sainte Therese de lisieux.html](http://www.therese-de-lisieux.fr/biographie_de_Sainte_Therese_de_lisieux.html) .

Loi électorale en temps de guerre (1917). Disponible au <http://www.museedelaguerre.ca/premiereguerremondiale/histoire/la-vie-au-pays-pendant-la-guerre/recrutement-et-conscription/conscription-1917/> .

Luizard, Pierre-Jean. 2008. *Laïcité autoritaire en terres d'islam*. Paris : Éditions Fayard.

Luther, Martin. « L'initiateur de la Réforme. ». Disponible au : https://www.herodote.net/Martin_Luther_1483_1546_-synthese-286.php .

Lyman, Anna. Disponible au : http://areq.qc.net/no_cache/communiqués/communiqué/article/1435/ .

M

Macina, Menahem R. 2005. « Chrétiens et Juifs : pour aller plus loin. » Dans *Juifs et Chrétiens L'a-venir du dialogue*, dirigé par Jean Duhaime et Alain Gignac, *Théologiques*, vol. 11, Nos 1-2 : 285-320.

Maclure, Jocelyn. 2016. *Retrouver la raison. Essais de philosophie publique*. Montréal : Québec Amérique.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety. The Islamic Revival and the Feminist subject*. Princeton : Princeton University Press.

Maisons d'hébergement pour femmes autochtones. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/3235.html> .

Mance, Jeanne. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/mance_jeanne_1E.html .

Manon, Simone. « En quoi consiste l'objectivité scientifique ? » Disponible au <http://www.philolog.fr/en-quoi-consiste-l'objectivite-scientifique/> .

Marchand-Dandurand, Joséphine. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/marchand_josephine_15F.html .

- Marche pour lutter contre la pauvreté. Disponible au http://www.lignedutemps.org/#evenement/50/1995_la_marche_du_pain_et_des_roses .
- Marcotte, Roxanne D. 2010. *Un Islam, des Islams*. France : Éditions L'Harmattan.
- Marcovich, Malka. 2008. « Juive et féministe, la double mise en silence. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 341-350. Paris : Éditions In Press.
- Marder, Janet. 1991. « How Women Are Changing the Rabbinate. » *Reform Judaism*, 5 : 125-132. Disponible au www.jstor.org/doi/xml/10.2307/41443139 .
- Maria'm, Groupe de dialogue interreligieux féministe. Disponible au http://www.cjf.qc.ca/userfiles/file/Mariam_Presentation.pdf ainsi qu'au <http://sentiersdefoi.info/mariam-feministes-chretiennes-et-musulmanes-en-dialogue/> et un vidéo <https://vimeo.com/116799239> .
- Marry, Catherine. 2006. « L'éducation des filles en Europe: une révolution inachevée. » Dans *Le livre noir de la condition des femmes*, dirigé par Christine Ockrent, 788-799. Paris : Éditions XO.
- Maschino, Dalila, L'affaire (1978). Disponible au <http://cybersolidaires.typepad.com/ameriques/2008/11/dalilamaschino.html> .
- Masson, Denise. 1967. *Le Coran*. Paris : Éditions Gallimard.
- Maugueret, Marie. Disponible au <http://www.numalire.com/devisables/717486-feminisme-chretien-maugueret-marie-858d0cd7d74c96b542b3061e006abb81.html> .
- Mc Cormick, Peter. 1975. « L'esthétique de Dilthey : phénoménologie et théorie littéraire. » *Philosophique*, 2 (2) : 229-252.
- McDonough, Sheila. 1995. " The Impact of Social Change on Muslim Women. " In *Gender, Genre and Religion : Feminism Reflections*, edited by Morny Joy, and Eva K. Neumaier-Dargyay, 125-141. Calgary : The Calgary Institute for the Humanities.
- Meddeb, Abdelwahab. 2004. « L'intégrisme, maladie de l'Islam. » Dans *Les femmes et l'Islam* :

entre modernité et intégrisme, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 165-180. Paris : Éditions L'Harmattan.

Meer, Nasar. 2014. "Islamophobia and postcolonialism : continuity, orientalism an Muslim consciousness." In *Patterns of Prejudice*, 48 (5) : 500-515. On line <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0031322X.2014.966960> .

Melançon, Joseph. 1984. « Roland Barthes, le paradoxal. » *Québec français*, (53) : 88-89. Disponible au : <https://www.erudit.org/culture/qf1076656/qf1216364/45974ac.pdf> .

Melançon, Louise. 2006. « La Basileia inclusive de Dieu et la communauté de la table. » *L'autre Parole*. Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/412> .

Melançon, Louise. 2000. « Expériences de femmes et théologie. La théologie « mujerista » : une nouvelle pratique théologique. » *Laval théologique et philosophique*, 56 (1) : 33-46.

Melançon, Louise. 1996. « La théologie féministe comme théologie critique. » *Laval Théologique et philosophique* 52 (1) : 55-65.

Melançon, Louise. 1993. *L'avortement dans une société pluraliste*. Montréal : Éditions Paulines.

Ménard, Guy. 2001. « Les déplacements du sacré et du religieux. » Disponible au http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div23.htm .

Mérad, Ali. 2001. *La tradition musulmane*. Paris : Presse Universitaires de France.

Mérad, Ali. 1998. *L'Exégèse coranique*. Paris : Presse Universitaire de France.

Mernissi, Fatima. 2001. *Le harem et l'Occident*. Paris : Éditions Albin Michel.

Mernissi, Fatima. 1991. *La peur-modernité. Conflit, Islam démocratie*. Paris : Éditions Albin Michel.

Mernissi, Fatima. 1990. *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'État en Islam*. Paris : Éditions Albin Michel.

Mernissi, Fatima. 1987. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris : Éditions Albin Michel.

Messier, Michel. 2008. « Une fraternité sur les valeurs qui fondent le Québec. » Dans *Le Québec sur le divan*, dirigé par Éric Clément et Marc-Alain Wolf, 83-98. Montréal : Éditions Voix parallèles.

Mesure, Sylvie et Alain Renaut. 1996. *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*. Paris : Éditions Grasset.

Miguel, Pierre. 1980. *Les guerres de religion*. Paris : Éditions Fayard.

Millen, Rochelle L. 2007 “ “Her Mouth Is Full of Wisdom” : Reflections on Jewish Feminist Theology. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 27-50. Detroit : Wayne State University Press,.

Milot, Jean-René et Raymonde Venditti. 2012. « C’est au Québec que j’ai découvert le vrai islam. Impact de la migration sur l’identité ethnoreligieuse de musulmans. » Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor Les identités religieuses de l’immigration*, dirigé par Louis Rousseau, 241-293. Québec : Éditions Presses de l’Université du Québec.

Milot, Micheline. 2008. *La laïcité*. Ottawa : Novalis, 2008.

Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le Nouveau Monde : Le cas du Québec*. Bibliothèque de l’École des Hautes études, Turnhout : Brepols Publishers.

Milot, Micheline. 1998. « La laïcité : une façon de vivre ensemble. » *Théologiques* 6 (1) : 2-28.

Milot, Micheline. 1991. *Une religion à transmettre ? Le choix des parents. Essai d’analyse culturelle*. Québec : Éditions Presses de l’Université Laval.

Ministères féminins chez les Baptistes. Disponible au http://www.eglises-baptistes.fr/Ministeres/Les-ministeres-feminins.html#.VVqAG1V_Oko .

Mir-Hosseini, Ziba. 1999. *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton : Princeton University Press.

Moaddel, Mansoor. 2005. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism Episode and Discourse*. Chicago : University of Chicago Press.

Moghadam, Valentine M. 2002. "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate." *Journal of Women in Culture and Society* 27 (4) : 15-51.

Moisan, Marie. 1997. *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*. Conseil du statut de la femme, Québec.

Moisan, Marie. 1997. *Droits des femmes et diversité : avis du Conseil du statut de la femme*. Conseil du statut de la femme, Québec.

Moize, Paul, and Leonard Swidler. 1990. *Christian Mission and Interreligious Dialogue*. Lewiston : Mellen Press.

Monde ouvrier, Le. Disponible au <http://ftq.qc.ca/periodiques-de-la-ftq/> .

Monod, Jean-Jacques. 2007. *Sécularisation et laïcité*. Paris : PUF.

Montmorency-Laval, François. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/laval_francois_de_2F.html .

Montreal Women's Tefillah Group.

https://books.google.ca/books?id=3AwbFXnobIsC&pg=PA198&dq=norma+baumel+joseph++prayer+group&hl=fr&sa=X&ei=PYAyVf_GNLbbsASMmoHoBg&ved=0CCUQ6AEwAQ#v=onepage&q=norma%20baumel%20joseph%20%20prayer%20group&f=false .

Morgentaler, Henri. Disponible au <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/henry-morgentaler/> .

Morrow, Raymond. 1983. « La Théorie critique de l'École de Francfort : implications pour une sociologie de la littérature. » *Études françaises*, 19 (3) : 35-49.

Morrow, Raymond, 1982. « Théorie critique et matérialisme historique : Jürgen Habermas. » *Sociologie et sociétés*, 14 (2) : 97-112.

Mourir à tue-tête (1979). Disponible

au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/2951.html> .

Moussalli, Ahmad S. 2001. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*. Gainesville : University Press of Florida.

Mouftapa, Jean. 1994. *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*. Paris : Éditions Albin Michel.

Mouvement Laïc Québécois. Disponible au <http://www.mlq.qc.ca/mission/> .

Muzaffar, Chandra. 2005. *Global Ethic or Global Hegemony ? Reflections on Religion, Human Dignity and Civilisational Interaction*. London : ASEAN Academic Press.

Myers, Jody. 2007. “ Phasing In: Rosh Hodesh Ceremonies in American Jewish Life. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 231-256. Detroit : Wayne State University Press.

N

Na'im, (an-) Abdullahi A. 1990. *Towards an Islamic Transformation : Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York : Syracuse University Press.

Nawal, Yasmina. 1980. *Les femmes dans l'Islam*. Paris : Éditions La Brèche.

None is too many. On line http://www.edu.gov.mb.ca/k12/cur/socstud/foundation_gr6/blms/6-2-4f.pdf .

Nouveau Petit Robert, Paris : Éditions Dictionnaires Le Robert, 2002.

Nussbaum, Martha C. 2012. *Les religions face à l'intolérance*. Paris : Éditions Flammarion.

O

Ochs, Vanessa L. 2007. “ Miriam's Object Lesson : Ritualizing the Presence of Miriam. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 257-278. Detroit : Wayne State University Press.

Ockrent, Christine. 2006. « Combat. Ayaan Hirsi Ali, une députée face à l'Islam. » Dans *Le*

livre noir de la condition des femmes, dirigé par Christine Ockrent, 354-357. Paris : Éditions XO.

Offen, Karen. 2004. « Des modèles nationaux (1940-1945) ? » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 65-78. Paris : Éditions de L'atelier.

Olsen, Tilly. Biographie. Disponible au <http://www.anb.org/articles/16/16-03581.html> .

Oprea, Denisa-Ariana. 2008. « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne. » *Recherches féministes*, 21 (2) : 5-28.

Ouellet, Fernand. 1999. « L'enseignement religieux culturel : une alternative valable à l'enseignement confessionnel ? » Dans *Religion, éducation et démocratie*, dirigé par Micheline Milot et Fernand Ouellet, Montréal : Éditions l'Harmattan.

P

Paden, William E. 2000. "Elements of a New Comparativism." In *A Magic Still Dwells*, edited by Kimberley C. Patton, and Benjamin C. Ray, 182-192. Berkeley, Los Angeles : University of California Press.

Pagé, Geneviève. 2015. « Sur l'indivisibilité de la justice sociale ou Pourquoi le mouvement féministe québécois ne peut faire l'économie d'une analyse intersectionnelle. » *Nouvelles pratiques sociales*, 26 (2) : 9-32.

Palestine au temps de Jésus. Disponible au <http://www.regard.eu.org/Livres.6/Palestine.au.temps.de.JC/04.html>

Panchère, Jean-Yves. 2011. « Catho-Laïcité ». Disponible au <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=71813> .

Pannikar, Raimon. 1985. *Le dialogue intrareligieux*. Paris : Éditions Aubier.

Papineau, Louis-Joseph. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/papineau_louis_joseph_10F.html .

Paquet, Gilles. 2000. « Après la Révolution tranquille : un lien social moderne à construire. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 89-94. Montréal : Éditions VLB.

Parlement mondial des religions. Disponible au http://www.global-ethic-now.de/genfra/0a_was-ist-weltethos/0a-03-capitel-3/0a-0301-02-vivekananda.php .

Parti Rouge. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/parti-rouge/> .

Pasquier, Anne. 1990. « Polémique autour d'une figure féminine dans quelques textes gnostiques. » *Recherches féministes* 3 (2) : 127-132.

Patai, Raphael. 1967. *The Hebrew Goddess*. New York : Ktav Publication House.

Patel, Eboo. 2006. “ Affirming Identity, Achieving Pluralism. ” In *Building the interfaith youth movement Beyond dialogue to action*, edited by Eboo Patel, and Patrice Brodeur, 15-24. Maryland : Rowman and Littlefield Publishers.

Patton, Laurie L. 2000. “ The Magic in Miniature: Etymological Links in Comparative Religions. ” In *A Magic Still Dwells*, edited by Kimberley C. Patton, and Benjamin C. Ray, 193-205. Berkeley, Los Angeles : University of California Press.

Pellegrin, Nicole. 2010. *Écrits féministes de Christine de Pizan à Simone de Beauvoir*. Paris : Éditions Flammarion.

Pelletier, Jacques. 2000. « La Révolution tranquille a-t-elle bien eu lieu ? » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 71-78. Montréal : Éditions VLB.

Pelletier-Baillargeon, Hélène. 1985. *Marie Gérin-Lajoie : de mère en fille, la cause des femmes*. Montréal : Éditions Boréal-Express.

Pensionnats autochtones. Disponible au <http://www.fondationautochtonedelespoir.ca/pensionnats/etablissement-et-fermeture> .

Pépin, Jean, « Alexandrie, école philosophique d' », *Encyclopaedia Universalis* (en ligne).
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ecole-philosophique-d-alexandrie/> .

Pernot, Louis. 2014. « L'Église primitive des Actes des Apôtres est-elle un modèle ? »
Disponible au <https://www.eretoile.org/Predications/l-eglise-primitive-est-elle-un-modele.html>.

Personnes, L'affaire des. Disponible au
<http://www.paricilademocratie.com/approfondir/femmes-societe-et-politique/874-vers-le-suffrage-feminin-au-quebec> .

Phan, Peter C. 2013. « L'esprit saint comme fondement du dialogue interreligieux. » Dans *Le dialogue interreligieux Interpellations théologiques contemporaines*, dirigé par Fabrice Blée et Achiel Peelman, 21-42. Montréal : Éditions Novalis.

Philipps, Johanne. 2013. « Et pourtant, et pourtant. » *L'autre Parole*, (133). Disponible au
<http://www.lautreparole.org/articles/882> .

Philipps, Johanne. « À propos de la position historique du Conseil du Statut de la femme ». Disponible au <http://www.lautreparole.org/articles/1591> .

Pichette, Jean. 1998. « Pour en finir avec la laïcité (sans retomber dans l'eau bénite). » *Théologiques*, 6 (1) : 39-54.

Pintal, Lorraine. 2000. « De l'autre côté de la cuisine, le Québec s'ouvre sur le monde. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 259-270. Montréal : Éditions VLB.

Plafond de verre. Disponible au <http://www.novethic.fr/lexique/detail/plafond-de-verre.html> .

Plaskow, Judith. 2008. “ My Jewish Learning.” Disponible au
<http://www.myjewishlearning.com/author/judith-plaskow/> .

Plaskow, Judith. 1980. “ Blaming Jews for Inventing Patriarchy. ” *Lilith* 7 : 11.

Plaskow, Judith. 1978. “ Christian Feminism and Anti-Judaism. ” *Cross Currents* 28 : 306-309.

Plessis, Joseph-Octave de. Disponible au

http://www.biographi.ca/en/bio/plessis_joseph_octave_6E.html .

Poupart, André. 2006. « Bienvenue au Québec. Réflexions sur les tribunaux islamiques. »

Argument Politique Société Histoire, 8 (2). Disponible au

<http://www.revueargument.ca/article/2006-03-01/348-bienvenue-au-quebec-reflexions-sur-les-tribunaux-islamiques.html> .

Poupard, P. (ed.). 1984. *Dictionnaire des religions*. Paris : PUF.

Pour les Québécoises, égalité et indépendance (1979). Disponible au

<https://www.csf.gouv.qc.ca/le-conseil/publications/page/24/?recherche&cat=2> .

Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenard. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Éditions PUF.

Pouzol, Valérie. 2008. *Clandestines de la paix. Israéliennes et Palestiniennes contre la guerre*. Paris : Éditions Complexe.

Pranchère, Jean-Yves. « Catho-laïcité ». Disponible au

<http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=71813> .

Prasch, Jacob. 1970. « Le Midrash, interprétation de la Bible selon la sagesse juive. » *Sentinelles*. Disponible au <http://www.moriel.org/sermons/midrash.htm> .

Prell, Riv-Ellen. 2007. “ Feminism and the Remaking of American Judaism. ” In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 1-23. Detroit : Wayne State University Press.

Prieto, Christine. 2011. « L'Église primitive était-elle parfaite ? » Disponible au <http://biblique.blogspirit.com/archive/2011/03/30/l-eglise-primitive-etait-elle-parfaite.html> .

Printemps érable. Disponible au

http://classiques.uqac.ca/contemporains/gill_louis/greve_etudiante_au_quebec/greve_etudiant_e_au_quebec_texte.html .

Procter-Smith, Marjorie. 1990. *In Her Own Rite. Reconstructing Feminist Liturgical Tradition*. Nashville : Abingdon Press.

Projet de loi 60. Disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html> .

Provencher, Marc. 2012. *Le multiculturalisme est un racisme qui se prend pour un antiracisme*. Montréal : Éditions Leméac.

Pruvost, Lucie. 1983. « Déclaration universelle des droits de l’homme dans l’Islam et charte internationale des droits de l’homme. » *Islamochristiana*, (9) : 145.

Puig, Maria. 2004. « (Re)construire les savoirs. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 289-302. Paris : Éditions de L’atelier.

Pui-lan, Kwok. Disponible au https://docs.google.com/document/d/1i4Ai_5i1rwLU2s03AUmauVm1VuyRqr56gZM7nfnl6u/edit?pli=1 .

Q

Quatre-vingt-douze Résolutions 1834. Disponible au <http://www.1837.qc.ca/1837.pl?out=article&pno=9960> .

Québécoises Deboutte ! Disponible au <https://www.erudit.org/revue/memoires/2011/v3/n1/1007571ar.html> .

Qu’est-ce que le féminisme? Trousse d’information sur le féminisme québécois des vingt-cinq dernières années. Disponible au http://bv.cdeacf.ca/CF_PDF/2002_17_0057.pdf .

R

Rabkin, Yacob. 2013. « Le sionisme, négation du judaïsme ? » Disponible au <http://www.yakovrabkin.ca/francais/articles/judaisme-sionisme-et-israel/entretien-le-sionisme->

[negation-du-judaisme/](#) .

Racines juives au Québec. Disponible au

<http://www.federationcja.org/fr/la+vie+juive+a+montreal/histoire/> .

Ramadan, Tariq. 1999. *Être musulman européen. Étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon : Éditions Tawid.

Ramadan, Tariq. 1995. *Islam : le face à face des civilisations*. Lyon : Éditions Tawhid.

Rapatriement de la constitution. Disponible au

<http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/collaborations/3487.html> .

Rapport de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes des Nations Unis (1995).

Disponible au

<http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20F.pdf> .

Regroupement des femmes québécoises (1976). Disponible au <http://www.editions-rm.ca/livre.php?id=1191> .

Réseau d'Actions et d'Informations pour les Femmes (RAIF). Disponible au

<http://www.cwhn.ca/fr/node/14643> .

Richard, Édith. 1999. *La montée de la droite religieuse au Québec et ses conséquences sur la vie des femmes*. Mini-Thesis, Université de Montréal.

Richard, Jean. 2006. « Théologie herméneutique et théologie interreligieuse : à propos de Croire et Interpréter. » *Laval théologique et philosophique*, 62 (1) : 23-34.

Richard, Jean. 2002. « Thèses pour une théologie pluraliste des religions. » *Chemins de dialogue* 6 (19) : 183-206.

Richard, Yann. 1983. « Le rôle du clergé : tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain. » *Archives de sciences sociales des religions* 55 (1) : 5-27.

Rico, Christophe. 2003. « Aux sources de l'herméneutique occidentale : les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne. » *Rhétoriques méditerranéennes*

7 : 7-52.

Ricoeur, Paul. 1993. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), Paris : Éditions du Seuil.

Riel, Louis. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/riel_louis_1844_85_11E.html .

RIN (Rassemblement pour l'Indépendance Nationale). Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pagesPartis.jsp?parti=RIN> .

Roback, Léa. Disponible au <http://www.fondationlearoback.org/bio.htm> .

Robert de Lamennais, Félicité. Disponible au http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/F%C3%A9licit%C3%A9_de_La_Mennais/128573 .

Rocheffort, Solange. 2004. « Contrecarrer ou interroger les religions. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rocheffort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud et Michelle Zancarini-Fournel, 347-363. Paris : Éditions de L'atelier.

Rodier, Dany. 2008. « Hans-Georg Gadamer et l'herméneutique théologique : idée directrice pour la compréhension de soi de la théologie. » *Mémoire*, Québec, Canada, Université de Montréal.

Rosenbaum, Ron. « Un manifeste agnostique. » Disponible au <http://www.slate.fr/story/24857/manifeste-agnostique-religion> .

Ross, Tamar. 2007. « Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive (halakhique). » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 235-256. Paris : Éditions In Press.

Roth, Dieter T. 2008. « Marcion's Gospel and Luke : The History of Research in Current Debate. » *Journal of Biblical Literature*, 127 (3) : 513-527.

Rousseau, Louis. 2012. « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec. » Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor Les identités religieuses de l'immigration*, dirigé par

Louis Rousseau, 1-31. Québec: Éditions Presses de l'Université du Québec.

Rousseau, Louis. 2012. « Prendre sa place au sein de la maison commune. » Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor Les identités religieuses de l'immigration*, dirigé par Louis Rousseau, 367-381. Québec : Éditions Presses de l'Université du Québec.

Roussel, Jean-François. 2000. « La situation du rapport Proulx dans l'évolution récente de l'enseignement moral et religieux catholique. Dans *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux ?*, dirigé par Solange Lefebvre, 63-80. Montréal : Éditions Fides.

Roussillon, Alain. 2005. *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*. Paris : Éditions Téraèdre.

Roussillon, Alain. 2004. « À propos de « femme » et « Islam ». Constructions sociales de la question féminine. » Dans *Les femmes et l'Islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 61-70. Paris : Éditions L'Harmattan.

Roy, Fernande. 1993. *Histoire des idéologies au Québec*. Montréal : Éditions Boréal.

Roy, Louise. 1992. *Les Sœurs de Sainte-Anne. Un siècle d'histoire. Tome II, 1900-1950*. Montréal : Éditions Paulines.

Roy, Olivier, 2002. *L'Islam mondialisé*. Paris : Éditions Le Seuil.

Roy, Olivier. 1990. « Les nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique. » Dans *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, dirigé par Gilles Kepel et Yann Richard, 261-283. Paris : Éditions du Seuil.

Roy, Marie-Andrée. 2001. « Les femmes, le féminisme et la religion. » Dans *L'étude de la religion au Québec. Bilan et Prospective*, dirigé par Jean-Marc Larouche et Guy Ménard, 343-359. Québec : Presses de l'Université Laval.

Roy, Marie-Andrée. 2001. « Les femmes, le féminisme et la religion. ». Disponible au https://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div29.htm .

Roy, Marie-Andrée et Anick Druelle (dir.). 2000. « Lectures féministes de la mondialisation : contributions multidisciplinaires. » 5. Montréal : UQAM Les Cahiers de l'IREF.

Roy, Marie-Andrée. 2000. « L'Église catholique, les femmes et la mondialisation. » *Lectures féministes de la mondialisation : contributions multidisciplinaires*, dirigé par Marie-Andrée Roy et Anick Druelle, 5, 87-110. Montréal : UQAM Les Cahiers de l'IREF.

Roy, Marie-Andrée. 1999. « La difficile transformation des attitudes et des comportements. » *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique : perceptions constats, alternatives*, dirigé par Anita Caron, Marie Gratton, Agathe Lafortune et Marie-Andrée Roy, 4, 69-84, Montréal : UQAM Les Cahiers de l'IREF.

Roy, Marie-Andrée. 1998. « Les bâtisseuses de la cité. Relecture féministe de la contribution des femmes à la construction de Ville-Marie du XVIIème au XXème siècle. » Dans *Dieu en ville. Évangile et Église dans l'espace urbain*, dirigé par Jean-Guy Nadeau et Marc Pelchat, 95-109. Outremont : Novalis, Cerf, Lumen Vitae, Labor et Fides.

Roy, Marie-Andrée. 1997. « Chrétiennes et féministes. » Dans *Le souffle des femmes*, dirigé par Luce Irigaray, 147-164. Paris : Éditions ACGF.

Roy, Marie-Andrée. 1996. *Les ouvrières de l'Église*. Montréal : Éditions Médiaspaul.

Roy, Paul-Émile. 2001. « Les Québécois et leur héritage religieux. », *Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, 2 (1) :17-33.

Rubin Schwartz, Shuly. 2007. " The Tensions That Merit Our Attention : Women in Conservative Judaism. " In *Women Remaking American Judaism*, edited by Riv-Ellen Prell, 153-180. Detroit : Wayne State University Press.

Ruether, Rosemary R. 1983. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston : Beacon Press.

Russel, Letty M. 1985. *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphie : The Westminster Press.

S

- Saaf, Fatna. 2010. *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris : Éditions Albin Michel.
- Safran, Alexandre. 1987. *Sagesse de la cabale*. Paris : Éditions Stock.
- Said, Edward W. 2005. *L'orientalisme L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.
- Saint-Jean, Idola. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/biographies/291.html>
- Saint-Pierre, Émilie. 2015. « Lorsque des actions masculinistes ciblent des féministes. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et Francis Dupuis-Déri, 267-282, Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Saliba, Therese. 2002. *Gender, Politics and Islam*. Chicago : University of Chicago Press.
- Samuel, Albert. 1987. *Les religions aujourd'hui*. Lyon : Éditions Ouvrières.
- Sanson, Henri. 1990. *Dialogue intérieur avec l'Islam*. Paris : Éditions du Cerf.
- Sanson, Henri. 1984. *Christianisme au miroir de l'Islam. Essai sur la rencontre des cultures en Algérie*. Paris : Éditions du Cerf.
- Sauret, Sabine. « Les femmes et les hommes selon Paul dans le premier Épitre aux Corinthiens. » Disponible au <http://www.bible-service.net/extranet/current/pages/200160.html>
- Saussure, Ferdinand de. « Les classiques de sciences sociales. » Disponible au http://classiques.uqac.ca/collection_methodologie/saussure_ferdinand_de/saussure_ferdinand_de_photo/saussure_ferdinand_de_photo.html.
- Saussure, Ferdinand de. « Linguistique Théorie. » Disponible au <http://www.universalis.fr/encyclopedie/linguistique-theories/1-ferdinand-de-saussure/>.
- Schimmel, Annemarie. 2000. *L'Islam au féminin : la femme dans la spiritualité musulmane*. Paris : Éditions Albin Michel.
- Schnapper, Dominique 1998. *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*. Paris : Éditions Gallimard.
- Scholem, Gershom. 1980. *Le Zohar, Le livre de la splendeur*. Paris : Éditions du Seuil.

Scholem, Gershom. 1968. *Les grands courants de la mystique juive*. Paris : Éditions Payot.

Schopenhauer, Arthur. 1987. *Essai sur les femmes*. Paris : Éditions Actes Sud.

Schweitzer, Albert. 1975. *Les religions mondiales et le Christianisme*. Lauzanne : Éditions L'Âge d'Homme.

Sion, Ariel. 2008. « Femmes de tradition, femmes de transmission : Sore Bas Tovim, Glueckel d'Hameln et Sarah Schenirer, triptyque ashkénaze. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 231-144. Paris : Éditions In Press.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1992. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston : Beacon Press.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1986. *En mémoire d'elle*. Paris : Les éditions du Cerf.

Scolarisation mondiale selon les pays. Disponible au

<http://www.unicef.org/french/sowc2012/pdfs/SOWC-2012-Tous-les-tableaux-avec-les-notes-gnrales-sur-les-donnes.pdf> .

Serain, Michel. 1992. « Le dialogue islamo-chrétien. L'évolution des rapports entre chrétiens et musulmans, depuis Vatican II jusqu'à la guerre du Golfe. » *Hommes et migrations* 1150 : 13-20.

Serment du Test. Disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/serment-du-test.html> .

Setel, Drorah. 1989. *The tribe of Dina : A Jewish Women's Anthology*. Edited by Irena Klepfisz and Melanie Kaye Kantrowitz, Boston : Beacon Press.

Setel, Drorah. 1989. « Speaking the Unspeakable : Gays, Jews, and Historical Inquiry. » In *Twice Blessed : On Being Lesbian, Gay, and Jewish*, edited by Christie Balka and Andy Rose, Boston : Beacon Press.

Setel, Drorah. 1986. « Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology. » In *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (1) :113-130.

Shakdiel, Leah. 2007. « Mon combat pour être la première femme au sein d'un conseil municipal religieux en Israël. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 237-234. Paris : Éditions In Press.

Sharp, Carolyn. 1955. « La Christologie féministe. » *Relations*, 616 : 200-302.

Sharoni, Simona. 1995. *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict : The Politics of Women's Resistance*. Syracuse : Syracuse University Press.

Sharp, Carolyn. 1995. “ The emergence of Francophone Feminist Theology. ” *Studies in Religion/Sciences religieuses* 25 (4) : 397-407.

Shehadeh, Lamia Rustum. 2003. *The idea of Women in Fundamentalist Islam*. Gainesville : University Press of Florida.

Shepard, William E. 2004. “ The Diversity of Islamic Thought : Towards a Typology. ” In *Islamic Thought in the Twentieth Century*, edited by Suha Taji-Farouki, and Basheer M. Nafi, 61-103. London : I. B. Tauris.

Shepard, William E. 1996. *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden : E. J. Brill.

Sibony, Daniel, and Joseph Sitruck. 2001. *Judaïsme et sexualité*. Paris : Éditions L'esprit du temps.

Siddiqui, A. H. (1972), *Translation of Sahih Muslim*, volume 2, Lahore : Shaikh Muhammad Ashraf.

Simon, Sherry. 1996. *Gender in Translation Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London, New York : Routledge.

Sion, Ariel. 2008. « Femmes de tradition, femmes de transmission : Sore Bas Tovim, Glueckel d'Hameln et Sarah Schenirer, triptyque ashkénaze. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 231-144. Paris : Éditions In Press, 2008.

Smith, Greg. 1998. “ Ethnicity, Religious Belonging and inter Faith Encounter : Some Survey

Findings from East London. » *Journal of Contemporary Religion* 13 : 333-351.

Snyder, Patrick. 2000. *Représentations de la femme et chasse aux sorcières ; XIII-XVème siècle : lecture des enjeux théologiques et pastoraux*. Montréal : Éditions Fides.

Soroush, Abd al-Karim. 2000. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam, Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*. Oxford : Oxford University Press.

Souris, tu m'inquiète de Aimée Danis. Disponible au <https://www.google.ca/#q=film+souris+tu+m%27inqui%C3%A8tes> .

Spivak, Gayatri. Disponible au http://www.academia.edu/3644590/Can_the_Subaltern_Speak-Summary .

Starobinski-Safran, Esther. 2007. « La Chekhina, figure du féminin. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 141-9. Paris : Éditions In Press.

Statistiques Canada. Disponible au <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Ap-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF> .

Steigerwald, Diane. 2001. « L'islam », disponible au http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div12.htm .

Storper Perez, Danielle. 2007. « « Dieu désire nos prières, les rabbins, c'est moins sûr... » ». » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 83-92. Paris : Éditions In Press.

Storper Perez, Danielle. 2008. « Lectures féministe de la Bible. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 83-92. Paris : Éditions In Press.

Stowasser, Barbara Freyer. 1994. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York : Oxford University Press.

Studer, Brigitte et Françoise Thébaud. 2004. « Entre histoire et mémoire. » Dans *Le siècle des*

féminismes, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, 27-46. Paris : Éditions de L'atelier.

Surprenant, Marie-Ève. 2015. Le mouvement des femmes du Québec face à la montée de l'antiféminisme : affirmation et renouveau. » Dans *Le mouvement masculinisme au Québec L'antiféminisme démasqué*, dirigé par Mélissa Blais et François Dupuis-Déri, 283-294, Montréal : Éditions du remue-ménage.

Susskind Goldberg, Monique. 2007. « Des solutions au problème des femmes agounot. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 207-216. Paris : Éditions In Press.

Synagogues au Québec. Disponible au <http://www.rabbinat.qc.ca/nsite/synagog.htm> .

T

Taboada Leonetti, Isabel. 2004. « Ni putes ni soumises Un mouvement de femmes des banlieues. » Dans *Les femmes et l'Islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 193-208. Paris : Éditions L'Harmattan.

Tachereau, Élzéar-Alexandre. Disponible au http://www.biographi.ca/fr/bio/taschereau_elzear_alexandre_12F.html .

Tachereau, Louis-Alexandre. Disponible au <http://www.assnat.qc.ca/fr/deputes/taschereau-louis-alexandre-5481/biographie.html> .

Tavernier, Émilie, dite Émilie Gamelin. Disponible au <http://www.diocesemontreal.org/leglise-a-montreal/notre-histoire/saints-de-montreal/bienheureuse-emilie-gamelin.html> .

Taylor, Charles. 2011. *L'âge séculier*. Québec : Éditions Boréal.

Taylor, Charles. 2005. *Le malaise de la modernité*. Paris : Éditions du Cerf.

Teissier, Henri. 1976. « L'Entourage de l'émir Abd al-Qadir et le Dialogue islamo-chrétien. » *Islamochristiana*, 1: 41-69.

Tekakwitha, Kateri. Disponible au <http://dsjl.org/saintekateri/biographie-de-kateri-tekakwitha/>

Temple of Understanding. Disponible au http://www.sourcewatch.org/index.php/Temple_of_Understanding .

Tétreault, Délia. Disponible au <https://www.erudit.org/revue/ehr/1992/v58/n/1006898ar.pdf> .

Theissen, Gerd. 1996. « Histoire sociale du christianisme primitif, Jésus - Paul – Jean. » Recueil d'articles traduits par Ira Jaillet Anne-Lise Fink. Le monde de la Bible. Disponible au http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1999_num_73_2_3491_t1_0243_0000_3 .

Théorie des deux sources. Disponible à <http://labibleaupeignefin.exprimetoi.net/t467-le-document-q-et-la-theorie-des-deux-sources> .

The REAL Women. Disponible au <http://www.realwomenofcanada.ca/> .

Thompson, John. 1987. « Langage et idéologie. » *Langage et société*, (9).

Tietze, Nikola. 2002. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris : Éditions L'Harmattan.

Timera, Mahamet. 2004. « Islam et renégociation des rapports de genre en contexte migratoire. » Dans *Les femmes et l'islam : entre modernité et intégrisme*, dirigé par Isabel Taboada Leonetti, 155-161. Paris : Éditions L'Harmattan.

Toledano, Muriel. 2007. « La célébration de la bat mitsva entre tradition et renouvellement. » Dans *Quand les femmes lisent la Bible*, dirigé par Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc, 183-194. Paris : Éditions In Press.

Tuerie à l'École Polytechnique de Montréal. Disponible au <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/3469.html> .

U

Ultramontainisme. Disponible au <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/ultramontanisme/> .

Umansky, Ellen M. 1999. « Feminism in Judaism. » In *Feminism in World Religions*. » edited by Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany : State University of New York Press.

Untel, Insolences du frère. Disponible au <http://www.larevolutiontranquille.ca/fr/le-frere-untel.php> .

V

Vallet, Odon. « La femme et les religions. » Dans *Le livre noir de la condition des femmes*, dirigé par Christine Ockrent, 536-542. Paris : Éditions XO, 2006.

Vana, Liliane. 2008. « L'absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (*HALAKHAH*). » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 95-124. Paris : Éditions In Press.

Vana, Liliane. 2008. « Sexualité, mariage et divorce. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 147-158. Paris : Éditions In Press.

Van Doorn-Harder, *Pieterella*, *Women Shaping Islam : Reading the Qur'an in Indonesia*. Urbana : University of Illinois Press, 2006.

Verheye, Dominique. 2014. « Étude sur l'Église primitive, face à ce qu'ont produit 2000 ans de dérive et de dérapage. » Disponible au : <http://www.michelledastier.com/etude-sur-leglise-primitive-face-a-ce-quont-produit-2000-ans-de-derives-et-derapages-par-dominique-verheye/> .

Vexler, Jill. 2008. « Initiatives récentes dans le cadre des associations féministes juives américaines. » Dans *Femmes et Judaïsme aujourd'hui*, dirigé par Sonia Sarah Lipsyc, 335-340. Paris : Éditions In Press.

Viau, Roland. 2005. *Femmes de personne Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*. Montréal : Éditions Boréal.

Vidal, Catherine. 2005. « Le cerveau a-t-il un sexe ? » Dans *Hommes, femmes, la construction de la différence*, dirigé par Françoise Héritier, 70-3. Paris : Éditions Le Pommier.

Vignerot, Marie-Madeleine de. Disponible au <http://www.patrimoine->

culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=8380&type=pge#.VVNO6tp_Oko .

Villemain, Vincent. 2012. « Nelly Las, Voix juives dans le féminisme. Résonances françaises et anglo-américaines. » *Clio. Femmes, Genre, Histoire*. Disponible au <http://clio.revues.org/10918> .

W

Waardenburg, Jacques. 1998. *Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des religions*. Genève : Éditions Labor et Fides.

Waardenburg, Jacques. 1993. *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*. Genève : Éditions Labor et Fides.

Wadud, Amina. 2015. « Reformed theology- Halal Monk. » Disponible au : <http://www.halalmonk.com/amina-wadud-reformed-theology> .

Wadud, Amina. 2010. « On the Hijab. » Disponible au <http://cairusakaamsterdam.blogspot.ca/2010/01/amina-wadud-on-hijab.html> .

Amina Wadud, 2008. « Bringing women's voices to sacred text. » Disponible au : <https://www.youtube.com/watch?v=luyjABV1nYw> .

Wadud, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad Women's Reform In Islam*. England : Oneworld Publications.

Wadud, Amina. 2005. « The pluralism Project. » Disponible au : <http://pluralism.org/research-report/amina-wadud/>

Wadud, Amina. 2003. “ American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam.” In *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, edited by Omid Safi, 270-285. Oxford : Oneworld.

Wadud, Amina. 2000. “ Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women.” In *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, edited by Gisela Webb, 3-21. Syracuse : Syracuse University Press.

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York : Oxford University Press.

Wadud, Amina. 1995-1996. "Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice : Race, Class and Gender." *Journal of Law and Religion* 12 (1) : 37-50.

Wadud, Amina. 1995. "On Belonging as a Muslim Woman." In *My Soul is a Witness. African-American Women's Spirituality*, edited by Gloria Wade-Gayles, 235-265. Boston : Beacon Press.

Wahyudi, Yudian. 1998. "Ali Shari'ati and Bint al-Shati' on Free Will: A Comparison." *Journal of Islamic Studies* (9) 1: 35-45.

Walzer, Michael. 1998. *Traité sur la tolérance*. Paris : Éditions Gallimard.

Warren, Jean-Philippe. 2000. « La révolution inachevée. » Dans *La Révolution Tranquille 40 ans plus tard : un bilan*, dirigé par Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier, 43-48. Montréal : Éditions VLB.

Weber, Max. 1996. *Sociologie des religions*. Paris : Éditions Gallimard.

Weinstock, Daniel. 2010. « Le pari de la laïcité ouverte. » Disponible au <https://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte> .

Wener, Normand. 2012. « La sécularisation au Québec Un héritage sans projet. » Disponible au http://agora.qc.ca/documents/secularisationla_secularisation_au_quebec_par_normand_wener

Wilding Davison, Emily. <http://www.theguardian.com/society/2013/may/26/emily-davison-suffragette-death-derby-1913> .

Wilhelm, Jane. 2004. « Herméneutique et traduction : la question de « l'appropriation » ou le rapport du « propre » à « l'étranger ». » *Meta*, 49 (4) : 768-776.

Wolf, Marc-Alain. 2008. « Le Québec bordeline. » *Le Québec sur le divan*, dirigé par Éric Clément et Marc-Alain Wolf, 21-40. Montréal : Éditions Voix parallèles.

Y

Yavari-D'Hellencourt, Nouchine. 2001. « Diabolisation et normalisation de l'islam : une analyse du discours télévisuel en France. » Dans *Médias et religions en miroir*, dirigé par Pierre Bréchon et Jean-Paul Willaime, 63-91. Paris : Éditions PUF.

Yesirah, Sefer. 2002. *Le livre de la création Exposé de cosmogonie hébraïque ancienne*. Paris : Éditions Rivages.

YMCA, L'affaire des vitres givrées du. Disponible au <http://www.lapresse.ca/le-soleil/opinions/points-de-vue/201309/24/01-4692607-contre-verites-et-manipulations-de-la-laicite.php> .

Yvette, L'affaire des. Disponible au <http://www.ffq.qc.ca/2010/05/les-yvettes-beaucoup-plus-quune-querelle-de-femmes/> .

Z

Zancarini-Fournel, Michelle. 2004. « Les féminismes : des mouvements autonomes ? » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud et Michelle Zancarini-Fournel, 209-220. Paris : Éditions de L'atelier.

Zancarini-Fournel, Michelle. 2004. « Notre corps, nous-mêmes. » Dans *Le siècle des féminismes*, dirigé par Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud et Michelle Zancarini-Fournel, 209-220. Paris : Éditions de L'atelier.

Zaydan, Joseph T. 1995. *Arab Women Novelists. The Formative Years and Beyond*. Albany : University of New York Press.

Zetkin, Clara. 2011. *L'épopée d'une anarchiste : New York 1886 - Moscou 1920*. Paris : Éditions André Versaille.

Ziebertz, Hans-Georg. 2000. “ Religious Education in a Multicultural Society. ” *International Journal of Education and Religion* 1: 178-197.

Zouari, Fawzia. 2016. « Les paradoxes du « féminisme islamiste ». » Disponible au : <http://www.huffingtonpost.fr/fawzia-zouari/les-paradoxes-du-feminisme-islamiste/> .

Zylberberg, Jacques et Jean-Paul Montminy. 1981. « L'esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois. » *Recherches sociographiques* 22 (1) : 49-104.

ANNEXE

Questionnaire

par Carmen Chouinard

Hiver 2013

© Carmen Chouinard, 2013

Questionnaire pour une entrevue à questions dirigées, adressé à Madame X dans le cadre d'une recherche intitulée « La triple occultation des femmes croyantes au Québec », effectuée depuis la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en Sciences des religions à la Faculté de théologie et de sciences des religions.

Directives avant de répondre aux questions :

- Vous recevez ce questionnaire à titre de femme québécoise universitaire représentant une des trois religions abrahamiques et ayant des préoccupations intellectuelles et spirituelles vis-à-vis les femmes de votre communauté de foi.
- Ce questionnaire vous est envoyé par voie électronique en format « .doc » et vous êtes priées de le retourner, une fois complétée, par voie électronique en format « .pdf ».
- Vous avez ce questionnaire pour une période de deux mois débutant au moment de la réception du questionnaire. Vous êtes priées de garder par défaut la forme de ce document (la police, la taille, l'interligne, etc.) lors de vos réponses.
- Il n'y a aucune restriction quant à la longueur des réponses. Cependant, compte tenu que vos réponses sont d'une grande pertinence quant à cette recherche, des réponses élaborées seront hautement appréciées.
- Pour toutes références (citation directe ou indirecte), vous êtes priées d'inclure la note bibliographique complète.

- Vos réponses à ce questionnaire seront incluses en annexe à la thèse doctorale concernée. Elles pourront aussi par le fait même être utilisées pour des articles ou livres rédigés par Carmen Chouinard. Cela ne vous enlève pas pour autant vos droits d'auteur, si vous désirez publier vos réponses ailleurs.

Vos idées, vos perceptions et votre argumentation sont d'une grande richesse pour mon travail de recherche comparée. Je tiens à vous remercier pour tout le temps que vous accorderez à répondre à ce questionnaire. Vous avez toute ma reconnaissance.

I- Questions générales

1. Êtes-vous née au Québec?
2. Depuis quand résidez-vous au Québec?
3. Où avez-vous fait votre scolarité universitaire?
4. À quelle subdivision du judaïsme, du christianisme ou de l'islam appartenez-vous?
5. Vous considérez-vous comme pratiquante? Si oui, appartenez-vous à une communauté physique de croyants? Si oui, laquelle et où? Aussi, quelle est la fréquence de votre participation?
6. Expliquez votre implication au sein de votre communauté de foi (motifs, tâches, buts, défis, résultats, etc.)?

II- Questions précises

1. Quelle définition donnez-vous au terme religion et spiritualité?
2. Quelle définition donnez-vous au(x) « féminisme(s) » et au « féminisme(s) religieux »? Comment concevez-vous le féminisme religieux au sein de votre communauté de foi. Répondez en élaborant votre terminologie des sujets.

3. Faites-vous une lecture herméneutique féminine/féministe de votre livre sacré et est-ce que cette lecture correspond au cheminement spirituel, familial, communautaire, social etc. égalitaire entre les femmes et les hommes de votre communauté de foi? Donnez-nous des exemples et de votre cheminement comme croyante quant à votre lecture herméneutique.
4. Vous considérez-vous comme féministe? Si oui, selon quelle vision et si non, pourquoi?
5. Faites-vous partie d'une/des organisation(s) religieuse(s) ou un/des groupe(s) religieux que l'on pourrait qualifier de féministe(s)? Si oui, expliquez avec le plus de détails possible.
6. Que pensez-vous du « dialogue interreligieux féministe » comme concept, choix personnel, allégeance identitaire, phénomène social, facteur intercommunautaire, etc.? Répondez en élaborant votre terminologie du sujet.
7. Faites-vous partie d'un groupe de dialogue interreligieux féministe? Si oui, expliquez le plus complètement possible (historique du mouvement, les objectifs recherchés, les but atteints, votre rôle au sein du groupe, etc.)
8. Quelle définition donnez-vous à la laïcité de l'État?
9. Au Québec, pensez-vous que l'État devrait opter pour une laïcité républicaine comme en France ou une autre forme de laïcité? Clarifiez votre position et présentez votre argumentation.
10. Si vous deviez faire un pourcentage de vos productions orales et/ou écrites, quel pourcentage de ces productions n'est pas dédié à votre sphère de travail (production universitaire ou production pour votre communauté de foi)? Expliquez les contextes favorisant ou défavorisant la publication de vos œuvres pour l'ensemble de la population québécoise.
11. D'après-vous, est-ce que votre communauté de foi permet une participation « active » et « égalitaire » aux femmes dans tous les aspects de leur vie tant individuels que collectifs? Répondez en élaborant votre terminologie des sujets.

12. Quelles sont les « restrictions » que les femmes de votre communauté de foi ont à vivre quant à la parité des « buts », des « tâches/défis » et des « résultats »? Par exemple est-ce que les femmes de votre communauté de foi peuvent devenir « leader spirituel » (rabbin, prêtre, *imam*)? Répondez en élaborant votre terminologie des sujets.
13. D'après-vous, est-ce que le « mariage » dans votre communauté de foi se pratique selon des « normes patriarcales »? Expliquez la situation et les circonstances en élaborant votre vision du monde quant au mariage et répondez en élaborant votre terminologie des sujets.
14. D'après-vous, est-ce que les femmes de votre communauté de foi peuvent obtenir un « divorce religieux », la garde des enfants, le partage des biens, etc. selon les mêmes critères « équitables » que les hommes? Expliquez la situation et les circonstances en élaborant votre vision du monde quant à ces sujets et répondez en élaborant votre terminologie des sujets.
15. Quels sont la « place » et les « droits » des gais, des lesbiennes, des bisexuels et des travestis/transgenres dans votre communauté de foi? Si cela n'en tenait qu'à vous, quelle place et/ou droits leur donneriez-vous?