

Université de Montréal

**Comment le projet de laïcité québécoise est défavorable  
aux femmes.**

**L'urgence de briser une évidence**

par

Johanne Philipps

Institut d'études religieuses

Faculté des Arts et des Sciences de l'Université de Montréal

Thèse présentée

en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph.D.)

En sciences des religions

Juillet, 2019

© Johanne Philipps, 2019

Université de Montréal

Institut d'études religieuses

Faculté des Arts et des Sciences de l'Université de Montréal

*Cette thèse intitulée*

**Comment le projet de laïcité québécoise est défavorable aux femmes.**

***L'urgence de briser une évidence***

*Présentée par*

Johanne Philipps

*A été évaluée par un jur composée des personnes suivantes*

Solange Lefebvre

Présidente-rapporteure

Denise Couture

Directrice de recherche

Patrice Brodeur

Membre du jury

David Koussens

Examineur externe

## Résumé

Devant le constat de la persistance du patriarcat au sein du groupe religieux majoritaire québécois, soit le catholicisme, cette thèse défend une idée contrintuitive : l'affirmation que la laïcité de l'État québécois est préjudiciable pour les femmes. Les analyses féministes du libéralisme politique et la généalogie de celui-ci faite par Michel Foucault font voir que la laïcité s'est développée dans le déni de la citoyenneté des femmes croyantes. La séparation religion/État et la neutralité ont donné naissance à une zone de non-droit pour les croyantes. L'organisation de la démocratie libérale, inspirée par John Rawls en Occident, a défendu la notion de liberté religieuse. Analysée d'un point de mire féministe postcolonial, la liberté religieuse protège le privilège des hommes d'exercer leur domination dans les groupes religieux. Pour les femmes, cette liberté se résume en la possibilité de quitter le groupe. Elle nie l'agentivité des femmes croyantes et présuppose que vivre une appartenance religieuse équivaut à renoncer au droit à l'égalité. Il semble naturel que les femmes croyantes s'abstiennent d'utiliser les outils juridiques qui, dans d'autres domaines, ont permis l'avancement des droits des femmes. De plus, les débats actuels sur la laïcité qui portent sur l'aménagement de la diversité religieuse occultent les pratiques de l'État québécois. Celui-ci, que ce soit par le féminisme d'État, par le droit associatif, par la reconnaissance du droit canon ou encore par l'organisation de services publics, fournit des instruments qui soutiennent les pratiques discriminatoires à l'endroit des femmes. L'intervention de l'État pour faire appliquer le droit à l'égalité dans le domaine religieux semble inconcevable dans la tradition juridique. Toutefois, il est possible de penser autrement la laïcité en considérant les engagements de l'État à l'endroit de la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDEF) et en prenant acte de la contestation du patriarcat par les femmes croyantes à l'intérieur des groupes religieux.

**Mots-clés** : Laïcité, féminisme, agentivité, catholicisme, libéralisme, État québécois, droit, citoyenneté, égalité, CEDEF

## **Abstract**

Given the persistence of patriarchy within the majority Quebec religious group, Catholicism, this thesis defends a counterintuitive idea: the affirmation of the secular nature of the Quebec state is harmful to women. Feminist analyses of political liberalism and its genealogy by Michel Foucault show that secularism has developed in the denial of the citizenship of women believers. The separation of religion and state and neutrality has created an area of lawlessness for women believers. The organization of liberal democracy, inspired by John Rawls in the Western culture, defended the notion of religious freedom. Analyzed from a postcolonial feminist perspective, religious freedom protects the privilege of men to exercise their domination in religious groups. For women, this freedom can be summed up in the possibility of leaving the group. It denies the agency of women believers and presupposes that living a religious affiliation is equivalent to renouncing the right to equality. It seems natural that women believers should refrain from using the legal tools that have advanced women's rights in other areas. In addition, the current debates on secularism on the management of religious diversity overshadow the practices of the Quebec state. This, whether through State feminism, associative law, the recognition of canon law by the judiciary or the organization of public services, provides instruments that support discriminatory practices against women. State intervention to enforce the right to equality in the religious sphere seems inconceivable in the legal tradition. However, it is possible to think otherwise about secularism by considering the State's commitments to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) and by noting the challenge to patriarchy by women believers within religious groups.

**Keywords** : Secularism, feminism, agency, catholicism, liberalism, Quebec state, law, citizenship, equality, CEDAW

# Table des matières

Résumé.....	III
Abstract.....	IV
Table des matières.....	V
Remerciements.....	IX
Introduction.....	10
Orientation de la recherche.....	26
Méthodologie.....	28
Plan.....	37
Chapitre 1. Cadre théorique.....	44
1.1 Postcolonialisme et sujet du féminisme.....	45
1.2 L’approche libérale et juridique : un déni de la complexité.....	48
1.3 La fin du pouvoir souverain et le fantasme de son retour.....	52
1.4 Capacité d’agir et militantisme institutionnel : un savoir assujetti.....	67
Partie I. Pour agir contre le passé : déconstruction de l’évidence.....	76
Chapitre 2. Libéralisme, liberté(s) et exclusion des femmes croyantes.....	78
2.1 Foucault.....	81
2.1.1 Analyse : nouvelle gouvernementalité et liberté juridique et politique.....	83
2.1.2 Enjeux pour les femmes croyantes.....	88
2.2 Rawls.....	91
2.2.1 Analyse.....	93
2.2.2 Enjeux pour les femmes croyantes.....	100
Chapitre 3. Les articulations des principes de la laïcité.....	108
3.1 La séparation de l’État : une protection du droit de discriminer.....	111
3.1.1 La séparation sauvegarde l’influence religieuse.....	112
3.1.2 La séparation préserve les liens avec les groupes discriminants.....	115
3.2 La neutralité : une mise en œuvre à géométrie variable.....	118
3.2.1 Ce qu’est la neutralité.....	120
3.2.2 Qui sont les sujets de la neutralité.....	122
3.2.3 La neutralité soutient la perpétuation du patriarcat.....	124

3.3 La liberté de religion et de conscience qui autorise la discrimination .....	128
3.3.1 La discrimination soutenue par l'autonomie religieuse des groupes .....	128
3.3.2 L'enjeu de la liberté individuelle des femmes .....	131
3.3.3 Le contrôle du corps des femmes et de la sexualité.....	133
3.4 L'égalité et la non-discrimination.....	137
3.4.1 Égalité entre les groupes et non entre les sexes .....	138
3.4.2 Tolérance de l'inégalité faite aux femmes croyantes.....	139
Partie II. Illustration québécoise de l'évidence à défaire.....	146
Chapitre 4. Promotion de la laïcité par le Conseil du statut de la femme.....	148
4.1 Avis de 1997 : l'égalité demande la solidarité.....	152
4.1.1 Vision favorable de la liberté religieuse .....	152
4.1.2 Appel à la solidarité entre les femmes .....	154
4.2 2007 : Changement de valeurs et de paradigme du Conseil .....	155
4.2.1 Rupture : des nouvelles valeurs animent le Conseil .....	157
4.2.2 Dévalorisation du pluralisme et recours à la législation .....	163
4.3 L'avis de 2011 : Cristallisation et restriction de la liberté religieuse des femmes .....	166
4.3.1 Vision caricaturale et occultation du féminisme religieux .....	167
4.3.2 Approbation de l'autonomie des groupes religieux .....	171
4.4 2014 : Appui au projet de <i>Charte des valeurs</i> .....	173
4.4.1 Malaise mais poursuite de la dénégation du féminisme religieux .....	174
4.4.2 Persistance du silence à propos des pratiques de l'État québécois .....	176
Chapitre 5. Le soutien de l'État québécois à la domination .....	182
5.1 Le droit associatif distinct consenti par l'État québécois.....	184
5.1.1 La <i>civilizatio</i> : incorporation du droit canon dans le droit québécois .....	184
5.1.2 Des opportunités de remises en question ratées.....	188
5.2 Des applications juridiques problématiques .....	198
5.2.1 De l'attestation du droit canon et des autorités romaines .....	198
5.2.2 L'État et la reconnaissance des ministères des femmes catholiques .....	200
5.3 Aménagement de la laïcité et réseau de la santé.....	204
5.3.1 Le protocole de 2001 concernant les services de pastorale en milieu de santé .....	207
5.3.2 Services spirituels et référence aux autorités religieuses.....	211

5.4 Amendement de la Charte et maintien de la différenciation.....	213
5.4.1 Critiques du changement à la Charte des droits.....	215
5.4.2 La patience et l'espoir plutôt que le droit .....	217
Partie III. Des raisons d'agir en faveur d'un temps à venir .....	222
Chapitre 6. Appartenir et contester : un savoir assujetti porteur d'avenir .....	224
6.1 La première vague féministe.....	230
6.1.1 Appartenance religieuse et contestation chez des Étatsuniennes.....	231
6.1.2 Le contexte québécois.....	239
6.2 L'agentivité des féministes chrétiennes durant la deuxième vague.....	245
6.2.1 Le contexte de l'agentivité des féministes chrétiennes.....	246
6.2.2 Le militantisme des féministes chrétiennes québécoises .....	249
6.2.3 Montée des réactions conservatrices.....	261
Chapitre 7. Donner de la mobilité aux rapports de force(s).....	266
7.1 La CEDEF et la citoyenneté ecclésiale des femmes.....	271
7.1.1 La CEDEF et le statut de la religion .....	273
7.1.2 La citoyenneté ecclésiale des femmes .....	276
7.2 Appréciation critique de l'application de la CEDEF .....	280
7.2.1 La CEDEF et le groupe religieux majoritaire .....	280
7.2.2 Objections à l'égard de l'application de la CEDEF.....	283
7.3 Orientations pour revoir les arrangements religions/État .....	290
7.3.1 Perspective féministe critique et statut juridique .....	291
7.3.2 Les propositions de mise en œuvre de Mudhavi Sunder .....	294
Conclusion .....	304
Bibliographie.....	314

*À mes nombreuses mères dans la foi, ces  
femmes extraordinaires qui ont rêvé que leurs  
filles soient à l'image de Marie plus  
préoccupées par la Parole que par le service.*



## Remerciements

Cette thèse n'aurait jamais vu le jour si ce ne fut de l'invitation de mon conjoint feu André Bolduc qui m'a confortée et appuyée dans ce choix d'études en théologie qui m'animait et m'anime toujours. C'est à son invitation que j'ai repris ma formation tardivement puis, grâce à son support indéfectible, j'ai entamé le doctorat en sciences des religions. J'exprime ma reconnaissance envers ma directrice de recherche, Denise Couture, pour le soutien apporté tout au long de ces années mais surtout pour m'avoir aidée à comprendre que je suis beaucoup plus libre que je ne le pense. Merci particulièrement à Nicole Robinson, Jacques Tousignant, Annie Larouche, Michel Dubé, Ginette Lavallée, Yvon Allaire et à tous mes proches qui m'ont encouragée à travers mon cheminement dans mes études supérieures.

## Introduction

En mars 2001, l'Archevêque catholique romain de Gatineau-Hull a été forcé de reconnaître une accréditation syndicale (Tribunal du travail, 2001). Le juge qui s'est penché sur le litige a confirmé la décision rendue le 11 septembre 2000 par la commissaire du travail. Pour celle-ci, ainsi que pour le juge ayant examiné l'appel fait par l'Archevêque catholique romain de Gatineau-Hull, il ne faisait pas de doute que malgré le caractère religieux de la corporation diocésaine, le code du droit du travail, et donc le droit à la syndicalisation, devait s'appliquer pour le personnel. Dans une autre cause, la fabrique de la paroisse Saint-Félicien de Chicoutimi a dû faire la preuve devant la Commission des relations de travail (2008), comme toute autre organisation dans pareille circonstance, qu'elle ne s'était pas livrée à du harcèlement psychologique envers la plaignante. Il s'agit ici de deux exemples où, au Québec, l'État requiert que des lois et des règlements s'appliquent aux institutions religieuses<sup>1</sup>.

Dans les démocraties libérales, des changements ont eu cours en regard de l'application des règles de droit aux institutions religieuses. Le juriste Gerard Bradley analyse quelques cas dans le contexte étatsunien qui témoignent d'une certaine inquiétude relativement à ce qui lui semble être une atteinte à la notion de séparation. Il estimait en 1988 que, sous la poussée des revendications des groupes demandant l'égalité, la séparation des Églises et de l'État était

---

<sup>1</sup> Cass R. Sunstein, professeur de droit à l'Université Harvard concède que ce terme *religious institutions* regroupe des réalités très différentes comme une Église, un temple ou des écoles religieuses, et aussi des groupes agissant à partir de leurs convictions religieuses Sunstein, Cass R. (1999). *Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions?* Dans *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Joshua Cohen, Howard, Matthew et Nussbaum, Martha C. (dir.), Princeton, Princeton University Press, p. 85-94. Pour Marcel Gauchet, les institutions religieuses comportent : « [...] les organisations de la société civile à but spirituel, en y incluant, au-delà des magistères ecclésiastiques proprement dits, l'ensemble des structures qui se rattachent d'une manière ou d'une autre à une identité confessionnelle » Gauchet, Marcel (2004). *Un monde désenchanté ?* Paris, Les Éditions de l'Atelier, p. 327. En contexte québécois, le terme *institutions religieuses* peut regrouper des entités comme les diocèses, les fabriques, les écoles privées à caractère religieux et divers groupes et associations, dont certains sont incorporés sous des régimes juridiques particuliers. Aussi, le terme *institution* connote également l'idée d'une organisation qui, en plus de comporter des structures et des règles de fonctionnement, induit des valeurs, des références, des croyances et des normes, selon Mary Fainsod Katzenstein. Voir Katzenstein, Mary Fainsod (1998). *Faithful and Fearless : Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*. Princeton, NJ, Princeton University Press, p. 33.

menacée (Bradley, 1988). Toutefois, jusqu'à ce jour l'État n'applique pas les lois et les règlements concernant l'égalité entre femmes et hommes aux institutions religieuses. Ce phénomène se conjugue à une demande de reconnaissance du droit interne des institutions religieuses<sup>2</sup>. Cela, constitue une convention peu questionnée, voire même ignorée par les commentateurs juridiques<sup>3</sup> (Stopler, 2005b). La pensée juridique (et pas seulement elle) formule peu d'objections face à l'exemption dont profitent les institutions religieuses quant à l'application des lois et règlements qui interdisent la discrimination. Qu'il en soit ainsi semble naturel : l'État n'a pas à s'immiscer dans les affaires internes des groupes religieux. Cette évidence dénote une faiblesse dans la réflexion juridique selon le juriste Sunstein (1999). Pour lui, l'exemple de l'Église catholique qui ne se voit pas forcée d'ordonner des femmes, ou d'institutions religieuses qui peuvent discriminer pendant que ceci serait formellement interdit à d'autres groupes, démontre que les lois sont appliquées avec une asymétrie évidente. Il s'agit, selon l'auteur, d'un lieu commun de la pensée politique libérale qu'il nomme la thèse de l'asymétrie : selon celle-ci, l'imposition des lois civiles et criminelles aux institutions religieuses est non problématique, mais l'application des lois interdisant la discrimination sexuelle dans ces institutions l'est (Sunstein, 1999, p. 86)<sup>4</sup>. L'analyse critique de Sunstein l'amène à conclure que l'asymétrie est difficilement légitime lorsque l'on considère l'évolution du droit. Bien qu'il effectue son analyse à partir du droit étatsunien, il souligne que ce phénomène touche l'ensemble des pays occidentaux.

---

<sup>2</sup> Ceci illustre une ambivalence propre aux groupes religieux (que j'aborderai plus loin). Ces derniers souhaitent que l'État reconnaisse leur droit interne pour que celui-ci produise des effets civils, tout en voulant être reconnus comme des institutions sui generis échappant au droit de l'État. Voir Forey, Elsa (2007). État et institutions religieuses. Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 20-24.

<sup>3</sup> Selon Gila Stopler, la question de l'égalité n'est traitée en contexte libéral qu'à partir d'une préoccupation pour l'égalité entre les groupes religieux. Gila Stopler écrit : « The question of the effects of church-state relations on women's right to equality is seldom examined. [...] ». Stopler, Gila (2005b). «The Liberal Bind : The Conflict Between Women's Rights and Patriarchal Religion in the Liberal State.» Social Theory and Practice 31: 2, p. 191. Je reviendrai sur cette question du principe de l'égalité au chapitre 3.

<sup>4</sup> Pourtant, que la loi influence le développement des doctrines religieuses serait un processus normal selon Richard Garnett. Il cite en exemple l'influence qu'exerce un gouvernement par le refus d'autoriser une exemption de taxe à un collège affilié à une institution religieuse qui pratique de la discrimination raciale. Il s'agit du cas de l'*Université Bob Jones* contre les États-Unis d'Amérique, jugé en 1983. Au chapitre 7, je présenterai ce point de vue de Garnett qui estime que l'État a un intérêt à influencer le contenu des doctrines religieuses. Garnett, Richard (2004). «Assimilation, Toleration, and the State's Interest in the Development of Religious Doctrine.» UCLA Law Review 51: 6, 1645-1701.

Aux États-Unis, la jurisprudence à propos de l'intervention de l'État à l'endroit de la pratique religieuse s'était modifiée depuis l'Arrêt Smith de 1990 (Sunstein, 2001; Gedicks, 2006, p. 474; Baubérot et Milot, 2011, p.118). Cet arrêt concernait le refus de l'État d'Oregon d'octroyer des allocations de chômage à deux hommes congédiés pour avoir consommé du peyotl lors d'une cérémonie religieuse. La Cour suprême étatsunienne a jugé que l'État d'Oregon ne contrevenait pas à leur liberté de religion en refusant de leur accorder les allocations. Auparavant, certes, des raisons religieuses ne pouvaient être invoquées pour se soustraire à ce qui était considéré comme des intérêts supérieurs de l'État<sup>5</sup>. Cependant, l'État devait s'assurer que ceux-ci constituaient bien l'enjeu derrière les lois et règlements qu'elle voulait imposer aux groupes religieux et aux citoyens croyants. Dans le cas contraire, l'État devait renoncer à en imposer l'application aux individus ou aux groupes religieux et permettre une exemption (Zoller, 2006, p. 584). Telle était la tendance de la jurisprudence américaine que l'Arrêt Smith de la Cour suprême a ébranlée. Cet arrêt fut source de controverse<sup>6</sup> et il aurait marqué un tournant juridique aux États-Unis<sup>7</sup>. La Cour explique sa décision en affirmant que le recours aux motifs religieux pour autoriser des exemptions aux lois donnerait un statut privilégié aux doctrines religieuses au détriment des lois du pays<sup>8</sup>. Comme le fait remarquer Zoller à

---

<sup>5</sup> Pour Zoller, ce terme peut aussi être assimilé à la notion européenne de l'ordre public, Zoller, Elisabeth (2006). «Laïcité in the United States or The Separation of Church and State in a Pluralist Society.» Indiana Journal of Global Legal Studies 13: 2, 561-594. Garnett définit le terme *state interest* : «The term "state interest" is a public-law term of art. In this sense, an "interest" is the "rational basis," "substantial interest," or "compelling interest" that is required under many of the balancing tests employed by courts in individual-rights cases. Here, I am making the more straightforward descriptive point that any government, including a liberal one like ours, is committed to certain goals and values, and therefore has an "interest" in supporting and securing conditions that make its aims more attainable. » Garnett, Richard (2004). *Op. cit.*, p. 1693-1694, note 228.

<sup>6</sup> Sunstein écrit : « It should be noted that the Smith decision was surprising as well as controversial, and that it remains an object of continuing debate, not only in political and academic circles but also within the Supreme Court itself. » Sunstein, Cass R. (1999), *Op. cit.*, Note 12, p. 139.

<sup>7</sup> Toutefois, Ira C. Lupu nuance cette interprétation. Le critère de l'intérêt primordial de l'État se serait surtout appliqué à des questions liées à l'emploi et aurait souffert de plusieurs exceptions. Voir Lupu, Ira.C. (1999). «The Case Against Legislative Codification of Religious Liberty.» Cardozo Law Review, 21: 565-593. p. 569.

<sup>8</sup> Jean Baubérot et Micheline Milot écrivent en citant une traduction d'un extrait de l'Arrêt Smith : « Pour la Cour, autoriser des exemptions aux lois générales pour motifs religieux "aurait pour effet de placer les doctrines qui fondent ces croyances religieuses au-dessus de la loi du pays et de permettre à tout citoyen de devenir sa propre loi" ». Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). Laïcités sans frontières. Paris, Éditions du Seuil, p. 118 citant *Employment Division v Smith*, 494 US 872, 879 (1990) traduit par eux. Pour une analyse de l'évolution canadienne du concept de liberté religieuse qui fait une place plus grande à la subjectivité depuis le jugement *Amselem*, voir Lefebvre, Solange (2008). *Between Law and Public Opinion: The Case of Québec*. Dans Religion and Diversity in Canada. Lori G. Beaman et Beyer, Peter (dir.), Leiden, Boston, Brill, p. 175-198.

propos de l'Arrêt Smith : « [...] religious interests do not come, or more accurately, no longer come systematically before public interest » (2006, p. 585). Ce jugement ouvrait la porte à la possibilité d'exiger l'application des lois à des croyants et à des croyantes si ces lois sont formellement neutres<sup>9</sup> et si ces lois n'ont pas pour objectifs d'être en elles-mêmes discriminatoires envers un groupe religieux. La nature religieuse d'une croyance ne pouvant plus servir de base à l'exemption de la loi. Cependant, l'Arrêt Smith a été contesté, et le Congrès américain, en 1993, promulgua le *Religious Freedom Restoration Act*<sup>10</sup>, (Lupu, 1999, p. 565; Morri, 2014). C'est le recours à cette loi<sup>11</sup>, décrétée sous un gouvernement démocrate étatsunien, qui a permis à l'entreprise Hobby Lobby de se soustraire au *Patient Protection and Affordable Care Act* (Obamacare) qui prévoit la couverture de moyens contraceptifs.

Sunstein, à travers son analyse (Sunstein, 1999, p. 89), interroge la notion de lois formellement neutres liées à l'intérêt de l'État. Selon lui, plusieurs lois imposent aux institutions religieuses un fardeau substantiel<sup>12</sup> et on peut interroger le bien-fondé de les soumettre à celles-ci. Pour Sunstein, l'application de ces lois et règlements ne semble pas toujours être primordiale ou essentielle pour l'État. Dès lors, comment comprendre que dans les États occidentaux tels que l'État québécois, où l'égalité femmes/hommes est dite fondamentale, il ne semble pas y avoir d'intérêt pour l'État d'imposer le respect des lois assurant l'égalité ? Il semble même inconcevable que cela puisse se faire. Pour Sunstein, si l'application de diverses lois est demandée aux groupes religieux, celles favorisant l'égalité entre femmes et hommes devraient

---

<sup>9</sup> Je traduis ainsi le concept de *formal neutrality*. Le terme *facially neutral* est aussi utilisé par Sunstein. Il définit ainsi ce qu'est une loi formellement neutre : « A law is facially neutral if it does not specifically aim a religious practices or belief; thus a law banning the burning of animals or the use of peyote is facially neutral, whereas a law banning the Lord's Prayer is facially discriminatory. » Sunstein, Cass R. (1999), *op.cit.* , p. 88.

<sup>10</sup> *Religious Freedom Restoration Act* (la loi sur la restauration de la liberté religieuse) est aussi désigné par l'acronyme RFRA.

<sup>11</sup> Pour une analyse et un schéma explicatif de l'avant et après le *Religious Freedom Restoration Act*, voir Durham, W Cole Jr. et Robert T. Smith (2011). *Religion and the State in the United State at the Turn of the Twenty-first Century*. Dans *Law and Religion in the 21st Century. Relations Between States and Religious Communities*. Sylvio Ferrari et Cristofori, Rinaldo (dir.), New-York, Routledge, p. 84.

<sup>12</sup> En plus de l'exemple de lois interdisant le sacrifice animal et l'usage de drogues donné par Sunstein, on pourrait ajouter l'exemple des lois qui contraignent les institutions religieuses à respecter des normes de zonage pour l'établissement de lieux de culte.

aussi l'être. Il conclut que la pratique du droit actuel nous confronte à des cas où l'asymétrie est difficilement défendable.

Le traitement inégalitaire dont elles font l'objet, les féministes chrétiennes l'ont dénoncé depuis fort longtemps et de multiples manières. Pourtant, la condition des femmes dans le groupe religieux majoritaire qu'est le catholicisme au Québec, s'avère toujours problématique. La situation actuelle paraît<sup>13</sup> figée. Solange Lefebvre et Lori Beaman notent qu'une vision progressiste semblait animer les évêques québécois dans les années 1970 et 1980 en regard de la problématique des femmes dans l'Église. Elles écrivent en 2012 :

En revanche, l'approche actuelle des évêques catholiques du Québec est généralement de défendre la position officielle du Vatican sur les questions liées au genre, du moins en public, en partie parce que le contrôle de l'Église sur les déclarations publiques des évêques s'est depuis renforcé. En conséquence, les évêques avalisent la position officielle de l'Église ou gardent le silence. Durant les années 1990 et plus encore dans les années 2000, le climat au Québec est devenu tel que les voix des critiques et progressistes catholiques de langue française sont devenues de moins en moins audibles dans la sphère publique, pour atteindre le quasi-silence d'aujourd'hui. (Lefebvre et Beaman, 2012, p. 85)

Cette remarque met en relief deux phénomènes : d'une part, on assisterait à la défense de positions officielles du Saint-Siège par des autorités religieuses québécoises, que j'identifie à de l'antiféminisme<sup>14</sup> et, d'autre part, la contestation des féministes chrétiennes trouverait peu d'écho dans la sphère publique. Pourtant, l'action des féministes chrétiennes s'est poursuivie. Comment expliquer que la contestation qui perdure et qui s'organise, en plus d'être appuyée par des membres du clergé, se révèle être inaudible et incapable de faire bouger les autorités religieuses ? Comment expliquer que malgré cette contestation nous assistons à une montée de

---

<sup>13</sup> Les rectifications de l'orthographe ont été intégrées lors de la rédaction de la thèse tout en respectant la graphie traditionnelle utilisée dans les citations.

<sup>14</sup> Denise Couture le désigne ainsi, car : « Le discours du Saint-Siège correspond bien à un antiféminisme, mais il se distingue de la misogynie : celle-ci est liée " aux représentations sociales " ; celui-là se construit sur la base d'une opposition au féminisme [...]. » Couture, Denise (2012). «L'antiféminisme du "nouveau féminisme" préconisé par le Saint-Siège.» Cahiers du genre: 2, p. 16.

la droite religieuse qui s'oppose aux droits des femmes ? Devant ce phénomène peut-on penser que nous sommes uniquement en présence d'un problème intraecclésial ? N'y aurait-il pas lieu de penser que l'impasse dans laquelle se trouvent les féministes chrétiennes est liée en partie à une situation extraecclésiale ? L'analyse de Sunstein à propos de la non-application du droit à l'égalité conduit à le penser. Selon lui, la pratique juridique actuelle justifie la création et perpétue le maintien d'un système discriminatoire basé sur le sexe dans lequel les femmes non pas un statut de citoyenne égal à celui des hommes. À travers ce dispositif, elles sont ni plus ni moins que des citoyennes de « seconde classe » (Sunstein, 2001, p. 210-211).

Les questions qui encadrent la problématique de cette thèse ont émergé à la suite d'une impasse dans laquelle je me suis retrouvée à l'aube d'entreprendre la rédaction d'une maîtrise en sciences des religions. Je souhaitais traiter de la contribution de l'héritage religieux dans un temps marqué par la globalisation qui entraîne de nombreux paradoxes. Parmi ceux-ci, Rosi Braidotti mentionne l'essor de biotechnologies conjugué à la vulnérabilité d'une grande partie de la population mondiale. Elle fait part également de la contradiction que constitue la célébration (sous le mode consumériste) de la nouveauté, qu'elle soit liée au mode de vie, à la technologie ou à l'économie, pendant que s'affirme un rejet des changements sociaux à même de transformer le monde (Braidotti, 2007, p. 66-68). C'est par l'intermédiaire d'une analyse du *Projet d'éthique planétaire* du *Parlement des religions*, inspiré et promu par la démarche de Hans Küng, que je voulais aborder cette question (Küng, 1991; Küng, 1994; Küng, 1996; Küng, 1998). Je me suis vite heurtée au réveil d'un inconfort profond que suscite chez moi mon héritage religieux catholique romain. Comment cet héritage, marqué par l'apartheid des femmes, peut-il être une source d'inspiration pour répondre aux défis contemporains ? Comment peut-il nous guider collectivement vers un monde plus juste, respectueux de la terre et de ceux et celles qui nous suivront ? Malgré les bonnes volontés exprimées et en dépit d'un désir affirmé chez certains croyants de participer à l'instauration de nouveaux rapports femmes/hommes (et bien que Hans Küng jouisse d'une réputation de théologien progressiste), le *Projet d'éthique planétaire* (*Global Ethic* en anglais) m'apparaissait déficient, incapable de

répondre aux défis de la « planéarité »<sup>15</sup>. Il était marqué par l'exclusion, toujours actuelle, des femmes et de leur réflexion théologique. Le constat de la marginalisation de l'apport des croyantes féministes<sup>16</sup> lors de l'adoption de la *Déclaration d'éthique planétaire* me remettait en présence de mon sentiment douloureux. J'étais « affectée » dans un sens que l'on peut qualifier de deleuzien : forcée à penser<sup>17</sup>. Aussi, cela me confrontait à une question plus fondamentale que je portais depuis le début de mon engagement en Église à travers, entre autres, des mouvements d'*Action catholique*, dans lesquels je m'appropriais la démarche dite du *Voir, juger et agir*. Comment expliquer que malgré l'émergence du mouvement féministe et la transformation sociale qui s'en est suivi, la marginalisation des contributions des femmes dans le domaine religieux perdure, voire même s'accroît ? Comment expliquer que les femmes, dans le domaine religieux, semblent être indéfiniment assujetties au patriarcat ? Comment expliquer qu'il soit toujours aussi difficile pour les chrétiennes de franchir le miroir patriarcal<sup>18</sup> et qu'elles soient toujours occultées ?

---

<sup>15</sup> J'utilise ici le terme de planéarité emprunté à Gayatri Spivak, sans la prétention de donner à ce terme une définition formelle, dans le sens de l'opposer à l'idée de globalisation. Spivak écrit à propos de la globalisation : « Globalization is the imposition of the same system of exchange everywhere. In the grid work of electronic capital, we achieve that abstract ball covered in latitudes, cut by virtual lines, once the equator and the tropics and so on, now drawn by the requirements of Geographical Information Systems. To talk planet-talk by way of an unexamined environmentalism, referring to an undivided "natural" space rather than a differentiated political space, can work in the interest of this globalization in the mode of the abstract as such. [...] The globe is on our computers. No one lives there. It allows us to think that we can aim to control it. The planet is in the species of alterity, belonging to another system; and yet we inhabit it, on loan. » Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). *Death of a discipline*. New York, Columbia University Press, p. 72. Balibar saisit le concept de planéarité de Spivak comme « [...] l'ensemble de contraintes et d'impératifs qui, d'une façon ou d'une autre, doivent trouver à s'exprimer dans la conscience politique sous des formes accessibles à tous les habitants de la planète [...] ». Balibar, Étienne (2011). «Sécularisme et cosmopolitisme.» *Raison publique*: 14, p. 201.

<sup>16</sup> La théologienne Ursula King a examiné le traitement des apports des féministes présentes lors du Parlement des religions où fut adoptée la *Déclaration d'éthique planétaire* inspirée par la démarche de Küng. Voir King, Ursula (1998). *Feminism. The Missing Dimension in the Dialogue of Religions*. Dans *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*. J. D'arcy May (dir.), London, Cassell, p. 40-55.

<sup>17</sup> Gilles Deleuze écrit : « Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une rencontre fondamentale et non d'une reconnaissance. Ce qui est rencontré, ce peut être Socrate, le temple ou le démon. Il peut être saisi sous des tonalités affectives diverses, admiration, amour, haine, douleur. Mais, dans son premier caractère et sous n'importe quelle tonalité, il ne peut être que senti. » Deleuze, Gilles (1968). *Différence et répétition*. Paris, Presse Universitaire de France, p. 182.

<sup>18</sup> Référence ici à l'ouvrage collectif édité par la théologienne Monique Dumais. Dumais, Monique, Ed. (2007). *Franchir le miroir patriarcal*. Montréal, Fides.



Ces questions étaient d'autant plus prégnantes pour moi qui suis d'une génération témoin de l'évolution de la condition féminine<sup>19</sup>. Aussi, j'avais pu fréquenter de nombreuses femmes engagées dans l'Église qui y militaient pour le changement et qui m'apprenaient à articuler foi et justice. Ma formation dans des mouvements tels que *Jeunesse du Monde* et la *Jeunesse étudiante chrétienne* (JEC) m'amenaient constamment à articuler foi et questionnement sur la justice et sur la citoyenneté. L'expérience d'appartenir à une tradition religieuse me formait comme sujet. Judith Butler, à propos de la foi, dit dans une entrevue :

I'm not so interested in faith as a state of mind, as either a suspension of cognitive activity or breach in rationality, which is what defenders of rationality regularly worry about. In their view, 'If I have faith, I do not think', and they are constantly asking about the propositional content of a belief, treating belief as a cognitive disposition, 'I believe in God', or, rather, a breach in cognition. What's much more interesting, within the pedagogical frame, is to think about religion in terms of subject formation on the one hand, and modes of conduct on the other. So maybe, with Saba Mahmood (2004), I'm bringing this back to a certain Foucauldian framework. If I say that I'm 'of' a certain faith, or that I have certain beliefs, I may be actually saying something about the sense of who I am or what makes my life intelligible, the modes of belonging that establish my sense of who I am – a kind of matrix with which I operate and through which I was formed – that is crucial for my way of understanding, and it may be that that matrix is itself evolving or goes through all kinds of challenges; it may be that I'm actually talking more about my formation as a subject than I am about the cognitive content of my belief structure. (Bell, 2010, p. 145)

La foi chrétienne m'amenaient à articuler une conduite qui me situait « dans le monde » et me confrontait au défi de comprendre qu'autour de moi le monde, bien qu'imparfaitement, changeait pour les femmes, mais que dans mon Église, les brèches faites par les femmes se voyaient colmatées, voire même déclarées à jamais bloquées<sup>20</sup> ? J'apprenais à revendiquer en

---

<sup>19</sup> Notamment dans le domaine de la vie matrimoniale. Je suis née en 1964, année durant laquelle fut modifié l'article 177 du Code civil du Bas-Canada qui privait les femmes mariées de la disposition de leurs biens sans le consentement de leur mari. Je suis également des premières générations de Québécoises qui ont pu se marier sans promettre obéissance à leur mari, à la suite de l'abolition en 1980 de l'article 174 du Code civil du Bas-Canada. Voir Secrétariat à la condition féminine (2009). Les femmes et les lois du Québec depuis 1970. Québec, Ministère de la Culture et des Communications et de la Condition féminine.

<sup>20</sup> Je réfère ici à la lettre apostolique de Jean-Paul II *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994 dans laquelle il déclare : « C'est pourquoi, afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution

tout lieu et en tout temps la liberté, la justice et l'égalité mais, paradoxalement, dans le lieu même où l'on me faisait vivre cet apprentissage, je ne pouvais m'attendre à être traitée en toute égalité. Il m'était d'autant plus difficile d'expliquer qu'en quelque sorte, mon appartenance à une Église me faisait entrer dans une zone où, soudainement, je ne pouvais plus exercer tous les droits de la citoyenneté<sup>21</sup>.

Mon projet de maîtrise me confrontait à la problématique de la pérennisation du patriarcat religieux au moment où le Québec était secoué par ce qui fut nommé « la crise des accommodements raisonnables » :

Soudainement, la peur de l'Autre induisait une ferveur féministe parmi la population. La « vague » des accommodements a manifestement heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français de telle sorte que les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation. Chez une partie de la population, cette crispation a pris pour cible l'immigrant qui est devenu en quelque sorte un bouc émissaire. (Bouchard et Taylor, 2008, p. 18)

Du débat public émanaient plusieurs discours sur les femmes musulmanes devenues objets de la stigmatisation. L'instrumentalisation de la cause des femmes et la récrimination dont était victime la communauté musulmane me touchaient et faisaient resurgir en moi un désir de bienveillance, ce qui me confrontait dans ma praxis aux propos de Gayatri Spivak. Cette

---

divine elle-même de l'Église, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. *Lc 22,32*), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église.» Paragraphe 4, en ligne au [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html), consulté le 8 mai 2019.

<sup>21</sup> Hélène Pelletier Baillargeon en parle comme d'une forme de schizophrénie mentale. Elle affirmait dans un discours d'ouverture du colloque Virage 2000 du *Réseau Femmes et Ministères* : « À nos yeux, il paraissait déjà évident, à l'orée des années 60, que la génération de nos filles, nées libres et égales dans la société civile, accepteraient très mal cette dichotomie [dans l'Église] qui avait été le lot de leurs mères. » voir Pelletier-Baillargeon, Hélène. (juin 2000). «Colloque Virage 2000, discours d'ouverture.», en ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=1920#more-1920>. Consulté le 20 décembre 2018.

autrice met en garde les femmes occidentales contre le réflexe de reproduire un phénomène de bienveillance par lequel les femmes du Deux-Tiers du monde<sup>22</sup> perdent leur statut de sujets pour devenir des objets de sollicitude (Spivak, 2006, p. 184-211). Vouloir « sauver » les « autres » femmes contribue à perpétuer leur occultation. Spivak invite plutôt à se situer soi-même. Denise Couture écrit à ce propos :

Pour le sujet (post)colonial, le défi ne consisterait ni d'abord à inclure les exclues dans son propre système [...], ni d'abord à laisser parler l'autre pour elle-même ou pour lui-même [...]; le défi consiste à imaginer comment se dire soi-même sans avoir à passer par un acte de définir l'Autre. (Couture, 2007, p. 74)

Répondre à cette invitation éthique à « imaginer comment me dire moi-même » dans ce moment de « crise des accommodements », d'où surgissait un appel à affirmer la laïcité de l'État (pour protéger l'égalité femmes/hommes), m'a amenée à poser la question des relations religions/État à partir de mon mécontentement religieux et de ma position de femme occidentale, blanche, québécoise issue du groupe religieux majoritaire. De cette position, il me semblait que les interpellations faites aux groupes religieux minoritaires se devaient d'être posées à mon propre groupe. Une multitude de questions émergeaient; dont celles à propos de la neutralité de l'État. Par exemple : si on prétend que l'acceptation par l'État du port de signe religieux dans la fonction publique, notamment le port du hijab, viendrait compromettre l'égalité des sexes et la neutralité religieuse de l'État, n'y aurait-il pas des pratiques du groupe religieux majoritaire, acceptées par l'État, invisibles aux yeux du groupe majoritaire, qui viennent aussi compromettre l'égalité des sexes et la neutralité de l'État ?

De plus, l'inquiétude soulevée face à des droits spécifiques accordés à des groupes religieux minoritaires qui contreviennent à l'égalité des sexes me renvoyait, dans la perspective de Spivak, à interroger la reconnaissance par l'État québécois d'un droit particulier pour le

---

<sup>22</sup> J'emprunte ici à Musa Dube l'expression *Two-Thirds World* qu'elle utilise pour, comme elle le précise : « [...] underline that in fact, people of the South or the so-called developing nations constitute two thirds and not one third of the population. » (p. 290) Dube, Musa (2004). *Postcolonialism and Liberation*. Dans Handbook of U.S. theologies of liberation. M. A. De La Torre (dir.), St-Louis, Chalice Press, p. 290.

catholicisme. L'affaire de la motion contre les tribunaux islamiques au Québec, entérinée par l'Assemblée nationale du Québec<sup>23</sup>, m'amenait à prendre acte que la reconnaissance par l'État québécois du droit canon est un phénomène occulté. Les questions soulevées par la présence des groupes religieux minoritaires m'incitaient à m'attarder aux problématiques engendrées par les relations religions/État qui affectent les femmes du groupe religieux majoritaire. Cela conduisait à un nouvel éclairage à propos de l'impasse qui reléguait les femmes chrétiennes dans une position de subalternes. L'idée selon laquelle les contestations des féministes chrétiennes sont contrées par la gestion étatique des religions, dans un contexte de libéralisme politique,<sup>24</sup> s'échafaudait inlassablement en tentant de « me représenter moi-même » dans le débat des accommodements raisonnables. La laïcité m'apparaissait de plus en plus être un concept problématique pour les femmes qui méritait une attention particulière. Cela m'amenait à penser que certaines de ses articulations interfèrent avec les actions luttant contre le patriarcat religieux, voire même qu'elles contribuent au maintien de celui-ci.

Pour introduire un questionnement à propos de l'influence des relations religions/État sur la perpétuation de la domination des féministes chrétiennes, il importe d'éclaircir les concepts de *laïcité* et de *sécularisation*. Le terme *laïcité*, étant plutôt utilisé dans l'aire francophone, renvoie très souvent à l'expérience de la France<sup>25</sup>. À son sujet, Solange Lefebvre souligne comment le concept est porteur d'un sens anticlérical. Elle écrit : « Tout modèle de séparation entre religion et État n'a pas besoin d'être qualifié de laïque, la laïcité étant dans les faits une variante parmi les modes de séparation, et très marquée par l'histoire d'un combat contre la religion. » (Lefebvre, 2012, p. 91) D'où l'utilisation d'adjectifs accolés au terme laïcité, tels que positive ou ouverte, pour prendre une distance face à une acception marquée par l'expérience française. (Lefebvre, 2012, p. 91) Dans la littérature universitaire, principalement de langue anglaise, la notion de *sécularisation* (*secularisation* ou *secularism*) est utilisée pour

---

<sup>23</sup>Voir infra section 5.1.2.

<sup>24</sup>Pensée politique dominante en Occident, sur laquelle je reviendrai infra.

<sup>25</sup>Pour un aperçu de son déploiement en France à partir du terme laïque (qui désignait à l'origine le statut du catholique qui n'était pas membre du clergé) avant le développement au 19<sup>e</sup> siècle d'un sens plurivoque, voir Kheir, Mayyada (2014). Le vocabulaire de la laïcité en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans Trajectoires de la neutralité. David Koussens Valérie Amiraux (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 37-59.

parler à la fois du processus culturel<sup>26</sup> et des aménagements politique, institutionnel et juridique (Baubérot et Milot, 2011, p. 14)<sup>27</sup>. Au sein des démocraties libérales, tant le processus culturel que les aménagements se sont développés et ont été présents en suivant des évolutions différentes (Milot, 2002, p. 25). Jean Baubérot et Micheline Milot plaident pour la distinction entre la sécularisation et les différents agencements politique, institutionnel et juridique. Selon eux, le terme de sécularisation par sa dimension multidimensionnelle « [...] tend à stériliser la réflexion ». Il y a pour eux un risque que « l'[...] on court-circuite alors la réflexion sur la régulation politique des convictions et des religions en l'englobant par un processus socioculturel » (Baubérot et Milot, 2011, p. 16). Bien que consciente des controverses suscitées par l'usage du concept de laïcité, j'opterai pour ce terme. Il serait préjudiciable pour les femmes de ne pas effectuer cette distinction entre sécularisation et laïcité, car on risquerait de poursuivre l'occultation qui touche les femmes croyantes dans les discours sur les relations religions/État et de ne pas interroger les aménagements politiques et juridiques qui facilitent la domination des femmes dans leurs groupes religieux. Quoique l'analyse de cette occultation ne puisse se faire sans référence au processus mis en œuvre à travers la sécularisation<sup>28</sup>, celle-ci ne saurait suffire. Milot écrit :

---

<sup>26</sup> Solange Lefebvre cerne la particularité du concept de sécularisation. Elle écrit : « Un autre concept signifie l'émancipation des sociétés de la tutelle religieuse, celui de sécularisation. Il a reçu d'innombrables définitions, dont voici quelques traits essentiels : la sécularisation représente un changement social, culturel, politique et religieux majeur : la centralité de la religion est remise en question. Le christianisme cesse d'être la source d'une vision du monde commune à tous, une organisation dominante définissant les rôles et les statuts sociaux qui structurent l'existence, et l'instance de régulation des croyances. L'une des principales conséquences de la sécularisation apparaît dans le fait qu'une société peut désormais se dispenser de la légitimation religieuse pour la définition de ses valeurs. » Lefebvre, Solange (1998). «Origine et actualité de la laïcité. Lecture socio-théologique.» Théologiques 6: 1, p. 65.

<sup>27</sup> Par contre, ces auteurs relèvent que le néologisme *laicity* fait son apparition en anglais et que des auteurs utilisent le terme *laïcité* dans le monde académique pour désigner aussi la situation étatsunienne (ils réfèrent à un numéro spécial de 2000 de la revue *Social Compass* voir Shiose, Yuki et Jacques Zylberberg (2000). «Introduction, l'univers flou de la laïcité.» Social Compass 47: 3, 299-316. L'édition du *Oxford Dictionary* 2006 confirme l'existence de l'emploi du terme *laicity*. Toutefois, le terme laïcité continue d'être traduit par le terme *secularism* comme en témoigne la version anglaise du rapport Bouchard-Taylor.

<sup>28</sup> Pour une lecture critique des théories de la sécularisation à partir de la prise en compte de l'expérience des femmes, voir Woodhead, Linda (2008). «Gendering secularization theory.» Social Compass. 55: 2, 187-193. Woodhead affirme que les théories de la sécularisation rendent compte de la désaffiliation religieuse, induite par la modernité, des hommes investis dans la sphère publique, mais non de l'expérience des femmes. Celles-ci, restées responsables des soins de la famille et exclues de la sphère publique n'auraient pas été touchées de la même manière par la sécularisation.

L'analyse sous le seul angle du processus de sécularisation met moins en lumière les aménagements structurels, notamment juridiques, décidés par l'État et les rapports de force entre les groupes sociaux qui sont parties prenantes à ces décisions. (2002, p. 31).

En plus de souligner ce risque d'éclipser les rapports de force(s)<sup>29</sup> entre groupes sociaux dans lesquels les féministes chrétiennes sont immergées, il convient d'attirer l'attention sur les effets produits par le paradigme de la sécularisation<sup>30</sup>.

Ce paradigme postule que la modernisation conduisait nécessairement à un déclin du sentiment religieux tant pour les individus que pour l'ensemble de la société (Stopler, 2005a). Il importe de souligner que le phénomène de la sécularisation a contribué à engendrer deux conséquences. Il a, d'une part, non seulement soutenu la marginalisation de la lutte des féministes croyantes vis-à-vis de l'ensemble du mouvement féministe (Braidotti, 2008, p. 7) mais aussi, d'autre part, il a eu des impacts pour les croyantes à l'intérieur des groupes religieux. À propos de la marginalisation des féministes croyantes par le mouvement féministe, Braidotti mentionne que le mouvement féministe s'est appuyé et s'est enraciné dans un rejet de la dimension religieuse bien que des traditions spirituelles et des théologies féministes aient été florissantes et se soient développées en parallèle de la tradition féministe marquée par la sécularité (Braidotti, 2008, p. 7)<sup>31</sup>. Un des impacts de la forte acceptation du paradigme de la sécularisation et de certaines de ses appréhensions est la disqualification de la parole des femmes croyantes. Anila Daulatzai donne un exemple de ce phénomène à l'œuvre dans le cadre du Forum social mondial, qui se veut pourtant un lieu de débat ouvert (Daulatzai, 2004). Elle y

---

<sup>29</sup> Il est intéressant de noter que Deleuze, qui reprend les analyses de Foucault, écrit que « la force n'est jamais au singulier, il lui appartient essentiellement d'être en rapport avec d'autres forces » (p. 77). Il écrit donc rapport de forces au pluriel, contrairement à ce que fait Foucault en conformité avec l'usage commun. Deleuze, Gilles (1986a). Foucault. Paris, Les éditions de minuit. J'écrirai donc rapport de force(s) afin d'honorer cette remarque de Deleuze.

<sup>30</sup> Pour lequel le débat théorique reste ouvert. Voir Milot, Micheline (2002). Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec. Paris, Brepols ; Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *op. cit.* Les auteurs font part, dans le champ de la sociologie des religions, principalement, du manque de consensus théorique. Aussi, ils notent que certains ont fait un lien entre la laïcisation et l'attisement d'une querelle anticléricale menée par l'État à la suite de l'influence de la problématique particulière de la France où l'une et l'autre ont été confondues.

<sup>31</sup> Voir aussi Llewellyn, Dawn et Marta Trzebiatowska (2013). «Secular and Religious Feminisms: A Future of Disconnection?» Feminist Theology 21: 3, 244-258.

mentionne que la parole de femmes affichant un attachement à leur tradition religieuse y a été marginalisée, voire même ridiculisée. On les disait victimes du fondamentalisme religieux. Ces femmes ne pouvaient parler pour elles-mêmes. Les croyantes féministes vivent aussi avec les conséquences entraînées par le maintien de l'inapplication des règles de droits à l'intérieur des groupes religieux. Madhavi Sunder (Sunder, 2003) déplore que le mouvement de différenciation induit par la sécularisation<sup>32</sup> ait conduit à une adhésion aux règles de droit uniquement dans le domaine public tout en laissant la sphère privée soumise à l'autoritarisme<sup>33</sup>. Elle explique que les demandes issues d'adhérentes de groupe religieux pour que le droit s'y applique ont été couramment rebutées<sup>34</sup>. La raison en est, selon elle, que dans la perspective de la sécularisation, puisque l'on suppose que l'influence de la religion est appelée à disparaître (le monde étant considéré en transition vers un monde sans référence religieuse), il ne serait pas nécessaire d'y faire appliquer le droit. Cette transition justifie donc de faire peu de cas des désirs des croyantes qui souhaiteraient que des règles de droit, telles que la non-discrimination envers les femmes, soient appliquées à l'intérieur même des institutions religieuses. Cette compréhension de la sécularisation comme un temps de transition, selon Sunder, fait obstacle aux luttes menées par les adhérentes des groupes religieux. Ce modèle de transition porté par la sécularisation ne prend pas en compte les désirs des membres de transformer et d'appliquer le droit à l'intérieur des institutions religieuses. Sunder affirme que le droit est du côté des fondamentalistes contre les militantes prônant le changement au sein même des groupes religieux. Accepter, du moins partiellement, le fait que la sécularisation n'ait pas produit l'effet escompté de mettre les femmes à l'abri du patriarcat religieux, déploie l'intérêt de s'intéresser à l'aspect normatif et institutionnel des relations religions/État. Puisque l'analyse menée dans cette thèse pour tenter de rendre compte des impacts de l'aménagement des relations religions/État sur les féministes chrétiennes porte essentiellement sur les dimensions politiques, institutionnelles et juridiques,

---

<sup>32</sup> Pour un aperçu des divers mouvements entraînés par la sécularisation selon la compréhension traditionnelle de celle-ci en sociologie, voir Reilly, Niamh (2011). «Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age.» *Feminist Review* 97: 1, 5-31.

<sup>33</sup> Je montrerai infra que la même logique n'a pas prévalu pour les hommes victimes de discrimination à l'aide de l'exemple de la lutte pour les droits civiques étatsuniens et l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours.

<sup>34</sup> Sunder fonde son analyse sur l'étude des travaux de militantes pour les droits humains des femmes dans les communautés musulmanes. Elle en tire des conclusions qu'elle applique aux règles de droit international et au droit national des démocraties libérales.

j'opterai pour l'utilisation du terme laïcité pour parler de celles-ci<sup>35</sup> comme le font Baubérot et Milot<sup>36</sup>.

Que le mur du patriarcat religieux qui emprisonne les femmes ne soit pas l'affaire uniquement des autorités religieuses et que l'État contribue à son érection en maintenant les femmes croyantes en dehors de la zone de citoyenneté, cela était devenu pour moi des pistes d'analyses incontournables. Elles m'amenaient à considérer le pouvoir, qui s'exerce sur les

---

<sup>35</sup> Au Québec ce terme, quoique que depuis peu, est celui qui a cours dans le débat public. Voir Milot, Micheline (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Pierre Bosset Paul Eid, Micheline Milot, Sébastien Lebel-Grenier (dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 29-74. Voir aussi Koussens, David (2018). «Ce que la laïcité a de nouveau, ou pas. Regards croisés France-Québec.» La Revue des droits de l'homme 14. Paragraphe 18. En ligne au <http://journals.openedition.org/revdh/3951>, Consulté le 15 décembre 2018. Je regroupe sous le thème de projet de laïcité québécoise des propositions qui visent à rendre explicite la pratique de la laïcité au Québec en lui donnant un cadre formel. Le projet de laïcité promu au Québec est caractérisé par les éléments suivants : l'expression d'une volonté de promouvoir l'égalité femmes/hommes; une préoccupation pour les groupes religieux minoritaires et la gestion de la diversité religieuse avec, pour certaines personnes, en toile de fond, un « rejet du multiculturalisme » Voir : Juteau, Danielle (2008). Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales. Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, décembre 2007. Revu et corrigé le 15 mars 2008. Montréal p. 50. S'y ajoute une volonté plus ou moins explicite de limiter l'expression de conviction religieuse dans la sphère publique dans diverses circonstances. On pourrait également adjoindre à ces caractéristiques un désir ou du moins une volonté de s'inspirer du modèle français voir Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). Fonder l'avenir : le temps de la conciliation : rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec. Notons aussi une tendance à confondre sécularité et laïcité, entre autres chez les partis politiques Koussens, David (2009). «Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité ?» Diversité urbaine 9: 1, 27-44. Plutôt que de parler de laïcité ouverte, restrictive ou autre, je propose le terme de laïcité néolibérale pour souligner qu'il s'agit d'un projet qui s'incarne dans le contexte contemporain propre à une montée de la droite. Bien que pour certains le modèle français apparaisse comme une source d'inspiration, étant perçu comme un modèle distinct (laïcité républicaine), notons que ce modèle est d'inspiration libérale : « [...] il est possible de montrer que la loi de 1905 s'éloigne du modèle jacobin et de sa religion civile, au profit d'un modèle authentiquement libéral, d'inspiration anglaise. Cependant, dans l'imaginaire collectif, c'est ce modèle jacobin et anticlérical – l'exception laïque française – qui ressurgit dans les tensions actuelles avec l'islam ». L'autrice ajoute : « La laïcité "à la française" apparaît, dès lors, comme la fille d'un philosophe anglais [Locke] connu pour être l'un des fondateurs du libéralisme politique, plutôt que comme celle des Lumières. » Agier-Cabanes, Isabelle (2007). «La laïcité, exception libérale dans le modèle français » Cosmopolitiques: 16, p. 133 et 137.

<sup>36</sup>J'utiliserai ce terme de laïcité même s'il l'est très peu par Gila Stopler, une juriste à laquelle je référerai abondamment. Stopler utilise principalement les termes *church-state relation*, *religion-state relation* et rarement les termes *secular*, *secularity* ou *secularization*. Je n'ai trouvé dans ses écrits que deux textes où elle réfère au concept de laïcité. Elle utilise le mot *laicite* (sic) pour parler de la France, mot auquel elle juxtapose entre parenthèses le terme *secularity* dans le texte *The Liberal Bind : The Conflict Between Women's Rights and Patriarchal Religion in the Liberal State*, et dans le texte *Rights in Immigration: The Veil as a Test Case* dans lequel elle traite des limites posées à la liberté religieuse des femmes musulmanes en Europe et principalement en France. Cependant, elle utilise beaucoup le vocable *separation*, terme utilisé comme équivalent au concept de laïcité principalement pour les juristes étatsuniens. Voir Stopler, Gila (2005b), *op. cit.* ; Stopler, Gila (2010). «Rights in Immigration: The Veil as a Test Case.» Israel Law Review 43: 183-217.



féministes chrétiennes, comme le « [...] nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (Foucault, 1976, p. 123). Dès lors, il n'est plus uniquement le fruit d'un entêtement de la part de la hiérarchie de l'Église ou de sa domination et de son discours essentialiste.

Cette thèse vise à analyser sous divers aspects une situation d'ensemble dans laquelle les féministes chrétiennes<sup>37</sup> sont piégées par l'État qui proclame la souveraineté de l'Église et qui s'entend avec celle-ci pour affirmer que le droit à l'égalité pour les femmes ne s'applique pas dans le champ religieux. Ceci produit l'occultation du discours des féministes chrétiennes tout en maintenant l'idée chez plusieurs actrices et acteurs sociaux que le champ religieux ne peut être que patriarcal. Pour arriver à l'objectif poursuivi, je concentrerai mon attention sur les pratiques de l'État et non pas sur celles des individus ou des groupes privés et je délaisserai donc les requêtes formulées par ces derniers. Le paradoxe que constitue la promotion de la laïcité de l'État au nom des droits des femmes tout en ignorant le statut de « citoyennes de second classe » que les aménagements religions/État leur concèdent, sera le point de mire de la thèse. Celle-ci est une tentative pour comprendre comment, malgré leurs efforts, les féministes chrétiennes québécoises n'ont pu amener des changements significatifs de leur statut et pourquoi les femmes dans l'Église catholique se retrouvent toujours dans une situation de domination. L'idée-force qui énonce que les problèmes vécus par les féministes chrétiennes sont causés en grande partie à des aménagements des relations religions/État sera le fil conducteur de la recherche. Je soutiendrai la thèse suivante : le projet de laïcité, tel que promu à ce jour au Québec, est défavorable aux femmes, contrairement à l'évidence reçue. Comme l'a remarqué Benhadjoudja, à partir d'une observation des débats québécois :

L'association entre la laïcité et l'égalité des sexes a vite été mise à l'avant-plan, souvent comme une évidence, la première étant garante de la seconde. Pourtant, la laïcité s'est déployée sous des formes différentes selon le contexte politique et

---

<sup>37</sup> J'utiliserai le terme féministe *chrétienne* bien qu'en contexte québécois il soit question principalement de catholique. Ce choix est fait pour honorer la propre appellation de ces femmes qui travaillent de manière œcuménique. Toutefois, il aurait été plus juste d'utiliser le terme de féministe *et* chrétienne pour ne pas diluer tant l'appartenance féministe que chrétienne des femmes luttant pour la fin du patriarcat religieux.

n'a pas nécessairement favorisé l'avancée des droits des femmes. (Benhadjoudja, 2015, p. 45)

La certitude d'une avancée des droits des femmes est défendue par plusieurs groupes promouvant la laïcité de l'État québécois. Les *Intellectuels pour la laïcité* ont affirmé qu'elle était « [...] une condition essentielle à l'égalité entre hommes et femmes »<sup>38</sup> (Intellectuels pour la laïcité, 2010). Un Avis du Conseil du statut de la femme, publié en mars 2011, porte un titre emblématique de l'évidence : *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Pourtant, tel que je tenterai de le démontrer, dans l'optique de soutenir l'égalité femmes/hommes, il est nécessaire de concevoir autrement la laïcité en prenant en compte l'agentivité des femmes croyantes et en ne faisant pas de l'adhésion à une confession religieuse un renoncement à l'exercice des droits octroyés à l'ensemble des citoyennes et citoyens.

## Orientation de la recherche

Les orientations suivantes guideront ma recherche :

- La compréhension du domaine religieux, héritée du développement du libéralisme politique, considère ce dernier comme une zone hors d'atteinte pour l'application du droit à l'égalité sous prétexte que l'État n'aurait pas à intervenir dans le champ religieux. Faire une telle affirmation, c'est oublier que la différenciation n'est pas absolue : l'État s'interpose déjà dans le champ religieux à travers la pratique de l'asymétrie ou par l'octroi de divers privilèges aux groupes religieux.
- Cette compréhension, rarement contestée, met en œuvre un système de différenciation<sup>39</sup> problématique pour les femmes, principalement constitué de différences juridiques et traditionnelles, qui ne s'accordent pas avec la conception et l'action des femmes dans le domaine religieux ni avec les engagements pris par l'État afin de promouvoir l'égalité femmes/hommes.

---

<sup>38</sup> La déclaration a également reçu l'appui du Syndicat de la fonction publique et parapublique du Québec (SFPQ) à travers une pétition publique. Voir Syndicat de la fonction publique Québécoise. (2013). Pétition pour un État neutre, «Nouvelles Laïcité de l'État.», 2017, En ligne au <https://www.sfpq.qc.ca/nouvelles/petition-pour-etat-neutre-587/>. Consulté le 5 janvier 2019.

<sup>39</sup> Au sens où l'entend Michel Foucault dans son analyse du pouvoir. Voir infra 1.3.

- Ceci entraîne un État, comme celui du Québec, à fournir les instruments épaulant la domination des femmes dans le groupe religieux majoritaire et à occulter toutes réflexions sur les enjeux que posent pour elles les relations religions/État, malgré un discours qui affirme l'importance de l'égalité femmes/hommes.
- Les débats sur l'aménagement de la laïcité, circonscrits aux problématiques suscitées par la montée de la diversité religieuse, dissimulent la réalité des femmes du groupe religieux majoritaire au profit d'une préférence accordée aux intérêts et à la sécurité de l'État-nation, inspirée par la montée du néoconservatisme.
- L'affirmation forte du caractère laïque de la société au nom de l'égalité femmes/hommes est soutenue par un jugement négatif à l'endroit de la politique du multiculturalisme, (Siddiqui, 2007) plutôt que par une réflexion en profondeur sur les relations religions/État et l'égalité des femmes<sup>40</sup>; ce qui laisse les femmes du groupe religieux majoritaire aux prises avec deux instances, l'État et les autorités religieuses qui concordent pour affirmer que le droit à l'égalité des femmes n'est pas applicable dans le champ religieux.
- Envisager que la domination des femmes en Église n'est pas uniquement due à une situation intraecclésiale implique de considérer que la possibilité de surmonter l'impasse à laquelle sont confrontées les féministes chrétiennes ne peut être explorée sans une remise en question de l'approche théorique qui encadre les réflexions sur la laïcité. Ceci soulève la possibilité qu'une intervention extraecclésiale puisse contribuer à y remédier avec force. Cette intervention pourrait être celle de l'État qui mettrait fin à la pratique de l'asymétrie (thèse de Sunstein à laquelle je réfère supra) en contraignant les groupes religieux au respect de l'égalité.
- Cette éventualité suscite spontanément l'objection et paraît, à première vue, inacceptable dans le cadre de réflexions actuelles inspirées du libéralisme politique. Qu'est-ce qui rendrait imaginable l'intervention de l'État pour astreindre les institutions religieuses au respect des lois sur l'égalité ? Outre la fin de l'occultation du fait que la prémisse de l'autonomie des groupes religieux vaut quasi uniquement pour les protéger du respect du droit à l'égalité pour les femmes<sup>41</sup>, et que l'État intervient pour soutenir cette pratique, une prise en compte de l'agentivité des femmes chrétiennes et une analyse des obligations contractées à travers la *Convention sur l'élimination de toutes formes de*

---

<sup>40</sup> La déclaration de 2016 du Rassemblement pour la laïcité (RPL) est explicite à cet égard. On y écrit : « Le RPL refuse ainsi que la société québécoise cède à toute forme de communautarisme ou de ghettoïsation religieuse. Ce modèle de gestion de la diversité prôné par le multiculturalisme est un échec, comme en atteste l'expérience de nombreux pays européens et anglo-saxons. Le multiculturalisme génère le repli sur son groupe, sa religion, ses croyances, la fragmentation, les fractures et les enclaves. » Rassemblement pour la laïcité (2016). La laïcité, la seule issue possible. Déclaration 2016. En ligne au [http://www.laicitequebec.org/Documents/Declaration\\_2016.pdf](http://www.laicitequebec.org/Documents/Declaration_2016.pdf). Consulté le 9 août 2018.

<sup>41</sup> La discrimination envers les femmes est la perspective d'analyse qui a retenu mon attention pour cette thèse. Il convient toutefois de considérer que nombre de remarques valent également pour la discrimination envers les personnes homosexuelles ou aux identités multiples de genre que je n'aborderai pas.

*discrimination à l'égard des femmes* (CEDEF) permettront de conceptualiser cette intervention.

Ce dernier point révèle une tension qui parcourt la thèse : d'une part, j'expose une critique du libéralisme politique; ce dernier m'apparaît porter en lui les motifs expliquant en partie la difficulté qu'éprouvent les féministes chrétiennes à transformer le patriarcat religieux mais, d'autre part, dans la dernière partie de la thèse, j'explorerai la possibilité que le recours aux droits, à l'État dans le cadre de la démocratie libérale<sup>42</sup>, puisse faire bouger les relations de pouvoir et permettre quelques avancées pour les femmes croyantes.

## Méthodologie

La méthodologie choisie pour cette recherche relève d'une volonté de situer mon projet dans le cadre d'une pratique féministe en participant à la constitution d'un savoir situé (Haraway, 1988) à partir d'une position féministe<sup>43</sup>. Ce qui caractérise plus particulièrement la méthodologie de cette thèse serait son caractère *rhizomatique*. Gilles Deleuze et Félix Guattari résument ainsi les principales caractéristiques du rhizome :

[...] à la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas

---

<sup>42</sup> Cette tension est de l'ordre de ce que décrit Wendy Brown : La montée du néoconservatisme amène la gauche étatsunienne à faire le deuil du libéralisme avec lequel elle entretient une relation ambivalente. « Still, liberalism, as Gayatri Spivak once wrote in a very different context, is also that which one "cannot not want" (given the other historical possibilities, given the current historical meaning of its deprivation). Even here, though, the desire and attachment is framed as roundabout and against itself, as Spivak's artful double negative indicates. It indicates a dependency we are not altogether happy about, an organization of desire we wish were otherwise. » Brown, Wendy (2003). «Neoliberalism and the End of Liberal Democracy» *Theory and Event*, publication électronique 7: 1, en ligne au [http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v007/7.1brown](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v007/7.1brown). (s.p.). Consulté le 3 février 2019.

<sup>43</sup> Diane Lamoureux fait une distinction entre « deux grandes conceptions féministes ». Une première qui néglige de porter attention aux divers rapports sociaux dans lesquels les femmes sont imbriquées. Une seconde qui vise à la compréhension de ces rapports dans lesquels les injustices de genre opèrent. Aussi, selon Lamoureux, le féminisme peut impliquer une position différentialiste ou égalitariste. Dans le cadre de cette recherche, j'adopte une posture égalitariste ainsi qu'un souci pour les rapports sociaux et pour l'intersectionnalité des oppressions vécues par les femmes à partir de mon statut de femme blanche privilégiée. Voir Lamoureux, Diane (2014). «Retrouver la radicalité du féminisme.» *Possibles* 38: 1, 56-70.

nécessairement à des traits de même nature, [...]. Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. (Deleuze et Guattari, 1980, p. 31)

À propos des rhizomes, Labrecque écrit :

En effet, tenter de faire des rhizomes met en jeu une série de principes visant à briser les hiérarchies dans la pensée même et à ouvrir le travail de la pensée aux multiplicités, aux différences irréductibles qui parsèment le monde social. L'objectif est de pouvoir créer du nouveau, de stimuler l'imagination politique pour inventer d'autres modalités du vivre-ensemble. (Labrecque, 2010, p. 228)

L'idée de rhizome renvoie aussi à ce qui est souterrain, occulté, dont le déploiement est adventif. Comme mentionné à propos de l'origine de la recherche, c'est de ma position de femme croyante du groupe religieux majoritaire que j'interroge les liens faits entre laïcité et droits des femmes. De ce rhizome, diverses connections se sont opérées. La méthodologie de cette thèse implique le recours à différents emprunts que je me suis autorisée en prenant au mot un souhait émis par Michel Foucault. Il affirmait dans un entretien publié en 1974 : « Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine. » Plus loin, il ajoutait : « Je n'écris pas pour un public, j'écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs. » (Foucault, 2001 [1974], p. 1391-1392)<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cette invitation à exploiter librement des notions et des concepts a été également faite de manière différente par Gilles Deleuze lors de son entretien avec Claire Parnet dont je reproduis ici le verbatim: « Je ne voudrais pas lancer des notions qui fassent école, je voudrais lancer des notions, des concepts qui passent dans le courant, pas qui deviennent quelque chose d'ordinaire, mais qui deviennent des idées courantes, c'est-à-dire maniables de plusieurs façons. Alors ça, ça peut se faire que si je m'adresse à des solitaires qui vont tordent les notions à leurs manières, s'en servir comme eux ils en ont de besoin. » Voir Boutang, Pierre-André (1997). Abécédaire de Gilles Deleuze. Film. France : 7 h 30.

Je me suis donc permis de *fouiller* dans l'œuvre de Foucault pour y emprunter différents outils afin de penser l'impact de la laïcité de l'État québécois sur le maintien de la domination<sup>45</sup> des femmes chrétiennes, sur la capacité d'agir des féministes chrétiennes et sur la reconnaissance de leur citoyenneté. J'ai également *fouillé* dans l'œuvre de théoriciennes féministes poststructuralistes qui ont intégré l'analytique du pouvoir de Foucault après l'influence que ce dernier a eue sur la compréhension contemporaine de ce phénomène. Parmi ces théoriciennes, se trouvent notamment Judith Butler, Gayatri Spivak et Rosi Braidotti. Cette dernière m'a conduite à fréquenter l'œuvre de Gilles Deleuze afin de puiser des éléments pour « [a]gir contre le passé, et ainsi sur le présent, en faveur, (je l'espère) [sic] d'un temps à venir »<sup>46</sup>. Je suis donc une utilisatrice de ces autrices et de ces auteurs, plus qu'une analyste ou une interprète de leurs œuvres. En ce sens, c'est d'abord la problématique particulière des féministes chrétiennes qui a soutenu ma lecture des ouvrages consultés et de leur approche théorique guidant ainsi l'emploi que j'ai fait de leurs concepts et notions.

De Judith Butler, j'ai utilisé la manière de procéder lorsqu'elle se livre à l'analyse de jugements de la cour étatsunienne à propos du langage haineux<sup>47</sup>. Pour lire les arrêts des tribunaux, elle n'utilise pas les conventions établies de l'interprétation juridique, mais plutôt un point de vue rhétorique. Cela lui permet de relever à travers ceux-ci non pas uniquement la manière dont la cour explique ce qui constitue ou non un discours injurieux, mais le potentiel injurieux du discours tenu par la cour elle-même. À travers ce type d'analyse, elle expose les contradictions du système judiciaire et le pouvoir à l'œuvre qui prescrit les possibilités de contestations (Butler, 1997a, p. 53). Je m'inspirerai de cette manière de faire pour lire des jugements qui ont impliqué d'une façon quelconque le groupe religieux majoritaire. Je tâcherai d'y lire le langage religieux patriarcal à l'œuvre qui soutient la discrimination envers les femmes croyantes. Je rapproche ceci de la notion *extra-juridique* qu'utilise Foucault (2001 [1977], p. 378). Pour préciser ce dont il s'agit, Foucault donne l'exemple d'un tribunal pénal qui

---

<sup>45</sup> Je reviendrai infra sur la notion de domination présentée par Foucault.

<sup>46</sup> Il s'agit d'une phrase de Nietzsche, reprise constamment dans l'œuvre de Deleuze. Voir à la p. 35, note 1 Bouaniche, Arnaud (2007). *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris, Pocket.

<sup>47</sup> Ce qu'elle fait dans Butler, Judith (1997). *Excitable Speech : a Politics of the Performative*. New York, Routledge. Traduit en français Butler, Judith (2004). *Le pouvoir des mots : politique du performatif*. Paris, Éditions Amsterdam.

demande à un psychiatre de se prononcer sur l'état normal ou anormal d'un criminel. Pour Foucault, la question du tribunal déborde du cadre juridique et entre dans le cadre médical. Je propose de lire comment, dans plusieurs jugements qui traitent du groupe religieux majoritaire, le tribunal sort du juridique et entre dans le cadre religieux<sup>48</sup> (voire même théologique) pour y reproduire une vision androcentrique et patriarcale qui joue contre les femmes et participe à un mécanisme de pouvoir qui maintient les femmes croyantes dans un état de subordination. Cette lecture permet de révéler que les relations de pouvoir dans lesquelles sont immergées les féministes chrétiennes sont complexes. Foucault affirme que traditionnellement l'analyse du pouvoir se contentait « [...] d'étudier les formes juridiques qui régissaient ce qui était permis et ce qui était défendu ». Il précise que :

[...] le droit qui partage le permis et le défendu n'est en fait qu'un instrument de pouvoir finalement assez inadéquat et assez irréel et abstrait. Concrètement, les relations de pouvoir sont beaucoup plus complexes, et c'est justement toutes ces contraintes extra-juridiques qui pèsent sur les individus et qui traversent le corps social; c'est cela que j'ai essayé d'analyser. (Foucault, 2001 [1977], p. 378)

De plus, comme le mentionne Foucault, la théorie juridique classique considère le pouvoir « [...] comme un droit dont on serait le possesseur, comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle [...] » (Foucault, 1997, p. 14). J'exposerai infra que le pouvoir comporte de multiples facettes dont celle d'être une capacité d'agir et que de ce fait, il n'a pas été « cédé » par les femmes croyantes.

J'ai commencé par chercher des autrices et des auteurs qui ont traité des relations religions/État à partir du point de mire des femmes, mais sans cibler les groupes religieux minoritaires. J'ai voulu mettre à jour une cartographie de la situation particulière des femmes croyantes en regard du concept de laïcité en évitant toute complicité avec l'islamophobie qui risque de cacher les enjeux propres aux femmes issues du groupe religieux majoritaire. Pour ce

---

<sup>48</sup> On verra à l'occasion que le tribunal ne requiert pas l'expertise d'une personne experte en théologie ou en sciences des religions pour se prononcer sur certaines notions afin d'étayer un jugement, il fournit lui-même l'interprétation à partir de sa propre vision patriarcale du monde religieux.

faire, il m'a fallu, tout au long de la recherche, être vigilante sur le choix de la littérature traitant de la laïcité et des femmes. Dans les débats contemporains en Occident au sujet de la laïcité de l'État, le rôle de ce dernier dans le maintien de la domination des femmes du groupe religieux majoritaire est une problématique dissimulée; tout comme le sont souvent les luttes des féministes chrétiennes pour transformer le patriarcat religieux. Ainsi, l'intérêt de cette thèse est-il nourri par le manque de recherches portant sur la problématique de la laïcité à partir du point de mire des femmes du groupe religieux majoritaire. Florence Rochefort souligne que les analyses faites de la laïcité comme conception des relations religions/État se consacrent généralement peu aux questions touchant le genre et les rapports femmes/hommes (Rochefort, 2005)<sup>49</sup>. Le travail d'une chercheuse fait cependant exception à cette règle. Il s'agit de Gila Stopler<sup>50</sup>, autrice à qui je dois beaucoup. Les analyses de Gila Stopler révèlent l'apport des relations religions/État au soutien et à la consolidation de la discrimination sexuelle à partir de différentes situations dans le monde. Par son travail, elle souhaite attirer l'attention sur :

[...] the largely unacknowledged fact that the current relationship between religion and the state in liberal democracies is detrimental to women's right to equality and that far from taking proactive measures to thwart the adverse impact patriarchal religion has on women's rights, most liberal democratic states actively support patriarchal religion in a myriad of ways and buttress its power and consequently its ability to perpetuate women's unequal status. (Stopler, 2005b, p. 209)

L'utilisation des analyses produites par la juriste Gila Stopler aideront à remettre en question les fondements sur lesquels repose la gestion des relations religions/État pour ainsi

---

<sup>49</sup> Elle écrit : « Les sciences sociales se sont encore rarement penchées sur la question laïcité et droits des femmes, tant dans les recherches sur la laïcité que dans celles concernant les femmes ou le genre (à savoir le processus de construction sociale des sexes). Une approche juridique et politique de la laïcité comme "conception particulière de la relation du religieux au politique" met plutôt l'accent sur ses principes fondateurs, sur la sociologie historique de son inscription légale, sur le fonctionnement et l'organisation des cultes notamment et elle échappe généralement à la question du genre et des rapports hommes/femmes. Du côté des études du genre, nombre de travaux portent sur le politique ou sur les religions, mais peu sur l'articulation entre le politique et le religieux ou sur la sécularisation. » Rochefort, Florence (2005). «Laïcité et droits des femmes: Quelques jalons pour une réflexion historique.» *Archives de philosophie du droit* 48: p. 96-97.

<sup>50</sup> Une juriste, formée aux États-Unis qui enseigne à l'*Academic Center of Law & Business* en Israël et à la *New York University School of Law*. Elle est aussi une militante pour les droits humains et publie principalement dans des revues juridiques étatsuniennes.



faire voir les relations de pouvoir dans lesquels les féministes chrétiennes sont immergées et qui dépassent de loin une simple lutte de pouvoir avec la hiérarchie de l'Église. La pertinence de recourir à cette autrice relève de raisons multiples. Stopler aide à faire « [...] les cartographies raisonnées du pouvoir qui nous traverse, afin de nous aider à identifier de possibles lieux de résistance » (Braidotti, 2003, p. 36)<sup>51</sup>. S'attaquer à la mise à part du domaine religieux par le discours juridique, qui permet et qui renforce la discrimination à l'égard des femmes, se révèle être un lieu de résistance que l'analyse de Stopler rend imaginable. Elle aborde ces discours en se donnant la liberté de s'extraire des cadres classiques de l'analyse juridique pour considérer les mécanismes qui contribuent à l'acceptation d'une différence de traitement envers les groupes religieux qui discriminent les femmes. Elle fait preuve d'éclectisme par son recours à des autrices variées pour nourrir sa critique de l'aménagement juridique des religions. Elle puise notamment auprès d'une pionnière de la théologie féministe étatsunienne, Rosemary Radford Ruether, des éléments en vue de se doter d'une perspective historique afin de critiquer le patriarcat qui affecte la pratique religieuse actuelle (Stopler, 2008). Des interprétations féministes des récits bibliques sont, pour elle, des occasions de créer des parallèles entre des approches psychologiques et la situation de discrimination qui perdure pour les femmes en contexte libéral (Stopler, 2005a). Le fait qu'elle soit une juriste lui donne un accès « légitime » aux discours juridiques. Bien qu'une approche poststructuraliste, selon Braidotti, invite à mettre de côté une pratique d'en appeler aux traditions autorisées (Braidotti, 1994), il est difficile de faire fi du fait que le langage juridique se construit comme un champ spécifique qui tend à disqualifier les non-spécialistes et à s'imposer comme un lieu neutre à l'abri de tout rapport de force(s) (Bourdieu, 1986).

Gila Stopler construit un discours critique des analyses juridiques qui sous-estiment l'impact de la discrimination pratiquée dans les groupes religieux pour n'y voir qu'une question privée<sup>52</sup> devant rester hors des préoccupations de l'État. Critique du libéralisme, elle en dénonce

---

<sup>51</sup> La notion de carte de circonstance, dont dérive celle de cartographie à laquelle réfère Braidotti, renvoie à Deleuze qui mentionne qu'à propos des concepts, il faut se demander où, quand, comment ils fonctionnent, plutôt que de chercher à les définir ou à les interpréter. Pour une présentation succincte, voir Bouaniche, Arnaud (2007), *op. cit.*, p. 187.

<sup>52</sup> Voir, entre autres, sa critique de l'analogie faite par un juriste entre le droit de discriminer pour le choix fait par une communauté d'un leader religieux et le choix fait par un individu d'un psychiatre qui, tous les deux, selon lui,

les lacunes sous plusieurs angles, mais elle ne prône pas l'adoption d'un autre paradigme théorique<sup>53</sup>. Elle ne saurait être considérée comme une féministe postmoderne qui envisage « [...] le savoir comme une expression de la culture occidentale et de sa tendance à la domination » (Braidotti, 2009, p. 62). Ainsi, à l'occasion, son approche de la problématique peut nous laisser sur l'impression qu'elle essentialise les femmes comme sujets de l'oppression<sup>54</sup>. Cependant, Stopler rend compte de cette problématique par les nombreux renvois qu'elle fait à des situations particulières des femmes dans différents contextes culturels (Stopler, 2003).

Les analyses de Stopler illustrent que les principes qui guident les relations religions/État ne sont pas liés à une préoccupation féministe, et que l'égalité entre les femmes et les hommes<sup>55</sup> est aujourd'hui mise à mal à travers ces principes. Ceux-ci gagnent à être passés au crible de l'analyse critique féministe, comme tant d'autres qui l'ont été auparavant, pour rendre plausibles la promotion et l'extension des droits des femmes. Pour aborder l'analyse de l'impact des liens religions/État sur les droits des femmes, comme je l'ai mentionné supra, Stopler utilise principalement les termes *Church-state relation*, *religion-state relation* et rarement les termes

---

devraient relever d'un choix privé. Stopler, Gila (2004). «The Free Exercise of Discrimination: Religious Liberty, Civic Community and Women's Equality.» William and Mary Journal Women and the Law 10: 459-532.

<sup>53</sup> Référant à la typologie de Sandra Harding, Rosi Braidotti mentionne que diverses approches peuvent coexister chez la même autrice. Stopler me semble plus près de la position du parti pris féministe, car Nancy Chodorow est une autrice qui a inspiré sa réflexion. Voir Stopler, Gila (2005a) «Gender Construction and the Limits of Liberal Equality.» Texas Journal of Women and the Law, En ligne au <http://ssrn.com/abstract=1013058>. Consulté le 18 octobre 2011. Braidotti, Rosi (2009). La philosophie ... là où on ne l'attend pas. Paris, Larousse, p. 62-64. Judith Butler affirme que les féministes libérales utilisent le terme *subordination*, tandis que les féministes radicales, sous l'influence de l'analyse marxiste, utilisent le terme *oppression*. J'ai recensé dans les articles anglais de Stopler l'utilisation fréquente du terme *oppression* (286 occurrences) avec seulement 97 occurrences pour le terme *subordination*.

<sup>54</sup> Entre autres inspirée par le recours à une théoricienne comme Carole Pateman qui tend à isoler l'oppression des femmes sous le seul aspect du patriarcat, sans prendre en considération que les femmes sont sujettes à de multiples stratégies et types d'oppression. Voir Butler, Judith (1991). «Disorderly Woman. Toward a Feminist Theory of the State. by Catharine A. MacKinnon; The Disorder of Women. by Carole Pateman.» Transition: 53, p. 89.

<sup>55</sup> Plutôt que d'utiliser le terme genre, j'ai utilisé tout au long de la thèse l'expression femmes/hommes. Ce choix peut paraître discutable, car il risque d'essentialiser les catégories femme et hommes et de reproduire le mode de la binarité comme le fait remarquer la juriste Louise Langevin (2018). Toutefois, cette juriste note également que le terme *genre* bien qu'utile dans l'analyse a aussi été intégré dans la langue courante et qu'il est souvent devenu synonyme de femmes en perdant le sens des rapports de domination auxquels il réfère. Elle écrit : « [...] la catégorie femmes est encore très utile, compte tenu des réalités de domination des femmes : elles existent bel et bien et vivent des inégalités parce qu'elles sont des femmes ». Langevin, Louise (2018). «Couvrez ce genre que le droit ne saurait voir: La difficile circulation du concept féministe de genre dans la langue juridique.» Canadian Journal of Women and the Law 28: 3, p. 514. Ceci caractérise bien la situation des femmes à l'intérieur du catholicisme.

*secular, secularity* ou *secularization*. Un article qui fait exception à cette règle est *The Liberal Bind: The Conflict Between Women's Rights and Patriarchal Religion in the Liberal State* (2005b) dans lequel le terme *secular* apparaît principalement pour traiter de la théorie de la sécularisation (voir p. 195). D'où, pour elle, la nécessité de prendre en compte que les régulations mises en place dans les régimes où prévaut une pratique de séparation entre l'Église et l'État ne sont pas une garantie de non-immixtion des institutions religieuses dans les affaires publiques et principalement dans les débats qui touchent les droits des femmes. Elle affirme que les institutions religieuses participent toujours, à des degrés divers, à des jeux de pouvoir<sup>56</sup> qui influencent les droits des femmes qu'elles soient croyantes ou non<sup>57</sup>; ce qui lui fait dire, entre autres, que l'hypothèse libérale selon laquelle la séparation serait suffisante pour assurer la protection des droits des femmes n'est pas fondée<sup>58</sup>.

Cette idée qu'elle développe m'a conduite vers une première direction consistant à lire les critiques de Suzan Moller Okin à l'endroit de John Rawls<sup>59</sup>, dont la réflexion cautionnerait la constitution du champ religieux comme une zone de non-droit pour les femmes. Portant la perspective d'« [a]gir contre le passé, et ainsi sur le présent, en faveur, (je l'espère) [sic] d'un temps à venir », il m'a semblé important de tenter de comprendre l'origine de cette zone de non-droit en m'attardant à l'émergence du libéralisme politique. Pour ce faire, j'ai fouillé dans le coffre à outils de Foucault. Je me suis servie de son travail sur l'émergence du libéralisme politique en m'inspirant de son concept de généalogie. Une autre direction empruntée a été de m'attarder à l'évidence que l'État n'a pas à intervenir dans les affaires des Églises pour mettre fin aux pratiques discriminatoires dans les groupes religieux puisqu'ils sont exempts de l'application des droits humains. J'ai alors eu recours à des analyses venant de divers pays. J'ai aussi recensé des écrits à propos de l'application de la *Convention sur l'élimination de la discrimination envers les femmes* (CEDEF) au champ religieux. Comme mentionné supra, peu

---

<sup>56</sup> Sa compréhension du pouvoir s'inscrit dans la perspective de Foucault, voir Stopler, Gila (2008a). « "A Rank Usurpation of Power" - The Role of Patriarchal Religion and Culture in the Subordination of Women » *Duke Journal of Gender, Law and Policy* 15, p. 367-369.

<sup>57</sup> De là la nécessité pour toutes les femmes de porter attention aux relations que les religions entretiennent avec les États.

<sup>58</sup> J'élaborerai infra sa critique de la séparation.

<sup>59</sup> Au chapitre 2, je traiterai abondamment de cet auteur.

d'autrices et d'auteurs ont traité des relations religions/États en lien avec le groupe religieux majoritaire en Occident. J'ai donc dû me livrer à un travail d'induction pour concevoir la possibilité de son application au Québec, plus particulièrement au catholicisme. Toutefois, la rareté de la littérature n'est pas le seul élément qui a déterminé le recours à une variété d'écrits référant à des situations de différents pays. Délibérer sur la laïcité dans un contexte de planéarité ne peut se faire en vase clos<sup>60</sup>. C'est ce qu'illustre les travaux de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (Commission Bouchard-Taylor). Bien qu'ils soient issus du contexte particulier québécois, l'influence de son traitement de la notion d'accommodement et d'interculturalisme a trouvé écho hors du Québec (Beaman et Lefebvre, 2014, p. 7)<sup>61</sup>. Amiriaux et Koussens notent que :

[...] les controverses religieuses favorisent l'émergence de rhétoriques très similaires d'un pays à l'autre, alors même que les contextes nationaux divergent tant sur le plan social (sécularisation de la société) que sur le plan politique (laïcisation des institutions de l'État). (Amiriaux et Koussens, 2014, p. 10)

En ce sens, Braidotti note que l'histoire de la pensée féministe porte la marque du nomadisme des mouvements intellectuels et politiques propres à la situation contemporaine (Braidotti et Degraef, 1990). Elle affirme aussi, que

[...] d'un point de vue féministe, il importe d'insister sur le fait que la dispersion et la dissémination internationale constituent des formes de résistance, une façon de préserver les idées qui sans cela pourraient être oubliées ou détruites,

---

<sup>60</sup> Balibar écrit : « Les différends relatifs à l'interprétation du rapport entre cultures, religions, et institutions publiques sont bel et bien cosmo-politiques, en ce sens qu'ils cristallisent des éléments venant du monde entier et de son histoire au sein d'un microcosme national particulier, ouvert et instable. Plus on cherche à fermer sur lui-même un problème "national", plus en réalité on le dénature et on le déstabilise. » Balibar, Étienne (2011). «Sécularisme et cosmopolitisme.» *Raison publique*: 14, p. 197.

<sup>61</sup> Le rapport de la Commission rappelle à propos de l'accommodement raisonnable son origine : « Venant des États-Unis, où il découlait d'un jugement de la Cour suprême de 1971 et du Civil Rights Act (1972), l'accommodement raisonnable a fait son entrée au Canada en 1978 par la voie du droit du travail (la Commission ontarienne des droits de la personne avait alors reconnu à un employé sikh le droit de porter son kirpan au travail). Mais le jugement qui a consacré l'existence de l'accommodement raisonnable est celui rendu par la Cour suprême du Canada en 1985 dans l'affaire O'Malley. Une employée disait subir de la discrimination, car son employeur l'obligeait à travailler le samedi, ce que sa religion lui interdisait (Église adventiste du Septième Jour). Le tribunal lui a donné raison. Par la suite, l'accommodement raisonnable s'est étendu à d'autres organismes de la sphère privée ainsi qu'aux institutions publiques. » Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *op. cit.*, p. 161.

condamnées à l'amnésie ou à l'oblitération volontaire dans leurs contextes d'origine. Après tout, les idées aussi sont mortelles. (Braidotti et Degraef, 1990, p. 37)

## Plan

Le développement de cette thèse évite un schéma arborescent pour présenter, plutôt, un caractère rhizomatique tout comme la méthodologie qui a guidé la recherche. L'approche théorique sera l'objet du premier chapitre. Je ferai part des différentes conceptions qui m'ont semblé capables de rendre compte tant de l'occultation de la problématique des relations de l'État avec le groupe religieux majoritaire que du maintien de la domination des femmes croyantes. J'exposerai comment des positions éthiques ont milité pour le choix de prise en considération d'éléments issus des théories postcoloniales. On verra que je me suis largement inspirée de Michel Foucault; ceci tant pour le choix d'une conception de la domination et des rapports de pouvoir que pour la liberté avec laquelle j'ai puisé des outils d'analyse dans l'ensemble de son œuvre. Je me suis aussi inspirée d'approches féministes qui incorporent sa réflexion sur le pouvoir, en particulier celle de Judith Butler. Je présenterai, entre autres, son analyse du fantasme du retour du pouvoir souverain, une idée qui m'a semblé éclairante pour mettre en lumière la complexité du contexte dans lequel les féministes chrétiennes évoluent et que le débat public escamote. Je créerai un lien entre ce fantasme du pouvoir souverain et l'occultation de la capacité d'agir des femmes croyantes dans les discours sur la laïcité. J'exposerai pour terminer la partie théorique, une conceptualisation de la capacité d'agir et du militantisme.

Par la suite, au deuxième chapitre, j'amorcerai la première partie de la thèse intitulée : *Pour agir contre le passé : déconstruction<sup>62</sup> de l'évidence*. Cette première partie comportera

---

<sup>62</sup> Monique Haicault stipule que : « La déconstruction peut être définie, en quelques mots, comme une méthode d'analyse qui porte sur les postulats sous-entendus et sur les omissions dans l'approche ou dans l'analyse. » Haicault, Monique (2012). «Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre.» Rives méditerranéennes: 41, p. 16. Jean Grondin dit d'elle qu'elle « [...] est au mieux un exercice de vigilance mais qui

deux chapitres-rhizomes dont l'objectif sera de défaire l'idée que la laïcité soutient le droit des femmes. J'entrerai dans le cœur du sujet par une tentative de comprendre la naturalité de la mise à l'écart des femmes comme titulaire de droits dans le champ religieux en jetant un regard sur l'émergence du libéralisme. Qu'est-ce qui rend possible, dans le contexte du libéralisme politique, qu'il soit légitime qu'un groupe particulier, comme une Église, profite du droit de pratiquer la discrimination envers les femmes ? En d'autres mots, il s'agira de lancer des pistes qui aideront à comprendre pourquoi un système de différenciation du champ religieux s'est mis en place particulièrement au détriment des femmes. Il eût été intéressant de faire une recherche sur la laïcité à partir de cette question en explorant les textes classiques comme ceux de Hobbes ou Locke, de même que des écrits, très peu connus, comme ceux de Mary Astell (1666-1731) ou de Judith Drake (1670-1723), sa contemporaine<sup>63</sup>. Ce n'est pas la voie que j'ai choisie. Sans avoir la prétention de me lancer dans un vaste travail d'érudition comme l'a fait Foucault pour faire la généalogie de diverses pratiques, la finalité de son approche m'a inspirée. Dans le lexique foucauldien qui accompagne le texte de Foucault, *Qu'est-ce que les lumières ?*, l'éditeur Dekens écrit : « [...] faire la généalogie d'un dispositif permet par la patiente étude de son histoire, d'en comprendre le caractère singulier et arbitraire et donc de s'en libérer » (Foucault, 2004, p. 121).

Ce deuxième chapitre ne réalisera pas une « patiente étude de l'histoire » de la laïcité, mais il entend participer à une forme de généalogie<sup>64</sup>. Mon objectif se montrera beaucoup plus humble, mais dans une perspective féministe, je souhaite fournir des éléments participant à une libération en m'intéressant à une partie de la pratique de la laïcité qui offre un aspect de

---

doit rester indéfinissable ». Grondin, Jean (1997). «La définition derridienne de la déconstruction.» Archive de philosophie: 62, p. 6.

<sup>63</sup> Voir Springborg, Patricia (2005). Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination, Cambridge University Press ; et Smith, Hannah (2001). «English 'Feminist' Writings and Judith Drake's an Essay in Defence of the Female Sex (1696).» The Historical Journal 44: 3, 727-747.

<sup>64</sup> La réalisation d'une généalogie reliant femmes et laïcité ne peut se faire, selon Joan Wallach Scott, sans la prise en compte de plusieurs fils conducteurs et de lignes de développement historique qui s'entrecroisent dont celles référant à la formation de l'État. Parmi les éléments à prendre en compte en Occident, elle mentionne entre autres : la dissémination des idées séculières, l'histoire de la représentation de la différence sexuelle et des relations entre hommes et femmes, la définition de la famille et des politiques natalistes, la médecine, le développement économique. Scott, Joan Wallach (2009a). Sexularism. Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe, 23 avril 2009, European University Institute, Florence [s. p.].

naturalité. Je proposerai un regard sur la mise à l'écart des droits des femmes dans l'organisation de la laïcité à partir de l'émergence du libéralisme politique et de sa consolidation contemporaine en portant une attention sur trois concepts de liberté. Je présenterai comment le triptyque des libertés *juridique, politique et publique* construit en l'absence des femmes, pose les bases de ce qui rationalise la domination des femmes dans le domaine religieux. Pour ce faire, à défaut de réaliser moi-même une généalogie de la laïcité, je m'inspirerai des travaux de Foucault sur l'émergence du libéralisme politique et des critiques féministes faites au philosophe politique John Rawls. J'utiliserai la conceptualisation de ce dernier de la liberté *publique* comme élément emblématique du développement de la pensée politique ayant inspiré largement les organisations contemporaines en matière de relations religions/État.

Le chapitre suivant abordera les articulations de la laïcité du point de mire des femmes dans le contexte du libéralisme politique à partir des principes de séparation, de neutralité, de liberté religieuse et d'égalité (non-discrimination) qui lui sont communément associés<sup>65</sup>. J'utiliserai, pour ce faire, principalement les études de la juriste Gila Stopler dont l'analyse critique montre comment la domination des femmes est soutenue par les rapports religions/État. Il y sera question des articulations de la laïcité qui débordent certes du contexte québécois, mais les références à celles-ci sont justifiées par les influences internationales qui s'exercent auprès de divers protagonistes du débat (Baubérot et Milot, 2011, p. 124) : que ce soit par l'intermédiaire des références juridiques (comme la notion de l'accommodement raisonnable), l'existence de traités internationaux<sup>66</sup> ou l'empreinte laissée par des litiges ayant eu lieu ailleurs dans le monde<sup>67</sup>. Ce chapitre permettra de montrer que la laïcité, qui s'incarne à partir de la mise en œuvre de principes institués à l'abri de l'analyse féministe, soutient la domination des femmes dans le domaine religieux.

---

<sup>65</sup> Inspiré de la conceptualisation de Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *op.cit.*

<sup>66</sup> Tel que celui de l'Assemblée générale des Nations Unies (1981). Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction. Assemblée générale des Nations Unies. New-York.

<sup>67</sup> Par exemple pour les féministes des pays occidentaux, le débat français résultant par l'interdiction du port du hidjab dans les écoles aurait « [...] servi de toile de fond aux féministes d'autres pays pour analyser leurs propres pratiques envers les populations musulmanes migrantes ou issues de l'immigration ». Roux, Patricia; Lavinia Gianettoni, et al. (2006). «Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard.» Nouvelles Questions Féministes 25: 1, p. 86.

Le chapitre 4 amorcera la deuxième partie de la thèse intitulée : *Illustration québécoise de l'évidence à défaire*<sup>68</sup>. Ce sera une tentative d'agir sur le présent en illustrant comment au Québec on met à la disposition du groupe religieux majoritaire une scène d'énonciation sur laquelle les enjeux de la domination des femmes croyantes sont occultés. J'ai choisi d'analyser trois composantes de l'appareil gouvernemental : le féminisme d'État, le milieu judiciaire et le réseau de la santé. J'y ferai une analyse du contexte propre au Québec pour en dresser une cartographie sommaire. Je montrerai comment se posent (ou non) les liens droits des femmes/laïcité dans les débats récents. Le Conseil du statut de la femme est un organisme de l'État québécois qui a joué un rôle majeur dans les débats sur la laïcité. Les avis de ce Conseil, dont les positions ont connu une mutation importante, sont emblématiques d'un effort de promouvoir la laïcité au nom du droit des femmes à l'égalité. Ils feront l'objet de tout le chapitre 4. J'y présenterai la marginalisation des féministes croyantes qui s'y opère et comment les prises de position du Conseil s'attaquent à la liberté religieuse des femmes tout en négligeant de contester la liberté religieuse des autorités qui perpétuent la domination des femmes. Une des recommandations du Conseil fut de modifier la *Charte des droits et libertés de la personne* afin de s'assurer que l'égalité entre les femmes et les hommes ne puisse être compromise. Ce changement qui est advenu fera l'objet de la dernière section du chapitre 5. Celui-ci portera également sur la reconnaissance des autorités vaticanes et du droit canon par le système judiciaire et par l'État québécois. Pour me livrer à cette partie de la cartographie, j'utiliserai principalement un texte émanant des autorités religieuses à propos du droit associatif et des motifs invoqués dans quelques jugements légaux. Compte tenu de la situation politique québécoise, je référerai occasionnellement à des éléments de la Cour fédérale qui ont une incidence sur les relations religions/État au Québec. S'y joindra également une analyse des pratiques de l'État québécois dans la gestion de la prestation de service de soutien spirituel dans le milieu de la santé. Par l'analyse de ces divers éléments, je montrerai que, malgré l'omniprésence de la problématique de l'égalité femmes/hommes pour réclamer la laïcité de l'État québécois, les impacts préjudiciables des relations religions/États sur les femmes du groupe religieux majoritaire sont occultés. Un de ceux-ci est de participer à une mise à l'écart

---

<sup>68</sup> Ce chapitre ne fera pas référence au projet de loi 21 (*Loi sur la laïcité de l'État*) du gouvernement de François Legault déposé le 28 mars 2019, ainsi que de la position du Conseil du statut de la femme à son sujet rendue publique le 16 mai 2019, soit quelques semaines avant la finalisation de cette thèse.



de la réalité des femmes croyantes au Québec qui, majoritairement, sont de culture catholique. J'aborderai une des conséquences de cette mise à l'écart : l'élaboration de la laïcité au Québec, promue au nom du droit des femmes, paradoxalement confine la majorité des Québécoises à subir la domination dans leur groupe d'appartenance religieuse.

Ces deux premières parties, en s'attardant au passé et au présent, visent à détruire l'évidence du lien entre laïcité et droits des femmes et montrent que le lien entre les deux repose sur une tradition de l'aménagement des relations religions/État qui ne fait pas de cas du maintien de la subordination des femmes dans le domaine religieux. Ces chapitres sont en quelque sorte une invitation à changer le regard porté sur la dyade laïcité/droits des femmes. Les éléments qui seront déployés tout au long de ces deux premières parties conduiront à poser une question délicate : si l'égalité femmes/hommes est réellement une valeur importante de la société québécoise, à l'avenir, l'État devrait-il transformer ses pratiques et intervenir dans le domaine religieux en faisant appliquer le droit à l'égalité dans celui-ci ? Envisager cette question, c'est aller à l'encontre de plusieurs préceptes de la philosophie politique dominante. L'intervention de l'État pour faire appliquer le droit à l'égalité semble, dans la tradition juridique, inconcevable. Rares sont les autrices et les auteurs qui ont mis de l'avant cette possibilité, mais pourtant quelques juristes s'y sont risqué-e-s. La dernière partie de la thèse : *En faveur d'un temps à venir* tentera de répondre à la question suivante : qu'est-ce qui rendrait concevable l'intervention de l'État pour mettre fin à la discrimination des femmes dans le domaine religieux ? J'ai écrit les deux chapitres de cette troisième partie, non pas avec l'intention de proposer des solutions<sup>69</sup> et des politiques concrètes d'articulation de la laïcité, mais plutôt avec la simple résolution de justifier qu'il est imaginable de penser à un devenir de la laïcité qui soit autre, contrairement à l'usage bien établi. Je proposerai des orientations pour légitimer la possibilité qu'un recours à l'État puisse être envisagé sans perdre de vue qu'il puisse être sujet à caution. En effet, s'adresser à l'État peut ranimer le fantasme du pouvoir souverain

---

<sup>69</sup> J'ai référé, dans la méthodologie, à la pensée de Deleuze à propos des rhizomes. Rappelons ce qu'écrit Labrecque à propos de la pensée politique de Deleuze : « [...] philosophiquement et politiquement, penser en termes de rhizome interdit donc d'envisager une "libération" finale, puisque toute ligne de fuite (toute création de nouveauté) risque de se reconnecter sur des lignes de segmentarité ». Labrecque, Simon (2010). «Expérimenter. La pensée politique de Deleuze et les théories féministes contemporaines.» *Aspects sociologiques* 17: 1, p. 229.

et faire perdre de vue la complexité de la problématique. Une des avenues que je soumettrai pour rendre concevable l'intervention de l'État honore l'action même des féministes chrétiennes, leur agentivité, et elle s'appuie sur une affirmation lourde de conséquences : les femmes n'ont jamais cédé leur droit en matière religieuse, nonobstant ce que le développement du libéralisme politique a pu en conclure. Le premier chapitre de la troisième partie donnera la parole aux féministes chrétiennes elles-mêmes pour imaginer comment la question de la laïcité pourrait se présenter tout autrement par une considération de leur agentivité et par leur accession à un statut de citoyennes à part entière, sujets de droit dans toutes les dimensions de leur vie, y compris dans les dimensions religieuses, spirituelle et ecclésiale. Le chapitre suivant, le dernier de la thèse, étayera une autre voie permettant d'entrevoir la possibilité d'une intervention de l'État dans le champ religieux. Cette deuxième voie s'appuie sur les engagements mêmes de celui-ci à travers la ratification de la *Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes* (ci-après CEDEF). J'introduirai dans ce chapitre des mises en garde émanant de Judith Butler et de Wendy Brown à propos du recours au droit, puis je présenterai quelques dispositions de la CEDEF qui seraient applicables aux groupes religieux tout en faisant part des embarras que son application soulève.



## Chapitre 1. Cadre théorique

Le déploiement de la problématique, les analyses et les hypothèses présentés dans cette thèse sont liés à un cadre conceptuel issu du féminisme, marqué par le postcolonialisme et par le poststructuralisme, sans lequel il m'aurait été impossible d'articuler les questions centrales de ce travail. Le contexte qui a conduit à l'élaboration du sujet de la thèse m'a amenée à donner de l'importance, parmi les éléments théoriques, aux principales lignes de force suivantes, qui s'entrecroisent et qui orientent ma recherche. (1.1) Tout d'abord, le postcolonialisme qui m'inspire un positionnement éthique principalement face aux sujets *femmes* et qui a, comme je l'ai mentionné plus haut, été déterminant pour cerner la problématique de cette thèse. (1.2) De ceci découle une distanciation par rapport à une approche libérale du sujet, bien qu'il soit abondamment question de droit dans cette thèse, et qu'il eût pu sembler, pour cette raison, qu'une telle approche soit privilégiée. Par contre, pour analyser la problématique, il m'est apparu important de prendre en compte que le temps présent est marqué par le néolibéralisme et par un néoconservatisme qui engendrent une valorisation de l'appartenance religieuse dans une perspective identitaire. (1.3) Ensuite, une conception du pouvoir qui décentre le point de mire de l'institution ecclésiale, rendant visible la complexité des rapports de force(s) dans lesquels les féministes chrétiennes sont immergées. Cette conception du pouvoir, proposée par Foucault, permet de dépasser le fantasme du retour du pouvoir souverain. (1.4) Puis, point important, concevoir les femmes croyantes comme des sujets libres et non pas uniquement comme des sujets juridiques. Elles sont des sujets dotés d'une capacité d'agir. Cette notion d'agentivité constitue la dernière ligne de force d'un cadre théorique en mesure de poser autrement l'aménagement de la laïcité.

## 1.1 Postcolonialisme et sujet du féminisme

À propos d'Edward Saïd, Rosi Braidotti écrit :

Ainsi, ce père fondateur de la pensée postcoloniale avance un double postulat qui fait fonction de paradigme. Tout d'abord, que les idées de laïcité, de raison, de tolérance, d'égalité devant la loi et de démocratie critique — c'est-à-dire les notions-clés de l'humanisme et de la modernité philosophique européenne — ne sont pas l'apanage exclusif de cette culture. Loin de là. L'histoire européenne démontre comment ces idéaux [...] ont été trahis et souvent ignorés par la culture même qui en réclame la paternité. Preuve en est la perpétuation des pratiques de domination, d'exclusion, d'extermination et d'exploitation violente contre les autres non européens ou les indésirables au sein même de la citoyenneté. Ensuite, [...] Saïd conclut que le colonialisme, [...] révèle la faillite morale de l'Europe et son incapacité à être à la hauteur de ses idéaux. (Braidotti, 2009, p. 116-117)

Edward Saïd nous invite à « [...] reconnaître que l'impérialisme politique gouverne un domaine entier des études, de l'imagination et des institutions savantes [...] » (Saïd, 2005, p. 26). Cet impérialisme fait en quelque sorte partie de la culture occidentale que ce soit de manière manifeste ou latente. Comme le rappelle Musa Dube (2004, p. 288-294), choisir ou non de parler de son impact, de ses conséquences et de son influence sur la culture est une prise de position. Le silence à cet égard n'est pas neutre, d'où mon choix de m'outiller auprès d'autrices tenant compte de l'héritage du colonialisme. Ces autrices se situent dans la mouvance de ce que Rosi Braidotti nomme le féminisme postmoderniste qui, comme je l'ai mentionné supra, lie le savoir à une propension de la culture occidentale à affirmer sa domination (Braidotti, 2009, p. 62).

Kwok Pui-lan définit le postcolonialisme comme « [...] a reading strategy and discursive practice that seek to unmask colonial epistemological frameworks, unravel Eurocentric logics, and interrogate stereotypical cultural representations » (Pui-lan, 2005, p. 2). J'ai utilisé bien librement une stratégie de lecture inspirée par le postcolonialisme pour, d'une part, relever l'ignorance et l'incapacité d'être à la hauteur des idéaux proclamés par l'intermédiaire de la

laïcité (qui se présente dans le discours public, comme corolaire à l'égalité femmes/hommes) et, d'autre part, souligner les pratiques d'exclusion de la citoyenneté qui touchent les femmes croyantes. À propos de la lecture, lors d'un cours sur Foucault et sur le pouvoir, Deleuze dit :

Si on est amené à privilégier certains termes par rapport à d'autres quand nous lisons, c'est aussi dans la mesure où nous accordons à telle page ou à telle page, une importance décisive. Un livre, il n'est jamais homogène, un livre il est fait de temps forts et de temps faibles, les temps faibles étant parfois géniaux. Je parle rythmiquement, les temps faibles au sens rythmique. Alors, euh, c'est évident que deux personnes qui lisent avec passion un livre, il suffit que la passion soit là, je [ne] suis pas sûr que la distribution des temps forts et des temps faibles, soit la même dans deux lectures. Si bien que les différences entre lectures, elles précèdent de beaucoup, vous savez, les problèmes d'interprétation. (Deleuze, 1986b)

La grille de lecture postcoloniale conduit à poser « des temps forts », elle est compatible avec ce qu'énonce Braidotti au sujet de la compréhension : « Understanding requires passion as much as intelligence, emotion as much as erudition. » (Braidotti, 2006b, p. 20) L'approche postcoloniale, avec son attention portée aux représentations stéréotypées de l'Autre de la culture occidentale, est particulièrement pertinente étant donné que, dans l'agencement politique des relations religions/État, les religions des groupes minoritaires semblent plus suspectes, tandis que la situation des femmes croyantes du groupe religieux majoritaire est occultée. Elle permet également de mettre à jour les formes de dogmatisme portées par certaines conceptions de la laïcité qui, selon Butler (2008), tendent également à donner lieu à des représentations simplistes des phénomènes religieux<sup>70</sup>.

D'autres raisons justifient le choix d'utiliser une lecture postcoloniale. Je mentionne entre autres que, dans une partie de l'opinion publique québécoise, le modèle de laïcité française semble bénéficier d'un prestige sans que soit interrogé le poids des contentieux accumulés entre la France et ses anciennes colonies. Enfin, puisque le temps présent est marqué par un affrontement dans lequel l'islam est pris pour cible (Braidotti, 2008, p. 4; Butler, 2008), où le

---

<sup>70</sup> Deux avis du Conseil du statut de la femme sont exemplaires à cet égard. J'en ferai une analyse au chapitre 5.

patriarcat semble être un phénomène uniquement islamique (Scott, 2007, p. 4; Scott, 2009a), j'ai été particulièrement soucieuse d'interroger les discours sur la laïcité qui nourrissent une méfiance à son égard.

Le postcolonialisme attire aussi l'attention sur le fait que le sujet du féminisme<sup>71</sup> est multiple. Il ne peut plus être traité comme un grand tout homogène. Butler écrit :

[...] the insistence upon the coherence and unity of the category women has effectively refused the multiplicity of cultural, social, and political intersections in which the concrete array of "women" are constructed (Butler, 2006, p. 19)

Parmi ces intersections, l'appartenance à une communauté croyante a souvent été suspecte chez certaines féministes (Braidotti, 2008). En outre, Braidotti insiste sur la notion de multiplicité du sujet du féminisme. Elle écrit :

Le sujet du féminisme n'est pas La femme comme autre privilégié et spéculaire du masculin, mais plutôt les femmes, comme pluralité quantitative et multiplicité qualitative qui ont pris leurs distances avec la féminité classique comme institution et comme système de représentation. Elles ne se reconnaissent plus dans les modalités discursives d'un sujet passant pour universel. Elles ne sont peut-être même plus une « elle » — sujet féminin —, mais plutôt une multiplicité incarnée, un ensemble complexe et contradictoire, le sujet d'une véritable mutation, d'une métamorphose singulière et collective. (Braidotti, 2003, p. 32)

J'insiste aussi sur le fait que, pour Kwok Pui-lan, l'approche féministe et postcoloniale « [...] does not name all men as the enemy in a essentialist manner, but acknowledges that some men and women have more power than others » (2002, p. 78). Honorer le fait que le groupe des femmes n'est pas homogène permet de faire une cartographie plus précise de la situation dans

---

<sup>71</sup> Micheline Dumont et Louise Toupin utilisent le substantif *féminisme* pour qualifier des actions liées à l'émancipation collective des femmes bien que ces dernières ne revendiquent pas nécessairement l'appellation de féministes. Dumont, Micheline et Louise Toupin (2003). La pensée féministe au Québec. Montréal, Les Éditions du remue-ménage, p. 26.

laquelle les féministes chrétiennes sont immergées. Une telle cartographie demande de se distancier d'une approche libérale du sujet.

## 1.2 L'approche libérale et juridique : un déni de la complexité

Le libéralisme est un concept complexe. Benjamin Berger souligne (2002, p. 41-42) que le libéralisme donne lieu à un large éventail de définitions et de caractérisations parmi les philosophes politiques. Michel Branciard écrit : « Il n'y a pas un, mais des libéralismes, il n'y a pas une, mais des expériences libérales. » (Branciard, 1987, p. 7) Cependant, le libéralisme peut se définir autour de concepts clefs et de concepts périphériques qui lui donnent une unité malgré ses évolutions à travers le temps (Berger, 2002; Audard, 2009)<sup>72</sup>.

D'après Chantale Mouffe (1992), le libéralisme s'est appuyé sur l'idée que toutes les personnes sont nées libres et égales pour conceptualiser et pour promouvoir la notion de citoyenneté universelle. Mais il a toutefois réduit ce concept de citoyenneté, le restreignant à un statut légal lié aux droits que la personne peut exercer vis-à-vis de l'État. Elle précise :

The way those rights are exercised is irrelevant as long as their holders do not break the law or interfere with the right of others. Notions of public-spiritedness, civic activity and political participation in a community of equals are alien to most liberal thinkers. Besides, the public realm of modern citizenship was constructed in a universalistic and rationalistic manner that precluded the

---

<sup>72</sup> Stopler, pour en donner une définition, s'appuie sur John Gray (philosophe politique qui a enseigné à la *London School of Economics and Political Science*) qui retient quatre éléments qui caractérisent le libéralisme peu importe ses formes. Elle écrit : « While liberalism has many variants they all constitute one tradition. According to John Gray the liberal conception in all its forms has the following four elements—it is individualist, egalitarian, universalist, and meliorist: “It is *individualist*, in that it asserts the moral primacy of the person against the claims of any social collectivity; *egalitarian*, inasmuch as it confers on all men the same moral status and denies the relevance to legal or political order of differences in moral worth among human beings; *universalist*, affirming the moral unity of the human species and according secondary importance to specific historic associations and cultural forms; and *meliorist* in its affirmation of the corrigibility and improvability of all social institutions and political arrangements.” » Stopler, Gila (2016). «Hobby Lobby, SAS, and the Resolution of Religion-Based Conflicts in Liberal states.» *International Journal of Constitutional Law* 14: 4, p. 944 citant Gray, John (1995). *Liberalism*. Buckingham, Open University Press, p. xii.



recognition of division and antagonism and that relegated to the private all particularity and difference. The distinction public/private, central as it was for the assertion of the individual liberty, acted therefore as a powerful principle of exclusion. Through the identification between the private and the domestic, it played indeed an important role in the subordination of women. (Mouffe, 1992, p. 377 )

La plupart des démocraties occidentales partagent avec le Québec le fait d'être des démocraties libérales. Marco Jean écrit :

Les sociétés occidentales contemporaines sont, pour la plupart, des démocraties libérales. Ce sont des sociétés où règne un régime démocratique et dans lesquelles les libertés et les droits fondamentaux des individus sont protégés par une loi fondamentale : une Constitution ou une Charte des droits. La pensée politique dominante dans ces démocraties est, pour l'essentiel, d'inspiration libérale depuis quelques décennies. (Jean, 2009, p. 354)

Un principe important du cadre théorique qui guide cette recherche est une distanciation vis-à-vis d'une compréhension libérale du sujet, et ce, bien que plusieurs aspects justifieraient d'analyser la problématique dans le cadre du libéralisme puisque les discours et les pratiques patriarcales religieuses se déroulent dans un cadre libéral. Le sujet libéral qui fait l'objet de la critique féministe est marqué par l'autonomie et la séparation, guidé par une rationalité à la recherche d'une maximisation de son intérêt, de sa satisfaction et de l'utilité (Brugère, 2009, p. 174-175). Ce sujet peut se définir par son caractère abstrait, autonome sans vie privée, indépendant des aléas sociaux. Les femmes croyantes adhérentes à un groupe religieux ne correspondent pas à ce sujet. La théoricienne féministe Rosi Braidotti affirme que la vision libérale du sujet ne permet pas de prendre en compte la complexité de notre monde (2006b, p. 12-13).

Je souhaite que les réflexions menées dans cette thèse collent à cette réalité complexe qui nous incorpore et dans laquelle nous sommes toutes, comme le dit si bien Rosi Braidotti :

Nous sommes ensemble [croyantes et incroyantes] dans cette histoire complexe et violente et nous essayons d'élaborer ensemble des schémas de pensée adaptés à la complexité de notre situation. (Braidotti, 2009, p. 115)<sup>73</sup>

Une approche strictement libérale risquerait de confiner l'analyse à une perspective juridique qui alimenterait un fantasme de retour du pouvoir souverain que j'expliciterais infra. Elle sous-estimerait les enchevêtrements socio-symboliques dans lesquels se produisent les rapports de force(s) entre les autorités religieuses patriarcales et les féministes croyantes. Désirant que la réflexion s'ancre dans la complexité de la situation contemporaine, il m'a semblé essentiel de prendre en compte que les relations religions/État, tout comme la situation des femmes croyantes, sont affectées par l'émergence du néolibéralisme et du néoconservatisme; ce qui a pour effet de placer ces dernières au centre de rapports de force(s) multiples et parfois contradictoires. Par néolibéralisme, j'entends également ce que Wendy Brown (Brown, 2003) dit de son acception populaire, soit une référence à l'organisation sociopolitique autour du libre marché promu en valeur suprême et ses corollaires, soit la dérégulation économique, le libre-échange, la maximisation de la compétition ainsi que les politiques d'austérité délétères tant pour les populations appauvries, l'environnement que pour la culture. Brown écrit :

Part of what makes neoliberalism "neo" is that it depicts free markets, free trade, and entrepreneurial rationality as achieved and normative, as promulgated through law and through social and economic policy—not simply as occurring by dint of nature. Second, neoliberalism casts the political and social spheres both as appropriately dominated by market concerns and as themselves organized by market rationality. That is, more than simply facilitating the economy, the state itself must construct and construe itself in market terms, as well as develop policies and promulgate a political culture that figures citizens exhaustively as rational economic actors in every sphere of life. (Brown, 2006, p. 694)

Brown invite à tenir compte de l'interrelation existante entre le néolibéralisme et le néoconservatisme tout en considérant qu'il s'agit de deux rationalités distinctes. À propos du néoconservatisme, elle écrit :

---

<sup>73</sup> « We are in this together » est une phrase qui revient souvent sous la plume de Braidotti. Voir Braidotti, Rosi (2010). «On Putting the Active Back into Activism.» *New Formations* 68: 1, 42-57.

Unlike its predecessor, it is animated by an overtly avowed power drive, by angst about the declining or crumbling status of morality within the West, and by a concomitant moralization of a certain imaginary of the West and its values. Thus, while many neoconservatives decry the "social engineering" they attribute to socialism and liberal democratic egalitarian projects such as affirmative action, integration, and poverty reduction, neoconservatism no more rejects state-led behaviorism than neoliberalism does. Rather, it identifies the state, including law, with the task of setting the moral-religious compass for society, and indeed for the world. This endorsement of state power, and attribution of moral authority to the state, is at odds with liberalism in every sense of the word. (Brown, 2006, p. 697)

La coexistence du néolibéralisme et du néoconservatisme selon Brown renforce leurs traits respectifs qui convergent vers un affaiblissement de la démocratie.

But neoconservatism does valorize power and statism, and when those energies are combined with the moralism and the market ethos, and when a public is molded by the combination of these energies and rationalities, a fiercely anti-democratic political culture results. This is a culture disinclined to restrain either statism or corporate power, and above all one that literally comes to resent and even attack the classic principles and requirements of constitutional democracy. (Brown, 2006, p. 710)

Ensemble, les femmes dans leur diversité, font face à l'enchevêtrement de divers phénomènes tels que le néolibéralisme et le néoconservatisme, dont il importe de tenir compte afin de cartographier la situation actuelle. Dans ce contexte, de multiples enjeux sont à l'œuvre qui influencent les rôles que d'aucuns souhaiteraient voir jouer par le champ religieux, entre autres par une instrumentalisation reliée au désir de soutenir la privatisation de la prise en charge des individus nécessitant des soins ou bien pour préserver une identité nationale.

Le seul recours à des conceptions libérales pour permettre l'élaboration d'une prospective ne saurait être suffisant. Selon la juriste Madhavi Sunder, la théorie féministe influencée par le poststructuralisme et par le postcolonialisme, à la manière dont Gayatri Spivak l'utilise, s'avère nécessaire pour aborder la dyade droits des femmes et religion (Sunder, 2003,

p. 1414). Pour Sunder, l'approche juridique traditionnelle (marquée par le libéralisme) n'a pas su relever le défi de théoriser la contestation des femmes à l'intérieur de leur communauté. J'ai souligné précédemment être guidée par un souci éthique; ainsi, dans la perspective de prendre une distance face à des analyses basées sur la tradition juridique libérale, il est intéressant de noter ce que Braidotti écrit :

It is the case that ethics in poststructuralist philosophy is not confined to the realm of rights, distributive justice, or the law; it rather bears close links with the notion of political agency, freedom, and the management of power and power-relations. Issues of responsibility are dealt with in terms of alterity or the relationship to others. This implies accountability, situatedness, and cartographic accuracy. A poststructuralist position, therefore, far from thinking that a liberal individual definition of the subject is the necessary precondition for ethics, argues that liberalism at present hinders the development of new modes of ethical behavior. (Braidotti, 2006a, p. 1)<sup>74</sup>

### **1.3 La fin du pouvoir souverain et le fantasme de son retour**

Le pouvoir, selon Foucault, n'est plus souverain. Il ne peut pas être assimilé à un ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion. Le pouvoir est à appréhender comme une « multiplicité de rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent » (Foucault, 1976, p. 121-122), et il ne peut être limité à une pratique d'interdiction. Le pouvoir repose sur un socle mouvant, son intelligibilité ne vient pas d'un point central. Il est constitué de tactiques qui s'enchainent, s'appellent, se diffusent et dessinent au bout du compte des dispositifs d'ensemble (p. 125).

---

<sup>74</sup> Elle reprendra les mêmes propos dans Braidotti, Rosi (2006b). Transpositions: on Nomadic Ethic. Cambridge, Polity, p. 12.

Il ne faut toutefois pas déduire que Foucault a mis de côté le concept de domination. Faisant un retour sur ses recherches antérieures, Foucault dit douter d'avoir utilisé toujours les mots qu'il fallait pour décrire le problème du pouvoir. Dans un entretien, en 1974, il affirmait :

Maintenant, j'ai une vision beaucoup plus claire de tout cela; il me semble qu'il faut distinguer les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés — jeux stratégiques qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de ne pas déterminer en retour la conduite des autres — et les états de domination, qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir. Et, entre les deux, entre les jeux de pouvoir et les états de domination, vous avez les technologies gouvernementales, en donnant à ce terme un sens très large — c'est aussi bien la manière dont on gouverne sa femme, ses enfants que la manière dont on gouverne une institution. L'analyse de ces techniques est nécessaire, parce que c'est très souvent à travers ce genre de techniques que s'établissent et se maintiennent les états de domination. (Foucault, 2001 [1974], p. 1547)

Ces trois strates décrites par Foucault m'amènent à postuler que dans leur effort pour transformer le patriarcat religieux, les féministes chrétiennes sont aux prises avec elles. Elles participent à des jeux stratégiques entre des libertés à travers lesquels elles déploient une capacité d'agir. Elles sont par contre confrontées à ce que Foucault nomme une technologie gouvernementale, soit dans ce cas la manière dont on gouverne l'institution religieuse qui ne fonctionne pas en vase clos. Elle se situe dans une matrice où se jouent des relations de pouvoir de divers niveaux. L'institution religieuse s'appuie sur une reconnaissance de l'État pour se gouverner. La manière de gouverner de l'institution religieuse, dans une perspective intraecclésiale, a déjà fait l'objet de multiples études et recherches par des théologiennes féministes qui ont dénoncé l'état de domination que vivaient les femmes. L'appréhension du pouvoir par Foucault incite à changer l'angle de l'analyse; bien qu'il reconnaisse l'importance des institutions, Foucault invite à les analyser « [...] à partir des relations de pouvoirs et non l'inverse; et que le point d'ancrage fondamental de celles-ci, même si elles prennent corps et se cristallisent dans une institution, est à chercher en deçà » (Foucault, 2001 [1982], p. 1058). Les trois strates proposées par Foucault sont des outils qui aident à prendre acte de la situation de blocage dans laquelle se trouvent les féministes chrétiennes. Elles permettent de déplacer

l'analyse en deçà de l'institution. C'est pourquoi, dans cette thèse, je porterai peu d'attention à l'organisation interne de l'institution religieuse comme telle si ce n'est que pour en révéler les relations avec l'État, pour me concentrer principalement sur la contribution de l'État au maintien de la sujétion des femmes dans le domaine religieux par la fourniture d'instruments, notamment juridiques, qui perpétuent l'état de domination.

À propos de l'état de domination, Foucault écrit :

L'analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe; elle rencontre parfois ce qu'on peut appeler des faits ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, *au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées*. Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires – on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination. Il est certain que dans ces états, les pratiques de liberté n'existent pas ou n'existent qu'unilatéralement ou sont extrêmement bornées et limitées. (Foucault, 2001 [1984], p. 1530-1531, je souligne)

Foucault assimile la domination à un blocage des relations de pouvoir. Andreas Follesdal qui se penche sur la liberté religieuse, propose la définition suivante de la domination<sup>75</sup> : « [...] the arbitrary use of political authority and coercive power » (Follesdal, 2005, p. 411). Qu'est-ce qui rend possible l'utilisation arbitraire de l'autorité politique et du pouvoir de coercition ? Une réponse apportée sur la base d'une vision du pouvoir et de la domination inspirée de Max Weber qui lie domination et acceptation prend peu en considération l'expérience religieuse des femmes. Dans une étude sur les théories du pouvoir, Jacqueline Russ (Russ, 1994) décrit sommairement la domination, selon le paradigme de Weber, en disant de celle-ci qu'elle implique « que le commandement soit accepté, que la sujétion soit reconnue comme légitime » (p. 252). Plus loin elle écrit :

---

<sup>75</sup> Elle réfère ici aux auteurs Quinton Skinner et Philip Pettit.

[...] dominer, c'est manifester concrètement l'exercice de la puissance, à travers un ensemble de relations complexes, à travers un contrôle social et des normes et contraintes *intériorisées* et *acceptées*, contraintes pouvant appartenir à divers champs historiques, sociaux, psychologiques, etc. (p. 252)

Marie-Andrée Roy, qui analyse la situation des femmes chrétiennes, se montre critique de ce type de définition wébérienne. Selon elle, celle-ci « [...] suggère implicitement que les dominés acceptent leur domination » (Roy, 1996, note 78 p. 141). Cette compréhension de la domination ne s'applique pas bien à la situation intraecclésiale des femmes. Il faut prendre acte que la reconnaissance de la légitimité de la sujétion ainsi que l'acceptation et l'intériorisation des contraintes posées par le patriarcat religieux ne décrivent pas la réalité de nombre de femmes s'inscrivant dans une tradition religieuse. De l'intérieur, elles contestent le patriarcat religieux et les contraintes qu'elles subissent<sup>76</sup>. Par contre, en regard des contraintes induites<sup>77</sup> par l'agencement des relations religions/État, à ce jour, comme je le déploierai, on serait porté à présumer que les croyantes semblent effectivement les intérioriser et les accepter. Toutefois, il faudrait nuancer cette présomption et postuler plutôt que les rapports de force(s) qu'induisent les principes<sup>78</sup> guidant les relations religions/État sont davantage occultés que réellement acceptés.

Bien que j'aie évoqué que, dans le développement de sa pensée, Foucault a fait place à la notion de domination<sup>79</sup> avec sa réalité concrète, il est important de signaler que celle-ci n'est pas dans une position causale. Judith Butler nous met en garde contre une analyse qui postulerait une telle vision de la domination. Il est important de signaler que celle-ci ne s'est pas créée ex nihilo. Elle trouve son origine hors d'elle-même. Butler indique que : « The view of domination

---

<sup>76</sup> Je reviendrai sur ce sujet au chapitre 6 à propos de l'agentivité des féministes chrétiennes.

<sup>77</sup> Parmi celles-ci, la privation de recours juridique en cas de discrimination est une des plus importantes.

<sup>78</sup> Les principes auxquels je réfère sont ceux de la séparation et de la neutralité censées permettre la liberté de conscience et l'égalité qui feront l'objet du chapitre 3. L'articulation actuelle de ces principes est peu soumise aux critiques féministes. La coexistence des agencements de la neutralité et de la séparation avec un soutien de la discrimination par l'État est occultée (le chapitre 5 déploiera cet aspect dans le contexte québécois). Elle influence l'action des féministes chrétiennes qui tentent de déconstruire le patriarcat religieux.

<sup>79</sup> La notion était présente dans son œuvre dans les différentes étapes de son élaboration. Louise Blais donne un aperçu des étapes de ce développement (voir en particulier p. 163). Blais, Louise (2005). Pouvoir et domination chez Foucault. Balise pour (re)penser le rapport à l'autre dans l'intervention. Dans Michel Foucault et le contrôle social. Alain Beaulieu (dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 159-172.

as a causal determinism underestimates the complex routes by which power operates, the inadvertent sites that it mobilizes, the differentiated mechanisms of its deployment » (Butler, 1991, p. 94). L'analyse de la situation actuelle des femmes en Église illustre ce point de vue de Butler. La subordination des femmes est principalement perçue comme un problème intraecclésial, qui peut être ramené uniquement à la domination : un clergé masculin dominerait une communauté croyante et lui imposerait ses vues sur les femmes, sur leur rôle relié à la maternité, bref sa vision patriarcale. Plus particulièrement dans le catholicisme, on envisage la figure du souverain pontife qui dicte la loi et dont lui seul, à partir de son bon vouloir, détiendrait la faculté de faire une déclaration en mesure de changer la situation pour les femmes dans l'Église : que cette déclaration vise à amender la « théologie de la femme »<sup>80</sup> élaborée par ses prédécesseurs ou à modifier le droit canon afin de rendre l'accès au sacerdoce possible pour les femmes. Cette approche de la problématique des femmes en Église tend à sous-estimer la complexité dans laquelle la lutte des femmes est engagée. Elle se limite à une perspective intraecclésiale qui n'envisage pas que l'Église participe à une matrice de relations de pouvoir. Elle aborde le champ religieux comme un lieu à l'abri des interrelations à l'œuvre dans l'ensemble de la société.

En plus de l'approche stratifiée tenant compte des relations de pouvoir, des techniques de gouvernementalité et de la domination, Foucault propose cinq points à considérer afin de faire l'analyse des relations de pouvoir. Je les expose brièvement dans le même ordre qu'il les présente dans un article traitant du sujet et du pouvoir (Foucault, 2001 [1982], p. 1057-1060).

1) Un système de différenciation est mis en œuvre par toute relation de pouvoir. Ce sont ces différenciations qui rendent possible d'agir sur les actions des autres. Parmi celles-ci, Foucault mentionne les différences d'ordre juridique ou traditionnel ainsi que celles qui touchent le statut et les privilèges. 2) Un autre point est constitué par les objectifs poursuivis par les agentes et par les agents. Que visent ceux et celles qui tentent d'influencer ou de déterminer les actions des autres<sup>81</sup> ? Le maintien de privilèges est nommé par Foucault comme un type d'objectifs ciblés

---

<sup>80</sup> Au sujet de l'élaboration d'une théologie spécifique définissant les femmes, voir Couture, Denise (2012a). «L'antiféminisme du "nouveau féminisme" préconisé par le Saint-Siège.» *Cahiers du genre*: 2, 23-49.

<sup>81</sup> Insistant sur l'idée que le pouvoir, tel que défini par Foucault, est un rapport de force(s), « une action sur l'action des autres », Deleuze propose de concevoir une liste de « [...] variables exprimant un rapport de forces ou de



par des personnes. 3) De plus, il faut prendre en compte les modalités instrumentales mises en œuvre. Le pouvoir peut être exercé par diverses modalités dont des règles plus ou moins claires, dites imprescriptibles ou non, ainsi que par des mécanismes de contrôle. 4) Les formes d'institutionnalisation sont également un point qui retient l'attention de Foucault. Cette institutionnalisation peut être constituée par une autonomie fonctionnelle<sup>82</sup> à laquelle se combineront des dispositions juridiques, des phénomènes d'habitude voire même des agencements traditionnels. 5) Finalement, en dernier point, Foucault mentionne que des degrés de rationalisation sont à prendre en compte. Il peut y avoir une élaboration en fonction de l'efficacité, des résultats souhaités et des coûts.

Ces points dont Foucault invite à tenir compte aident à cartographier le rôle joué par les relations religions/État dans l'établissement d'une situation de domination. Ils permettent, entre autres, d'articuler les questions suivantes : quels systèmes de différenciation les relations religions/État permettent-elles de maintenir<sup>83</sup> envers les groupes religieux ? Quels objectifs sont recherchés par les autorités religieuses et par l'État à travers leurs relations ? Y a-t-il des modalités d'exercice du pouvoir soutenues à travers les relations entretenues entre les autorités religieuses et l'État ? D'où vient que, parmi les règles et modalités, il y a des règles dites imprescriptibles ? De telles règles ont-elles été formulées dans le passé ? Sont-elles toujours en vigueur ? Quelle forme d'institutionnalisation se voit facilitée par ces relations ? Y a-t-il une rationalisation que la mise en œuvre de ces relations permet d'atteindre ?

Ces questions neutralisent les prétentions à concevoir le pouvoir des autorités religieuses sous le mode de la souveraineté. Foucault remarque que : « [d]ans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. » (Foucault, 1976, p. 117) Cela est

---

pouvoirs constituants des actions sur des actions; inciter, induire, détourner, rendre facile ou difficile, élargir ou limiter, rendre plus ou moins probable... ». Deleuze, Gilles (1986a). Foucault. Paris, Les éditions de minuit. À propos de son choix d'écrire force avec un *s*, voir la note 29 en introduction.

<sup>82</sup> Ici Foucault donne l'exemple des institutions scolaires et de l'armée, mais il ne mentionne pas les institutions religieuses qui, comme je l'expliquerai, jouissent d'une forte autonomie fonctionnelle dans les États où règne le libéralisme politique.

<sup>83</sup> Le chapitre portant sur le libéralisme politique illustrera comment l'émergence de celui-ci permet l'instauration d'une différenciation très forte envers les institutions religieuses.

particulièrement applicable à la façon dont le pouvoir religieux est conçu comme je l'exposerai plus loin à propos du libéralisme politique qui considère le domaine religieux comme un champ spécifique où l'omnipotence va de soi. Cette conception contribue à perpétuer et à justifier un système de différences juridiques. Ce dispositif soutient les objectifs de certains acteurs, notamment par le maintien de leurs privilèges qui alimentent la situation de blocage; blocage assimilable à un état de domination, état qui n'est pas dans une position de causalité comme le souligne Butler, mais qui survient à la fin d'un processus que la prise en compte des points et des strates proposés par Foucault rend possible d'analyser. Il faudrait cependant expliquer pourquoi les appréhensions du pouvoir religieux en Occident sont encore hantées par l'image de la monarchie et pourquoi il semble si difficile de se défaire de cette image.

Je propose d'envisager que ce phénomène pourrait être assimilé à une forme d'expression du *fantasme du retour du pouvoir souverain*. Judith Butler conceptualise cette idée à partir d'une analyse de la scène juridique américaine et de son traitement des discours de haine qu'ils soient homophobes, sexistes ou racistes. Son point de départ est l'acceptation de la thèse de Foucault sur la disparition historique du pouvoir souverain (Butler, 1997a). Si ce type de pouvoir a bien disparu, par contre, pour Butler tout comme pour Foucault, il existe une difficulté d'appréhender le pouvoir sous une forme non souveraine qui émane de divers sites. Cette difficulté contribue, selon Butler, à une idéalisation des actes de discours pour leur attribuer illusoirement une action souveraine. Dans son analyse sur le pouvoir accordé au langage injurieux et la place assignée à la personne qui s'en dit l'objet, Butler avance que le fantasme du retour du pouvoir souverain (p. 78) est mis en œuvre à travers la figure performative prêtée au discours offensant. C'est à l'aide de la distinction que fait John Langshaw Austin à propos du langage performatif, entre les actes perlocutoires et les actes illocutoires, que Butler met en doute le bienfondé de faire assumer à un sujet souverain, entre autres par un recours judiciaire, la responsabilité absolue de blesser par l'énonciation d'un discours offensant. Dans un acte perlocutoire, l'effet du discours ne concorde pas sur le champ avec l'acte de discours lui-même. Un jeu existe entre l'énonciation et l'effet qui se produit par la suite. Par contre, dans un acte illocutoire, le discours est lui-même la chose qu'il effectue comme quand un juge dit : « Je vous condamne » (p. 3). L'émission de discours haineux est considérée par certains comme un

discours illocutoire, un lien rattache l'acte de discours à son effet injurieux sans possibilité de le faire dévier<sup>84</sup>. Cependant, Butler attire l'attention sur le contexte de l'acte illocutoire. Sa possibilité de produire un effet repose sur des conventions, des rituels et des répétitions préalables. Butler écrit à ce propos :

As utterances, they work to the extent that they are given in the form of a ritual that is, repeated in time and, hence, maintain a sphere of operation that is not restricted to the moment of the utterance itself. The illocutionary speech act performs its deed *at the moment* of the utterance, and yet to the extent that the moment is ritualized, it is never merely a single moment. The "moment" in ritual is a condensed historicity: it exceeds itself in past and future directions, an effect of prior and future invocations that constitute and escape the instance of utterance. (Butler 1997a, p. 3)

Un tel contexte qui entoure l'énonciation peut être masqué si l'on attribue directement la responsabilité de l'effet produit au sujet qui émet le discours offensant. C'est ce que le recours à l'État et aux instances juridiques pour contrecarrer les discours de haine risque de reproduire. Ce recours, qu'elle n'écarte pas systématiquement, pose problème selon Butler. Pour choisir les actions à prendre face aux discours de haine, elle interroge leur nature et leur portée ainsi que le statut de la personne qui les reçoit et de celle qui les émet. Elle demande si le langage offensant est immanquablement un acte qui blesse suivant l'analogie entre vulnérabilité physique et vulnérabilité linguistique. Les injures ont-elles vraiment ce pouvoir, si on accepte la thèse de Foucault selon laquelle le pouvoir n'est plus souverain ?

If power is no longer constrained by models of sovereignty, if it emanates from any number of "centers", how are we to find the origin and cause of that act of power by which injury is done? The constraints of legal language emerge to put an end to this particular historical anxiety, for the law requires that we resituate power in the language of injury, that we accord injury the status of an act and trace that act to the specific conduct of a subject. Thus the law requires and facilitates a conceptualization of injury in relation to a culpable subject, resurrecting "the subject" (which could just

---

<sup>84</sup> Butler écrit : « When we claim to have been injured by language, what kind of claim do we make? We ascribe an agency to language, a power to injure, and position ourselves as the objects of its injurious trajectory. » Butler, Judith (1997). Excitable Speech : a Politics of the Performative. New York, Routledge.

as well be a corporate or group entity as an individual) in response to the demand to seek accountability for injury. Is such a location of the subject as the “origin” and “cause” of racist structures, much less of racist speech, justified? (Butler 1997a, p. 78)

Un certain nombre de difficultés émergent lorsque le fantasme du retour du pouvoir souverain est mis en œuvre dans une perspective de lutte au patriarcat religieux. Une première difficulté qui est à la base de la problématique, mentionnée plus haut, est un phénomène auquel Butler s’attarde : lorsque l’on attribue aux discours<sup>85</sup>, (qu’ils soient sexistes, homophobes ou racistes) la capacité d’offenser, on risque de réduire la scène complexe de l’énonciation. Analyser la problématique de la domination des femmes en Église uniquement dans une perspective intraecclésiale participe à cette réduction de la scène d’énonciation qui occulte ce qui rend possible la domination. On attribue aisément au discours religieux la capacité d’offenser les femmes sans prendre en compte que ce discours est le résultat d’une intrication de divers éléments qui l’ont précédé et qui l’accompagnent. Je montrerai infra que des éléments du discours et des pratiques patriarcales de l’Église sont repris par l’État, protégés par ce dernier et réitérés par des tribunaux. Ainsi en élargissant le cadre de l’analyse, l’Église seule n’apparaît plus comme « la cause » de la domination<sup>86</sup>.

The elaborate institutional structures of racism as well as sexism are suddenly reduced to the scene of utterance, and utterance, no longer the sedimentation of prior institution and use, is invested with the power to establish and maintain the subordination of the group addressed. Does this theoretical move not constitute an over determination of the scene of utterance, on which the injuries or racism become reducible to the injuries produced in language? And does this not lead to a view of power of the subject who speaks and, hence of his/her culpability, in which the subject is prematurely identified as the “cause” of the problem of racism? (Butler 1997a, p. 80)

---

<sup>85</sup> Le terme discours peut être compris de manière étroite, ce que Butler a tendance à faire dans l’analyse qu’elle propose dans *Excitable Speech*. Toutefois, chez Foucault, le terme discours comporte une connotation plus large pour intégrer également, les structures, les lois, les pratiques et les communications symboliques. (p. 135) Barvosa-Carter, Edwina (2001). «Strange Tempest: Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come.» *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 6: 1/2, 123-137. Dans l’étude de la problématique de la domination des femmes en Église, j’invite à considérer les discours comme pratique ne se restreignant pas à l’énonciation.

<sup>86</sup> Ce qui, en matière d’action, ouvre de nouvelles perspectives et remet en question une pensée communément admise que, pour les femmes, la sortie du champ religieux est « la » voie pour être libre. Je reviendrai sur cette question à propos du principe de la liberté religieuse au chapitre 3.

Une deuxième difficulté surgit lorsque le sujet, d'où émane l'injure, se voit doter d'une puissance d'agir et d'un pouvoir souverain. Cette caractérisation tend à dépeindre les personnes recevant l'injure comme impuissantes. Le recours à l'État et à l'appareillage juridique pour faire cesser l'injure renforce ce phénomène puisqu'il ne fait apparaître la capacité d'agir que dans les mains de l'État. Les débats sur la laïcité ont donné lieu à des demandes envers l'État pour que celui-ci « protège » les personnes tant de la présence du religieux que de certaines de ses pratiques jugées préjudiciables pour les femmes<sup>87</sup>. Généralement appliquées aux groupes religieux minoritaires, ces demandes tendent à percevoir les personnes croyantes soumises à leur autorité religieuse, sans possibilité d'exercer elles-mêmes une capacité d'agir. Ainsi l'État doit-il les protéger.

Enfin, comme troisième difficulté, dans ce processus de fantasme du retour du pouvoir souverain, l'État tend à apparaître comme une instance neutre censée offrir une protection face aux autres sujets. On en vient ainsi à dissimuler que l'État est loin d'être cette instance neutre et bienveillante. Il a la possibilité d'exclure des personnes de la citoyenneté. Butler illustre ce phénomène par la description de la situation qui a prévalu contre les personnes homosexuelles dans l'armée américaine. De celles-ci, elle dit que leur statut recèle des similitudes avec celui d'autres catégories d'individus, dont des personnes immigrantes, placées dans des zones de citoyenneté rétractable. (Butler, 1997a, p. 104-105) Dans une réflexion ultérieure, issue d'un dialogue avec Gayatri Spivak, Judith Butler discute de l'État-nation. Elle montre comment celui-ci crée le phénomène d'apatridie :

---

<sup>87</sup> Je réfère ici particulièrement à des demandes qui reprennent des éléments de la politique française de restreindre le port des signes religieux ostentatoires, avec en ligne de fond l'idée que l'État doit mettre à l'abri les personnes. Une citation du rapport Stasi, emblématique d'une vision de la laïcité ayant pour mission la protection, donne un aperçu de la perception de menace que constitue la visibilité de pratiques religieuses. « À l'école, le port d'un signe religieux ostensible – grande croix, kippa ou voile – suffit déjà à troubler la quiétude de la vie scolaire. » (p. 41) La laïcité française est appelée, selon le rapport Stasi, à remplir un rôle de protection envers les citoyens de la République. Même si on affirme que la protection des traditions culturelles particulières est une valeur appropriée, l'État doit favoriser l'émancipation de ces citoyens. « Chacun doit pouvoir, dans une société laïque, prendre de la distance par rapport à la tradition. Il n'y a là aucun reniement de soi, mais un mouvement individuel de liberté permettant de se définir par rapport à ses références culturelles ou spirituelles sans y être assujéti. » (p. 17) Stasi, Bernard (2003). Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. La documentation française. Paris.

The state signifies the legal and institutional structures that delimit a certain territory [...] Hence, the state is supposed to service the matrix of the obligations and prerogatives of citizenship. It is that which forms the conditions under which we are juridically bound. We might expect that the state presupposes modes of juridical belonging, at least minimally, but since the state can be precisely what expels and suspends modes of legal protection and obligation, the state can put us, some of us, in quite a state<sup>[88]</sup>. It can signify the source of non-belonging, even produce that non-belonging as a quasi-permanent state. (Butler et Spivak, 2007, p. 3-4)

À travers son concept de fantasme du retour du pouvoir souverain, Judith Butler offre une grille de lecture qui peut être transposée pour déployer une analyse de la problématique des rapports religions/État et de ses liens avec la capacité d’agir des féministes chrétiennes. Dans l’analyse de Butler, on trouve les éléments suivants : le discours offensant, le sujet aux prises avec celui-ci et l’État à qui on souhaiterait attribuer la capacité d’agir envers l’émetteur du discours offensant pour y mettre un terme. Dans le cas qui nous occupe, nous sommes en présence d’un discours patriarcal religieux offensant. Les féministes chrétiennes sont aux prises avec ce discours et ses effets; mais, fait particulier, plutôt que d’avoir un seul État souverain, deux figures d’État souverain sont en présence, soit l’État et l’Église : l’État qui pourrait incorporer les femmes sous la catégorie de citoyenneté et à qui on attribue une capacité d’agir pour mettre les femmes à l’abri du discours religieux patriarcal par l’établissement d’un régime de laïcité; et l’Église, qu’elle soit catholique ou non, à qui le même État reconnaît une souveraineté. Dans cette problématique, l’Église est paradoxalement l’institution religieuse qui est à la fois le sujet émetteur du discours offensant et le recours à qui des personnes croyantes s’adressent pour faire cesser ce discours, lui reconnaissant également une capacité d’agir pour ce faire. L’Église qui émet le discours offensant et qui met en œuvre des pratiques discriminatoires jouit d’une double souveraineté, d’une double capacité d’agir : celle liée à un statut souverain que l’État lui accorde ainsi que celle que ses adhérents et adhérentes lui attribuent. Par son statut, l’institution religieuse est située dans une position dans laquelle elle n’est pas redevable à qui que ce soit. À cette position se greffent les effets de la conception

---

<sup>88</sup> Ici Butler joue sur les multiples connotations du mot *state* qui, comme son équivalent français *état*, signifie à la fois la manière d’être d’une personne (tel être dans un état de repos) et l’entité politique qui détient un pouvoir. Paradoxalement, cette entité politique censée incorporer les personnes est aussi celle qui les met dans un état de vulnérabilité.

performative du langage injurieux, soit un renforcement de la souveraineté et de la capacité d'agir. En d'autres mots, à partir de la problématique des féministes chrétiennes, il est possible de concevoir le fantasme du retour du pouvoir souverain sous deux agencements : un premier qui met en scène deux protagonistes, soit l'autorité religieuse (subsumée sous la figure du souverain pontife) et les féministes chrétiennes aux prises avec le discours offensant. Dans cet agencement, à ce jour, la capacité d'agir est perçue comme étant uniquement dans les mains de l'autorité religieuse, à qui on se réfère pour mettre fin au discours offensant<sup>89</sup>. Un deuxième agencement est composé des autorités religieuses, des féministes chrétiennes et d'un troisième acteur : l'État. Dans ce deuxième agencement, la capacité d'agir est remise entre les mains de l'État sans prendre en compte que c'est ce même État qui crée une zone d'apatridie pour les femmes croyantes.

Le récit de la complexité du contexte de l'énonciation du discours religieux patriarcal pour les femmes devient inaudible lorsqu'on limite son attribution à un pouvoir souverain accordé à une autorité religieuse. Se cantonner à prêter aux autorités religieuses une capacité d'offenser, sans considération pour tout le contexte dans lequel se produit cette énonciation, crée l'impasse sur le fait qu'une telle énonciation n'est possible, selon ce que Butler met de l'avant, que parce qu'elle constitue une réitération d'un discours déjà présent, voire même de la répétition d'une norme sociale. Une cartographie de la situation des relations religions/État ne peut se faire sans prendre acte de la présence du fantasme du pouvoir souverain et de ce qu'il masque. Parmi les éléments qui sont masqués se trouve la capacité d'agir des croyantes féministes dont les actions sont occultées. Dans les débats actuels sur la laïcité, certaines imputent au discours religieux patriarcal une puissance d'agir qui nie la propre capacité d'agir des croyantes et sont tentées de demander à l'État d'intervenir. On assimile ainsi le discours religieux patriarcal à un discours illocutoire, qui fait instantanément ce qu'il dit, sans exposer la scène de l'énonciation à une analyse. Une partie de l'opinion publique est tentée dès lors de recourir à l'État pour mettre les citoyennes à l'abri des pratiques religieuses qui ne sont perçues

---

<sup>89</sup> À cet égard, les attentes actuelles projetées sur le pape François illustrent ce phénomène. Certaines se mettent à espérer qu'il pourra modifier le statut des femmes à l'intérieur du catholicisme. J'y reviendrai brièvement au chapitre six.

que sous un aspect patriarcal<sup>90</sup>, comme si nulle capacité de retravailler ce discours n'existait. Seule la situation de domination est perçue comme si celle-ci avait une source unique. Rappelons à cet égard les propos de Foucault :

Il n'y a donc pas un foyer unique d'où sortiraient comme par émanation toutes ces relations de pouvoir, mais un enchevêtrement de relations de pouvoir qui, au total rend possible la domination d'une classe sociale sur une autre, d'un groupe sur un autre. (Foucault, 2001 [1977], p. 379)

En outre, dans le maintien de la subordination des femmes croyantes, le rôle de l'État demeure habilement dissimulé. Dans la configuration actuelle des relations religions/État, la figure de l'État continue de jouir de l'image d'une instance neutre, elle est l'instance à qui on s'adresse pour réguler la place du religieux dans la société et mettre ainsi les citoyens et les citoyennes à l'abri du discours religieux offensant. On oublie que c'est l'État qui consent aux institutions religieuses une exemption en ce qui concerne l'application des lois antidiscriminatoires et qui met ainsi les femmes croyantes devant un phénomène de citoyenneté rétractable. Les institutions religieuses comptent sur cette « neutralité » pour continuer d'émettre des discours patriarcaux offensants. C'est dans cet enchevêtrement que les féministes chrétiennes sont prises : elles doivent conjuguer avec un désir de voir s'opérer sur la place publique une censure de la visibilité des pratiques religieuses (ce désir de censure qui prête ainsi une puissance d'agir aux discours religieux patriarcaux) sans que pour autant soient interrogés les arrangements religions/État qui confèrent un statut souverain aux institutions religieuses. Pour poursuivre l'analyse, en s'inspirant de Butler, par une attention portée à la complexité de la scène d'énonciation, on peut interroger les attentes que certains portent à l'endroit de l'État pour mettre les femmes à l'abri des discours religieux patriarcaux, entre autres, en limitant l'expression religieuse dans l'espace public. Est-il pertinent de les reléguer à ce qu'on appelle communément la sphère privée ? N'est-ce pas ainsi une manière de renforcer la prétention à la souveraineté des acteurs de ces discours et de ne pas reconnaître une capacité d'agir aux femmes face à ceux-ci ? Reconnaisant l'échec de l'effort pour localiser la responsabilité dernière de

---

<sup>90</sup> Ce recours peut prendre la forme de demande d'application de la neutralité, inspirée d'un réflexe républicain, comme je l'exposerai infra à l'aide de certaines positions du Conseil du statut de la femme.



l'injure dans un sujet et un acte singulier (1997a, p. 93), l'analyse de Butler invite à une décentration juridique de la problématique pour prendre en compte une capacité d'agir qui n'est pas dans les mains de l'État, mais qui est plutôt située chez les femmes aux prises avec les discours et les pratiques offensantes de l'institution religieuse.

L'analyse de Butler ouvre des perspectives pour traiter des rapports religions/État et de la place des croyantes qui œuvrent pour contrecarrer le discours religieux patriarcal. La conceptualisation du fantasme du discours souverain ouvre une possibilité de contester le caractère illocutoire des discours religieux, qui assigne une place subordonnée aux femmes, et la portée réelle de ceux-ci. Attribuer de soi un pouvoir souverain aux discours religieux qui subordonnent les femmes contribue à rendre invisible tout ce qui rend possible cette prétention à la souveraineté, bloquant ainsi les relations de pouvoir et menant à une situation de domination.

Cette conceptualisation du fantasme du retour du pouvoir souverain permet d'interroger une perspective simpliste qui consisterait à se limiter au recours juridique (ou à un recours à l'État) pour assurer une pleine égalité aux femmes dans le domaine religieux. Il s'agit de prendre la mesure de la complexité politique afin de ne pas réduire les possibilités d'action à la seule perspective de la poursuite juridique (Butler 1997a, p. 50). De plus, puisque le christianisme reproduit aussi un système s'apparentant à un régime étatique, entre autres dans l'organisation ecclésiale catholique, avec à sa tête un souverain, Judith Butler aide à penser qu'il ne s'agit pas pour les femmes de s'en remettre à l'intervention, au bon vouloir, bref au pouvoir souverain d'une autorité religieuse pour changer la situation. Son analyse du fantasme du retour du pouvoir souverain vaut autant pour les formes de pouvoirs religieux que pour ceux de l'État. L'utilisation qui a eu cours fréquemment dans les médias de l'expression souverain pontife est emblématique à cet égard d'une forme d'attachement à une image d'autorité religieuse qui fait fi de la complexité des rapports de force(s) qui sont à l'œuvre dans le catholicisme. Le leurre que constitue le recours au souverain confine l'aptitude à penser la capacité d'agir pour défaire les schémas religieux patriarcaux que dans la mise en œuvre d'un pouvoir souverain, que ce soit

celui qui émane de l'État ou celui qui émane de l'institution religieuse. Si on se limite à cette dernière option, le recours à un pouvoir souverain de l'institution religieuse comme unique façon de faire modifier le discours religieux patriarcal expose à ne proposer que la voie de la sortie de la communauté<sup>91</sup> aux femmes croyantes. C'est négliger la situation des femmes croyantes en ne reconnaissant pas qu'elles sont à la fois habitées par un désir d'appartenance à une communauté croyante et à la fois engagées à résister aux normes patriarcales de cette communauté. Tout se joue comme si, de soi, on ne pouvait appréhender cette adhésion que comme une incorporation à une communauté structurée comme un État, régie par un pouvoir souverain, un chef à sa tête, dont on accepte les dictats ou à laquelle on renonce à appartenir<sup>92</sup>. On peut également aborder le problème en considérant comment, dans les sociétés occidentales, le regard porté sur le champ religieux fait fi du fait que, souvent, les personnes croyantes ont des rapports distants avec l'autorité religieuse. Un phénomène de subjectivation des croyances est à l'œuvre. Le référent à la tradition religieuse se vit sous le mode de l'inscription, plutôt que de la prescription pour plusieurs personnes. C'est en l'ignorant que les États occidentaux, influencés par le libéralisme politique, mettent en œuvre le fantasme du retour du pouvoir souverain dans le domaine religieux. Appliqué au champ religieux, il limite l'analyse des rapports de force(s). Il induit une compréhension qui considère l'institution religieuse comme une institution politique souveraine où les femmes sont réduites à une conception juridique du sujet qui occulte la liberté qu'elles exercent et toute leur capacité d'agir.

Foucault met en garde contre ce type d'analyse. Il écrit :

Alors que si vous essayez d'analyser le pouvoir non pas à partir de la liberté, des stratégies et de la gouvernementalité, mais à partir de l'institution politique, vous ne pouvez pas envisager le sujet que comme sujet de droit. On a un sujet qui était doté de droits ou qui ne l'était pas et qui, par l'institution de la société politique,

---

<sup>91</sup> J'exposerai plus à fond cette problématique, entre autres à l'aide des analyses des juristes Gilda Stopler et Madhavi Sunder, en traitant de l'appréhension de la liberté religieuse qui s'avère problématique pour les femmes, puisqu'elle privilégie l'option de quitter un groupe laissant la voie libre aux forces conservatrices à l'intérieur du groupe.

<sup>92</sup> Je proposerai au chapitre 2 de considérer cette conception bien ancrée dans notre mode de pensée comme un héritage de l'émergence du libéralisme politique (à l'aide de ce que nous dit Foucault à propos de la liberté juridique et de la liberté politique) qui s'est consolidée à travers l'organisation de la liberté publique dans les démocraties occidentales.

a reçu ou a perdu des droits : on est par là renvoyé à une conception juridique du sujet. (Foucault, 1974, [2001], p. 1548)

## **1.4 Capacité d’agir et militantisme institutionnel : un savoir assujetti**

J’ai déjà évoqué cet aspect, et j’estime important d’y revenir : les femmes dans le domaine religieux ne peuvent être représentées comme étant uniquement constituées par la domination, et ce, contrairement aux affirmations que certains discours publics mettent de l’avant. De plus, comme je l’ai déjà souligné, Judith Butler nous met en garde face au danger de reconnaître l’État comme la seule instance ayant la capacité d’agir. Des femmes croyantes mettent en œuvre une agentivité qui critique de l’intérieur de leur communauté d’appartenance le discours patriarcal dont elles sont l’objet. Elles sont certes privées de droit dans leur Église, mais elles sont bien plus que des sujets de droit. Elles aussi participent aux rapports de force(s). L’expression *capacité d’agir* est ce qui traduit souvent en français le terme *agency* abondamment employé dans la littérature anglo-saxonne. Dans la littérature en sociologie, l’*agency* est une notion qui articule la marge de manœuvre du sujet et sa capacité de résister au contrôle. Pour la traductrice de Judith Butler, Charlotte Nordmann, le concept d’*agency*, utilisé couramment par Judith Butler, est difficilement traduisible en français : « En anglais, *agency* désigne à la fois ce qui est actif ou ce qui exerce un pouvoir, et le *principe*, la force motrice à l’œuvre dans une action donnée. » (Butler, 2004, p. 275) Selon Nordmann, cette idée de force motrice renvoie à une conception de l’agir qui n’est pas synonyme de maîtrise; un agir qui émane certes d’un sujet, mais d’un sujet qui n’est pas souverain, dont l’action se situe dans un réseau d’interrelations complexes. Butler a contribué à conceptualiser dans la pensée féministe la problématique de l’*agency* au-delà de la dualité déterminisme et volontarisme (Barvosa-Carter, 2001, p. 126)<sup>93</sup>. Quelques autrices, dont Audrey Baril, ont recours au vocable *agentivité*,

---

<sup>93</sup> Bien que les critiques adressées à Butler lui reprochent de privilégier les moyens discursifs de résistance au pouvoir limitant les possibilités d’actions politiques, Butler est considérée comme une référence majeure pour toute discussion sur les revendications liées à la discrimination sexuelle selon Audrey Baril (p. 61). Pour un aperçu de ces critiques et une réponse à celles-ci, voir Baril, Audrey (2007). «De la construction du genre à la construction du “sexe” : les thèses féministes postmodernes dans l’oeuvre de Judith Butler.» Recherches féministes 20: 2, 61-90.

quoique plus rarement (Baril, 2007). De même, l'expression *puissance d'agir* est retenue dans la traduction faite par Charlotte Nordmann du livre de Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (1997)<sup>94</sup>. Je me servirai principalement du terme *agentivité* comme équivalent de l'*agency* selon l'acception qu'en donnent Emirbayer et Mische.

Mustapha Emirbayer et Ann Mische sont deux sociologues qui ont tenté de circonscrire le concept complexe de l'agentivité et son enracinement dans diverses traditions philosophiques en prenant en compte les débats sur sa conceptualisation et les tensions entre différentes approches théoriques (Emirbayer et Mische, 1998, p. 962). Ils proposent la définition suivante de l'agentivité afin d'en déployer la complexité :

The temporally constructed engagement by actors of different structural environments—the temporal-relational contexts of action—which, through the interplay of habit, imagination and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations. (Emirbayer et Mische, 1998, p. 970)

Cette conceptualisation de l'agentivité comporte, certes, le fait d'être à la source de ses propres actions, mais en distance avec une acception commune héritée des penseurs du libéralisme qui conçoivent l'être humain comme un agent libre<sup>95</sup>. L'importance du contexte est soulevée par Emirbayer et Mische. Il serait plus juste de parler des contextes au pluriel. Ils en soulignent la multiplicité : les personnes interagissent et cohabitent dans plusieurs situations à la fois. Ces contextes, de même que les acteurs et les actrices sociaux ne sont pas indépendants les uns, les unes des autres : des interactions réciproques s'y déroulent. Des dynamiques complexes s'y opèrent. L'agentivité se déploie par la projectivité, par le jugement pratique et

---

<sup>94</sup> Voir la traduction. Butler, Judith (2004), *op. cit.*

<sup>95</sup> Emirbayer et Mische écrivent : « With John Locke's rejection of the binding power of tradition, his location of beliefs in individual experience, and his grounding of society in the social contract between individuals, a new conception of agency emerged that affirmed the capacity of human beings to shape the circumstances in which they live. This faith subsequently sustained a long line of social thinkers, including Adam Smith, Jeremy Bentham, and John Stuart Mill, and embedded agency in an individualist and calculative conception of action that still underlies many Western accounts of freedom and progress. » p. 964-965

par l'itération. Il ne s'agit pas ici de trois dimensions qui s'exercent successivement, mais bien d'une composition harmonique qui parfois peut laisser une dimension dominer dans l'accord. Par projectivité, ils entendent ce qui rend les actrices et les acteurs capables de reconstruire et d'innover à l'encontre des traditions et en accord avec la transformation de leur désir et de leur objectif. La projectivité est liée à la temporalité future, elle prend en compte l'imagination qui est, selon les auteurs, plus qu'un épiphénomène dans le déroulement de l'histoire (p. 992). Ici, le temps futur prend le dessus. Ils définissent le jugement pratique comme une capacité de choisir parmi diverses alternatives possibles, et ce, en réponse autant à l'émergence de demandes et de dilemmes que face à l'ambiguïté de situations qui évoluent constamment. Le jugement pratique implique, entre autres, les actions de délibérer, de problématiser et de caractériser qui ne sont pas que des processus rationnels (p. 998). Les auteurs situent à ce niveau la pratique féministe de mettre en œuvre un savoir situé, contextualisé (p. 997). Ici, le présent est la temporalité qui prédomine. Quant à l'itération, liée à la temporalité passée, ils la conceptualisent comme une réactivation sélective d'anciens modèles de pensée et d'action. Elle s'insère dans les activités pratiques et donne ainsi stabilité et ordonnancement à l'univers social en plus de contribuer à maintenir les identités, les interactions et les institutions à travers le temps. D'une telle conceptualisation de la capacité d'agir, décortiquée en ces diverses composantes, il est possible d'extraire un certain nombre d'interrogations à propos de l'influence de l'État tant sur la capacité d'agir des chrétiennes qui œuvrent à la transformation de leur tradition religieuse ainsi que sur les autorités qui promeuvent le patriarcat. Emirbayer et Mische en articulent quelques-unes :

What kind of setting and situations, for example, tend to keep actors engaged in maintaining the habitual schematic responses and relations that have become embodied and institutionalized in past experiences? What kinds of contexts provoke or facilitate them toward gaining imaginative distance from those responses and thereby reformulating past patterns through the projection of alternative future trajectories? (Emirbayer et Mische, 1998, p. 1006)

Pour le contexte particulier de cette recherche, ces questions pourraient être reformulées et d'autres ajoutées : quels encadrements des relations religions/État ont tendance à soutenir les autorités religieuses patriarcales engagées dans la poursuite du maintien de

l'institutionnalisation de leurs privilèges au détriment du respect de l'égalité femmes/hommes ? Quels contextes provoqueraient ou faciliteraient un changement, soit une prise de distance avec le modèle existant ? Quelles relations religions/État induiraient l'itération du patriarcat religieux, rendraient aisé le maintien des structures de pouvoir actuel dans une institution ? Comment ces relations influencent-elles le jugement pratique des féministes chrétiennes ? Quelles sont les relations religions/État qui, au contraire, inciteraient à faire preuve de projectivité, c'est-à-dire à se mouvoir à l'encontre de la tradition patriarcale ? Est-ce que des arrangements particuliers comme la reconnaissance par l'État d'un droit religieux, tel que le droit canon, limitent la projectivité dont les féministes chrétiennes peuvent faire preuve ?

Dans la formulation de ces questions, j'ai repris quelques verbes d'action (mentionnés supra) qui, pour Deleuze, sont des variables exprimant un rapport de force(s), c'est-à-dire des actions sur des actions. Cette reprise veut souligner l'importance de saisir la dimension dynamique du contexte dans lequel s'engage l'action des féministes chrétiennes. En vue de transformer le patriarcat religieux, il y a un enjeu d'appréhender cette action comme une agentivité qui opère non pas en vase clos, avec pour seul interlocuteur le pouvoir souverain d'une autorité religieuse, mais bien plutôt dans un contexte global. On peut la représenter comme une matrice constituée des relations de pouvoir entre plusieurs acteurs et actrices situés dans des structures diverses mettant en œuvre une agentivité aux multiples facettes.

Dans le même ordre d'idées, la définition inclusive de l'agentivité proposée par Emirbayer et Mische s'oppose à une notion étroite de celle-ci qui ne ferait pas de place au désir des femmes de s'inscrire dans une tradition religieuse. Elle tient compte du fait que l'agentivité ne serait pas seulement une résistance aux normes, mais également une manière de les vivre et de les habiter (Bracke, 2008). Elle peut tout autant être supportée et transmise à travers la piété religieuse et elle peut même l'impliquer (Rosado-Nunes, 2003, p. 90; Braidotti, 2008, p. 2). Ajoutons également que le rattachement à une tradition religieuse peut revêtir diverses formes pour les chrétiennes féministes qui peuvent être liées à l'agentivité qu'elles déploient. Diverses typologies des positions des femmes dans l'Église ont été présentées, notamment par Marie-

Andrée Roy et par Denise Veillette (Roy, 1985; Roy, 1990; Veillette, 1994). Cette dernière autrice distingue six positions, dont une première qui ne peut être considérée comme féministe, puisqu'elle n'est porteuse d'aucun désir de changement. Cinq autres positions, qui vont de l'adhésion critique à une sortie de l'institution, illustrent diverses démarches féministes vis-à-vis de l'Église catholique (p. 27-30) qui reflètent les jugements pratiques des femmes face à l'institution. Une partie de l'analyse développée dans cette thèse présentera l'hypothèse que la dernière position présentée par Veillette, qu'elle décrit comme « [d]es femmes qui ont définitivement quitté l'Église » (p. 29), est en partie déterminée par les articulations des relations religions/État. Celles-ci par la notion de liberté de religion, protègent le droit de discriminer les femmes sans possibilité pour elles de recourir à des mécanismes de protection comme pourraient le faire des femmes impliquées dans d'autres types d'organisations. J'exposerai la manière dont les femmes doivent tenir compte des contingences et des contraintes induites par les aménagements de la laïcité pour exercer un jugement pratique qui les conduit à quitter leur appartenance religieuse ou à recourir à des formes de contestations peu visibles.

La sociologue Mary Fainsod Katzenstein (Katzenstein, 1998) présente une typologie de contestations à partir des observations faites de l'action des féministes dans l'armée étatsunienne et dans l'Église catholique étatsunienne. Selon cette autrice, la protestation à l'intérieur des institutions prend principalement deux formes : un militantisme de groupes d'intérêt ou un militantisme discursif. Cette typologie de Katzenstein sur les formes que prennent les contestations intra-institutionnelles, ainsi que ce qu'elle dit des aprioris sur ce qu'est la contestation, peut nous aider à comprendre l'origine de l'occultation des féministes chrétiennes dans les débats publics.

Ce qui nous est davantage familier, comme le souligne Katzenstein, est le militantisme de groupe d'intérêt : « [...] is seen as politics-as-usual » (Katzenstein, 1998, p. 17). Le militantisme de groupe d'intérêt est fait principalement d'actions visant à influencer les milieux décisionnels, à favoriser ou à défavoriser des mesures législatives ou politiques. Katzenstein

décrit le militantisme discursif (*discursive politics*) comme une démarche aspirant à élaborer à nouveau les discours encadrant les normes et les pratiques.

By discursive, I mean the effort to reinterpret, reformulate, rethink, and rewrite the norms and practices of society and the state. Discursive politics relies heavily but not exclusively on language. It is about cognition. Its premise is that conceptual changes directly bear on material ones. Its vehicle is both speech and print conversations, debate, conferences, essays, stories, newsletters, books. (Katzenstein, 1998, p. 17)

Pour Katzenstein, les groupes de femmes militant pour le changement ont un recours à un mélange des deux approches, mais l'une s'avère dominante (p. 18). Son analyse comparative du militantisme féministe à l'intérieur de l'Église catholique et de l'armée aux États-Unis révèle que les femmes à l'intérieur de l'Église utilisent davantage l'approche du militantisme discursif alors que, dans l'armée, le militantisme de groupe d'intérêt a été privilégié (p. 19). Il peut parfois être difficile de percevoir ce militantisme discursif comme une forme de contestation, et Katzenstein nous met en garde devant une conception restrictive de celle-ci. Il est, selon Katzenstein, limitatif de décrire la protestation à partir d'un ensemble préétabli de pratiques ou de tactiques. Les pratiques de protestation sont spécifiques au contexte :

What constitutes nonnormative behavior, disrupts existing understandings, and challenges established roles is context-specific. To fail to see disruption as situation-specific can be to misrepresent the course of social movements themselves. Marking the beginning or ending of social movements by the rise and decline of media-covered protest "events" or by the requisite use of particular demonstrative actions (sit-ins, demonstrations, marches) may leave much convention-breaking speech and action unremarked. (Katzenstein, 1998, p. 9)

Une autre idée mise de l'avant, dans l'investigation comparative de Katzenstein, est de renoncer à une analyse du militantisme féministe basée sur la dichotomie intérieure/extérieure de l'institution. Cette démarche prise par l'auteure a deux mérites. D'une part, elle interroge l'articulation de la laïcité qui, en protégeant le droit de discriminer, n'offre que l'option de la sortie aux femmes souhaitant lutter contre cette discrimination. D'autre part, elle fait voir



l'insuffisance de certains discours féministes suspicieux à l'égard de l'appartenance religieuse n'y voyant qu'un enrôlement dans un système patriarcal. Les féministes chrétiennes ne sauraient être décrites uniquement dans cette dichotomie et placées dans une position de l'intérieur en opposition avec les femmes dites extérieures au champ religieux. Il faudrait davantage les voir situées dans un continuum qui tient compte à la fois d'un investissement dans des relations externes à l'institution et d'un investissement à l'intérieur de celle-ci. Des féministes chrétiennes ont été individuellement et collectivement, à des époques différentes, liées à des réseaux féministes extérieurs au monde religieux tout en exerçant des responsabilités dans l'institution religieuse dans laquelle elles militaient pour le changement. Katzenstein présente le positionnement intérieur/extérieur d'une façon multidimensionnelle en intégrant trois aspects qui situent les militantes dans un réseau plus ou moins grand de dépendance face à une institution. Les militantes peuvent être plus ou moins tributaires de la structure organisationnelle à laquelle elles doivent rendre des comptes à des degrés divers. Il peut y avoir aussi une dépendance financière et, finalement, elles sont sous l'influence de discours qui émanent de multiples sites. Par l'entremise des discours, du financement et de l'organisation, des réseaux complexes se constituent qui influencent la pratique de la contestation.

Les analyses de Katzenstein aident à voir l'agentivité des féministes chrétiennes déployée en tenant compte des contraintes et des opportunités créées par la manière dont le champ religieux en est venu à être une zone de non-droit pour les femmes. Articuler une laïcité favorable à l'égalité femmes/hommes peut difficilement se faire sans considérer l'investissement des croyantes pour modifier le patriarcat religieux. Foucault utilise l'expression *savoir assujetti* pour désigner deux éléments qui ne semblent pas aller de soi mais qui, selon lui, couplées, mènent à la mémoire des combats mésestimés. Il s'agit du *savoir historique enseveli* et du *savoir des gens*. Le premier fait référence à des savoirs que l'érudition permet de redécouvrir. Il y est question d'ensembles de connaissances qui ont été mises de côté dans l'élaboration de grands ensembles de pensée<sup>96</sup>. Le deuxième, qu'il qualifie également de

---

<sup>96</sup> Il les décrit ainsi : « [...] les "savoirs assujettis" ce sont ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu, de l'érudition ». Foucault, Michel (1997). Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976. Paris, Gallimard p. 8.

« savoirs disqualifiés par la hiérarchie des connaissances » (p. 9), est un savoir qui émerge des opprimés. Ce savoir est jugé dérisoire puisque qu'il n'a pas la conceptualisation requise pour être considéré dans l'ordonnement des connaissances<sup>97</sup>.

L'histoire de l'agentivité mise de l'avant par les femmes pour contester leur statut de subordination dans le christianisme est un savoir que la philosophie politique semble avoir masqué, disqualifié; tout comme les développements théologiques induits par l'agentivité des féministes chrétiennes me semblent pouvoir être assimilés à cette notion de *savoirs assujettis*. Selon Foucault, le couplage des deux formes de savoirs assujettis, le savoir des « contenus historiques ensevelis » et le *savoir des gens*, bien qu'il semble à première vue paradoxal de les lier, a donné à la critique des années soixante et soixante-dix sa force. Ces savoirs, reliés, gardent la mémoire des luttes, ils permettent deux choses selon Foucault : « [...] la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles » (p. 10)<sup>98</sup>. Donner droit de cité dans les débats actuels sur la laïcité aux pratiques féministes chrétiennes ainsi qu'à la théologie féministe n'est pas un enjeu négligeable dans la mesure où les articulations contemporaines de la laïcité se sont construites en les ignorant.

Décentrer le regard porté sur les minorités religieuses. Rendre compte de la complexité en dépassant une vision juridique du sujet détenteur du pouvoir comme d'un bien. Considérer plutôt le pouvoir comme un ensemble de relations qui conduit parfois à une situation de blocage, mais reconnaître que la domination n'est pas première. Elle n'est pas une causalité, mais plutôt un aboutissement dont l'analyse de ce qui la rend possible demande d'aller au-delà d'un regard sur l'institution, au-delà d'une considération pour le souverain (qu'il soit pontife ou non). Cependant, réaliser que le fantasme du pouvoir souverain se fait toujours présent et qu'il

---

<sup>97</sup> Suivant Foucault ce savoir est constitué d' « [...] une série de savoirs qui se trouvaient être disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés, savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs au-dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises ». *Ibid.*, p. 9.

<sup>98</sup> Foucault précise qu'ils constituent aussi une sorte de généalogie, soit une « [...] une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique ». *Ibid.*, p. 11 ; voir aussi Scott, Joan Wallach (2009b). Théorie critique de l'histoire ; Vol.1, Identités, expériences, politiques. Paris, Fayard.

contribue à nier l'agentivité des croyantes : voilà quelques composantes du cadre théorique énoncé qui permettront d'analyser comment un État, organisé autour des principes du libéralisme, soutient la domination des femmes croyantes.

Le prochain chapitre traitera de l'organisation du libéralisme politique par le biais des libertés qui s'y sont dessinées. Il s'agira de proposer d'où vient cette naturalité qui constitue les femmes croyantes comme des sujets privés de droit et qui fonde la base de l'articulation de la laïcité en érigeant un système de différenciation à l'égard du champ religieux. Le parcours que je proposerai, principalement à l'aide des thèses de Foucault, illustrera que les *libertés* mises de l'avant par le libéralisme lors de son émergence et de son développement s'appuient sur une exclusion des femmes, justifiée au nom de l'intérêt et de la sécurité. Aujourd'hui, cette même exclusion des femmes et les notions d'intérêt et de sécurité rationalisent la protection dont jouissent les groupes religieux en regard de l'interdiction de la discrimination et soutiennent un discours sur la laïcité qui vise quasi exclusivement les minorités religieuses.

## **Partie I. Pour agir contre le passé : déconstruction de l'évidence**

Lorsqu'elles s'engagent dans un groupe religieux, les femmes n'ont plus accès aux droits que leurs concitoyennes peuvent revendiquer dans d'autres types d'organisations. Dans cette première partie de la thèse, je chercherai à déconstruire la naturalité de cet état de fait en montrant qu'il s'est édifié historiquement à travers l'émergence et le développement du libéralisme politique. Les femmes n'ont pas acquis de la même manière que les hommes les droits associés au libéralisme et cela aujourd'hui se fait ressentir plus particulièrement dans le domaine religieux. Il s'agira de voir comment la différenciation du champ religieux s'est installée et à quelle fin elle servait.

Le processus du développement contemporain de la philosophie politique permet également de voir que la naturalité de la mise à l'écart des droits des femmes dans le champ religieux peut être déconstruite. Tout comme peuvent l'être les affirmations à propos des principes de la laïcité que l'on dit bénéfiques pour les femmes. En vue de défaire cette évidence, je montrerai ce qui peut paraître tout à fait contre-intuitif : la conceptualisation de la laïcité repose sur des principes androcentriques qui soutiennent le patriarcat religieux. La séparation de l'État et de la religion, de même que la neutralité de l'État ne soutiennent pas la liberté et l'égalité pour les femmes.



## Chapitre 2. Libéralisme, liberté(s) et exclusion des femmes croyantes

J'ai souligné à la section 1.2 que le Québec comme plusieurs États occidentaux est une démocratie libérale. Les relations religions/État y sont influencées par le libéralisme politique, souvent présenté comme détenteur d'un idéal (Stopler, 2003, p.159) puisqu'il apparaît favorable aux minorités, sensible aux inégalités et portant en lui une volonté de les réduire (Honig, 1993, p.126). À travers divers aménagements, le libéralisme se propose de défendre l'égalité des citoyens, tout en accommodant diverses conceptions du bien (Higgins, 2003, p. 1630). Pour Susan Moller Okin<sup>99</sup>, (2003, p.1546) le libéralisme est essentiel pour le féminisme puisqu'il met au cœur de ses préoccupations la liberté et l'égalité. Mais si tel est vraiment le cas, comment expliquer qu'en régime libéral, la discrimination envers les femmes perdure dans tous les domaines, et en particulier en contexte religieux comme nous l'avons mentionné, et que, de plus, celle-ci persiste même à l'intérieur du groupe religieux majoritaire qu'est le christianisme ?

L'affirmation de Sunstein à propos du maintien et de la perpétuation d'un système de castes basé sur le genre, nourri par la pratique de l'asymétrie dans une société libérale, appelle à un examen attentif de quelques prémisses sur lesquelles le libéralisme politique s'appuie et qui façonnent le cadre politique dans lequel les féministes chrétiennes interviennent. Ce chapitre cherche à comprendre comment il se fait que le droit à la discrimination envers les femmes dans les groupes religieux soit une règle coutumière rarement interrogée. L'enjeu de ce chapitre de la thèse n'est pas de rendre compte de toutes les nuances du libéralisme, mais bien d'entrevoir comment le développement des concepts de liberté au cœur du libéralisme influence le contexte dans lequel les articulations des relations religions/État en Occident se jouent pour faire apparaître comme naturel le fait que les femmes soient exemptes de droit dans les institutions religieuses. Une attention portée sur l'origine du libéralisme permettra de considérer la

---

<sup>99</sup> Une des plus éminentes critiques de Rawls, à propos de laquelle Braidotti souligne qu'elle fait partie des autrices à qui John Rawls doit rendre des comptes. Braidotti, Rosi (2009). La philosophie ... là où on ne l'attend pas. Paris, Larousse (p. 49).

conjoncture comme un élément construit dont il est possible de faire la généalogie pour s'en libérer.

Je propose d'orienter la recherche de cette généalogie à partir de deux pistes. La première piste s'appuiera sur les analyses de Michel Foucault qui, contrairement à John Rawls, n'a pas traité de la liberté de conscience. Toutefois, l'examen qu'il fait de l'émergence du libéralisme politique comme nouvelle gouvernementalité mettant en place la *liberté juridique* et la *liberté politique*, nous conduira à une compréhension de la naturalité de la laïcité qui étaye la discrimination envers les femmes. La deuxième piste sera parcourue au moyen des notions de *liberté publique et de raison publique* de John Rawls qui a traité de la liberté de conscience et en a inspiré la compréhension contemporaine. Avec la première piste, il s'agira de prendre un recul dans le temps pour jeter un regard sur l'émergence du libéralisme en Occident en puisant dans le *tool-box*<sup>100</sup> qu'offrent les analyses de Michel Foucault. Ceci permettra de saisir que le libéralisme est une pratique complexe dont l'élaboration est liée à la transformation de la raison d'État. La promotion de la liberté des individus n'est pas, pour Foucault, le moteur du développement du libéralisme. Dans un premier temps, je déploierai cette idée à l'aide de la présentation de la nouvelle gouvernementalité induite par le libéralisme telle qu'analysée par Michel Foucault et qui donne naissance, selon lui, à la *liberté juridique* et à la *liberté politique*. Ensuite, j'en tirerai des conclusions à l'égard de la situation des femmes. Je ne prétends pas présenter exhaustivement la notion de libéralisme chez Foucault<sup>101</sup>. Je souhaite plutôt donner un aperçu de la généalogie qu'il en a fait et qui permet de formuler une appréciation du libéralisme politique dans le but d'explorer comment la rationalisation de la pratique gouvernementale à l'œuvre dans le libéralisme donne naissance aux aménagements contemporains des relations religions/État. Ceci afin de mieux comprendre dans quel contexte

---

<sup>100</sup> Voir infra en introduction.

<sup>101</sup> Pour une analyse plus détaillée du traitement de libéralisme par Foucault voir Bonnafous-Boucher, Maria (2004). Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault: un libéralisme sans liberté. Paris, Harmattan et Gauthier, Félix (2016). Biopolitique, gouvernement et libéralisme chez le dernier Foucault, Département de philosophie, Montréal, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise.

se déploie aujourd'hui ce que nous appelons la laïcité et que nous prenons pour un discours véridique (voir le chapitre suivant).

La deuxième piste que j'explorerai traitera de la consolidation du libéralisme dans les pratiques d'organisation de ce que Maria Bonnafous-Boucher (Bonnafous-Boucher, 2004, p. 95-101) appelle la *liberté publique*, soit la liberté organisée et soutenue par l'État, telle que l'approche de John Rawls l'articule. Ce parcours poursuivra l'objectif de présenter les conditions qui font apparaître comme une chose allant de soi la création d'une zone de non-droit pour les femmes. L'ascendance de John Rawls est reconnue par plusieurs autrices. Susan Moller Okin écrit que la conception de la justice de Rawls est une des théories les plus influentes (Okin, 1989)<sup>102</sup>. Pour Cécile Laborde, la philosophie de Rawls fut dès 1974 un paradigme dominant (Laborde, 2002). Elle serait : « [...] devenue la référence obligée pour justifier la défense des droits constitutionnels [...] et la manière dont le libéralisme envisage, en définitive les rapports entre morale et politique » (Audard, 2009, p. 464)<sup>103</sup>. Soulignant aussi l'importance de la méthode et des concepts de Rawls sur les débats contemporains, Lisa H. Schwartzman écrit : « Given the centrality of Rawlsian concepts to these debates, feminist political theorist must consider how and whether Rawls's work can be employed for feminist ends. » Je me limiterai à exposer brièvement quelques éléments de la pensée de Rawls et de la critique féministe faite à son œuvre. L'analyse de ce chapitre repose surtout sur *A Theory of Justice* (1971) et sur *Political*

---

<sup>102</sup> Il s'agit de l'élaboration du concept de justice faite par Rawls connu principalement à travers son livre *A Theory of Justice*. Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

<sup>103</sup> Marco Jean, cité supra, affirme que l'influence de John Rawls est marquante. Il écrit : « C'est en quelque sorte en réponse à son ouvrage de 1971, *A Theory of Justice*, que s'est élaborée la philosophie politique dans les sociétés démocratiques depuis près de 40 ans. » Jean, Marco (2009). Religion, démocratie et délibération. Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne*. Pierre Bosset, Eid, Paul, Milot, Micheline et Lebel-Grenier, Sébastien (dir.) p. 354. Ce qui concorde avec l'affirmation d'Elizabeth Frazer et de Nicola Lacey qui notent que dans les débats contemporains, en philosophie politique, Rawls est souvent pris comme point de départ. (p. 233) Frazer, Elizabeth et Nicola Lacey (1995). « Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism. » *Political Studies* 43: 2, 233-247. À propos de son influence, sur la jurisprudence américaine voir Lawrence, Michael Anthony (2016). « Justice-as-Fairness as Judicial Guiding Principle: Remembering John Rawls and the Warren Court. » *Brooklyn Law Review* 81: 2, 673-731. De plus, puisque la démarche de Rawls inspire diverses traditions de recherche en économie et en droit, son influence s'exercerait au-delà du champ de la philosophie politique pour toucher les sciences sociales. Kukathas, Chandran (2004). « Rawls, John ». *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Monique Canto-Sperber. Paris, Presses universitaires de France. 2: 1624-1627, Hawi, Rima (2016). *John Rawls. Itinéraire d'un libéral américain vers l'égalité sociale*. Paris, Garnier.



*Liberalism* (1993) en fonction de la question de la thèse et à l'aide principalement de l'examen féministe réalisé par Suzan Moller Okin.

Mettre côte à côte Foucault et Rawls peut apparaître incongru à première vue. Cependant, selon Paul Patton (2014, p. 141-142), quoique leurs approches soient fort différentes (Foucault étant descriptif des stratégies, des techniques et de la rationalité du pouvoir tandis que Rawls se veut normatif en proposant des principes de justice applicables au gouvernement et à la société), leur étude conjointe aide à examiner de manière éclairante la culture politique propre aux démocraties libérales. Bien qu'« [...] il n'existe pas d'ordre logique universel repérable dans le surgissement des principes laïques » (Baubérot et Milot, 2011, p. 21), je propose de faire un certain parallélisme entre l'avènement de la laïcité telle que conçue aujourd'hui et celui du libéralisme d'où, entre autres, l'intérêt de scruter celui-ci sous divers angles. Les analyses de Foucault sur l'émergence du libéralisme politique conjuguées avec l'exposition de la pensée de Rawls me permettront ce type d'examen. Foucault effectue une étude critique qui rend possible l'exercice d'une *généalogie*, sans prétendre formuler des règles de fonctionnement pour la société, ce que Rawls tente de faire. Par la lecture de ces deux auteurs, je souhaite montrer que le triptyque des libertés politique, juridique et publique, sur lequel reposent les conceptions contemporaines de la laïcité, se révèle problématique pour les femmes croyantes, car il laisse la *raison publique* concevoir qu'il est légitime pour un groupe religieux de jouir de la protection de l'État pour discriminer les femmes.

## 2.1 Foucault

La pertinence de réfléchir sur le libéralisme et sur l'influence du développement de l'économie<sup>104</sup> avec Foucault peut sembler questionnable. C'est ce que Wendy Brown, à l'avant-

---

<sup>104</sup> Il peut être significatif de remarquer que le terme *économie* n'est pas indexé dans la réédition de 2001 du recueil de texte de Michel Foucault *Dits et écrits* et ce malgré la présence de nombreux textes traitant du libéralisme sous son aspect tant politique qu'économique. Voir : Foucault, Michel (2001). *Dits et écrits*, volumes 1 et 2. Paris, Gallimard.

garde de l'utilisation des analyses de Foucault en ces domaines, concédait en 2003<sup>105</sup> dans un article traitant du néolibéralisme, alors que les cours au collège de France dans lesquels il étudiait ces matières restaient non publiés. Toutefois, la parution, en 2004 des cours *Sécurité, territoire et population* (1977-1978) et de *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) ont permis le foisonnement d'études mettant à profit les notions que Foucault y déploie. Pour saisir comment le développement du libéralisme porte en lui le renvoi des femmes croyantes hors d'une zone de citoyenneté, tel que le dicte l'élaboration actuelle de la laïcité, je me suis inspirée principalement des analyses faites par Wendy Brown et par Maria Bonnafous-Boucher (2004) ainsi que d'une lecture directe de Foucault. J'ai visité certains de ses textes dans lesquels à travers la notion de gouvernementalité (un néologisme qu'il a créé) il analyse l'émergence du libéralisme.

Le traitement fait par Michel Foucault du libéralisme permet d'apporter quelques éléments pour tenter de rendre le réel intelligible<sup>106</sup> et d'en présenter les conditions qui ont favorisé l'acceptabilité de structurer les relations religions/État comme zone de non-droit pour les femmes. Certes, Foucault tout au long de ses travaux, et en particulier dans *L'histoire de la sexualité* (Foucault, 1976), participe lui-même à l'exclusion des femmes comme l'énonce Josée Néron. D'abord en abordant la sexualité de manière patriarcale, puis en maintenant une représentation de l'homme dominant envers des femmes (1996). Toutefois, en dépit de ce fait, je souscris à l'affirmation de Valérie Dubé qui, tout en prenant note de l'androcentrisme de Foucault, soutient la pertinence de l'outillage offert par son œuvre pour l'analyse<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Wendy Brown écrit : « [...] Michel Foucault is not generally heralded as a theorist of liberalism or of political economy. Yet Foucault's 1978 and 1979 College de France lectures, still untranscribed and unpublished [...], consisted of presentations of his critical analysis of two groups of neo-liberal economists: the Ordo-liberal school in postwar Germany (so named because its members, originally members of the "Freiburg School," published primarily in the journal, Ordo), and the Chicago School arising mid-century in the United States. » (Brown, 2003)

<sup>106</sup> Foucault écrit : « Disons que ce qui permet de rendre intelligible le réel, c'est de montrer simplement qu'il a été possible. » (p. 35) Foucault, Michel (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979.* Paris, Gallimard.

<sup>107</sup> Elle écrit : « Il est important d'affirmer, et de réaffirmer encore, qu'un exercice critique à l'endroit de l'œuvre foucauldienne sur l'histoire de la sexualité n'altère en rien les fabuleuses ressources que celle-ci fournit pour la réflexion sociopolitique, historique et féministe, pour l'étude du lien inaliénable entre hommes et femmes, du rapport entre l'individualité du sujet et le monde que chaque personne intègre (couple, famille, institutions, communauté culturelle, société, humanité), du rapport, enfin, entre la connaissance que chaque personne convoite et la spiritualité qu'elle pratique. » Dubé, Valérie (2008). « Une lecture féministe du "souci de soi" de Michel Foucault : pour un retour à la culture différenciée du genre féminin. » *Recherches féministes* 21: 1, p.80-81

### 2.1.1 Analyse : nouvelle gouvernamentalité et liberté juridique et politique

La notion de gouvernamentalité est un vocable riche qui, selon Brown, bien qu'il soit imprécis, est pourtant théoriquement fructueux (Brown 2003, p. 477). La définition qu'il en donne dans le cadre du cours *Sécurité, territoire et population* rend compte de l'ampleur du concept. Il affirme :

Par "gouvernamentalité", j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par "gouvernamentalité", j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de "gouvernement" sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par "gouvernamentalité", je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé" (p. 111-112).

L'étude de la gouvernamentalité offre un plan d'analyse qui ne prétend pas à l'exhaustivité (Foucault, 2001 [1979], p. 823). Elle répond toutefois à une double visée : soit celle de produire une critique nécessaire du pouvoir saisi comme « un système unitaire » ayant tendance à se déployer indéfiniment et puis celle d'assurer l'examen du pouvoir « [...] comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes [...] » (Foucault, 2001 [1981b], p. 1033). Ces relations dont l'enjeu est « [...] la conduite de l'autre ou des autres » ont recours suivant les contextes à des procédures variées (Foucault, 2001 [1981b], p. 1033).

C'est dans le cadre du cours *Sécurité, territoire et population* que Foucault présente l'émergence d'une nouvelle gouvernamentalité qui s'instaure en donnant à la raison d'État un

contenu inédit<sup>108</sup>. Selon Foucault, à l'origine, la raison d'État se caractérisait par l'objectif d'augmenter les forces de l'État<sup>109</sup>. Une mutation eut cours au XVIII<sup>e</sup> siècle. Une manière de gouverner différente a été promue sous la poussée des économistes, qui :

[...] hérétiques par rapport à l'État de police [...] ont inventé un nouvel art de gouverner, toujours en termes de raison, bien sûr, mais d'une raison qui n'était plus la raison d'État, ou qui n'était plus seulement la raison d'État, qui était pour dire les choses plus précisément, la raison d'État modifiée par cette chose nouvelle, ce domaine nouveau en train d'apparaître et qui était l'économie<sup>[110]</sup>. (Foucault, 2004c, p. 356)

Nouvelle gouvernementalité liée à l'émergence d'un savoir scientifique portant sur la naturalité de cette société, nécessaire au gouvernement, mais qui peut se développer hors de lui, que Foucault identifie à l'économie<sup>111</sup> :

La raison économique est en train, non pas de se substituer à la raison d'État, mais de donner un nouveau contenu à la rationalité d'État. Nouvelle gouvernementalité qui naît avec les économistes plus d'un siècle après que l'autre gouvernementalité est apparue au XVII<sup>e</sup> siècle. [...] gouvernementalité des économistes qui va, je crois, nous introduire à quelques-unes des lignes fondamentales de la gouvernementalité moderne et contemporaine. (Foucault, 1997, p. 356)

---

<sup>108</sup> Dans un séminaire tenu à l'université du Massachusetts en 1988, Foucault donne des définitions de la raison d'État tirées d'auteurs européens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Il souligne des caractéristiques communes de ces définitions, à savoir qu'elles renvoient à l'idée d'un art, donc de règles faisant appel certes à des traditions et à des coutumes, mais aussi à une connaissance rationnelle. Foucault, Michel (2001 [1988]). La technologie politique des individus, Dits et écrits, tome 2, texte no 364, Gallimard, p. 1634.

<sup>109</sup> Voir aussi Bonnafous-Boucher, Maria (2004), *op. cit.*, p. 80.

<sup>110</sup> Selon Foucault : « Le mot "économie" désignait une forme de gouvernement au XVI<sup>e</sup> siècle, il désignera au XVIII<sup>e</sup> siècle un niveau de réalité, un champ d'intervention pour le gouvernement, à travers une série de processus complexes et, je crois, absolument capitaux pour notre histoire. » Foucault, Michel (2004c). Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris, Gallimard, p. 99.

<sup>111</sup> À propos de l'économie Foucault écrit encore qu'il s'agit d'une : « [...] science qui est en quelque sorte en tête-à-tête avec l'art de gouverner, science qui est extérieure et que l'on peut parfaitement fonder, établir, développer, prouver de bout en bout, même si on n'est pas gouvernant, même si on ne participe pas de cet art de gouverner. » Cf. *Ibid*, p. 359.

Selon Foucault, la raison économique ne remplace pas la raison d'État, mais elle lui donne plutôt une nouvelle teneur (1997, p. 356). Elle devient habitée par l'émergence de l'idée d'une « naturalité de la société » à ne pas confondre avec la nature en tant que telle et son processus. « [...] c'est une naturalité spécifique aux rapports des hommes [sic] entre eux [...] » (1997, p. 357). Cette naturalité de la société s'opposera à la raison d'État précédente et à celle de la police pour faire apparaître la société civile comme « corrélatif nécessaire de l'État » (1997, p. 358). Dans ce contexte, la population se dévoile sous un jour nouveau. Elle n'est plus une collection de sujets qu'il fallait contrôler, elle est perçue « comme ensemble de phénomènes naturels » (1997, p. 360). Ceci fait en sorte que la gouvernementalité se dote d'un nouvel objectif puisque l'on conçoit que les faits de société et de population obéissent à des processus naturels. Pour Foucault, il s'agit d'une découverte du XVIIIe siècle :

La découverte de la population est [...] l'autre grand noyau autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. [...] c'est à ce moment qu'est apparu le problème de savoir comment nous pouvons amener les gens à faire plus d'enfants, ou en tout cas comment nous pouvons régler le flux de la population, comment nous pouvons régler également le taux de croissance d'une population, les migrations. (Foucault, 2001 [1981a], p. 1012-1013)

L'État n'aura plus pour rôle de régler, mais bien plutôt de gérer afin que les processus naturels puissent s'opérer. Dans ceux-ci, la famille change de statut. Elle n'est plus selon Foucault un modèle, mais plutôt un instrument pour gouverner les populations (Foucault, 2004c, p. 108)<sup>112</sup>. L'enjeu n'est plus pour l'État de prendre en charge des individus à soumettre à une réglementation, mais bien de s'occuper de la population à travers de nouveaux moyens d'interventions tels que ceux liés à l'hygiène publique. Foucault énonce que la raison d'État s'est trouvée modifiée par cette nouvelle compréhension de ce qu'est la population qui n'est plus une série d'individus, mais un ensemble à gérer. La gestion de la population pour Foucault

---

<sup>112</sup> « Elle [la famille] n'est donc plus un modèle ; elle est un segment simplement privilégié parce que, lorsque l'on voudra obtenir quelque chose de la population quant au comportement sexuel, quant à la démographie, au nombre d'enfants, quant à la consommation, c'est bien par la famille qu'il faudra passer. » (p. 108) *ibid.*

doit « [...] veiller à ce que la mécanique des intérêts ne provoque pas de dangers soit pour les individus soit pour la collectivité » (Foucault, 2004a, p. 67).

Cette gestion impliquera la mise en place de mécanismes afin « d'assurer la sécurité de ces phénomènes naturels que sont les processus économiques ou que sont les processus intrinsèques de la population [...] » (p. 361). Selon l'analyse de Foucault, la liberté en régime libéral a un coût, celui de la sécurité (p. 66). Elle n'est pas une donnée, elle se déploie avec la contrainte de « déterminer exactement et dans quelle mesure et jusqu'à quel point l'intérêt individuel, les différents intérêts [...] ne vont pas constituer un danger pour l'intérêt de tous » (p. 66-67). Liberté et sécurité, voilà les deux éléments entre lesquels le libéralisme doit faire les arbitrages des intérêts autour de la notion de danger qui menace l'existence de la naturalité des processus. L'avènement du libéralisme a donc nécessité la mise en place de ce que Foucault appelle des micropouvoirs.

« [p]our qu'un certain libéralisme bourgeois ait été possible au niveau des institutions, il a fallu des micropouvoirs, un investissement beaucoup plus serré des individus, il a fallu organiser le quadrillage des corps et des comportements » (Foucault, 1975, p. 1590).

Cette mutation de la raison d'État, qui donne naissance à une nouvelle gouvernamentalité en portant une autre vision de la population, entraîne l'instauration de mécanismes de sécurité. Elle amène le gouvernement à ne plus avoir affaire avec des choses en soi (comme des individus), mais bien plutôt à avoir affaire avec des intérêts<sup>113</sup>. Cette notion d'intérêts, Foucault nous dit qu'elle est constituée par le jeu complexe entre droits fondamentaux et indépendance des gouvernés qui vient poser une limitation à la gouvernamentalité. L'appel aux droits fondamentaux et l'appel à l'indépendance des gouvernés constituent deux voies de la limitation de la gouvernamentalité. La première forme de limitation relève de la dimension juridique. Elle

---

<sup>113</sup> Pour illustrer ceci, Foucault mentionne la transformation qui s'est opérée à propos de l'application des peines. L'autorité souveraine garde un droit de punir certes, mais l'exercice de la punition doit prendre en compte l'intérêt qu'il y a à le faire, sous quelle forme et à quel coût. Foucault, Michel (2004a), *op.cit*, p. 48.

part de principes extérieurs au gouvernement, de l'idée « de droits naturels ou originaires qui appartiennent à tout individu [...] » (Foucault, 2004a, p. 41). Cette forme de limitation, Foucault l'associe à la Révolution française. La philosophie politique la désigne comme la tradition républicaine. « Cette conception républicaine, selon laquelle ce sont les lois qui créent la liberté des individus, prend tout son sens si l'on considère que la liberté équivaut à la non-domination. » (Pettit, 2004, p. 1083) Il s'agit d'une voie où la loi est conçue comme la volonté d'une expression « collective manifestant la part de droit que les individus ont accepté de céder et la part qu'ils veulent réserver » (Foucault, 2004a, p. 43). La liberté y est appréhendée de manière juridique.

La deuxième voie est associée à l'idée d'utilité. Elle est intrinsèque à la nouvelle raison gouvernementale et trouve dans les objectifs de la pratique gouvernementale elle-même ses motivations. Cette voie pose la question de l'utilité ou non d'exercer une compétence dans un domaine particulier. Foucault nous dit : « La limite de compétence du gouvernement sera définie par les frontières de l'utilité d'une intervention gouvernementale. » (p. 42) Ici, la liberté est appréhendée comme « l'indépendance des gouvernés à l'égard des gouvernants ». Cette deuxième forme de limitation basée sur l'utilité s'est révélée prédominante, selon Foucault, dans l'histoire du libéralisme. Par contre, les deux tiennent ensemble (p. 44). Elles ont certes une origine historique différente mais, tour à tour, ces deux voies trouvent leur expression sur la place publique selon la manière dont les droits humains sont réclamés. Parfois, on réfère à la dimension juridique en faisant appel à une notion de droit imprescriptible et, d'autres fois, il s'agit de revendiquer l'idée de « l'indépendance des gouvernés » (p. 43). Ici, cette logique utilitaire appréhende la liberté de manière politique. Cette forme de liberté peut être associée à la liberté négative, elle comporte l'idée de non-ingérence (Pettit, 2004, p. 1080).

## 2.1.2 Enjeux pour les femmes croyantes

Cette analyse de Foucault présente des éléments qui rendent intelligible l'origine de l'articulation des relations religions/État comme zone de non-droit pour les femmes. Par le développement de la nouvelle gouvernamentalité, les femmes se trouvent être prises en tenaille entre une appréhension de la liberté du point de vue juridique et son appréhension en fonction de la liberté politique. À travers l'émergence d'une nouvelle raison d'État, elles n'ont pas été considérées comme citoyennes dotées de droit. Elles étaient exclues de la conceptualisation des droits de l'homme [sic], celle-ci n'étant pas inclusive. La liberté juridique ne leur était pas accessible. D'autre part, la rationalité utilitaire de la nouvelle gouvernamentalité les a placées dans une position peu favorable compte tenu des rôles particuliers de service que les femmes ont joués (et jouent encore) dans la régulation de la population à travers leur rôle traditionnel de mère<sup>114</sup>. Dit autrement, l'intérêt des femmes de s'émanciper du patriarcat (qu'il soit religieux ou non) représentait un danger pour l'intérêt de tous. C'est pourquoi les femmes ont été particulièrement soumises au quadrillage des corps et des comportements dans une vision où la population est perçue comme « un ensemble de phénomènes naturels ». L'avènement de la nouvelle raison gouvernementale n'offre pas de possibilité d'élargir l'horizon de la liberté pour les citoyennes. Elle se noue à un discours qui élimine le rôle politique des femmes. Elle contribue à nier leurs droits. Comme le souligne Florence Rochefort :

Pour invalider les prétentions féminines à l'émancipation politique, la tradition misogyne séculaire, nourrie par les théories naturalistes du 18<sup>e</sup> siècle et les discours médicaux, hygiénistes et populationnistes du 19<sup>e</sup> siècle est appelée à la rescousse. Chaque sexe est considéré comme définitivement marqué par sa spécificité naturelle : à l'homme, la domination de ses instincts, la raison, l'intelligence; à la femme, la dépendance physiologique, l'irrationnel, le sentiment, l'intuition. De ces déterminismes biologiques découle une stricte répartition des rôles sociaux. La femme doit se cantonner à celui de mère de famille. Il y a donc incompatibilité fondamentale entre nature féminine et responsabilité politique. Un antagonisme dont le corps féminin porte les

---

<sup>114</sup> Micheline Dumont affirme : « La conception primitive de la démocratie établissait comme exclusifs les concepts de mère et de citoyen. » Dumont, Micheline (1997). L'Église aurait-elle peur des femmes ? Pleins feux sur le partenariat en Église. Actes du symposium, le partenariat hommes et femmes en Église, Éditions Paulines, p.14.



stigmates, comme le laissent entendre les propos métaphoriques qu'affectionnent les antisuffragistes. (Rochefort, 1994, p. 47)

Ainsi, la nouvelle gouvernementalité n'a pas été pour les femmes synonyme d'émancipation. Au contraire, elle a soumis les femmes aux discours prônant leur subordination. Elle a laissé les femmes croyantes aux prises avec le patriarcat religieux qui favorisait bien les processus naturels de la population et qui se conciliait avec la mise en place de la scientificité, à laquelle réfère Foucault. Cette alliance entre le patriarcat religieux et la scientificité a entravé l'avènement des droits des femmes<sup>115</sup>. Elle a constitué le terreau sur lequel s'est édifiée la mise à l'écart des femmes comme citoyennes et comme sujets religieux.

La généalogie de l'État moderne proposée par Foucault conduit à nuancer certains discours apologétiques du libéralisme. Pour le libéralisme, la liberté des individus, et particulièrement celle des femmes, n'est pas au centre des préoccupations. Un souci de réguler la limitation des interventions de l'État a plutôt préséance. Pour Foucault, le libéralisme n'est pas une doctrine ni un système dont la liberté serait le principe organisateur primordial<sup>116</sup>. Le parcours de l'histoire de la raison gouvernementale que propose Michel Foucault présente le libéralisme comme « une rationalité gouvernementale fort complexe » dont l'émergence n'est pas liée à un désir d'émanciper la population, mais bien plutôt à celui d'autolimiter le gouvernement afin de faire place à la liberté du marché. La liberté devient, selon Foucault, un élément indispensable de la gouvernementalité qui tend, non pas à faire la promotion de la liberté en général, mais bien plutôt de la « [...] liberté du marché, liberté du vendeur et de l'acheteur, libre exercice du droit de propriété, liberté de discussion, éventuellement liberté d'expression, etc. » (Foucault, 2004a, p. 65). Liberté que l'État ne doit pas entraver. Le libéralisme serait donc une pratique d'une nouvelle forme de gouvernementalité marquée par la frugalité : « On

---

<sup>115</sup>Voir aussi Rochefort, Florence (2005). «Laïcité et droits des femmes: Quelques jalons pour une réflexion historique.» Archives de philosophie du droit 48: 95-107; Rochefort, Florence (2007). Ambivalences laïques et critiques féministes. Dans Le pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005. Florence Rochefort (dir.), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 65-82.

<sup>116</sup> Bonnafous-Boucher, Maria (2004), *op. cit.*

gouverne toujours trop. » (Foucault, 2004a, p. 30-31) Une forme de gouvernementalité qui porterait en elle une constante interrogation sur la légitimité de ses effets.

Ce moulage de l'État à celui du marché et les conséquences qu'il produit lorsque ravivé dans un contexte de néolibéralisme, Brown les décrit ainsi :

The state itself is enfolded and animated by market rationality, not simply profitability, but a generalized calculation of cost and benefit becomes the measure of all state practices. Political discourse on all matters is framed in entrepreneurial terms; *the state must not simply concern itself with the market but think and behave like a market actor* across all of its functions, including law. (Brown, 2003, s.p., soulignée par l'autrice)

Cette influence du marché sur le droit n'est pas étrangère à l'idée que dans ses rapports avec les religions, l'État considère ces dernières elles-mêmes comme des produits<sup>117</sup> et non comme des lieux d'appartenance, et ce, particulièrement pour les femmes. Si le produit-religion ne convient pas, il n'y a qu'à le délaissier pour en prendre un autre. Je reviendrai plus loin sur cette perspective à propos de la liberté de religion.

À travers ses articulations, le libéralisme n'est pas étranger au phénomène de marginalisation qui touche les femmes croyantes. Lorsque l'on met les femmes en point de mire de l'analyse des relations religions/État dans un cadre libéral, on saisit la pertinence de traiter le libéralisme, issu de la nouvelle gouvernementalité, comme une pratique complexe et comme une technologie de gouvernement frugal. Les hésitations à imposer le respect du droit à l'égalité à l'intérieur des groupes religieux ne relèvent-elles pas de cette même interrogation : ne risque-t-on pas de les « gouverner trop » ? Dans le champ religieux, les rapports de l'État avec les institutions obéissent à la logique promue par la nouvelle gouvernementalité en regard des

---

<sup>117</sup> À propos de cette idée de la religion comme produit, voir Carrette, Jeremy et Richard King (2005). Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion. New York, Routledge ; et Gauthier, François et Tuomas Martikainen, Eds. (2013). Religion in Consumer Society : Brands, Consumers, and Markets. London, Ashgate.

intérêts et de la sécurité. Dans le contexte post-septembre 2001, l'État libéral organise largement l'aménagement de la laïcité à partir de préoccupations pour la sécurité et pour l'intérêt national, que la peur de l'*Autre* alimente (Delory-Momberger, Durpaire et al., 2017). La notion d'intérêt est liée à la promotion de la protection de l'identité et de la sécurité nationale face à des menaces qui émaneraient de groupes religieux portant des projets radicaux. Bien que l'égalité femmes/hommes soit évoquée pour aménager la laïcité, peu de place est faite à un aménagement favorisant l'atteinte de l'égalité. Comme le note Florence Rochefort, suite à une analyse du débat français à propos de l'interdiction du port du hidjab dans les écoles : « Il est frappant que, dans l'ensemble du débat, la discussion porte si peu sur les moyens de promouvoir l'égalité des sexes. » (Rochefort, 2002) J'ai mentionné supra le double objectif que permet le recours à la notion de gouvernementalité pour l'analyse du pouvoir, soit sa critique comme système unitaire et son traitement comme champ de relation. En regard de l'élaboration de la laïcité dans le cadre de l'émergence du libéralisme, le détour par le concept de gouvernementalité fait voir que le pouvoir du patriarcat religieux ne s'exerce pas sur les femmes à partir d'un site unique, il se manifeste par un enchevêtrement d'interactions. C'est à travers leurs déploiements que l'inutilité de faire en sorte que la règle de droit interdisant la discrimination au sein des groupes religieux soit appliquée, émerge. Toutefois, les autorités religieuses patriarcales savent faire jouer à la fois la règle de la liberté juridique (en prétendant à un droit originaire : les droits de l'homme [sic]) et celle de la liberté politique (l'indépendance des administrés).

## 2.2 Rawls

C'est dans le cadre de son ouvrage *A Theory of Justice* publié en 1971<sup>118</sup> que Rawls élabore les principes pouvant guider une société juste. Il y traite de la justice et de la liberté en lien avec l'organisation politique et constitutionnelle. Son défi est de penser le vivre ensemble

---

<sup>118</sup> Jean, Marco (2009), *op. cit.* Rawls poursuivra le développement de la théorie sur la justice dans la suite de ses travaux. Voir, entre autres, Rawls, John (1993). Political liberalism. New York, Columbia University Press et Rawls, John (2001). Justice as Fairness : a Restatement. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.

collectif en prenant ses distances avec la tradition utilitariste<sup>119</sup> pour favoriser une approche contractualiste. Il postule la possibilité que les membres de la société établissent entre eux un contrat social à partir de ce qu'il nomme la position originelle. Celle-ci place les individus sous un voile d'ignorance : ils ne connaissent pas leur situation dans la société. Ceci les amène à faire des choix qui pourront profiter aux plus défavorisés puisqu'ils perçoivent que telle pourrait être leur situation. Ils arrivent donc à établir les principes de justice devant dicter le vivre ensemble. Comme le résume Kukathas

L'idée la plus fondamentale est que la justice doit être comprise comme le résultat d'un processus de négociation, au cours duquel des individus soucieux de leur propre intérêt établissent un accord sur les principes de base. (Kukathas, 2004, p. 1625)

Selon Rawls, par cette démarche, les individus en arriveraient à reconnaître les deux principes suivants :

Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all. Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and b) attached to offices and positions open to all under condition of fair equality of opportunity. (Rawls, 1971, p. 302)

Ces principes sont également placés dans un ordonnancement qui priorise la liberté<sup>120</sup>. Celle-ci ne peut être restreindre qu'au nom même de la liberté. Par liberté, il entend essentiellement une notion négative de celle-ci (Hirschmann, 2013), c'est-à-dire le fait de ne pas être subordonné à l'ingérence d'autrui (Pettit, 2004) comparativement à la notion de liberté

---

<sup>119</sup> Rawls, au tout début de *A Theory of Justice*, offre un succinct résumé de l'utilitarisme. « The main idea is that society is rightly ordered, and therefore just, when its major institutions are arranged so as to achieve the greatest net balance of satisfaction summed over all the individuals belonging to it. » Cf. Rawls, John (1971), *op. cit.*, p. 20.

<sup>120</sup> Il écrit : « Therefore, I shall simply assume that liberty can always be explained by a reference to three items: the agents who are free, the restrictions or limitations which they are free from, and what it is that they are free to do or not to do. » *Ibid.* p. 202

positive, plus inclusive, qui comporte l'idée d'une réalisation de soi-même<sup>121</sup>. Dans cette perspective de Rawls, la liberté s'articule autour d'une volonté de limiter les interventions du gouvernement (Pettit, 2004, p. 1080). Elle s'apparente à la notion de liberté politique mentionnée supra. De plus, ses champs d'application sont limités.

### 2.2.1 Analyse

Les principes de justice développés par Rawls sont normalement censés s'appliquer au sein de la structure de base. Celle-ci est définie par Rawls comme le contexte dans lequel s'inscrivent les activités des associations et des individus. Ce contexte inclut entre autres la constitution politique, l'indépendance de l'administration de la justice<sup>122</sup> ainsi que la famille, mais avec quelques nuances. En effet, dans son élaboration théorique du libéralisme, Rawls considère la famille comme unité de base de la société tout comme le font diverses traditions religieuses (Stopler, 2003, p. 162), mais les principes de justice ne s'y appliquent pas. Les féministes de tendance libérale qui ont analysé l'œuvre de Rawls lui ont reproché son manque de cohésion à bien des égards, notamment face à sa vision de la famille. Le rôle de celle-ci et son statut à l'égard de la justice sont problématisés dans la pensée de Rawls à partir d'un point de vue androcentrique.

---

<sup>121</sup> « In short form, the idea of positive liberty is that true political freedom requires more than non-interference by the state or by others; it requires that people are able to follow their own inclinations and become self-realized. In contrast, negative freedom rests on conceptions of the individual as a discrete entity, whereas positive freedom presupposes that the individual acts within, and is acted upon, by the community, and so, is less discrete. Stanley, Michelle Joelene (2013). Mary Wollstonecraft: forerunner of positive liberty and communitarianism, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of master of Arts, Okanagan, University of British Columbia. p. 3-4. Pour une exposition détaillée des concepts de liberté négative et positive et de leur origine voir Hirschmann, Nancy J (2016). «Freedom, Power and Agency in Feminist Legal Theory.» The Ashgate Research Companion to Feminist Legal Theory: 51.

<sup>122</sup> Rawls écrit : « The basic structure of society is the way in which the main political and social institutions of society fit together into a system of social cooperation, and the way they assign basic rights and duties and regulate the division of advantages that arises from social cooperation over times. » Rawls, John (2001), *op.cit.*, p. 10.

Au regard de la mise en œuvre des principes de justice au sein de la famille, Rawls témoigne d'une certaine ambiguïté selon Okin (1989, p. 205). Les principes s'appliquent à la structure mais non à la vie interne (Rawls, 2001, p. 164). Puisque la famille est basée sur l'affection, l'application des principes de justice ne la concerne pas. Pourtant, la famille est identifiée comme un lieu de formation morale, permettant aux individus de faire l'apprentissage de la vie en société. Ce qui fait dire à Okin que l'on est devant une forme d'inconsistance, qui assimile à la fois la famille comme partie de la structure de base et qui, néanmoins, ne relève pas de la politique (Okin, 1994). Elle relève qu'en 1971, Rawls écrivait que la famille était juste. Il posait cette hypothèse sans apporter aucune justification à celle-ci. Il admettra plus tard, dans *Political Liberalism* (1993), qu'il est possible qu'elle ne le soit pas (Higgins, 2003, p. 1635-1636). Malgré le raffinement que Rawls apportera dans l'élaboration de sa théorie, Okin continuera d'affirmer que Rawls résiste à l'idée d'appliquer à la vie interne des familles les principes de justice (Okin, 2003, p. 1538). En effet, chez Rawls la division du travail à partir du genre doit être possible sans y voir un accro à la notion de justice. Rawls écrit :

However, a liberal conception of justice may have to allow for some traditional gendered division of labor within families assume, say, that this division is based on religion-provided it is fully voluntary and does not result from or lead to injustice. To say that this division of labor is in this case fully voluntary means that it is adopted by people on the basis of their religion, which from a political point of view is voluntary, and not because various other forms of discrimination elsewhere in the social system make it rational and less costly for husband and wife to follow a gendered division of labor in the family. (Rawls, 1997, p. 792)

L'exemple de la famille révèle une faille dans la pensée de Rawls en regard de la dichotomie privé-public qui a maintes fois été dénoncée par la critique féministe. Pour Rawls, il est impératif de faire une distinction entre les associations, qui relèvent comme les familles du domaine privé, et la société politique (Rawls, 2001, p. 20-21)<sup>123</sup>. Les premières ne sont pas soumises aux principes de justice qu'il a développés. Rawls fait une distinction entre les

---

<sup>123</sup> Bedi affirme qu'une distinction entre groupes religieux et autres associations volontaires est tenue pour acquise par la grande majorité des experts, Bedi, Sonu (2007). «Debate: What is so Special About Religion? The Dilemma of the Religious Exemption.» *Journal of Political Philosophy* 15: 2, 235-249.

associations dites volontaires, que nous pouvons quitter, et la société qui nous incorpore qui, à travers les instances du gouvernement et du droit, exerce sur nous une coercition et que nous ne pouvons désertier (Rawls, 2001, p. 93). Les groupes religieux font partie de la première catégorie. Des analyses féministes ont dénoncé le fait que l'exercice d'un pouvoir privé menacerait la liberté et l'égalité des femmes (Higgins, 2003, p. 1631). Elle laisse de multiples lieux où les principes de justice ne sont pas censés s'appliquer contribuant ainsi à la sujétion des femmes. Cette critique féministe du libéralisme fait émerger un certain nombre d'éléments pouvant expliquer la persistance de la subordination des femmes dans le groupe religieux majoritaire. Les distinctions entre les sphères privées et publiques portées par le libéralisme s'étendent également à ses appréhensions à l'égard de diverses institutions, dont les institutions religieuses. Tout comme Rawls se montre incohérent en regard de sa vision de la famille, la conceptualisation qu'il fait du domaine religieux se révèle pour le moins troublante. Puisque les principes de justice s'appliquent uniquement à la structure de base, les groupes religieux sont exemptés de les appliquer. Toutefois, dans une perspective de ne pas exercer de coercition sur eux et de permettre le plein exercice de la liberté comprise de manière négative, un des premiers exemples donnés de l'application du concept de justice à la structure de base est la liberté de conscience :

For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institution distributes fundamental rights and duties and determine the division of advantage from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the mean of production, and the monogamous family are examples of major social institution. (Rawls, 1971, p. 6)

Les Églises sont mentionnées à plusieurs reprises<sup>124</sup> par Rawls dans *Justice as Fairness* (p. 10, 20 et 92-93) comme lieux d'exemption des principes de justice. Rawls écrit notamment :

To illustrate: it is clear that the two principles of justice (as with other liberal principles) do not require ecclesiastical governance to be democratic. Bishops

---

<sup>124</sup> Voir les pages 10, 20, et 92-93. Rawls, John (2001), *op. cit.*

and cardinals need not to be elected; nor are the benefits attached to a church's hierarchy of offices to satisfy the difference principle. This illustrates how the principles of justice do not apply directly to the internal life of a church, nor is it desirable, or consistent with liberty of conscience or freedom of association, that they should. (Rawls, 2001, p. 164)

Dans *Justice as Fairness*, Rawls insiste sur la conception selon laquelle des contraintes, qu'il qualifie d'essentielles, sont imposées au pouvoir religieux. Pour décrire cela dans le cas des Églises et des universités, il écrit :

[...] while churches can excommunicate heretics, they cannot burn them; this constraint is to secure liberty of conscience. Universities cannot discriminate in certain ways: this constraint help to establish fair equality of opportunity (Rawls, 2001, p. 11).

J'attire l'attention sur la disproportion des contraintes nommées par Rawls entre celles imposées aux Églises et aux universités. Les premières sont assujetties à ne pas exercer de violence physique (voire commettre des meurtre), les secondes sont contraintes à s'abstenir de certaines discriminations. De plus, dans le cas des Églises, l'idée d'une égalité de chance ne leur est pas associée. Cette demande est par contre faite pour les universités. Ce type d'argument appliqué par Rawls pour les institutions religieuses s'avère problématique pour les dissidentes à l'intérieur des groupes. Rawls a défendu l'idée que les institutions religieuses doivent être à l'abri de l'intrusion des gouvernements à travers la notion de liberté de conscience. Par exemple, dans le cas du pouvoir ecclésiastique, étant donné que l'apostasie et l'hérésie ne sont pas des délits légaux, ceux qui ne sont plus capables de reconnaître l'autorité d'une Église peuvent cesser d'en être membres sans être aux prises avec le pouvoir étatique. (Rawls, 1993, p. 210-221)

En note en bas de page, Rawls précise que :

In this case we think of liberty of conscience as protecting the individual against the church. [...] But equally, liberty of conscience and other liberties as freedom



of association protect churches from the intrusions of government and from other powerful associations. (Rawls, 1993, p. 221, note 8)

La possibilité de la sortie du groupe religieux, qui est garante de la liberté des individus, a suscité l'attention de plusieurs analystes féministes, dont Okin. Toutefois, les critiques ont généralement tendance à ne cibler que les femmes issues des groupes religieux minoritaires, pour interroger la réelle faisabilité d'exercer le droit de la sortie. Elles en font souvent une question prépondérante qui laisse dans l'ombre le désir des femmes du groupe religieux majoritaire de demeurer dans une tradition tout en œuvrant à sa transformation. Dans la pensée libérale, l'inégalité à l'intérieur même des groupes apparaît peu problématique comme en fait foi cette affirmation de Song :

Take the Catholic Church's ban on female priests. What impact does this ban have on the rights and opportunities of Catholic girls and women? If the background norms of justice are upheld and given the great many other moral influences on our lives—schools, the workplace, the law, the media—does the ban on female priests undermine the equal liberties and opportunities of Catholic girls and women? (Song, 2006, p. 31)

L'analyse de Song ne prend pas en compte l'impact vécu par les femmes dans une perspective croyante. Pour des femmes catholiques, il pourrait être important que l'appartenance religieuse soit considérée comme un élément primordial, un lieu où elles pourraient s'investir en toute égalité sans subir de discrimination. Elles pourraient souhaiter déployer leur agentivité dans ses différentes perspectives y compris de manière projective pour remettre en question le patriarcat religieux. L'analyse de Song laisse entendre que seul compte pour les femmes l'impact sur les choix de carrières permettant de s'inscrire dans un choix de vie *libérale*.

Rawls a pris la problématique de l'égalité des femmes en considération dans le développement de sa théorie à la suite des critiques féministes qui lui ont été adressées, et

principalement celle de Okin. Il a fait des ajustements principalement à l'égard de la famille<sup>125</sup>. Toutefois, dans le champ religieux, la problématique propre aux femmes est restée occultée dans l'œuvre de Rawls. Comme le rappelle Sarah Song (Song, 2006), le libéralisme politique tient à protéger la liberté des groupes religieux<sup>126</sup>. Le développement de la pensée de Rawls, qui fait suite aux objections féministes, l'a amené à mentionner clairement que dans une société pluraliste les conceptions raisonnables du bien doivent inclure la vision des groupes religieux qui pratiquent la discrimination sexuelle (Okin, 2003, p. 1555). Cela veut dire que, le libéralisme peut exiger d'eux qu'ils reconnaissent une égalité aux femmes à titre de citoyennes dans la sphère publique (par exemple dans l'exercice de professions ou pour l'éligibilité de poste électif), mais une sphère privée demeure dans laquelle on ne peut leur demander d'adhérer à l'idée d'une égalité ontologique leur assurant un statut équivalent à celui des hommes dans le groupe religieux (Song, 2006, p. 25). Le développement de la pensée de Rawls enracine et justifie le fait de soustraire les institutions religieuses de l'application des lois interdisant la discrimination envers les femmes. Il semble aller de soi que la nécessité de garantir l'égalité des chances s'arrête aux portes des Églises. Passé ce seuil, les femmes n'auraient pas de droits comme citoyennes, sans égard aux conséquences de l'impact des discours religieux sur l'ensemble des femmes.

Tom Bailey et Valentina Gentile affirment que le traitement fait par Rawls de la religion a été très influent (Bailey et Gentile, 2015). Toutefois, les analyses critiques qui en ont été faites sont reliées principalement à ce que Rawls dit de l'utilisation de doctrines religieuses pour justifier des prises de position publiques. Pour certains, Rawls se montre trop fermé à l'utilisation de doctrines compréhensives, dont de doctrines religieuses. Ce qui constitue un fardeau pour les personnes croyantes : elles ne peuvent justifier leur position morale à partir de leur foi, il leur est demandé de présenter un argumentaire politique recevable par tous (Bailey et Gentile, 2015, p. 4-5). Cependant, en regard de l'acceptation de la discrimination envers les

---

<sup>125</sup>Bien qu'il mentionne que des dispositions spéciales peuvent être inscrites dans le droit de la famille pour ne pas remettre en cause l'égalité équitable des chances des femmes, les ajustements faits à sa théorie sont restés insuffisants pour bien des critiques féministes voir Abbey, Ruth, Ed. (2013). Feminist Interpretations of John Rawls. University Park, Pennsylvania State University Press.

<sup>126</sup> Voir aussi les propos de Nussbaum, Martha C. (1997). Religion and Women's Human Rights. Dans Religion and Contemporary Liberalism. Paul Weithman (dir.), Notre-Dame University of Notre-Dame Press, p. 93-137.

femmes à l'intérieur des groupes religieux, j'émetts l'hypothèse qu'il n'y a pas explicitement de recours à un discours religieux sur la place publique pour légitimer cette discrimination. Les groupes n'ont pas à justifier auprès des autorités étatiques qui leur accordent une reconnaissance le traitement discriminatoire qu'ils prônent à l'intérieur de leur groupe. Cette plaidoirie publique n'est pas nécessaire tant l'idée de ne pas soumettre à une contrainte les groupes religieux est prégnante. Je proposerai de considérer au chapitre 6 que les discours religieux féministes, ignorés dans les débats publics, sont un des éléments ouvrant la voie à une reconsidération du statut particulier octroyé aux groupes religieux<sup>127</sup>.

Le libéralisme politique est assez généralement perçu comme un allié de la protection des droits des femmes et de leur liberté. Ceci principalement parce que, dans un régime libéral, l'État peut organiser et soutenir la liberté publique en gérant le vivre ensemble collectif. La pensée de Rawls a été une source d'inspiration pour articuler la mise en œuvre de la liberté publique. Toutefois la laïcité en contexte de droit constitutionnel, marqué par l'évolution de la philosophie politique et par l'héritage de Rawls, ne permet pas aux femmes de revendiquer une égalité de fait dans le domaine religieux. Ce legs confère toujours un statut particulier au groupe religieux qui soutient la discrimination envers les adhérentes. Cette organisation de la liberté publique favorise l'asymétrie telle que Sunstein l'entend<sup>128</sup>. Elle endosse la non-application du droit à l'égalité pour les membres de groupes religieux et fournit un discours pour rationaliser ce fait. Comme mentionné supra, je n'ai pas la prétention de rendre compte avec exhaustivité de la pensée de Rawls qui le conduit à poser comme principe important de la justice, la liberté de conscience et de religion<sup>129</sup>, mais plutôt de saisir comment son appréhension de celles-ci est problématique pour les femmes croyantes qui cherchent à s'émanciper du discours et des pratiques patriarcales de leurs groupes religieux.

---

<sup>127</sup> La déconsidération des discours religieux féministes illustre qu'en fait l'État fait un arbitrage en faveur du patriarcat religieux, ce qui est présentement dissimulé dans les débats sur la laïcité.

<sup>128</sup> L'imposition des lois civiles et criminelles envers les groupes religieux est non problématique, mais l'application des lois leur interdisant la discrimination sexuelle l'est. Sunstein, Cass R. (1999). Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions? Dans *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Joshua Cohen, Howard, Matthew et Nussbaum, Martha C. (dir.), Princeton, Princeton University Press, p. 85-94.

<sup>129</sup> Rawls a raffiné sa pensée philosophique tout au long de sa carrière répondant aux commentaires et critiques suscités par la publication de *A Theory of Justice*. Pour une bibliographie, voir Hawi, Rima (2016), *op. cit.*

## 2.2.2 Enjeux pour les femmes croyantes

J'ai souligné en introduction du chapitre l'importance de l'influence de Rawls sur l'organisation du vivre ensemble collectif dont l'articulation de la laïcité est l'une des composantes.

Je propose de présenter les enjeux dans lesquels la théorie de Rawls a placé les croyantes en ayant recours à trois principales critiques féministes qui lui ont été faites. Elles ont été résumées ainsi par Marion Smiley, qui les subsume sous un blâme adressé envers la méthodologie de Rawls :

These are, first, that the methodology underlying Rawls's Original Position—individuation and abstraction—privileges men over women by undermining the values of care and relationship; second, that individuals behind the Veil of Ignorance cannot produce principles of justice that are powerful enough to challenge the patriarchal family; and third, that Rawls's insistence on a Veil of Ignorance takes away from black women and other women of color in particular the racial and cultural identities necessary to both their moral agency and their personal integrity. (Smiley, 2004, p. 1601)

Les affirmations selon lesquelles la méthodologie de Rawls privilégie les hommes, ne soutient pas l'opposition au patriarcat et nie les appartenances nourrissantes sont pertinentes pour décrire les effets de la pensée de Rawls sur les femmes croyantes. Ces trois critiques sont reliées et j'insisterai plus particulièrement sur la première et la dernière sans les rattacher uniquement à la méthodologie de Rawls comme le fait Smiley. J'incorporerai d'autres éléments qui s'avèrent problématiques. Il s'agira de faire voir les difficultés que pose, du point de mire des féministes croyantes, l'influence de la théorie de Rawls sur la conception de la laïcité.

À propos de la première remarque, la manière d'envisager la possibilité d'établir un contrat social entre les membres de la société, en postulant l'idée de la position originelle et du voile d'ignorance, constitue, au dire de Okin, à la fois la plus importante contribution de Rawls

à la théorie morale et politique et, en même temps, ce qui a le plus suscité de controverse (Okin, 1989, p. 199). Okin critique l'élaboration du concept de position originelle. Dans sa présentation du voile d'ignorance, comme méthode pour arriver à un consensus, Rawls mentionne différentes caractéristiques dont les participants ne doivent pas avoir connaissance sous celui-ci. Nulle allusion au genre n'est faite dans l'ouvrage de 1971. Au contraire, il y a une mention que l'on peut imaginer ces personnes comme des chefs de famille (Rawls, 1971, p. 128). Cette présomption n'a pas été relevée par les premiers commentateurs de Rawls. Pourtant, dès 1974 la philosophe Jane English avait souligné que ceci posait problème en rendant les demandes de justice inaccessibles aux familles (Okin, 2003, p. 1547). La remarque d'English a été mise de côté, à l'étonnement de Okin, bien que la critique de la division traditionnelle du travail fût l'une des questions majeures du mouvement féministe de cette période. Selon Okin, il a fallu près d'une décennie avant que cette critique soit appliquée à l'égard des travaux de Rawls plus systématiquement.

Son ouvrage paru vingt ans plus tard, *Political Liberalism* (Rawls, 1993), a tenté de répondre aux diverses critiques faites à sa théorie. Rawls y apporte des changements dans sa conception de la personne sous le voile d'ignorance. Toutefois, sa réaction aux critiques féministes, entre autres à celles de Okin, est parue à maintes reprises insuffisante (Exdell, 1994, p. 441)<sup>130</sup>. Ceci peut s'expliquer par la conception de la personne à partir de laquelle Rawls élabore sa théorie. Dans *Justice as Fairness. A Restatement*, publié en 2001, Rawls écrit :

[...] the conception of the person is worked up from the way citizens are regarded in the public political culture of a democratic society, in its basic political texts (constitutions and declarations of human rights), and in the historical tradition of the interpretation of those texts. For these interpretations, we look not only to courts, political parties, and statesmen, but also to writers on constitutional law

---

<sup>130</sup> Il faut noter que le travail de réflexion de Rawls (et sa publication) a été soumis aux contingences de son état de santé. Une partie de sa réflexion qui devait trouver une place dans *Political Liberalism* a été publiée après son décès. Voir Nussbaum, Martha C. (2015). Introduction. Dans *Rawls's Political Liberalism*. Martha C. Nussbaum Thom Brooks (dir.), New-York, Columbia University Press, p. 1-56. Pour une analyse des changements apportés à sa conception de la personne voir en particulier *Ibid*, p. 17-20 ; et Seymour, Michel et Jérôme Gosselin-Tapp (2018). *La nation pluraliste : repenser la diversité religieuse au Québec*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal

and jurisprudence, and to the more enduring writings of all kinds that bear on a society's political philosophy. (Rawls, 2001, p. 19-20)

Rawls s'appuie sur la tradition sans référer aux critiques féministes qui en a été faite. Celles-ci ont fait ressortir que dans cette tradition les femmes n'étaient pas incorporées dans la conception de la citoyenneté. Ceci amène chez Rawls le développement d'une notion de justice qui ne prend nullement en compte les injustices qui touchent les femmes (Schwartzman, 2006, p. 60). Selon Okin, Rawls participe à un sexisme de la tradition philosophique qui conduit les lectrices à se demander si la théorie qu'il propose s'applique aux femmes (Okin, 1989, p. 200). Okin écrit :

[...] the leaders of the newly re-burgeoning field of political philosophy—John Rawls, Ronald Dworkin, Brian Barry, and Steven Lukes, for example—paid no attention in their writings to the feminist movement and its ideas. They appeared to assume, as had most of those in the long tradition that preceded them, that inequalities between the sexes were "natural" rather than political, and were therefore not an appropriate concern for philosophical inquiry (Okin, 2003, p. 1538)

Le développement de la philosophie politique qui s'inspire de Rawls et qui a nourri l'élaboration du libéralisme et la manière dont est pensée la laïcité porte donc en lui une occultation de la discrimination vécue par les femmes. De cette première observation concernant le statut privilégié accordé aux hommes découle la seconde critique : la théorie de Rawls arrive difficilement à fournir les instruments permettant de défier le patriarcat.

Il importe de rappeler ce que j'ai relevé précédemment : Rawls accorde une prépondérance à la protection de la liberté de conscience, qui s'accommode d'une vision ontologique discriminatoire envers les femmes, pourvu que l'on accepte que la justice et l'égalité soient promues dans la sphère politique (Nussbaum, 2015, p. 19). L'acceptation des doctrines compréhensives religieuses porteuses d'une idéologie patriarcale entraîne selon Okin

un traitement différent du sexisme et du racisme. Les insuffisances de la théorie de Rawls dénoncées principalement en regard de la famille s'étendent au domaine religieux. Selon Okin :

[...] the unresolved problems about whether the family is part of the basic structure and whether and how the principles of justice are to apply to it are exacerbated. In addition, the political/non-political distinction, and the toleration of a wide range of religious and other cultural practices that it involves, lead Rawls to allow kinds of discrimination to be practiced against women that he disallows, if practiced against persons differentiated by racial or ethnic group. (Okin, 2003, p. 1557)

Toutefois, Nussbaum nuance cette critique en insistant sur le caractère de la distinction qui est lié, selon elle, davantage à des rôles rituels, et qui ne provoque pas de conséquences dans la sphère politique. Mais notamment dans le cas du catholicisme, la vision patriarcale promue par les autorités religieuses ne conduit pas uniquement à une limitation des rôles rituels. Bien qu'elle soit mise de l'avant pour faire avancer la cause des femmes, la philosophie politique libérale, comme je l'ai mentionné, s'est développée sans que ses principaux théoriciens, tel Rawls, ne portent attention aux développements issus du mouvement féministe; ce qui s'applique plus particulièrement au féminisme religieux qui remet en question les visées patriarcales des autorités religieuses et notamment leurs prises de positions officielles à propos de la santé reproductive des femmes. Rawls semble prendre en compte uniquement le discours émanant des autorités religieuses sans noter la diversité d'opinions qui émergent de l'intérieur même du christianisme et du catholicisme lorsqu'il fait part de problèmes politiques liés à la question de l'avortement (Dombrowski, 2001, p. 128). La philosophie politique libérale, telle qu'elle s'est déployée, donne peu de base pour penser la laïcité en fonction du développement d'une réelle égalité pour les femmes croyantes qui souhaitent déboulonner le patriarcat religieux.

Finalement, la troisième critique faite à Rawls concernant la négation de l'appartenance culturelle ou raciale dans l'utilisation du voile d'ignorances s'avère également pertinente en regard des féministes chrétiennes. Cette déconsidération des liens dans l'élaboration de sa

théorie de la justice nie l'attachement que des femmes peuvent avoir envers un groupe signifiant. Il conduit à la conception de l'organisation politique actuelle, où l'option de la sortie, que constitue la liberté religieuse (ou liberté de conscience), est le seul cadre dans lequel la pensée libérale peut articuler une capacité d'agir pour les femmes croyantes. Cela conduit à négliger la pratique de la dissidence culturelle, que Madhavi Sunder définit comme les sollicitations lancées par des individus à l'intérieur d'une culture pour la moderniser et pour contester ses normes (Sunder, 2001).

Comme je l'expliquerai au chapitre suivant, la liberté religieuse n'est pensée qu'en terme de relation binaire : droit d'appartenir (sans droit de contester) ou droit à la liberté (sans droit d'appartenir) (Sunder, 2003, p. 1410). La laïcité prise au piège du libéralisme politique n'offre que l'exit – la sortie – et condamne les dissidentes à l'intérieur des groupes à l'exil. Selon Sunder, l'appréhension traditionnelle du droit pris dans la conception libérale permet une articulation de la laïcité et du concept de liberté religieuse qui protège les hiérarchies, il construit les religions comme un objet « autre » de la loi (Sunder, 2003, p. 1420-1421). Elle les met à l'abri de la contestation interne, empêchant la transformation des groupes. En l'absence de base théorique reconnaissant la contestation au sein des groupes religieux, et donc la possibilité de leur modification, la pensée libérale ignore les dissidentes et les réduit au silence. Cette séparation étanche de la sphère religieuse et du droit définit le développement de la modernité selon Sunder, et elle induit une « nouvelle souveraineté ». Elle met en œuvre un système de différenciation puissant pour les groupes religieux comparativement à ce qu'elle fait pour d'autres groupes. Il n'y aurait pas, selon Sunder, de restriction à ce que les religions soient traitées sur un même pied d'égalité que d'autres composantes de la société<sup>131</sup>. Les religions n'ont pas d'essence particulière, à plusieurs égards, les religions sont une construction de la loi tout comme le sont les corporations.

[...] far from existing in the world as a natural, discrete category with an inherent essence, religion is in part constructed by legal narrative, theory, and doctrine. Indeed, in today's increasingly fragmented world, more and more it is law—and

---

<sup>131</sup> Je montrerai au chapitre 7 que cette proposition est en droite ligne avec les engagements contractés par les États signataires de la CEDEF.



not religion itself—that determines the boundaries of religious jurisdiction and the amount of autonomy and equality that are possible within the religious sphere (Sunder, 2003, p. 1407)

Reprenant les points dont Foucault invite à tenir compte pour l'analyse du pouvoir, on peut relever qu'en examinant la liberté publique mise en place dans un État libéral qui s'inspire de la pensée de Rawls, le système de différenciation qui protège le champ religieux saute aux yeux. Il repose sur une rationalisation rarement interrogée qui se conjugue avec les notions d'intérêt et d'utilité pour l'État. Ce qui contribue à soutenir un discours qui ne met de l'avant la laïcité quasiment qu'en fonction des groupes religieux minoritaires. D'autres approches sont donc nécessaires, dont une critique du libéralisme qui dénonce la vision autonomiste de l'individu.

Pour cet individu libéral qui semble flotter « sous son voile d'ignorance » sans relation avec les autres ni avec une communauté, les liens peuvent facilement se délier. Pourtant, nombre d'individus ne souhaitent pas s'exiler de leur appartenance religieuse. Celle-ci ne leur semble pas être de l'ordre du produit de consommation offert sur le marché. Si le produit X ne convient pas, il n'y a qu'à choisir le produit Y. Plusieurs femmes souhaitent « modifier le produit ». La théorie libérale n'intègre pas ce désir. D'autres approches théoriques pourraient ouvrir des possibilités pour les femmes croyantes et, entre autres, tenir compte, comme le dit Braidotti (2006b), que nous ne vivons plus dans le temps de la sécularité mais, plutôt dans une période post-séculière. Nous serions dans un monde où le caractère de la religion et de la spiritualité se manifeste présentement de multiples façons. Pour le dire dans un langage féministe, il se manifeste pour des individus femmes sous des lignées de force(s) oppressives et libératrices, les deux, de manière complexe. Une démarche conceptuelle pour penser la laïcité favorable aux femmes doit prendre une distance avec l'approche théorique libérale, car sa vision de la liberté religieuse soutient les groupes hostiles aux droits des femmes. Dans le cas du catholicisme, où présentement la droite conservatrice exerce une influence majeure, l'appréhension contemporaine de la liberté religieuse crée un climat qui invite à quitter l'appartenance religieuse (Cocozzelli, 2009). Elle confine l'analyse critique du patriarcat religieux à se faire en

vase clos, uniquement à partir de l'institution ecclésiale qui revêt l'aspect d'une institution politique souveraine. Cela empêche, pour reprendre les mots de Foucault, « de faire voir la liberté du sujet » (Foucault, 1974, [2001], p. 1548). Les femmes croyantes sont représentées que comme des sujets sans droit<sup>132</sup>. On suppose que les femmes ont en quelque sorte cédé leur pouvoir dans le domaine religieux, ce qui concorde avec ce que Smiley note à propos d'une conception générale de la citoyenneté : elle accommode les membres du groupe dominant (Smiley, 2004).

Lorsque l'on met les femmes en point de mire de l'analyse des relations religions/État dans un contexte libéral, le libéralisme apparaît bien comme une pratique complexe, marquée par la problématique du « trop gouverner » à la manière envisagée par Foucault, plutôt que comme une pratique émancipatoire. À travers le triptyque des libertés juridique, politique et publique qui s'est élaboré en parallèle d'une mise à l'écart des femmes, le libéralisme, conduit à penser qu'il est légitime qu'un groupe religieux ait le droit de discriminer les femmes. Des théologues féministes critiquent des appréhensions de la liberté qui ont cours. Ivone Gebara déplore que la notion de liberté, comme d'autres concepts qui prétendent à un universalisme « [...] nous habite psychiquement et socialement selon le modèle masculin » (Gebara, 2005, p. 108). Elle invite à penser la liberté à partir des contextes particuliers<sup>133</sup>. Force est de constater qu'en regard plus particulièrement des relations religions/État, un modèle androcentrique est prévalent. Il semble tout à fait acceptable par la raison publique que les femmes soient discriminées lorsqu'elles adhèrent à un groupe religieux. J'ai mentionné à la section précédente, en citant Chandran Kukathas (2004), auteur d'un article sur Rawls, que la justice selon Rawls doit être comprise fondamentalement « [...] comme le résultat d'un processus de négociation [...] » (p. 1625). À travers l'histoire, les femmes ont été écartées de ce processus, mais des remises en question féministes ont touchées tous les domaines<sup>134</sup>. Actuellement, ce sont plus

---

<sup>132</sup> Voir supra section 1.3.

<sup>133</sup> Les analyses de Gebara concordent avec les commentaires de la théologienne Cea-Naharro pour qui le développement des droits s'est fait à partir d'un universalisme abstrait. Voir Cea-Naharro, Margarita Pintos de (2002). « Women's Right to Full Citizenship and Decision-Making in the Church. » *Concilium*: 5, 79-87.

<sup>134</sup> En introduction, j'ai mentionné le droit conjugal dont le réexamen a touché les femmes de ma génération.

particulièrement les femmes croyantes qui se retrouvent toujours exclues d'une négociation sur les arrangements des relations religions/État.

Pourtant, un regard sur le libéralisme interroge les prémisses sur lesquelles repose l'organisation des libertés qui rationalise les pratiques de la laïcité telle qu'elle apparaît aujourd'hui. L'aménagement contemporain de celle-ci, promu par plusieurs personnes participant aux débats, n'est pas optimum pour développer et soutenir les droits des femmes. Hérité d'un passé où les femmes n'avaient pas accès au droit à la citoyenneté, l'encadrement des rapports religions/État, induit par le libéralisme, pose des limites à la reconnaissance du droit à l'égalité pour toutes les femmes croyantes et non pas uniquement pour les femmes issues des groupes religieux minoritaires. Cette question, bien que passée sous silence, touche particulièrement les chrétiennes en contexte libéral. Skjeie affirme qu'il y a une volonté politique de ne pas traiter de la situation de la subordination des femmes dans le domaine religieux à partir de la réalité des femmes issues du groupe religieux majoritaire (2006, p. 167). Les femmes, quelle que soit leur appartenance à un groupe religieux, ont pourtant tout intérêt à reconsidérer les relations religions/État vécues dans le cadre des démocraties libérales. Ces rapports rendent difficile la transformation des groupes religieux, puisqu'ils soutiennent la domination des femmes (Sunstein, 1999; Sunstein, 2001; Sunder, 2003; Stopler, 2005b; Skjeie, 2006; Song, 2006; Stopler, 2008). Ce sont les rapports religions/États qui feront l'objet du chapitre suivant à l'aide des analyses de Gila Stopler dans le but d'apporter un éclairage sur les conséquences qu'induit pour les femmes la conception de la laïcité à partir du modèle masculin.

### Chapitre 3. Les articulations des principes de la laïcité

Le chapitre précédent a tenté d'explicitier l'origine et la naturalité du statut particulier dévolu aux groupes religieux sous un régime de libéralisme politique afin de comprendre pourquoi il nous semble si naturel que les femmes soient reléguées à un statut de citoyennes de seconde classe lorsqu'elles s'investissent dans un groupe religieux. En cause, l'élaboration des conceptions de la liberté développées au moment où les femmes n'avaient pas accès au statut de citoyennes. Aujourd'hui, l'héritage des libertés juridique, politique et publique conditionne les principes qui guident les aménagements de la laïcité. Celle-ci est appréhendée souvent comme la séparation de l'Église et de l'État<sup>135</sup>, dont les finalités sont d'assurer la neutralité de l'État à l'égard des religions de même que d'éviter l'immixtion de celles-ci dans les affaires de l'État. Analyser l'influence des rapports religions/État sur l'action des féministes chrétiennes ne peut se faire sans jeter un regard sur les principes de la laïcité qui se déploient, entre autres, dans les discours des juristes. C'est à l'aide de la conceptualisation faite par Jean Baubérot et Micheline Milot que j'examinerai les problématiques que l'aménagement de la laïcité pose aux femmes (Baubérot et Milot, 2011). Cet auteur et cette autrice distinguent les principes fondamentaux de la laïcité, soit la séparation, la neutralité, la liberté et l'égalité, en vue de présenter des idéaltypes<sup>136</sup> de celle-ci. Ce sont ces principes qui sont utilisés parfois isolément ou à l'aide de diverses configurations pour traiter de la laïcité tant dans les discours publics, politiques que scientifiques. À partir des quatre principes, Baubérot et Milot ont élaboré les types suivants de laïcité : séparatiste, anticléricale, autoritaire, de foi civique, de reconnaissance et de collaboration (p. 87-120). Bien que la laïcité soit aujourd'hui promue pour favoriser les droits des femmes, nous verrons que ces principes, quel que soit leur agencement, n'ont pas favorisé une laïcité de type féministe.

---

<sup>135</sup>Forey souligne comment cette expression, bien que problématique, est d'usage répandu comme synonyme de laïcité. Elle note aussi que l'emploi du terme Église, bien que courant, est lui aussi problématique, puisqu'il réfère tout d'abord au christianisme et, selon elle, à « [...] l'idée d'une hiérarchie cléricale qui n'existe pas dans toutes les religions ». Forey, Elsa (2007). État et institutions religieuses. Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 14-15, note 38.

<sup>136</sup>À propos de la notion d'idéaltype, voir Coenen-Huther, Jacques (2003). «Le type idéal comme instrument de la recherche sociologique.» Revue française de sociologie 44: 3, 531-547, ainsi que les remarques de Baubérot et Milot, Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). Laïcités sans frontières. Paris, Éditions du Seuil. p. 88.

Nommés principes, au sens d'une règle qui dicte la conduite, les éléments que j'évoquerai pourraient être vus en fait plutôt comme les formes d'une multiplicité de rapports de force(s) : le produit de leurs jeux, de leurs appuis et de leurs stratégies<sup>137</sup>. Ces principes sont également à appréhender sous leur aspect de modalités instrumentales<sup>138</sup> comme des règles qui influencent les rapports de force(s) auxquels sont confrontées les féministes chrétiennes qui combattent le patriarcat religieux. À ce jour, ces modalités semblent être dotées d'une naturalité qui peut être difficilement remise en question. Pour poursuivre l'analyse, il importe donc de rendre visible concrètement l'application (ou la non-application) de ces principes — de séparation, de neutralité, de liberté religieuse et d'égalité/non-discrimination — du point de mire des femmes. Je recourrai à l'approche de Deleuze (mentionnée en introduction) qui invite à interroger les concepts pour ne pas tant chercher à les définir, mais plutôt à se demander où, quand, comment et pour qui ils fonctionnent. Ceci permettra, entre autres, d'analyser la multiplicité des rapports de force(s) qui s'exercent sur les féministes chrétiennes sans référence à la figure d'un pouvoir souverain issue de leur propre tradition religieuse. Je tenterai de montrer une idée qui semble contre-intuitive : la conceptualisation contemporaine des principes qui guident les aménagements de la laïcité en contexte libéral ne fonctionne pas dans le but de soutenir l'égalité femmes/hommes promue comme valeur importante de la société québécoise.

« Si on appelle bricolage la nécessité d'emprunter ses concepts au texte d'un héritage plus ou moins cohérent ou ruiné, on doit dire que tout discours est bricoleur. » (Derrida, 1967, p. 418) Les discours sur les relations religions/État pourraient être qualifiés de bricoleurs lorsque l'on examine de près l'utilisation de la notion de laïcité mise en lien avec la poursuite de l'atteinte de l'égalité pour les femmes. Les analyses de ce chapitre supposent que les discours actuels sont des discours bricoleurs. En y regardant de plus près, on verra que les principes de

---

<sup>137</sup> Voir Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, p. 121-123. Étant intégrés dans le discours juridique, ces principes peuvent sembler à l'abri de tels rapports autant pour les personnes qui les imposent que pour celles qui les subissent. Pour Bourdieu, « Il est clair que, comme le montre particulièrement bien l'histoire du droit social, le corpus juridique enregistre à chaque moment un état du rapport de force, et sanctionne donc les conquêtes des dominés ainsi converties en acquis reconnus (ce qui a pour effet d'inscrire dans sa structure même une ambiguïté qui contribue sans doute à son efficacité symbolique). » Bourdieu, Pierre (1986). « La force du droit. » *Actes de la recherche en sciences sociales* 64: p. 4.

<sup>138</sup> Voir, supra, le chapitre 1.

séparation, de neutralité, de liberté religieuse et puis d'égalité, foisonnant dans les discours sur les relations religions/État pour articuler la mise en pratique de la laïcité, apparaissent eux-mêmes plus ou moins cohérents lorsqu'ils sont mis en relation avec le développement des droits des femmes.

À travers le parcours de ces principes, je me propose de mettre en évidence quelques lignes de force(s) tracées par les relations religions/État qui sont défavorables aux femmes. Dans une perspective de se libérer du passé, ceci rendra visible la scène d'énonciation qui permet au discours religieux patriarcal de se perpétuer malgré les efforts consentis par les féministes chrétiennes pour s'y opposer. Pour ce faire, j'utiliserai principalement les écrits de Gila Stopler qui, à travers ses analyses, montrent comment la protection du droit à la discrimination des Églises envers les femmes constitue un déni de droit et une appropriation de leur pouvoir.

J'analyserai les principes l'un après l'autre bien qu'ils se coupent et s'entrecroisent<sup>139</sup>. Ils deviendront les sous-sections de ce chapitre. Il s'agira de faire voir pour chacun d'eux la ou les lignes de force(s) qui contribuent à maintenir en place le patriarcat religieux. J'irai puiser des analyses à leur sujet chez Stopler et chez d'autres autrices. Parmi ces principes, deux sont de l'ordre des moyens et deux, de l'ordre des fins. D'abord, je traiterai des deux notions associées aux moyens, soit les principes de séparation et de neutralité, en commençant par la séparation. Bien que ce principe semble spontanément être bénéfique pour les femmes, je montrerai que son analyse d'un point de vue féministe dévoile des rapports de force(s) défavorables aux femmes. Je poursuivrai par une analyse de la neutralité, également associée aux moyens, avant de passer aux deux principes liés aux finalités : la liberté de conscience et l'égalité. Le tour d'horizon critique des principes de la laïcité sera le prélude qui permettra de faire l'étude de leur application dans le contexte québécois, afin de dresser une carte de circonstance<sup>140</sup> des relations religions/État au Québec, ce qui fera l'objet du chapitre quatre.

---

<sup>139</sup> Baubérot et Milot écrivent : « La conception qui prévaut relativement à l'un de ces principes a des conséquences sur les autres, puisqu'ils sont interdépendants. » Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). *Op. cit.*

<sup>140</sup> À propos de la notion de carte de circonstance en vue d'identifier les possibilités de résistance voir en introduction la note 51.

### 3.1 La séparation de l'État : une protection du droit de discriminer

La séparation est un principe phare de la laïcité qui, compte tenu du caractère patriarcal des religions, semble éminemment favorable à l'égalité pour les femmes (Stopler, 2004, p. 500). Cependant, par une analyse effectuée à partir du point de mire des femmes, Stopler fait voir que dans les faits elle ne réalise pas ses fins pour les femmes. Premier principe politique, le terme séparation apparaît comme une formule équivalente à celle de laïcité<sup>141</sup> et même une définition pour les juristes (Zoller, 2006, p. 561), d'où son usage fréquent dans les écrits de Gila Stopler. Dans le contexte étatsunien, la séparation<sup>142</sup> demande à ce que, d'une part, le gouvernement n'établisse aucune religion, n'en finance aucune et ne procure à aucune de celle-ci un pouvoir particulier et à ce que, d'autre part, les religions n'interviennent pas dans les affaires de l'État, et que l'État non plus n'intervienne pas dans la sphère religieuse (par exemple en imposant aux groupes religieux des législations antidiscriminatoires) (Stopler, 2004, p. 470-471). Donc, au cœur de ce principe de séparation, il y a l'idéal d'une complète autonomie, constituant ainsi une règle de non-immixtion réciproque (Forey, 2007, p. 18), mais la situation réelle est plus complexe. Une cartographie de la séparation fait voir que celle-ci préserve l'influence religieuse patriarcale dans la société ainsi que les liens avec les groupes discriminants.

---

<sup>141</sup> La Loi française de 1905, jetant les bases de la laïcité, s'intitule *Loi de séparation des Églises et de l'État*. Au Québec, la laïcité est un concept d'utilisation récente. Il est pertinent de souligner que le décret du 8 février 2007 assignant le mandat de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor) ne contient pas le mot laïcité, il fait référence à la séparation de l'Église et de l'État. Micheline Milot mentionne qu'il s'agit de la première mention de la séparation dans un décret gouvernemental. Milot, Micheline (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne*. Pierre Bosset Paul Eid, Micheline Milot, Sébastien Lebel-Grenier (dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 58.

<sup>142</sup> Aux États-Unis, la séparation renvoie à l'expression « a wall of separation between church and state », inspirée par la formule du président Jefferson dans une lettre adressée à une association baptiste de l'État du Connecticut en 1802. Voir Sands, Kathleen (2008). *Feminism and Secularisms*. Dans *Secularism*. Janet R. Jakobsen et Pellegrini, Ann (dir.), Durham, Duke University Press, p. 308-329.

### 3.1.1 La séparation sauvegarde l'influence religieuse

À propos de l'influence religieuse, il est pertinent de rappeler qu'à l'origine le « mur de séparation », dans l'expérience étatsunienne, n'avait pas tant pour objectif de protéger l'État de l'influence religieuse, que de garantir, à la suite de la compétition que se livraient les groupes religieux entre eux, qu'aucun de ces groupes ne jouisse d'un avantage prépondérant. En effet, selon Stopler, bien qu'il y eût séparation officielle des Églises et de l'État, elle s'est réalisée tout en permettant l'incorporation, dans le droit, de la vision de la famille portée par des Églises (Stopler, 2008, p. 386-388). Elle appuie cette affirmation en se référant à l'analyse produite par Maltida Joslin Gage en 1893, autrice de *Women, Church and State*. Les restrictions posées dans le droit religieux quant au rôle public exercé par les femmes ont été reconduites dans le droit de l'État avec pour conséquence un frein à la présence des femmes dans divers rôles. Le cas de Myra Bradwell, une Étatsunienne qui s'est vue refuser l'obtention d'une licence pour pratiquer le droit en 1873 (car cela allait contre la loi de l'État et contre la loi du créateur), illustre l'analyse de Stopler (Stopler, 2008, p. 387). En témoigne aussi, selon elle, la pratique nommée « rules of couverture »<sup>143</sup> issue de ce transfert d'une vision religieuse patriarcale des règles de la vie matrimoniale qui, encore à l'époque contemporaine, afflige les femmes<sup>144</sup>. Ce qui revient à dire, selon Stopler, que les hommes auraient effectivement gagné, par la séparation, la liberté de religion, alors que pour les femmes la séparation n'aurait donné lieu qu'à la transformation

---

<sup>143</sup> Règle de protection maritale. Celle-ci stipulait que, suite à leur mariage, les femmes perdaient toutes capacités juridiques. Le Québec a également connu un tel régime, ce n'est qu'en 1964 qu'entraîna en vigueur la *Loi sur la capacité juridique des femmes*.

<sup>144</sup> La pratique de la perte de nationalité à la suite d'un mariage avec un étranger a perduré aux États-Unis. Voir Augustine-Adams, Kif (2002). «“With Notice of the Consequences”: Liberal Political Theory, Marriage, and Women's Citizenship in the United States.» *Citizenship Studies* 6: 1, 5-20. Elle a eu aussi des conséquences pour les femmes autochtones aux États-Unis et au Canada. Pour un exemple étatsunien, voir Stopler, Gila (2003). «Countenancing the Oppression of Women: How Liberals Tolerate Religious and Cultural Practices that Discriminate Against Women.» *Colum. J. Gender & L.* 12: 153-221. En regard de la situation au Canada, voir : Masmoudi, Sakina (2009). «Le projet de loi C-3 ou le mythe d'une loi non discriminatoire.» *Recherches amérindiennes au Québec* 39: 3. Voir aussi le cas au Canada de Jeanette Lavell rapporté par Raday, Frances (2008). «Traditionalist Religious and Cultural Challengers—International and Constitutional Human Rights Responses.» *Israel Law Review* 41: 3, 596-634. En janvier 2019, le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme [sic] reconnaissait que la Loi sur les indiens est toujours discriminatoire envers les femmes. Voir Human Right Committee (2019). *Views Adopted by the Committee Under Article 5 (4) of the Optional Protocol, Concerning Communication No. 2020/2010*. New-York



d'une sujétion aux lois religieuses patriarcales à une sujétion aux lois civiles patriarcales<sup>145</sup> qui ont incorporé les normes discriminatoires portées par les règles religieuses. Le recours à l'histoire amène ainsi Stopler à soulever un soupçon sur le fait que la notion de séparation soit une assise solide pour favoriser l'égalité femmes/hommes.

À travers son analyse, Stopler démontre, par de nombreux cas, que la séparation n'endigue par l'influence des groupes religieux dans une société. Elle distingue la notion de séparation religions/État de celle de séparation religion/politique<sup>146</sup>. Comme elle le précise : « [...] in modern Western liberal democracies, it is religion's access to politics that determines its access to power and its ability to impose its agenda, not its institutional relationship with the state » (Stopler, 2005b, p. 198)<sup>147</sup>. Autrement dit, pour appréhender l'influence exercée par les groupes religieux sur l'État, le contexte légal s'avère insuffisant. Une séparation peut exister en principe tout en permettant une forte influence d'un groupe religieux. Stopler invite à prendre en considération les cas de l'Irlande et de la Suède (2005b, p. 195). En Irlande, d'un point de vue strictement légal, l'État et l'Église sont séparés. Toutefois, dans ce pays, les politiques constitutionnelles sont fortement marquées par l'influence religieuse. Stopler note que la constitution irlandaise comporte des dispositions sur la famille

---

<sup>145</sup> Lois civiles inspirées des théories naturalistes et des discours médicaux comme le note Florence Rochefort. Voir supra section 2.2 *Enjeux pour les femmes* à propos du processus de séparation des domaines religieux et séculier amorcé avec le libéralisme. Aussi, l'analyse de Stopler concorde avec celle de Pierre Bourdieu qui considère que l'État a participé à la ratification et au redoublement des prescriptions du patriarcat privé par celle d'un patriarcat public. Voir Bourdieu, Pierre (2002). La domination masculine. Paris, Edition du Seuil.

<sup>146</sup> Stopler n'assimile pas la notion de séparation religions/État à la notion de sécularisation, entre autres à cause de cas comme celui de la Suède. J'y reviens infra.

<sup>147</sup> Voir aussi Freibach-Heifetz, Dana et Gila Stopler (2008). «On conceptual dichotomies and social oppression.» Philosophy & Social Criticism 34: 5, 515-535.

traditionnelle<sup>148</sup> et sur les droits des femmes à l'avortement<sup>149</sup>. En comparaison, ce n'était pas le cas en Suède qui, jusqu'en 2000, avait un système d'Église établie. Selon l'autrice, la situation d'Église établie qui prévalait en Suède<sup>150</sup> a eu une influence positive sur l'accession des femmes à des ministères ordonnés<sup>151</sup>. Quant à la législation étatsunienne bien qu'elle prétende être définie par le concept de séparation, les groupes religieux peuvent exercer des pressions sur le pouvoir politique et ainsi soutenir des visions traditionnelles sur les rôles des femmes. La séparation n'est pas suffisante en soi pour garantir un non-accès au pouvoir politique. Pour Stopler, ce qui est problématique pour les femmes, c'est l'accessibilité au domaine politique dont jouissent des groupes religieux. Selon elle, la séparation n'assure pas une mise à l'abri du lobbying religieux patriarcal qui est susceptible d'influencer les prises de décisions politiques défavorables aux femmes. Aujourd'hui, la séparation ne consiste pas, pour les groupes religieux, en une incapacité à influencer les débats publics et notamment en ce qui concerne les droits génésiques des femmes. Stopler écrit :

After examining the impact of church-state relations on family policies and abortion regimes across Europe, Michael Minkenberg concludes that "other things being equal, a regime of church-state relations at the 'separationist' or 'non-

---

<sup>148</sup> Stopler écrit au sujet de la constitution irlandaise : « [...] despite the constitutional separation between church and state, Catholic principles of public morality have been directly inscribed into the constitution. Accordingly, the Irish constitution commits the state "to ensure that mothers shall not be obliged by economic necessity to engage in labor to the neglect of their duties at home." », Gila (2005b). «The Liberal Bind: The Conflict Between Women's Rights and Patriarchal Religion in the Liberal State.» Social Theory and Practice 31: 2, 191-231. p. 197, citant la constitution irlandaise. L'autrice Edel Quinn commente ainsi cette insertion dans la constitution irlandaise : « Cette phraséologie officielle teintée de machisme contribue à la reproduction des stéréotypes traditionnels sur le rôle social et les devoirs de la femme irlandaise et continue à agir comme frein à toute tentative de bâtir une véritable égalité entre hommes et femmes dans ce pays. » Quinn, Edel (2007). «L'Irlande à deux vitesses : droits des femmes et croissance économique.» Après-demain: 2, p. 19.

<sup>149</sup> De nouvelles dispositions ont été établies en 2013, mais comme l'écrit Claire Lagrave : « Certains ont présenté cette nouvelle législation en la matière comme une véritable avancée. Cependant, il n'en est rien, ou du moins pas autant. Effectivement, la loi assouplit le régime relativement flou en vigueur jusqu'alors, mais, pour autant, l'Irlande reste l'un des pays où l'encadrement de l'avortement est l'un des plus stricts du monde occidental. » Lagrave, Claire (2014). «L'actualité constitutionnelle en Irlande.» Revue française de droit constitutionnel 98: 2, p. 483.

<sup>150</sup> Le statut d'Église établie pour l'Église évangélique luthérienne a perduré jusqu'en 2000. Voir Haarscher, Guy (2017). La laïcité dans certains pays de l'Union européenne. Dans La laïcité. Guy Haarscher (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, p. 47-72.

<sup>151</sup> Notons cependant que, dans son analyse de l'accession des femmes aux ministères en Suède, Stopler ne fait pas de cas des compréhensions du ministère qui diffèrent dans le protestantisme et dans le catholicisme. Voir Stopler, Gila (2004). «The Free Exercise of Discrimination: Religious Liberty, Civic Community and Women's Equality.» William and Mary Journal Women and the Law 10: 459-532.

establishment' end of the continuum provides a more favorable opportunity structure for the insertion of religious interests in the political process than does a privileged position of churches in countries with establishment." If this is indeed the case, then the liberal assumption that separation between religion and the state suffices to protect women's right to equality from the detrimental impact of patriarchal religion is wrong. (Stopler, 2005b, p. 197 citant Minkenberg, 2003, p. 209)

### **3.1.2 La séparation préserve les liens avec les groupes discriminants**

Quant au maintien des liens avec les groupes discriminants, le *mur de séparation* apparait quelque peu lézardé lorsqu'il est examiné du point de mire des femmes. La séparation n'entrave pas le tissage de collaboration entre l'État et les groupes religieux qui discriminent les femmes. Ces relations peuvent prendre la forme d'octrois de privilèges divers notamment au niveau juridique et financier. La séparation peut aussi s'accommoder de demandes de consultation auprès des groupes qui discriminent. À propos de l'aspect juridique, Elsa Forey, professeure de droit public à l'université de Bourgogne, affirme que différents types de relations peuvent exister entre des ordres juridiques et que les institutions religieuses, et plus particulièrement l'Église catholique, s'apparentent à un tel ordre juridique (Forey, 2007, p. 11). Elle écrit :

La doctrine juridique propose divers types de relations entre les multiples ordres juridiques. Il peut s'établir entre eux un rapport de subordination (comme l'illustrent les rapports entre les associations privées et l'État) ou d'indépendance réciproque (rapports entre États). Il peut s'agir de relations mêlant l'indépendance et la subordination, voire de relations entre des ordres dont l'un affirme son indépendance tandis que l'autre affirme au contraire la dépendance du premier par rapport à lui. Il peut également s'établir entre ces derniers une relation intermédiaire, dite de « coordination », désignant les relations entre deux ordres juridiques qui se trouvent sur le même plan et s'efforcent d'harmoniser leur législation par le biais de pactes. Ainsi par exemple, les relations qui s'établissent entre plusieurs États dans le cadre du droit international privé. (Forey, 2007, p. 13-14)

Parmi les juristes qu'elle cite, certains envisagent les rapports entre institutions religieuses et États sous la catégorie de « rapport de subordination (comme toutes les relations entre ces derniers et les ordres sociaux partiels tels que les associations, les syndicats et les partis politiques) » (Forey, 2007, p. 13). Toutefois, dans la compréhension libérale, dans la lignée de Rawls, telle que présentée supra, les groupes religieux n'ont pas le même statut que les autres organisations de la société. Il serait plus juste de saisir ceux-ci à la manière dont le fait un juriste, auquel Forey réfère. Pour Santi Romano, « [...] les relations entre l'Église catholique et l'État sont des rapports d'indépendance réciproque ou de coordination » (p. 14). Ce qu'elle nomme la *relevance juridique*<sup>152</sup> serait de l'ordre de la coordination. L'État accorde une reconnaissance aux droits religieux sans quoi « [...] ce droit sera ignoré par l'ordre étatique et privé de toute efficacité civile » (Forey, 2007, p. 13-14). Elle mentionne qu'il est fréquent que certains systèmes juridiques prennent en considération le droit interne des institutions religieuses, entre autres pour la gestion de leur personnel, même si celui-ci exerce une activité profane (p. 284).

En ce qui concerne l'aspect financier, la séparation n'est pas un principe ferme. Aux États-Unis, ces dernières années, les exemptions pour la taxation, de même que les bons scolaires<sup>153</sup> et le financement de groupes charitables associés à des groupes religieux<sup>154</sup> ont été intensifiés (Stopler, 2008, p. 391). Dans un autre domaine, comme celui de la réflexion éthique, le principe de séparation n'entrave pas des collaborations Église/État. En France, malgré la séparation des pouvoirs, on fait appel au pouvoir religieux pour siéger à des comités consultatifs d'éthique (Willaime, 2004). Aux États-Unis, la séparation a pu s'accommoder de la nomination au Conseil de bioéthique du président, en 1994, de MaryAnn Glendon<sup>155</sup>, présidente de l'Académie pontificale des sciences sociales (Portier, 2010, p. 259). Toutefois, la non-

---

<sup>152</sup> À la section 5.2, je présenterai au Québec un exemple de *relevance juridique*.

<sup>153</sup> Il s'agit des *voucher programs*, financement accordé directement aux parents qui permet indirectement le financement d'écoles privées religieuses.

<sup>154</sup> Connu sous le nom de *faith-based initiatives*. Voir p. 258, note 65. Portier, Philippe (2010). «Modernités plurielles»? Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties occidentales. Dans *Pluralisme religieux et citoyenneté*. Micheline Milot, Portier, Philippe et Willaime, Jean-Paul (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 241-271.

<sup>155</sup> Mary-Ann Glendon a été la cheffe de mission de la délégation du Vatican à la *Conférence sur les femmes* des Nations-Unis à Pékin en 1995 et, à ce titre, elle a joué un rôle de premier plan dans l'opposition menée par le Vatican à la reconnaissance des droits génésiques des femmes.

immixtion semble demeurer un principe bien étanche lorsqu'il s'agit de mettre les institutions religieuses à l'abri d'une intervention gouvernementale venant remettre en question le patriarcat religieux. Dans l'état actuel de l'articulation du principe de séparation, force est de constater que sa mise en œuvre contribue à la création de ce que Sunder appelle une « nouvelle souveraineté »<sup>156</sup>, soit le recours à la loi pour protéger les hiérarchies religieuses des remises en question que la compréhension moderne du droit permet (Sunder, 2003, p. 1409). Cette « nouvelle souveraineté » des groupes religieux fait l'affaire des fondamentalistes religieux, car elle contribue au blocage des rapports de force(s). Tout en ne privant pas les autorités qui discriminent les femmes de l'appui et de la reconnaissance de l'État, elle rend légitime que le recours à l'État ne soit pas possible pour contrecarrer la discrimination dont les femmes sont victimes. L'autoritarisme religieux peut jouir de la prise que lui donne le principe de la séparation pour continuer de se soustraire à l'obligation de ne pas discriminer les femmes, tout en poursuivant une visée de contrôle tant sur les adhérentes que sur l'ensemble des femmes<sup>157</sup>, sans qu'il y ait, en contrepartie, de demandes quant à l'application de pratiques non discriminatoires envers les femmes.

Somme toute, la séparation, telle que pratiquée, place les féministes chrétiennes dans un rapport de force(s) désavantageux face à l'autoritarisme religieux patriarcal qu'elles dénoncent. L'aménagement de la séparation les engage dans une situation où elles doivent se confronter au patriarcat religieux à travers une opposition à l'autorité patriarcale de leur propre communauté, et en même temps au patriarcat que celui-ci continue de diffuser dans l'ensemble de la société. Comme je l'ai mentionné, la séparation n'a pas empêché, dans le passé, l'incorporation du patriarcat religieux dans les lois civiles et, jusqu'à aujourd'hui, lors des débats publics sur des enjeux qui concernent les femmes, elle ne préserve pas d'une influence religieuse patriarcale. Les féministes chrétiennes sont aux prises avec deux instances qui proclament leur

---

<sup>156</sup> Voir section 2.2.2 à propos de la compréhension libérale des liens religions/État qui induit une forte différenciation envers les groupes religieux. Sunder écrit à propos de la nouvelle souveraineté : « This is the phenomenon I call the New Sovereignty—the increasing use of law to protect and preserve cultural stasis and hierarchy against the challenges to cultural and religious authority emerging on the ground. » Sunder, Madhavi (2003). «Piercing the Veil.» *The Yale Law Journal* 112: 6, p. 1409.

<sup>157</sup> Objectif qui serait au cœur des préoccupations des fondamentalistes religieux, voir Roy, Marie-Andrée (2012). «Le fondamentalisme et son déploiement dans l'Église catholique.» *Reli-femmes*: 75, 4-5.

souveraineté respective : les autorités de leur Église et l'État. Toutes deux s'entendent pour énoncer que, dans le champ religieux, elles sont exemptées du droit à l'égalité. Dans cette prise en tenaille, les discours des féministes chrétiennes sont peu audibles pour l'ensemble de la société dans laquelle règne l'idée que le discours religieux chrétien est en soi patriarcal et qu'il ne peut être autre.

J'insiste à nouveau sur cette conclusion à laquelle en arrive Stopler : l'application seule du concept de séparation n'apparaît pas suffisante pour permettre d'améliorer la condition égalitaire des femmes. Elle stipule qu'à la mise en œuvre de la séparation, il faudrait joindre une volonté de faire de l'égalité femmes/hommes une priorité (Stopler, 2004, p. 472-473). Anne Phillips (2009) souscrit à ce propos. Selon elle, il ne faut pas présumer qu'en soi la séparation est bonne. Il faut poser la question : quel type de séparation est plus favorable à l'égalité ? Pour ces autrices, le modèle actuel de séparation qui prévaut dans les États libéraux, et particulièrement aux États-Unis, n'est pas optimum pour les femmes. Stopler attribue le qualificatif de *séparation de protection* à ce modèle, car il protège le droit à pratiquer la discrimination envers les femmes. Il y a lieu d'imaginer que l'aménagement de la séparation dans les États libéraux pourrait être agencé différemment. La promotion des droits des femmes demanderait le passage à une séparation qu'elle nomme « *equality enhancing separation* » sur laquelle je reviendrai à propos de l'égalité.

### **3.2 La neutralité : une mise en œuvre à géométrie variable**

Dans le discours politique, en regard des relations religions/État, le principe de neutralité est fréquemment mis de l'avant, comme ce fut le cas, lors des dépôts par le gouvernement

québécois, des projets de loi 60<sup>158</sup>, 62<sup>159</sup> et 21<sup>160</sup> ayant pour objet la laïcité. L'évocation de la notion de neutralité semble essentielle pour organiser les relations religions/État. Les analyses qui suivent montreront que la neutralité semble jouir d'une capacité d'être à géométrie variable : parfois opposable à des individus<sup>161</sup>, non à des groupes; utilisée pour nourrir la tolérance vis-à-vis de certains types de discrimination tandis que son invocation apparaîtrait inappropriée dans d'autres circonstances. C'est particulièrement ce dernier élément qui amène Stopler à affirmer que la protection du droit à la discrimination des Églises envers les femmes, que favorisent les États libéraux, n'est pas un exercice de neutralité. Il est plutôt un déni de droit envers les femmes et rien de moins qu'une usurpation de leur pouvoir tel que l'affirmait en 1837 Angelina Grimke,<sup>162</sup> car il perpétue la domination et la subordination des femmes. Dans la section 3.2.1, je soulignerai deux aspects en ce qui concerne la neutralité. Premièrement, la difficulté de la définir à travers ses diverses applications; deuxièmement, la couleur libérale ou républicaine qu'elle peut prendre. Dans la section 3.2.2, je soulèverai les problèmes à propos du lieu d'application de la neutralité puis ceux concernant l'octroi de privilèges.

---

<sup>158</sup> Intitulé : *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* présenté par le parti Québécois, le 7 novembre 2013.

<sup>159</sup> Intitulé : *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*  
Présenté le 10 juin 2015, ce projet de loi a été adopté le 18 octobre 2017

<sup>160</sup> Intitulé : *Loi sur la laïcité de l'État*, présenté le 28 mars 2019 par le gouvernement formé par la Coalition avenir Québec.

<sup>161</sup> Philippe Blanchet affirme, au sujet de la pratique française qui a cours depuis le dépôt du rapport Stasi en 2004, que l'on serait passé de la neutralité de l'État à la neutralisation de l'espace public avec une volonté de neutraliser les personnes elles-mêmes, et ce, majoritairement des femmes. Blanchet, Philippe (2017). "Laïcité! Laïcité!" Analyse critique d'un terme et de ses usages. Dans Lettre ouverte contre l'instrumentalisation politique de la laïcité. Christine Delory-Momberger, Durpaire, François et Mabilon-Bonfils, Béatrice (dir.), La Tour-d'Aigues (France), Éditions de l'Aube, p. 17.

<sup>162</sup> Angelina Grimke, est une étasunienne abolitionniste du 19<sup>e</sup> siècle. Stopler cite un texte que Grimke écrivit en 1837 : « Now I believe it is a woman's right to have a voice in all the laws and regulations by which she is to be governed, whether in Church or State; and that the present arrangements of society, on these points, are violation of human rights, a rank usurpation of power, a violent seizure and confiscation of what is sacredly and inalienably hers [...]. » Stopler, Gila (2008a). *Op. cit.*, citant: *The Public Years of Sarah and Angelina Grimké : Selected Writings, 1835-1839*, édité par Larry Ceplair, New York, Columbia University Press, p. 197. J'évoquerai à nouveau ce texte au chapitre 6, car il se révèle important pour remettre en question les appréhensions actuelles qui justifient que les droits humains des femmes ne s'appliquent pas aux religions.

### 3.2.1 Ce qu'est la neutralité

Le contenu de la neutralité apparaît difficile à énoncer, et son application n'est pas sans soulever nombre de questions sur la capacité d'un État à l'appliquer<sup>163</sup>. La neutralité est un concept suspect en épistémologie féministe car, selon Mary Hawkesworth, sous le couvert de la neutralité se cache de l'androcentrisme qui tend à rendre les problématiques propres aux femmes invisibles (Hawkesworth, 2006, p. 79-83). De plus, ce concept est source d'ambiguïté dans le langage juridique. En analysant la jurisprudence étatsunienne, Douglas Laycock démontre la difficulté pour le droit d'arriver à un énoncé probant de la neutralité (1989). Celle-ci peut prendre différents aspects. Laycock en explicite trois : la neutralité formelle, substantive et désintégrée. Cette typologie recoupe des caractérisations de la neutralité formulée par Baubérot et Milot (2011). La neutralité formelle traiterait tous les groupes et toutes les institutions de la même manière. Ce type de pratique de la neutralité se caractérise par une « [...] impartialité de la gouvernance à l'égard des divers groupes convictionnels de la société civile [...] ». (Baubérot et Milot, 2011, p. 78) La neutralité substantive, quant à elle, prend en considération les effets provoqués par l'action de l'État sur la pratique religieuse. Il s'agirait d'« [...] une exigence restrictive que l'État doit s'imposer afin de ne favoriser ni gêner, directement ou indirectement, aucune religion [...] » (Baubérot et Milot, 2011, p. 78). Laycock affirme aussi que la neutralité peut être qualifiée de désintégrée, lorsque les juges optent pour différentes conceptions de la neutralité, oscillent d'une conception à l'autre et témoignent ainsi de leurs propres préjugés à l'égard des phénomènes religieux et des droits humains (p. 1007)<sup>164</sup>. Baubérot et Milot précisent aussi un élément sur lequel j'attire l'attention : à travers la neutralité, « [...] l'État renonce à toute compétence théologique qui lui permettrait de “décider de l'interprétation correcte à donner à une croyance religieuse” » (2011, p. 79, citant Woehrling 2009, p. 151). Baubérot et Milot ajoutent dans le même sens que : « Pour être en mesure de représenter la totalité du peuple,

---

<sup>163</sup> Pour une analyse de son application dans le contexte de la législation française voir Koussens, David (2010). « L'État français et l'expression des convictions religieuses : entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle. » *Politique et société* 29: 3, 39-60.

<sup>164</sup> Dans le chapitre 5, j'illustrerai ceci par quelques cas en contexte québécois.



le *laos*,<sup>[165]</sup> l'État s'interdit de définir ou de juger ce qu'est une croyance acceptable ou son expression juste [...]. » (p. 78)

Stopler fait part d'une autre typologie. Elle dit qu'un État peut être tirailé entre, d'une part, une application d'une neutralité inspirée par le libéralisme (cette neutralité insiste sur le respect de l'indépendance des gouvernés, elle incarne la notion de *liberté politique*, l'État n'intervient pas dans les croyances religieuses) et, d'autre part, une neutralité inspirée par un réflexe républicain qui promeut l'objectif de rendre la présence religieuse invisible dans la sphère publique (Stopler, 2010, p. 203). Dépouillée de signes religieux, la sphère publique apparaît comme un lieu neutre où tous peuvent exercer les prérogatives de la citoyenneté. Ici, se manifeste l'idée de mettre les personnes à l'abri de la domination religieuse. Il importe toutefois de rappeler, à propos de la neutralité, une distinction essentielle entre la sphère publique, la sphère privée et la notion d'espace public. Comme le rappelle Solange Lefebvre, la notion de sphère publique peut renvoyer à deux définitions, celle de Rawls pour qui celle-ci est composée de la sphère légale et de ses institutions, et celle de Benhabib et de Habermas qui l'envisagent plutôt comme un espace où se retrouvent diverses associations de la société civile (Lefebvre, 2005, p. 5). S'appuyant sur Habermas, Nancy Fraser utilise l'image du théâtre pour définir la sphère publique :

It designates a theater in modern societies in which political participation is enacted through the medium of talk. It is the space in which citizens deliberate about their common affairs, hence, an institutionalized arena of discursive interaction. This arena is conceptually distinct from the state; it is a site for the production and circulation of discourses that can in principle be critical of the state. (Fraser, 1990, p. 57)

Puisque cette scène n'est pas assimilable à l'État, la neutralité n'aurait donc pas à être imposée aux actrices et acteurs privés qui y participent. Toutefois, dans le sens rawlsien les institutions de l'État sont le lieu où la neutralité devrait prévaloir. Quant à l'espace public, cette notion renvoie à « ce qui est ouvert, transparent, accessible » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 142),

---

<sup>165</sup> Le terme grec *laos* serait à l'origine du mot laïcité selon Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). *Op. cit.*, citant Blancarte, Roberto (2000). Lacidad y valores en un Estado democrático. Mexico, El Colegio de México.

ou à « à la sphère dans laquelle les citoyens peuvent se rencontrer et interagir », pour le dire selon les termes de Maclure (2008, p. 228) cité par Koussen (2009, p.33).

### **3.2.2 Qui sont les sujets de la neutralité**

Dans le contexte post-septembre 2001, qui suscite en Occident une peur de l'islamisme, l'association du port du hijab à un signe de domination entraîne à penser la neutralité en fonction du port des signes religieux. Il apparaît justifié pour l'État de rompre avec la pratique libérale dominée par l'idée de « trop gouverner » puisque l'intervention peut être justifiée au nom de la sécurité et de l'intérêt de l'État. La neutralité a une fonction d'utilité. Toutefois, cette neutralité de l'État sous la forme de bannissement de port de signes religieux, en plus d'apparaître comme une neutralisation des personnes elles-mêmes, entraîne une tendance à confondre espace et sphère publics (Koussens, 2009, p. 33) et à étendre de plus en plus la notion de sphère publique (Ducomte, 2015, p. 322). Vouloir appliquer la neutralité à l'espace public serait en fait de l'ordre de la promotion de la sécularisation. S'y déploie aussi un argumentaire voulant que la foi dite sincère est de l'ordre de l'intime et qu'elle n'a pas à se manifester publiquement (Maclure, 2016). Cette pratique de la neutralité tend à faire concevoir les manifestations religieuses du groupe majoritaire comme neutres tandis que les manifestations des groupes minoritaires ne le seraient pas. De plus, cette dernière articulation de la neutralité — associant la sincérité de la foi à sa discrétion — pourrait, selon Stopler, être en fait favorable aux personnes adhérentes au christianisme qui seraient moins promptes à arborer des signes religieux. Un autre angle d'analyse de la neutralité qui en fait voir l'aspect problématique (et ce d'autant plus lorsque la liberté religieuse des enseignantes souhaitant porter un signe religieux est remise en question au nom du principe de la laïcité de l'État) est présenté par Solange Lefebvre dans une analyse de la question de la neutralité religieuse appliquée au système d'éducation québécois. Elle écrit :

Il est notable que, jusqu'à maintenant, la question de la neutralité ne concerne que la religion, y compris dans les approches sur la profession enseignante. D'autres matières scolaires sont pourtant éminemment concernées par l'impératif de neutralité, qu'il s'agisse notamment de l'histoire, de la philosophie ou de la

littérature. Pour l'heure, seule la religion se voit pointée du doigt dans ce débat délicat. (Lefebvre, 2014, p. 93)

Tout comme la mise en œuvre de la séparation, la pratique de la neutralité par les États libéraux n'empêche pas l'octroi de privilèges à des groupes. La gestion de la pluralité religieuse amène les États à mettre en œuvre des pratiques qui ne correspondent pas aux critères d'une neutralité formelle puisqu'elle permet le développement d'une hiérarchie des religions (Richardson, 2006, p. 277-278). James Richardson illustre une pratique courante de gestion de la diversité dans laquelle un groupe particulier peut obtenir divers avantages : un groupe religieux aura accès à des écoles pour l'éducation religieuse, à des aumôneries dans les prisons et dans l'armée, à un statut spécial pour la taxation voire même à une législation spéciale<sup>166</sup>. Un autre groupe pourra avoir un statut important qui lui octroiera une certaine reconnaissance, sans avoir toutefois les mêmes privilèges. Enfin, d'autres groupes seront considérablement marginalisés. Bref, comme le souligne Richardson, le pluralisme religieux peut s'exercer avec beaucoup de contrôle social sur certains acteurs et sur certaines actrices.

Tout cela concerne ce que l'on pourrait nommer la neutralité interreligieuse, c'est-à-dire celle qui s'exerce entre les différentes confessions. Anne Phillips (Phillips, 2009) invite à considérer la neutralité à partir d'un autre angle. À propos du pluralisme religieux, elle note que la considération pour celui-ci exclut le pluralisme interne vécu dans les groupes. J'ai mentionné que l'appréhension de la neutralité religieuse comporte l'idée de la neutralité formelle, soit le fait de ne pas favoriser ou défavoriser une religion par rapport à d'autres. Dans cette optique, la neutralité s'applique quasi exclusivement dans une perspective corporatiste. Selon Anne Phillips, on porte peu attention à ce que l'on met derrière le terme « religion » ou « communauté religieuse ». Souvent ces termes ne reconnaissent que les autorités religieuses<sup>167</sup>. Ceci trace ainsi

---

<sup>166</sup> Au Québec une telle législation existe et même tous ces aspects sont mis en œuvre. Je les présenterai au chapitre 5.

<sup>167</sup> Il n'en est toutefois pas toujours ainsi comme le démontre le jugement de la Cour suprême du Canada *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47. À l'origine du litige, quatre résidants d'une copropriété ont fait l'objet d'une injonction émise par la Cour supérieure après avoir refusé de défaire les souccahs qu'ils avaient installés sur leurs balcons respectifs. Au préalable, le syndicat des copropriétaires (Syndicat Northcrest) avait offert aux appelants d'installer une souccah commune dans le jardin. Ceux-ci avaient décliné l'offre, car elle représentait selon eux trop de contraintes et elle ne respectait pas leur croyance personnelle qui les enjoignait à se

une ligne de force(s) négligeant les droits des membres lorsqu'il est question de neutralité pour favoriser la protection de droits collectifs représentés par les autorités. Dans cette optique, la neutralité ne s'articule que de manière interreligieuse, entre les différentes confessions, et non pas dans une perspective intrareligieuse. L'État ne se montre pas neutre vis-à-vis de la pluralité qui se manifeste dans une même confession religieuse. Selon Phillips, une remise en question de cette indifférence à l'égard de la pluralité interne pourrait faire place à une préoccupation pour l'égalité femmes/hommes.

### **3.2.3 La neutralité soutient la perpétuation du patriarcat**

À partir du point de mire des femmes, Stopler affirme qu'il est important pour les féministes de mettre en doute l'assertion selon laquelle la loi ou l'État serait neutre en matière religieuse (Stopler, 2008, p. 390). Protéger le droit des groupes religieux de discriminer les femmes n'est pas un exercice de neutralité<sup>168</sup>. Elle note qu'il y a désormais un consensus pour ne plus accepter que des normes religieuses servent de justification au racisme; pourtant, elles demeurent les principales raisons justifiant la discrimination sexuelle sans que cela soit remis en question (Stopler, 2003). L'importance accordée au concept de neutralité de l'État dans la pensée libérale tend, selon Stopler, à négliger la prise en compte des dommages causés par les pratiques discriminatoires envers les femmes. De plus, ce concept de neutralité apparaît comme un des obstacles majeurs lorsque l'éventualité se présente de prendre des mesures proactives en vue de s'opposer à la sujétion des femmes mise de l'avant par les religions patriarcales (Stopler, 2005b, p. 218). Prétendre que l'État n'a pas de compétence pour contrecarrer ou interroger les discours religieux misogynes n'est pas un argument recevable, selon elle. Certes, l'État n'a pas

---

doter de leur propre souccah. Dans cet arrêt, la définition de la religion telle que rédigée par les juges majoritaires exclut toute référence communautaire ainsi que la référence à quelque autorité religieuse que ce soit. Par opposition, l'opinion des juges minoritaires se fonde sur une définition de la religion qui inclut une référence à des préceptes et qui postule la nécessité de lier la croyance de l'individu aux préceptes de sa religion. Pour une analyse de ce jugement et des enjeux soulevés par la plus grande place faite à la subjectivité religieuse dans le droit canadien voir : Lefebvre, Solange (2008). *Between Law and Public Opinion: The Case of Québec*. Dans Religion and Diversity in Canada. Lori G. Beaman et Beyer, Peter (dir.), Leiden, Boston, Brill, p. 175-198.

<sup>168</sup> Haroon Siddiqui, notamment, corrobore ce constat en considérant les avantages consentis aux groupes religieux qui discriminent les femmes. Siddiqui, Haroon (2007). *Don't Blame Multiculturalism*. Dans Uneasy Partners. Janice Gross Stein (dir.), Toronto, Wilfrid Laurier University Press, p. 23-47.

de compétence théologique pour arbitrer des interprétations diverses<sup>169</sup>, mais cet argument ne fonctionnerait pas à l'égard de discrimination raciale. Sous prétexte de neutralité, l'État ne resterait pas passif face aux discours racistes (Stopler, 2003).

Cependant, Stopler fait bien ressortir que le patriarcat religieux n'est pas en conflit avec l'environnement social, comme a pu l'être le racisme pratiqué pour des motifs religieux<sup>170</sup>. Pour appuyer cette thèse, elle mentionne que le capitalisme s'accommode de la division de genres qui maintient la prise en charge des soins aux personnes vulnérables (enfants, malades, personnes âgées) dans la sphère privée plutôt que de voir ces soins pris en charge collectivement par l'intermédiaire de l'État<sup>171</sup>. En référence aux interprétations traditionnelles du récit de la création biblique, Stopler souligne comment :

[...] patriarchal liberal states are heavily dependent on private agents of patriarchal gender construction such as religions, cultures and families in order to ensure that both women and men continue to embrace Woman as Eve [...]  
(Stopler, 2005a, p. 79).

En somme, les politiques libérales s'accordent bien avec l'idéologie religieuse patriarcale qui promeut la mission des femmes de voir au bien-être de la famille. Les motifs de gestion de la population que j'ai évoqués avec Foucault, en traitant de l'émergence du libéralisme, trouvent une résonance dans les arrangements contemporains de la laïcité. Stopler rapporte que la notion de neutralité connaît aux États-Unis un nouveau développement : elle

---

<sup>169</sup> Je montrerai toutefois, à l'aide de la notion *extrajuridique* emprunté à Foucault, que les tribunaux québécois le font.

<sup>170</sup> L'évolution qu'a connue l'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours qui décida, en 1978, de mettre fin au statut différent des hommes de race noire illustre comment le racisme justifié par des pratiques religieuses s'est trouvé en conflit, tant avec la société civile qu'avec l'État. Voir White, O. Kendall, Jr. et Daryl White (1980). «Abandoning an Unpopular Policy: An Analysis of the Decision Granting the Mormon Priesthood to Blacks.» *Sociological Analysis* 41: 3, 231-245. Au chapitre 6, je reviendrai sur cette situation pour aider à penser autrement tant les arrangements de la laïcité que les actions qui pourraient être envisagées afin de contester les pratiques actuelles de discrimination dans le christianisme et principalement dans le catholicisme.

<sup>171</sup> Dans un autre article, Stopler affirme l'intérêt de l'État de pouvoir, si nécessaire, s'appuyer sur un discours essentialiste à propos des femmes et de la maternité afin de soutenir certaines politiques natalistes. Voir Stopler, Gila (2008b). «A Feminist Perspective on Natality Policies in Multicultural Societies.» *Law and Ethics of Human Rights* 2: 1.

s'organise en termes de neutralité entre groupes religieux et groupes non religieux (Stopler, 2004). Cette conception qui émerge amène l'idée que l'État doit se montrer « neutre » pas seulement envers les groupes religieux, mais aussi en traitant ces derniers comme tout autre groupe. Par ce développement, l'État considère les institutions religieuses comme les autres institutions sans pour autant exiger d'elles l'application des lois contre la discrimination. Plutôt que d'amoinrir la portée négative pour les femmes, ceci engendre davantage d'interventions problématiques en regard de l'égalité des femmes dans le domaine religieux. Un effet produit est de justifier la possibilité de financer des écoles gérées par des institutions religieuses, pourvu que le financement passe par une dotation directe aux parents (*voucher program*)<sup>172</sup>. Ce type de neutralité est promue sans la contrepartie d'une interdiction de la discrimination. Cela soulève d'épineuses questions pour les femmes<sup>173</sup>.

Ainsi, les difficultés d'aménager de manière cohérente la pratique de la neutralité révèlent que ce principe n'a pas pour axe central l'égalité femmes/hommes. Divers phénomènes qui ont cours dans les États libéraux en dictent des agencements variables qui s'avèrent problématiques pour les femmes. Il en résulte que la neutralité de l'État justifie la non-intervention en faveur du respect de l'égalité femmes/hommes. Les normes religieuses, pour justifier la discrimination envers les femmes, apparaissent légitimes. Cependant, à l'égard du racisme, il n'y a pas la même attitude. La notion de neutralité tend également à s'appliquer de manière interreligieuse, effaçant les diversités intrareligieuses, ce qui contribue à nourrir la tolérance vis-à-vis de la discrimination sexuelle pratiquée par des groupes religieux. En regard de la pluralité vécue dans un groupe, l'État ne fait pas preuve de neutralité, il accorde son support aux autorités qui discriminent. Que l'État offre un appui aux groupes qui portent une vision religieuse qui essentialise le rôle de mère et de pourvoyeuse de soins des femmes ne pose pas

---

<sup>172</sup> Elle constate aussi que ces écoles se voient interdire des pratiques et un enseignement discriminatoire, sauf en regard de l'égalité femmes/hommes (Stopler, 2004, p. 472).

<sup>173</sup> Georges Dent note que cette pratique de la neutralité tolérante des discours discriminatoires de la droite religieuse s'avère tout à fait inacceptable pour les activistes gais et pourrait questionner les articulations de la laïcité. Cet auteur ne fait pas part d'une perspective où la réponse des activistes gais serait de prôner simplement la sortie du champ religieux. Il explore plutôt un questionnement des relations que l'État entretient avec les groupes religieux. p. 557 Dent, Georges W. (2006). «Civil Rights for Whom: Gay Rights versus Religious Freedom.» Kentucky Law Journal 95: 553-648. Cette approche contraste avec celle qui est normalement mise en avant en regard des femmes où la possibilité de quitter le groupe religieux s'avère suffisante.

de problème dans la façon androcentrique de penser la neutralité. Au contraire, cela s'accommode, ces dernières années, d'une montée du néolibéralisme.

En somme, la préoccupation pour des questions sécuritaires et identitaires qui accentue la réticence face aux manifestations publiques de l'appartenance religieuse (surtout celle des minorités) tend à centrer le discours de la neutralité principalement sur le port de signes religieux (comme celui du hidjab). Ainsi, les manifestations religieuses des groupes minoritaires sont particulièrement ciblées par la neutralité<sup>174</sup>. Bien que l'égalité femmes/hommes serve de raison pour promouvoir la laïcité, dans le cadre actuel, l'application de la neutralité par ses différentes modalités de mise en œuvre (formelle, neutre, désintégré) ne soutient pas l'avancement de l'égalité femmes/hommes.

Pour Baubérot et Milot (2011), la neutralité, à l'instar de la notion de séparation entre religions et État, serait un des moyens dont la finalité est de favoriser la liberté de conscience et de religion ainsi que l'égalité. Toutefois, pour Stopler, une observation à partir du point de mire des femmes révèle que la mise en œuvre de la séparation et de la neutralité sert en fait à assurer la protection des autorités religieuses qui discriminent les femmes et n'assurent pas pour elles la liberté et l'égalité.

---

<sup>174</sup> Comme l'écrit Koussens : « Elle [la neutralité] se révèle dès lors inégalitaire car elle impose des conditions restrictives aux expressions des convictions en islam, mais valorise dans le même mouvement le catholicisme en tant que composante de l'identité nationale. » Voir Koussens, David (2018). « Ce que la laïcité a de nouveau, ou pas. Regards croisés France-Québec. » La Revue des droits de l'homme 14. En ligne au <http://journals.openedition.org/revdh/3951>, Consulté le 15 décembre 2018. Paragraphe 16.

### **3.3 La liberté de religion et de conscience qui autorise la discrimination**

Le troisième principe, soit la liberté religieuse, serait une fin poursuivie par l'aménagement de la laïcité. Il convient toutefois de se demander si la liberté religieuse est accessible aux femmes croyantes. Considérant la manière androcentrique dont les principes vus précédemment sont articulés, n'ont-elles pas des obstacles à franchir pour y avoir accès ? L'acceptation de la liberté religieuse<sup>175</sup> se déploie en plusieurs volets et elle peut s'appliquer à des groupes ou à des personnes. Selon Pierre Bosset, juriste québécois, il y a « [...] une dimension positive (l'individu est libre de croire ce qu'il veut et de professer ses croyances) et une dimension négative (nul ne peut être forcé d'embrasser une croyance religieuse ou d'agir contrairement à ses croyances) » (Bosset, 2006, p. 1). Les femmes peuvent-elles, sur un même pied d'égalité que les hommes, être libres de croire ce qu'elles veulent, y compris s'il s'agit de s'inscrire dans une démarche religieuse sans soumission au patriarcat, dans une communauté où elles n'ont pas à être soumises à un statut différent de celui de leurs coreligionnaires masculins ?

#### **3.3.1 La discrimination soutenue par l'autonomie religieuse des groupes**

J'ai attiré l'attention particulièrement sur la dimension négative de l'acceptation de la liberté religieuse au chapitre précédent. La notion de liberté religieuse, qui comporte le fait de ne pas être forcé d'adhérer à une croyance et donc de quitter un groupe, a été défendue par Rawls comme condition suffisante pour protéger les citoyens contre l'arbitraire des groupes religieux. Rawls a ainsi justifié l'autonomie dont jouissent les groupes religieux. Cette protection face à

---

<sup>175</sup> Défini au Canada par la Cour suprême dans l'affaire R c Big M Drug Mart Ltd dans la terminologie suivante : « Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation. » R. c. Big M Drug Mart Ltd., [1985] 1 R.C.S 295, paragraphe 94



l'appartenance forcée est ce qui rend légitime pour un État de ne pas imposer de contraintes à un groupe religieux<sup>176</sup>.

Il est important de signaler cette conception communautaire de la notion de liberté religieuse puisqu'elle s'avère la plus préoccupante pour les femmes. Elle permet aux religions de se gouverner selon leurs principes spécifiques sans prendre en compte les problématiques propres aux femmes adhérentes. Autrement dit, puisque les femmes ne sont pas tenues d'appartenir à un groupe religieux, qu'elles sont libres de le quitter, il n'y a pas de justifications à l'intervention de l'État, et ce, même si le groupe pratique de la discrimination envers les femmes. Lorsqu'il est question de revendiquer la non-discrimination envers les femmes, l'autonomie des groupes religieux semble être posée comme un absolu. Pourtant, le principe de non-intervention de l'État n'est pas appliqué intégralement. En effet, comme je l'ai souligné dès l'introduction, l'État peut exiger l'application de lois et de règlements aux groupes religieux, mais cette exigence est asymétrique, elle n'inclut pas une obligation du respect des principes d'égalité femmes/hommes. Dans le champ religieux, on se retrouve en présence d'une notion de liberté qui, pour les femmes, ne peut articuler la liberté en termes de possibilité d'adhérer à un groupe sans se soumettre à un pouvoir souverain dans le sens foucauldien. Il semble tout naturel que les femmes croyantes renoncent à leurs droits. Pour elles, la liberté religieuse ne les met pas à l'abri de la domination de leurs coreligionnaires qui souhaitent maintenir une structure patriarcale dans leur communauté.

Ce dernier aspect de l'autonomie des groupes religieux, c'est-à-dire, en fait, la séparation entre religion et État dans le sens de la non-immixtion (voir supra), s'avère une caractéristique importante de l'exercice de la liberté religieuse, au point où celle-ci apparaît être dans la pensée libérale liée de manière inextricable à cette notion de séparation (Stopler, 2005b, p. 205). En

---

<sup>176</sup> Forey illustre ceci dans le contexte français : « La jurisprudence conduit à privilégier la liberté institutionnelle des groupements religieux au détriment de la liberté individuelle de leurs membres dont la seule possibilité est celle de quitter le groupement. On considère que la liberté de ces derniers réside dans leur liberté d'user ou non des services de l'Église. Dès lors qu'ils décident d'y recourir, ils doivent se conformer aux prescriptions de l'autorité religieuse. » Forey, Elsa (2007). *Op. cit.*, p. 105-106

témoigne cette remarque d'un juriste étatsunien qui écrit : « Protection of the right of religious communities to autonomy in structuring their religious affairs lies at the very core of protecting religious freedom. » (Durham, 2001, p. 683) Il précise :

The right of religious organizations to autonomy in their own affairs is one of the critical features of any regime of religious freedom. Individual rights of conscience are of course crucial and paradigmatic for religious freedom, but unless religious associations have autonomy, the meaning of religious freedom would be substantially diminished. (Durham, 2001, p. 712)

L'auteur énonce aussi que le terme *autonomie* qui s'applique aux groupes religieux en est venu à être confondu avec liberté religieuse, de sorte que ces termes sont utilisés comme des synonymes<sup>177</sup>. Lorsque la liberté religieuse est considérée sous l'angle de l'autonomie des groupes, cette conception a pour conséquence que les États libéraux accordent une protection aux groupes religieux qui perpétuent l'hégémonie du patriarcat (Stopler, 2008, p. 370)<sup>178</sup>. Stopler souligne que la plupart des groupes religieux comportent une compréhension des relations femmes/hommes qui subordonne ces dernières, et que cet élément n'est pas touché par une articulation de la liberté religieuse qui met en valeur le précepte de se gouverner selon ses propres principes. Au contraire, la liberté religieuse s'assimile alors pour les femmes à une légitimation par l'État de la discrimination à l'intérieur de leur communauté (2004, p. 484). La liberté religieuse fonctionne en fait comme une coquille protectrice (Baer, 2013, p. 70) qui permet la pratique de la discrimination envers les femmes (Stopler, 2005a, p. 59). Stopler en parle même comme d'un outil au service du maintien de la subordination des femmes dans le domaine religieux quand cette subordination n'est plus admise dans le domaine public (Stopler, 2008, p. 390). Notons que Stopler n'est pas la seule juriste à faire ce type de critique. En 1992, Mary Becker écrivait : « At present, religious freedom for some men and women justifies

---

<sup>177</sup> Sands précise que: « [...] the strict separation of church and state is seen as the fundamental condition for the possibility of religious freedom. The separation of church and state is seen not just as a necessary means for the protection of religious freedom. » Sands, Kathleen (2008). *Feminism and Secularisms*. Dans Secularism. Janet R. Jakobsen et Pellegrini, Ann (dir.), Durham, Duke University Press, p. 311

<sup>178</sup> Ceci concorde avec l'analyse de Sunstein, citée en introduction, pour qui l'asymétrie perpétue un système de caste basé sur le genre où les femmes sont des citoyennes de seconde classe. Sunstein, Cass R. (2001). *Sex Equality vs Religion*. Dans Designing Democracy what Constitutions Do, Oxford, Oxford University Press, p. 209-219.

affirmative support for institutions subordinating women and denying women full religious freedom. » (Becker, 1992, p. 486) Pour la juriste Suzanne Baer, la liberté de religion se définit comme une protection des groupes religieux qui n'ont pas à être assujettis à l'application des droits humains des femmes. Elle écrit :

For groups, as I will argue, religious freedom is *not* a need to protect the spiritual but a tool to shield such elites from accountability and to shield territorial or cultural communities, themselves juris-generative, from human rights standards. (Baer, 2013, p. 70, souligné par l'auteurice)

Elle précise que :

But when sexism is practiced in the name of religion, it is shielded from the very reach of human rights, since religion employs the well-known strategy of insulating its private sphere from intervention. (Baer, 2013, p. 74)

### **3.3.2 L'enjeu de la liberté individuelle des femmes**

La liberté religieuse comprend également le « [...] droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, de professer ouvertement des croyances religieuses, et de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte, ou par leur enseignement et leur propagation » (Bosset, 2006, p. 1). En plus d'une dimension communautaire de la liberté religieuse, il y a une dimension individuelle. Celle-ci va au-delà de la protection de l'autonomie des groupes. Cette vision de la liberté religieuse est traversée par diverses lignes de force(s) où se jouent des relations de pouvoir diverses. Je rappelle que, pour Foucault, la notion de relations de pouvoir renvoie à l'idée de « [...] jeux stratégiques entre des libertés – jeux stratégiques qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres [...] » (Foucault, 2001 [1974],

p. 1547)<sup>179</sup>. Tandis que la liberté religieuse des hommes de discriminer les femmes ne soulève pas l'attention, une conduite circonscrite par la promotion de la laïcité est celle des femmes issues des groupes religieux minoritaires. Malgré l'affirmation suivant laquelle l'aménagement de la laïcité se fait pour protéger la liberté religieuse, celle des femmes non chrétiennes a quelque peu été restreinte à la suite des débats sur les aménagements de la laïcité dans les pays occidentaux en réaction à la présence croissante de groupes religieux issus de l'immigration. La liberté religieuse des femmes musulmanes souhaitant porter l'hidjab a été remise en question à partir de la notion de neutralité. Comme je l'ai mentionné ci-haut, à propos de la neutralité, on perçoit comme une menace pour l'égalité femmes/hommes l'exercice de leur liberté religieuse qui consiste à arborer un signe religieux assimilé à un symbole de domination des femmes. Pour Stopler, l'argument semble attirant, mais il repose davantage sur des spéculations que sur des données factuelles<sup>180</sup> et il ne peut donc légitimer de priver les femmes musulmanes de leur liberté religieuse (Stopler, 2010, p. 216). Cette situation place devant un impensé : la liberté religieuse individuelle des femmes peut être contrainte à partir de perceptions, mais la liberté religieuse collective des hommes qui domine des femmes s'opposant au patriarcat religieux ne peut subir aucune contrainte de la part de l'État. Au contraire, elle jouit d'une protection. Il s'agit pour Stopler d'une mauvaise réponse féministe :

From a feminist perspective, banning the veil is both a dismaying overreaction and a disheartening under-reaction to the common problems faced by many women in Muslim communities. The ban is an overreaction in that it disproportionately restricts Muslim women's religious freedom without

---

<sup>179</sup> Voir supra chapitre 1.

<sup>180</sup> C'est ce que le Barreau du Québec reprochera au gouvernement québécois lors du dépôt du 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*. Dans son mémoire déposé en commission parlementaire pour l'étude du projet de loi, le Barreau écrit : « [...] avant d'imposer des restrictions à la liberté de manifester sa religion, le gouvernement doit démontrer la nécessité de telles mesures ». Le Barreau précise que : « Vu l'absence de données probantes au soutien des mesures de restriction de la liberté de religion envisagées dans le projet de loi [...], le Barreau estime que cette démonstration reste à faire. [...] le Barreau constate que le gouvernement n'a présenté aucune donnée probante permettant de dresser un portrait objectif de la situation relative à la régulation des pratiques religieuses en contexte étatique. » Dans ce mémoire, le Barreau reconnaît que les politiques publiques ne s'appuient pas toujours sur de telles données, mais il affirme que rarement ces politiques briment aussi directement des droits fondamentaux. Voir : Barreau du Québec. (2014). « Projet de loi no 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. Mémoire du Barreau du Québec » En ligne au <https://www.barreau.qc.ca/pdf/medias/positions/2014/20140116-pl-60.pdf>. p. 9-10.

improving their status within the Muslim community or wider society. The individuals who are directly harmed by the ban are Muslim women who wear the veil as part of their religious beliefs and who, as a result of the ban, are forced to choose between their faith and their employment opportunities (as teachers) or educational opportunities (as students). Furthermore, restrictions on wearing the veil reinforce the traditional patriarchal view that women are incapable of choosing for themselves and are in need of protection and guidance from the state. Yet, restrictions on the veil are an under-reaction insofar as that they fail to address the true underlying causes of women's inequality within the Muslim community as well as in society in general. (Stopler, 2010, p. 210)

Stopler doute que la restriction de la liberté religieuse des femmes musulmanes se fasse au nom de la protection des droits des femmes, elle aurait plutôt comme objectif de protéger la culture chrétienne ou de promouvoir la sécularisation (Stopler, 2010, p. 210)<sup>181</sup>. Ce sont surtout les groupes religieux minoritaires qui se trouvent soumis à l'application de lois et règlements qui restreignent leur liberté religieuse. La restriction des libertés religieuses touche davantage des pratiques plus marginales<sup>182</sup> principalement exercées par les groupes religieux minoritaires qui risquent de se voir confronter à des demandes d'observation de lois qui seront considérées comme neutres (Stopler, 2004, p. 503-504).

### 3.3.3 Le contrôle du corps des femmes et de la sexualité

Non seulement les interprétations relevant tant de l'aspect communautaire que de l'aspect individuel du principe de la liberté religieuse s'avèrent-elles épineuses pour les femmes, mais on assiste en ce moment à une réappropriation de la notion de liberté religieuse<sup>183</sup> par la droite religieuse. Celle-ci redéploie à des fins stratégiques, les deux dimensions individuelle et collective. Ce qui est visé, c'est le contrôle de conduites relevant du domaine de la sexualité.

---

<sup>181</sup> Le débat québécois est représentatif du scepticisme exprimé par Stopler. Au chapitre 4, je montrerai que le discours du *Conseil du statut de la femme* à partir de 2007, par son insistance particulière à traiter de la visibilité des signes religieux, assigne, en quelque sorte, pour fonction à la laïcité de soutenir la sécularisation.

<sup>182</sup> Comme la consommation de peyotl lors de cérémonies religieuses pour des groupes aux États-Unis.

<sup>183</sup> Je propose à cet égard de faire un parallèle avec la manière dont le discours féministe est récupéré par la hiérarchie catholique voir Couture, Denise (2012a). *Op. cit.* «L'antiféminisme du "nouveau féminisme" préconisé par le Saint-Siège.» *Cahiers du genre*: 2, 23-49.

Aux États-Unis, la notion de liberté religieuse est utilisée en vue de combattre la légalisation du mariage des conjoints de même sexe (Stone, 2012; Michaelson, 2013)<sup>184</sup>. L'utilisation du concept de liberté religieuse a été mise de l'avant par les autorités catholiques en vue de s'opposer à l'obligation pour les employeurs de souscrire à une assurance couvrant des moyens de contraception. L'administration étatsunienne a dû céder devant les protestations (Gibson, 2012)<sup>185</sup>. Les groupes religieux voyaient la mesure comme une menace à leur liberté religieuse de se gouverner selon leurs principes. Il importe toutefois de ne pas perdre de vue que bien que des autorités religieuses se sentaient lésées, cela ne correspondait pas nécessairement au ressenti des adhérents et des adhérentes. Des sondages montraient que les catholiques étatsuniens n'avaient pas d'objection morale à l'endroit de la contraception et ne la voyait pas comme une menace à la liberté religieuse.

Des compagnies privées telles que les magasins Hobby Lobby, ont également invoqué la liberté religieuse pour se soustraire à la couverture de certains types de contraception pour leurs employées. Dans le cas du jugement qui a accordé aux entreprises Hobby Lobby et Conestogg une telle exemption, Stopler soutient que la liberté de religion de l'employeur est plus respectée que celle des employées<sup>186</sup>. Selon elle, le contrôle du corps des femmes est un enjeu, quelles que soient les orientations prises par les aménagements religieux/État comme en témoignent à son avis ce jugement de la Cour supérieure des États-Unis à propos des magasins

---

<sup>184</sup> Dans le même sens, en Angleterre, la signature d'une pétition par 1000 prêtres catholiques, qui prétendent que la légalisation du mariage gai est une menace à leur liberté religieuse, illustre ce phénomène. Voir Bingham, John (2013). «Gay Marriage Could Signal Return to 'Centuries of Persecution', - Say 1,000 Catholic Priests.» The Telegraph. En ligne au <http://www.guardian.co.uk/world/2013/jan/12/same-sex-marriage-return-catholic-persecution>, consulté le 6 avril 2017.

<sup>185</sup> Le 10 février 2012, à la suite du tollé soulevé par les groupes religieux concernant la couverture des moyens contraceptifs pour les employés d'organismes religieux, le président étatsunien Barack Obama a proposé de les accommoder pour que la couverture se fasse par l'intermédiaire des compagnies d'assurances. Voir <http://religion.blogs.cnn.com/2012/12/31/our-take-biggest-moves-in-religion-and-politics-in-2012/>

<sup>186</sup> J'écris « employées » au féminin, car il s'agit d'une entreprise de commerce de détail où les femmes sont surreprésentées. Morri, Johanne (2014) «Une pilule dure à avaler : La Cour suprême des États-Unis consacre l'entreprise de tendance à but lucratif.» La Revue des droits de l'homme [En ligne], Actualités Droits-Libertés En ligne au <https://journals.openedition.org/revdh/pdf/871> Consulté le 10 avril 2019.

Hobby Lobby<sup>187</sup> et celui de 2014 de la Cour européenne des droits de l'homme concernant le port du niquab (Cours Européenne des droits de l'homme S.A.S. vs France). Elle relève que :

[...] in both cases the disempowered groups whose rights are restricted are women and the right that is restricted is their autonomy over their own bodies. I will argue that this is not accidental, since control over women's bodies is central to both religious and state authority, and both religious actors and state actors devalue women's right to make autonomous decisions regarding their bodies (Stopler, 2016, p. 941).

Dans leur croisade pour s'opposer à des obligations de l'*Obamacare*, les groupes de droite religieux ont favorisé l'allégation du concept de la liberté religieuse en l'assimilant au combat pour les droits humains. Ils réfèrent au droit à la liberté religieuse selon sa dimension individuelle, dans laquelle cette liberté est un droit qu'ils doivent défendre contre l'État ou d'autres organisations. Stone écrit :

Religious freedom is often used rhetorically as a civil right, with parallels made to civil rights for African Americans or LGBTQ people. For example, in late 2011, a Macy's department store employee in San Antonio, Texas, would not allow a transgender customer to access the women's fitting room, and she made an argument that "it would go against her religious beliefs to lie that he was a woman or compromise with homosexuality." This decision contradicted LGBTQ friendly company policies, and the employee was fired. As this story was reported in Christian newspapers and on Christian Right organization websites, the woman in this case was defending her religious freedom, her ability to make choices in accordance with her religious beliefs. Indeed, in her defense of her decision she compared company policies that protected religion with those very rights protecting the LGBTQ community. (Stone, 2012, p. 13)

J'ai mentionné infra en 2.1 comment Foucault évoque deux limites à la gouvernamentalité, soit l'appel aux droits fondamentaux inaliénables et l'appel à l'indépendance des gouvernés. La première limite réfère à la liberté juridique, la seconde à la

---

<sup>187</sup> Pour une description du contexte ayant mené à ce jugement à la suite de la promulgation par le président Obama, en 2010, du *Patient Protection and Affordable Care Act* (connu sous le nom d'*Obamacare*), voir *Ibid*

liberté politique. La liberté religieuse telle qu'actualisée ne conçoit pas les femmes comme titulaires de droits inaliénables. Dans le contexte actuel, le principe de liberté religieuse prévoit que les droits des femmes, membres de groupes religieux, peuvent être aliénés. La liberté religieuse n'a pas, pour les femmes, de connotation de *liberté juridique*. Elle ne réfère pas à leurs droits fondamentaux. La liberté religieuse comporte principalement l'idée de la *liberté politique* : « [...] l'indépendance des gouvernés face à l'intervention de l'État ». Je rappelle que, selon Foucault, la liberté politique conçue comme non-ingérence de l'État est liée à la question de l'utilité : y a-t-il utilité pour l'État d'intervenir ou non dans un champ particulier ? Dans les débats actuels à propos de la laïcité, cette question de l'utilité se pose lorsqu'il s'agit de gérer la diversité religieuse. Dans les débats publics, l'intervention de l'État semble utile pour protéger l'identité nationale et l'égalité femmes/hommes. Toutefois, lorsque celle-ci est invoquée, c'est la liberté des femmes croyantes elles-mêmes qui est ciblée (à travers une interdiction de port de signes religieux), et non la discrimination dont elles sont l'objet dans leur groupe religieux. L'indépendance des gouvernés, au cœur de ce que Foucault nomme la liberté politique, s'applique de manière différenciée. Les femmes croyantes risquent d'être contraintes facilement par des interventions de l'État qui seront justifiées par divers prétextes. Quant à la liberté des autorités religieuses de pratiquer la discrimination sexuelle, elle semble profiter de la liberté juridique : il s'agirait d'un droit inaliénable dont les autorités religieuses tirent profit pour s'opposer aux femmes contestant à l'interne leur rôle dans le champ religieux.

Dans cette analyse de la liberté religieuse, j'ai fait ressortir qu'autant dans son acception positive ou négative la liberté religieuse pose problème pour les femmes s'opposant au patriarcat religieux. Pour elle, maintenir une appartenance signifie de reconnaître que la liberté de leur leader de leur opposer une vision patriarcale ne puisse être contrecarrée. La liberté religieuse, subsumée sous la notion d'autonomie des groupes religieux, protège les autorités principalement. Pour les femmes, la liberté religieuse consiste principalement à renoncer à une appartenance religieuse si le poids du patriarcat de leur communauté s'avère être insupportable. Paradoxalement, l'acception négative de la liberté religieuse leur est problématique. Une ligne de forces des aménagements de la laïcité fait en sorte que la liberté religieuse, plutôt que de les émanciper, se retourne contre les femmes elles-mêmes : elle protège le patriarcat religieux.



Quant à la liberté religieuse sous son angle individuel, elle se trouve facilement contrecarrée surtout lorsqu'il s'agit de s'opposer à des manifestations religieuses de groupes minoritaires et principalement celles émanant des femmes musulmanes. Cette liberté religieuse apparaît collectivement moins importante à protéger que celle des autorités religieuses pour qu'elles puissent maintenir leur domination. Mais, comme je l'ai montré, il y a plus : tout comme le concept de neutralité, celui de liberté religieuse tant à se développer pour être utilisée par la droite religieuse afin de renforcer les oppositions face aux droits des minorités sexuelles ou pour assoir le contrôle du corps des femmes. L'aménagement de la laïcité arrive difficilement à garantir les libertés religieuses pour les femmes. Je montrerai dans la section suivante que l'atteinte de l'égalité pose aussi un problème lorsqu'elle est examinée du point de mire des femmes.

### **3.4 L'égalité et la non-discrimination**

L'égalité femmes/hommes fut affirmée comme une valeur importante de la société québécoise par le gouvernement autant lors de la mise sur pied de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Bouchard-Taylor) que lors du dépôt du 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*) en 2013. L'égalité<sup>188</sup> fait aussi partie des considérants énoncés dans le projet de loi 21 (*Loi sur la laïcité de l'État*) déposé en mars 2019 qui justifie l'affirmation de la laïcité. Cette dernière partie du chapitre voudrait explorer en quoi l'égalité comme principe guidant les aménagements des relations religions/État participe ou non au soutien de l'égalité femmes/hommes. Il s'agit de voir comment la conceptualisation contemporaine de ce principe qui guide les aménagements de la laïcité en contexte libéral trace des lignes de force(s) qui concordent ou non avec ce qui est énoncé comme une valeur importante de la société québécoise.

---

<sup>188</sup> On y écrit : « CONSIDÉRANT l'importance que la nation québécoise accorde à l'égalité entre les femmes et les hommes; [...] ». Projet de loi 21. Loi sur la laïcité de l'État, Gouvernement du Québec

### 3.4.1 Égalité entre les groupes et non entre les sexes

L'égalité est présentée par Baubérot et Milot comme une fin poursuivie par l'aménagement de la laïcité. Tout comme « la liberté de croire ou de ne pas croire », « [...] l'égalité entre tous les membres de la société, quelles que soient leur convictions religieuses ou philosophiques » serait de l'ordre du but, de ce qui est « véritablement recherché » à travers les aménagements de la laïcité (Baubérot et Milot, 2011, p. 75). L'égalité est un principe central dans l'articulation de la laïcité, qui est avant tout pensé en fonction de l'égalité entre les groupes religieux, mais qui souffre de nombreuses exceptions. Ainsi, en France, *pays de l'égalité et des droits de l'homme*, l'analyse du traitement des groupes religieux montre de nombreuses exemptions comme le relève le juriste Pierre-Henri Prélôt (1999). L'égalité à partir du point de mire des femmes croyantes est rarement au centre de l'analyse, c'est l'égalité de traitement entre les groupes qui s'avère prépondérante. Toutefois, on assiste, depuis peu, à une réinterprétation de la notion de laïcité qui impliquerait l'égalité femmes/hommes (Bosset, 2009, note 2, p. 182). Le débat sur l'aménagement d'une laïcité qui interdirait le port par des individus (principalement des femmes) de signes religieux auquel j'ai référé au point précédent le montre bien. Cependant, la réinterprétation de la laïcité qui tente d'incorporer une attention à l'égalité entre femmes et hommes porte peu d'intérêt à l'égalité à l'intérieur des groupes religieux. Elle donne préséance aux problématiques liées à la gestion de la diversité religieuse et se confine à un intérêt envers les groupes religieux minoritaires dans un contexte marqué par l'islamophobie (Braidotti, 2008, p. 4).

Selon Stopler, il est paradoxal de constater que, même quand les femmes sont au cœur des préoccupations, la promotion de l'égalité femmes/hommes est peu prise en considération dans le traitement qui est fait des aménagements de la laïcité<sup>189</sup> même si de nombreux pays disent promouvoir l'égalité envers les femmes et que le droit international incorpore cette notion. Elle écrit :

---

<sup>189</sup> Voir les propos de Florence Rochefort infra, section 2.1.2, p. 88.

Though most countries around the world allegedly espouse equality between the sexes, and this notion is incorporated both in international and national laws, simultaneously there is widespread acceptance of the notion that groups have the right to maintain religious and cultural norms that discriminate against women. (Stopler, 2003, p. 155-156)

L'occultation des aménagements politiques et juridiques défavorables aux femmes qui persiste dans le champ religieux a pour effet de camoufler l'incohérence qui existe dans les États libéraux qui affirment promouvoir l'égalité. Dans ses analyses, Stopler insiste sur le problème que pose pour les femmes l'autonomie des groupes religieux. Selon elle :

[...] affording communities the right to free exercise of discrimination is incompatible with the equality obligations that a liberal democratic state has towards its citizens and that the right to free exercise of discrimination undermines the democratic process, which is premised on the free and equal participation of all citizens (Stopler, 2004, p. 468).

La liberté religieuse pour les femmes, qui consiste en un droit de sortie, ne saurait être un substitut au droit à l'égalité (Stopler, 2004, p. 512; Sunder, 2001, p. 495), et ce, d'autant plus si un État prétend être engagé dans la promotion de l'égalité femmes/hommes (Stopler, 2004, p. 512).

### **3.4.2 Tolérance de l'inégalité faite aux femmes croyantes**

J'ai noté qu'à travers ses analyses, Stopler affirme clairement que l'état actuel de la pratique des relations religions/État va à l'encontre de l'objectif d'assurer pour les femmes l'atteinte de l'égalité. Elle montre aussi que la discrimination envers les femmes jouit d'un statut

distinct dont l'explication se trouve en partie dans divers éléments intégrés à la théorie libérale qui se montre tolérante en regard de la discrimination contre les femmes<sup>190</sup> :

The difference between discrimination against women and other forms of discrimination is in the degree of legitimacy that discrimination against women is accorded and especially when it is linked to religious and cultural norms and it is this legitimacy that can be at least partially explained by the gendered structure of the liberal society and the liberal self. (Stopler, 2005a, p. 46)

Dans un article datant de 2004, intitulé *The Free Exercise of Discrimination: Religious Liberty, Civic Community and Women's Equality*, Stopler affirme que les femmes se heurteraient à une suprématie accordée aux valeurs religieuses plutôt qu'à l'égalité des sexes qui conduit à une pratique qu'elle qualifie de « libre exercice de la discrimination ». En conséquence de quoi, les femmes doivent se contenter d'un droit de quitter leur groupe religieux. C'est uniquement ce droit qui leur est proposé comme un substitut au droit à l'égalité (2004, p. 512).

Ajoutons que le maintien de la dichotomie public/privé est au cœur de l'idéologie libérale, que Stopler qualifie de patriarcale. Selon elle, cette dichotomie permet la persistance et le renforcement d'une sphère privée où les soins<sup>191</sup> et la prise en charge des autres laisse libre de ces préoccupations une sphère publique dans laquelle peut régner la compétitivité.

---

<sup>190</sup> Plusieurs auteurs soulignent la tolérance accordée à la discrimination faite aux femmes, et ce, en divers endroits à travers le monde. Voir Heje Skjeie qui note qu'en Norvège, la protection face à la discrimination faite aux femmes ne jouit pas d'une même protection constitutionnelle que d'autres types de discrimination. Voir Skjeie, Heje (2006). *Equality Law and Religious Gender Discrimination: Norwegian Examples*. Dans *Gender, Religion Human Rights in Europe*. Kari Elisabeth Borresen et Cabibbo, Sara (dir.), Rome, Herder, p. 167 *ibid*.

<sup>191</sup> Selon Stopler, le discours religieux patriarcal sert à former cette vision qui s'intègre au développement de la philosophie politique. « [...] woman as Eve – wife, mother and subordinate – is an integral part of the typical western masculine psyche, which is based on hierarchy and on gender binary. Woman as Eve is also an essential part of the typical western feminine psyche, which is based on the need to care and to be in relationship. Similarly, Eve, the devalued wife and mother, is the basis for western political philosophy and practice, which dichotomize justice and care, the public and private, and whose structure is based on their hierarchical ordering and their opposition. Stopler, Gila (2005a) «Gender Construction and the Limits of Liberal Equality.» *Texas Journal of Women and the Law*, disponible à <http://ssrn.com/abstract=1013058>, consulté le 18 octobre 2011.

While the formal barriers for women's participation in the public sphere have been removed, both the structure and the ideology of the capitalist liberal state have remained thoroughly patriarchal in that they assume, maintain and rely on the existence of a relational web that provides care in the private sphere in order to maintain a care free hierarchical public sphere in which formal equality of opportunity and the principles of justice prevail. (Stopler, 2005a, p. 70)

Ce qui est tout à fait dans la logique du développement du néolibéralisme qui trouve ainsi, dans la vision patriarcale des religions, un allié (Freibach-Heifetz et Stopler, 2008). En outre, Stopler affirme que l'égalité est de l'ordre uniquement de la sphère publique.

The equality espoused by modern liberalism is political equality owed to citizens by the government rather than private equality that reflects each person's individual conviction that all persons are equal and are therefore entitled to be treated equally in all spheres of life and by every other person. (Stopler, 2005a, p. 44)

Comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, dans l'histoire du développement des démocraties libérales, la mise en œuvre de la laïcité telle qu'elle s'est développée n'a pas eu les mêmes conséquences pour les hommes que pour les femmes en ce qui a trait à la notion d'égalité. Selon Stopler :

While men gained the right to equality and freedom in the public sphere and the right to practice their religion without hindrance in the private sphere, women were completely excluded from the public sphere and subjugated to men in the private sphere, at least in part on the basis of religious teachings. The exclusion of women from the public sphere on the basis of religious teachings continued long after the political separation between religion and the state was established. (Stopler, 2004, p. 461-462)

Je l'ai souligné précédemment, le principe de la séparation est particulièrement épineux et il dessert les intérêts des femmes, ce qui amène Stopler à proposer un autre modèle de séparation qu'elle nomme *equality enhancing separation*. Ce modèle, que lui inspire la

*Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*<sup>192</sup> (ci-après CEDEF), tend à privilégier la promotion des droits des femmes. À travers ce modèle, l'État pourrait se doter d'une pratique de la séparation qui mettrait au cœur de ses préoccupations l'atteinte de l'égalité pour les femmes aussi bien que pour les groupes religieux minoritaires. À l'encontre de la pratique actuelle, ce modèle ne reconnaîtrait pas le droit à la pratique discriminatoire de la part de groupes religieux, mais il reconnaîtrait le droit de pratiques plus marginales telles que l'ingestion de peyotl (Stopler 2004, p. 504). Je reviendrai dans la dernière partie de la thèse, au chapitre 7, sur cette idée de Stopler d'articuler la pratique de la séparation aux dispositions de la CEDEF.

Pour Stopler, il en découle que les États libéraux démocratiques qui intègrent la structure patriarcale prennent appui sur la religion pour perpétuer la dichotomie entre les genres (2005, p. 37-38). Les liens de ces États avec les religions, bien qu'ils énoncent explicitement vouloir défendre l'égalité des sexes, ne sont pas articulés en fonction d'une préoccupation pour celle-ci. Les principes sous-jacents à l'aménagement de la laïcité, tout comme les libertés juridique, politique et publique que j'ai évoquées au chapitre précédent, se sont élaborés en marginalisant les femmes.

Dans ce chapitre, j'ai tracé un portrait à gros trait de la laïcité telle qu'articulée en contexte libéral à partir du point de mire des femmes pour tenter de relever les différents rapports de force(s) auxquels les relations religions/État exposent les féministes chrétiennes. Lorsqu'ils sont examinés en tenant en compte de la manière qu'ils touchent les femmes, les principes phares de la laïcité témoignent d'une grande difficulté à soutenir l'avancement des droits des femmes. De tout ceci, ressort que les articulations de la laïcité sont marquées par l'androcentrisme, ce qui s'avère tout à fait paradoxal lorsque l'on songe que la principale motivation pour réclamer la laïcité de l'État est de protéger les droits des femmes. Les manières dont sont appliqués ces principes laissent les femmes luttant contre le patriarcat religieux aux prises avec divers rapports de force(s) et vont même jusqu'à participer au blocage de ceux-ci

---

<sup>192</sup>Adoptée en 1979 par l'Assemblée générale de l'ONU.

pour conduire à la domination des autorités patriarcales religieuses sur les adhérentes. J'ai mentionné, à propos de la liberté, que la liberté collective des hommes de dominer des femmes dans leur groupe religieux n'est pas contraignable. Toutefois, la liberté individuelle des femmes peut l'être, et ce, même si elle est motivée par ce qui apparaît plus de l'ordre des perceptions que de réelles problématiques.

À travers les analyses de Stopler, les éléments suivants se dégagent particulièrement :

- (a) une compréhension de la sécularisation qui a marginalisé les revendications des femmes croyantes tant dans l'ensemble du mouvement féministe que dans leur communauté d'appartenance ;
- (b) un modèle de séparation qui a incorporé dans l'organisation sociale la vision patriarcale des religions et la compréhension de la liberté religieuse centrée sur le volet de l'autonomie des groupes religieux, soit la pratique de la non-immixtion dans les affaires religieuses qui semble bien étanche lorsqu'il s'agit de faire respecter le droit à l'égalité. Cette pratique, dans les faits, équivaut à un permis de discriminer déniait le droit à l'égalité. À ceci se conjugue
- (c) une alliance entre le néolibéralisme et le discours religieux patriarcal qui se supportent l'un et l'autre. Dans cet agencement, les femmes croyantes sont confrontées à la fois au patriarcat religieux de leur propre communauté et à celui qui continue de se diffuser dans l'ensemble de la société. De plus,
- (d) la neutralité demeure un concept qui ne s'applique pas en regard de la pluralité interne des groupes religieux. Elle est toutefois
- (e) modulable selon les intérêts de l'État et les menaces relatives à la sécurité de l'État où à l'endroit de l'identité nationale, ce qui alimente des rapports de force(s) préjudiciables aux croyantes qui donnent lieu à une grande tolérance face à la discrimination envers les femmes malgré le foisonnement des discours publics contraires. La liberté religieuse individuelle des femmes en vient à être contrainte tandis que la liberté religieuse collective des hommes qui domine des femmes s'opposant au patriarcat religieux ne peut subir aucune contrainte de la part de l'État.

Bien que les États libéraux postulent la reconnaissance de l'égalité femmes/hommes, et que la laïcité soit présentée comme bénéfique pour les femmes, les relations religions/État se déroulent comme si les femmes échappaient encore à un statut de citoyennes de plein droit. À

certains égards, ne pourrait-on pas comparer la laïcité à un dispositif de pouvoir qui renforce l'occultation des femmes croyantes et le fondamentalisme religieux ? On pourrait même risquer un rapprochement avec la conclusion de Foucault à propos de la sexualité : « Ironie de ce dispositif [de la laïcité]: il nous fait croire qu'il y va de notre " libération ". » (Foucault, 1976, p. 211)





## Partie II. Illustration québécoise de l'évidence à défaire

Après avoir montré dans le chapitre précédent que les principes qui articulent la laïcité dans les démocraties libérales ne sont pas promoteurs de pratiques contrecarrant le patriarcat religieux et qu'au contraire, la mise en œuvre de ces principes soutient la domination des femmes, je propose maintenant de se pencher sur la situation québécoise. La séparation, la neutralité, la liberté religieuse et l'égalité y sont également proposées dans les débats sur la laïcité. Leurs applications sont proposées de manière ambiguë avec les mêmes effets qu'ailleurs dans le monde : les femmes du groupe majoritaire se retrouvent devant un blocage des relations de pouvoir dans leur groupe religieux appuyé par l'État. Elles n'échappent pas à la domination. La situation québécoise ne fait pas exception, c'est ce que les deux prochains chapitres montreront.

J'ai souligné que les luttes des féministes croyantes se trouvaient marginalisées, d'une part, par le rejet de la dimension religieuse par le mouvement féministe et, d'autre part, par le mouvement de différenciation prônant que le droit ne soit pas applicable dans le domaine religieux, considéré comme une sphère privée. Au Québec, de tels phénomènes sont en partie en œuvre. De plus, comme dans d'autres pays occidentaux, les actions des féministes chrétiennes sont immergées dans des discours articulant la problématique des droits des femmes en lien avec les religions à partir d'une préoccupation pour les minorités religieuses. Au Québec, à la suite de diverses controverses dont certaines ont impliqué des jugements de la Cour suprême canadienne, la focalisation sur les pratiques religieuses des groupes minoritaires s'est accentuée (Bouchard et Taylor, 2008). S'y est ajoutée une accentuation du rejet de la dimension religieuse de la part de certains courants d'opinion publique et plus particulièrement dans une partie du mouvement féministe, proposant ainsi peu de réflexion sur les conséquences pour l'égalité femmes/hommes de concevoir les groupes religieux comme des espaces à l'abri de l'application des règles de droit promouvant cette égalité. En concomitance, peu d'intérêt a été porté quant aux relations que l'État québécois entretient avec le groupe religieux majoritaire, que ce soit par l'intermédiaire des lois particulières destinées à ce groupe, par la façon dont la justice transige

avec le catholicisme ou bien par la présence de celui-ci dans les services publics. Telles sont les caractérisations de la conjoncture québécoise que cette deuxième partie de la thèse tentera de faire voir. Sans prétendre à l'exhaustivité, je tenterai de répondre à l'invitation de Rosi Braidotti qui insiste sur l'importance de se doter d'une cartographie de la situation. La première étape de cette cartographie consistera à illustrer la promotion de la laïcité faite au nom de l'égalité femmes/hommes. Pour ce faire, le chapitre 4 analysera la participation du Conseil du statut de la femme à l'avancement de la cause de la laïcité dans le débat public qui a touché le Québec. Les prises de position du Conseil nous ont fait voir une image forte du lien entre les droits des femmes et la laïcité. Le but du chapitre 4 sera de montrer que la promotion de l'égalité des femmes à travers la défense de la laïcité persiste à occulter les aménagements politiques et juridiques défavorables à l'égalité des femmes dans le champ religieux. Le chapitre 5 poursuivra la cartographie en tentant de mettre à jour des aspects des relations de l'État québécois avec le domaine religieux qui sont très peu soulevés lors de la promotion de la laïcité et qui sont potentiellement problématiques pour une pleine reconnaissance de l'égalité femmes/hommes.

## Chapitre 4. Promotion de la laïcité par le Conseil du statut de la femme

Le Conseil du statut de la femme (ci-après nommé le Conseil) est un organisme gouvernemental qui assure un rôle consultatif auprès de l'État québécois. Constitué en 1973 par la *Loi sur le Conseil du statut de la femme*, il a pour mandat de conseiller le gouvernement et de produire des avis et des études portant sur des questions concernant les droits des femmes et l'égalité femmes/hommes<sup>193</sup>. Il a été un acteur important dans le débat sur les relations religions/État, entre autres comme promoteur d'un changement de la *Charte québécoise des droits et libertés*. Bien qu'il ait pour mission d'exhorter le gouvernement à s'assurer du respect des droits des femmes, la lecture faite du champ religieux par le Conseil n'a pas toujours eu cet effet pour les femmes engagées dans une démarche religieuse. Je désire montrer que les discours du Conseil sont non seulement révélateurs d'une manière d'aborder la question qui néglige la situation des femmes chrétiennes mais, en plus, ils illustrent une intensification de la promotion d'une vision de la laïcité limitative de la liberté religieuse des femmes qui a ciblé les femmes issues des groupes religieux minoritaires. J'illustrerai ceci par une analyse de ses prises de position, dans laquelle je montrerai l'utilisation des principes de la laïcité faite par le Conseil. J'ai choisi de faire l'examen de trois avis, produits de 1997 à 2011, à propos de la problématique de l'égalité des femmes et de la religion, ainsi que d'un mémoire déposé à l'Assemblée nationale du Québec à la suite du dépôt du 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*<sup>194</sup>. Dans le but d'analyser comment l'État québécois soutient la domination des femmes du groupe religieux majoritaire, ce chapitre sur les prises de positions du Conseil du statut de la femme permettra de voir à

---

<sup>193</sup> Loi sur le Conseil du statut de la femme, L.R.Q., chapitre C-59 En ligne au <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/C-59>, consulté le 19 janvier 2019. Pour plus de détails sur le mandat et la mission du Conseil du statut de la femme voir : <http://www4.gouv.qc.ca/fr/Portail/citoyens/programme-service/Pages/Info.aspx?sqctype=mo&sqcid=185> consulté le 3 janvier 2019.

<sup>194</sup> Connue sous le nom de *Charte des valeurs*.

l'œuvre un volet de l'action du féminisme d'État<sup>195</sup> qui contribue à la sujétion des femmes dans le champ religieux.

Le premier avis s'intitule *Droits des femmes et diversité*. Publié en décembre 1997, il a été précédé un mois plus tôt de la publication d'un document : *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*. Le travail de réflexion du Conseil se situe au milieu de ce que les auteurs du rapport de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (ci-après Commission Bouchard-Taylor) identifient comme une période antécédente à ce qu'on a appelé la crise des accommodements<sup>196</sup>. La publication fait suite au référendum de 1995 qui soulève des questions sur les rapports des Québécois et des Québécoises aux groupes issus de l'immigration induisant une tendance à se doter d'un modèle républicain (Juteau, 2008; Piote et Couture, 2012). Quelques évènements mettant en scène les questions reliées aux problématiques de la diversité culturelle<sup>197</sup> ont également précédé sa publication. Cet avis se montre ouvert au pluralisme et au dialogue entre diverses tendances féministes. Il fait part d'un point de vue critique des religions et honore les luttes féministes émanant de l'intérieur même des groupes religieux, et reconnaît le fait que pour certaines femmes la dimension religieuse représente une composante importante de leur identité.

Le deuxième avis, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* a été publié en septembre 2007, à la suite d'une intensification des

---

<sup>195</sup> « La notion de féminisme d'État renvoie à des définitions multiples : il peut s'agir de l'expérience de féministes au sein de l'appareil d'État, de l'action même de l'État en vue d'améliorer la condition féminine ainsi que de l'action d'institutions reliée à l'État » Revillard, Anne (2016). La cause des femmes dans l'État : une comparaison France-Québec. Grenoble, Presse universitaire de Grenoble, p. 23.

<sup>196</sup> Selon les auteurs du rapport, cette période s'échelonne de décembre 1985 à avril 2002. Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). Fonder l'avenir : le temps de la conciliation : rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec. p. 48-49.

<sup>197</sup> Par exemple : la décision de la Cour suprême, en juin 1994, dans l'affaire de la Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin à propos du remboursement de jours de congé à des professeurs juifs pour célébrer le Yom Kippour. En février 1995, l'avis favorable au port de l'hijab dans les écoles publiques par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ).

controverses<sup>198</sup> dont l'introduction du document fait part en mentionnant quelques événements qui, depuis la publication de l'avis de 1997, ont touché l'opinion publique. Parmi ceux-ci, l'introduction signale la motion de l'Assemblée nationale sur l'implantation des tribunaux islamiques<sup>199</sup>, le jugement de la Cour suprême sur le port du kirpan à l'école et la demande faite à l'École de technologie supérieure de Montréal de la part d'étudiants musulmans d'avoir accès à un lieu de prière. L'avis expose une vision critique du pluralisme. Il reproche à la pratique de l'accommodement raisonnable de ne prendre en compte que des droits individuels privés aux dépens de la protection des droits collectifs. Les recommandations émises en 1997 favorisant la compréhension des dynamiques interculturelles ne sont pas reprises par le Conseil<sup>200</sup>. La première recommandation de cet avis porte sur l'interdiction du port des signes religieux dans la fonction publique. Nous y reviendrons.

Enfin, le troisième avis s'intitule *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Publié en mars 2011, comme le mentionne son introduction, il fait suite à la publication du rapport de la Commission Bouchard-Taylor ainsi qu'au dépôt de deux projets de loi; soit le projet de loi 16, *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle*<sup>201</sup> et le projet de loi 94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration*

---

<sup>198</sup> Expression utilisée par la Commission Bouchard-Taylor pour décrire la période de mai 2002 à février 2006, période à laquelle succèdera, selon les auteurs du rapport, une période dite *d'ébullition* (de mars 2006 à juin 2007) caractérisée par une forte augmentation des cas d'accommodements rapportés par les médias. Voir Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). Fonder l'avenir : le temps de la conciliation : rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec. p. 50-58.

<sup>199</sup> Je traiterai brièvement de cette motion au chapitre suivant pour illustrer qu'elle ne fut pas une occasion au Québec de questionner la reconnaissance juridique du droit religieux.

<sup>200</sup> Il convient de mentionner qu'en 1997, le Conseil intégrait des croyantes féministes et des spécialistes en sciences des religions, ce qui ne sera plus le cas dix ans plus tard. Lefebvre, Solange et Lori Beaman (2012). «Protéger les relations entre les sexes. La commission Bouchard-Taylor et l'égalité hommes-femmes.» Revue canadienne de recherche sociale 2: 1, p. 88.

<sup>201</sup> Les notes explicatives de ce projet de loi présenté par le gouvernement formé par le Parti libéral du Québec mentionnaient : « Le projet de loi confie au ministre, chargé de conseiller le gouvernement à l'égard de la diversité culturelle, l'élaboration et la mise en œuvre de mesures visant à accroître l'ouverture de la société à la diversité culturelle et à favoriser la pleine participation des personnes des communautés culturelles à la société québécoise. » Déposé en 2009, ce projet de loi n'a pas été adopté.

*gouvernementale et dans certains établissements*<sup>202</sup>. Il s'inscrit en continuité avec l'avis précédent de 2007.

Je limiterai mon analyse à ces trois avis du Conseil, présentés en moins de quinze ans d'intervalle ainsi qu'au mémoire portant sur le projet de loi 60<sup>203</sup>. Ces documents sont emblématiques de la tendance à confiner les débats à propos de la laïcité à la gestion de la diversité religieuse et à occulter la problématique des femmes du groupe religieux majoritaire. Le contenu des avis est typique des prises de position qui associent promotion de la laïcité et promotion de l'égalité sans faire référence aux enjeux des aménagements juridiques et politiques qui touchent la majorité des femmes croyantes. Je présenterai à tour de rôle les documents en ordre chronologique. Ceci permettra de mettre en relief le changement de paradigme dont témoigne l'Avis de 2007 (Lefebvre et Beaman, 2012, p. 88). Je montrerai que le Conseil, par la transformation de son discours, s'inscrit davantage dans une critique du multiculturalisme que dans une analyse féministe de l'exclusion des femmes du champ religieux créée par des articulations de la laïcité antérieures à la mise en œuvre du multiculturalisme. L'avis de 2011 confirme cette tendance. Quant au mémoire du Conseil émis en février 2014 à propos de la Charte des valeurs, il poursuit la même orientation, tout en laissant entrevoir la controverse qui a touché le Conseil à l'automne 2013<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> Ce projet de loi a été déposé par le gouvernement formé par le parti Libéral du Québec. En plus de traiter de l'accommodement raisonnable, il visait à interdire le port du voile intégral pour la réception et la prestation de service par l'administration publique. Déposé en 2010, il ne fut pas adopté suite à la défaite de ce parti aux élections provinciales. Le *projet de loi 60* ne fut pas adopté pour les mêmes raisons. En 2015, le projet de loi 62 : *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes* était déposé. À l'automne 2017, il a été adopté. Cette loi vise notamment à encadrer la réception et l'offre de service en ayant le visage découvert.

<sup>203</sup> Ayant choisi de me concentrer sur les actions de l'État québécois, je ne ferai pas mention des débats touchant la laïcité chez les féministes québécoises. Je limite mon analyse au féminisme d'État représenté par le Conseil du statut de la femme.

<sup>204</sup> À l'automne 2013, la présidente Julie Miville-Dechéne a fortement réagi à la nomination de 4 nouvelles membres du Conseil ayant auparavant appuyé publiquement le projet du Parti québécois de *Charte des valeurs*, proposant l'interdiction du port des signes religieux par les employés de l'État.

## 4.1 Avis de 1997 : l'égalité demande la solidarité

Le traitement du thème de la laïcité par le Conseil a évolué au cours des vingt dernières années. Dans l'avis de 1997, *Droits des femmes et diversité*, il est très peu mentionné de la laïcité. Les mots *laïcité* et *laïcisation* ne sont mentionnés chacun qu'une seule fois (p. 16). Ces mots font référence à des points de vue féministes spécifiques entendus lors de la rencontre *Forum féminin pluriel*, tenue en 1994, et le document rapporte ces points de vue :

D'autres, enfin, ont parlé de l'importance de la laïcité comme condition essentielle au pluralisme et comme valeur défendue par le mouvement des femmes depuis la Révolution tranquille. (Conseil du statut de la femme, 1997, p. 16)

Plus loin :

Les femmes ne veulent plus de la religion comme principe organisateur de la vie en société. Au contraire, plusieurs d'entre elles demandent que l'on complète la laïcisation amorcée en déconfessionnalisant les structures scolaires et l'enseignement. (Conseil du statut de la femme, 1997, p. 16)

### 4.1.1 Vision favorable de la liberté religieuse

En 1997, le Conseil ne se préoccupe pas de la problématique de la séparation de l'État ni de la neutralité de celui-ci. Ces deux notions n'apparaissent pas dans le document. Quant à la question de la liberté religieuse, elle est appréhendée de manière nuancée. Il s'agit d'une « liberté fondamentale qui mérite d'être défendue » (p. 66) et que « les féministes doivent défendre » (p. 59). Toutefois, l'exercice de la liberté de religion ne peut justifier de restreindre les droits des femmes et son utilisation par les intégristes doit être dénoncée (p. 9). De plus, à propos du port du hijab, le Conseil affirmait en 1997 que :



La liberté de religion, comme les autres droits fondamentaux, est un acquis important pour les Québécoises et les Québécois, et on ne peut présumer que les jeunes filles portent le hijab parce qu'elles sont forcées de le faire. (p. 42)

Le Conseil conçoit que des accommodements<sup>205</sup> doivent être consentis pour permettre la liberté de religion. On précise cependant que : « [...] son exercice qui commande certains accommodements ne devrait pas justifier des violations du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes » (p. 44). De plus, ce droit à l'égalité est central pour l'articulation de l'argumentation de cet avis *Droits des femmes et diversité*. L'égalité est une des grandes valeurs<sup>206</sup> qui constitue le cadre d'analyse du Conseil. L'égalité est un des principes rassembleurs de toutes les citoyennes et de tous les citoyens selon la politique québécoise d'intégration de l'immigration, et ce, à travers la notion du caractère démocratique de la société qui inclut le principe d'égalité entre les sexes (p. 10). Le Conseil mentionne que « [l]’égalité entre les hommes et les femmes est la grande valeur traditionnellement défendue par le mouvement des femmes » (p. 16, italique dans le texte), tout en rappelant que « [p]ourtant, ce principe de l'égalité entre les sexes demeure souvent flou et il peut, dans la réalité, être ou paraître en conflit avec certaines expressions du pluralisme religieux ou culturel » (p. 15). Mais, comme le titre le suggère, l'angle d'analyse de l'enjeu religion et égalité ne porte pas sur le groupe religieux majoritaire. Dans cet avis comme dans ceux qui suivront, une donnée est constante : la dyade droits des femmes-religions concerne principalement les femmes des groupes religieux minoritaires. Bien qu'en 1997, l'avis du Conseil, *Droits des femmes et diversité*, prenne acte de l'intégrisme religieux présent dans toutes les religions, y compris dans le catholicisme, la problématique est appréhendée principalement à partir des groupes minoritaires.

---

<sup>205</sup> Le Conseil, à cette époque, a une vision plutôt favorable de la notion d'accommodement. L'Avis précise : « Au-delà de sa signification légale, l'accommodement a aussi un sens plus général d'aménagement, d'arrangement, de compromis qu'il prend souvent dans cet avis. Nous ne prêtons toutefois jamais à ce concept le sens péjoratif (qu'il peut aussi avoir selon le Petit Robert) “d'expédient pour concilier, faire taire les scrupules”. » (p. 13, note 13)

<sup>206</sup> L'intégrité physique, l'autonomie et la solidarité sont aussi des valeurs soutenant la position du Conseil (p. 6).

Mentionnons que le domaine religieux ne fait pas partie de l'énumération des champs d'application de l'égalité. Le Conseil précise que l'égalité est liée au champ de la famille<sup>207</sup>, du travail, de l'éducation et de l'intégrité physique. On précise que l'égalité des Québécoises est théoriquement garantie, à la suite de la conquête de la plupart des droits qui s'y rapportent mais, concrètement, les modalités d'exercice de ces droits ne sont cependant pas assurées (p. 17). C'est pourquoi l'égalité constitue encore un objectif à atteindre (p. 17).

#### **4.1.2 Appel à la solidarité entre les femmes**

Ce qui démarque l'avis de 1997 de ceux qui suivront est l'affirmation par le Conseil des valeurs de solidarité entre les femmes et d'autonomie des femmes.

La réalisation des valeurs d'égalité et de respect de l'intégrité doit s'appuyer sur deux autres valeurs chères au mouvement des femmes, *l'autonomie et la solidarité entre les femmes*. Ces deux valeurs sont en fait des conditions de réalisation de l'égalité entre les sexes. Sans la solidarité entre elles, les femmes n'auraient jamais conquis l'égalité de droits ni les mesures de protection contre la violence et elles ne pourraient espérer parvenir un jour à l'égalité de fait. Sans l'autonomie, si elles ne peuvent pas décider pour elles-mêmes, elles ne sont pas vraiment égales et elles sont plus vulnérables devant la violence. À l'inverse, on peut concevoir l'autonomie comme une conséquence de l'égalité : l'égalité des droits consacre l'existence des femmes comme citoyennes à part entière, comme personnes responsables d'elles-mêmes et autonomes. (p. 17, italique dans le texte)

Il en résulte que le Conseil, bien qu'il dénonce l'intégrisme religieux, ne pose pas de regard négatif à l'endroit de la pratique religieuse des femmes. J'ai mentionné plus haut qu'en regard du port du hijab, le Conseil ne présume pas qu'il s'agit d'une pratique imposée aux femmes qui doit être découragée. Il convient de noter que cet avis présente un

---

<sup>207</sup> À ce sujet le Conseil abordera les questions de : l'âge du consentement au mariage, de la polygamie, de la séparation/divorce et des tribunaux religieux en matière familiale.

paradigme très différent des suivants et du mémoire portant sur le projet de loi 60 (Charte des valeurs). En 1997, le Conseil avait consulté des femmes ayant une expertise en études religieuses et sur le féminisme religieux (Lefebvre et Beaman, 2012, p. 88). Il défend une vision pluraliste<sup>208</sup> tant de la société que du mouvement féministe. Cette prise de position du Conseil est conciliante avec une vision du monde religieuse, comme en fait foi ce passage<sup>209</sup>.

Dans leurs 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 des 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. (Conseil du statut de la femme, 1997, p. 60)

Ajoutons que l'avis de 1997 établissait une nette distinction entre des aspects normatifs pour lesquels le recours à la loi était nécessaire et les valeurs, comme celle de l'autonomie, qui ne peuvent s'imposer par les lois, favorisant ainsi la voie du dialogue et de la négociation plutôt qu'une approche législative.

## **4.2 2007 : Changement de valeurs et de paradigme du Conseil**

La lecture de l'avis de 2007 nous met devant un changement majeur de perspective de la part du Conseil<sup>210</sup>. La position qu'il prend dix ans plus tard, dans cet avis intitulé *Droit*

---

<sup>208</sup> Notons que, comme je l'ai mentionné ci-haut, le Conseil affirmait que le pluralisme était une valeur de la société québécoise.

<sup>209</sup> Cité également en p. 89 dans Lefebvre, Solange et Lori Beaman (2012). *Op. cit.*, pp. 84-94.

<sup>210</sup> Il importe de remarquer que le Conseil du statut de la femme a connu un changement de présidence. Diane Lemieux était la présidente en poste de 1995 à 1998. Par la suite, Diane Lavallée en a été la présidente de 1999 à avril 2006. Sous la présidence de Diane Lavallée, la volonté de dialogue avec les femmes adhérentes de divers groupes religieux semble être en continuité avec les positions précédentes du Conseil. Cette volonté

à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse (Conseil du statut de la femme, 2007), emprunte une autre démarche, caractérisée par une transformation des valeurs sur lesquelles s'appuie l'analyse du Conseil. S'y ajoute un changement de paradigme qui priorise le recours à la législation et à la réglementation en délaissant l'appel au dialogue. L'avis de 2007 est composé de deux parties<sup>211</sup>. Une première dans laquelle on examine l'évolution des trois valeurs retenues et une seconde qui, à partir d'une lecture des chartes des droits et des libertés, de la jurisprudence, de la doctrine et des normes internationales, pose les arguments soutenant la prise de position du Conseil à l'égard de sa défense de la laïcité. Les termes reliés à la famille du mot *laïc* apparaissent dans cet Avis plus de soixante fois. Cette laïcité est dite un fondement de la société québécoise (p. 113).

Dans un premier temps, pour rendre compte de la rupture avec l'approche précédente en ce qui concerne la religion, j'ai choisi d'examiner le changement des valeurs qui anime le Conseil. De ce changement découle une toute autre perspective pour aborder les principes de séparation, de neutralité, de liberté religieuse et d'égalité. Dans un deuxième temps, j'examinerai comment le Conseil, par le biais de l'avis de 2007, ne valorise plus le pluralisme comme un élément de la culture commune de la société québécoise.

---

de dialogue motivait l'organisation du colloque de 2006 *Diversité de foi, égalité de droits*. Dans le discours d'inauguration de ce colloque, Diane Lavallée affirme le besoin de la « [...] plus grande solidarité possible » entre féministes et femmes des minorités religieuses. Voir Conseil du statut de la femme (2006). Diversité de foi, égalité de droits : actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006. Québec, Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Service des communications. Christiane Pelchat sera nommée présidente du Conseil *du statut de la femme* le 29 novembre 2006. Sous son mandat, le Conseil ne maintient plus cette perspective. Voir Lefebvre, Solange et Lori Beaman (2012). *Op. cit.*, p. 90.

<sup>211</sup> En annexe de l'Avis est joint le *Rapport des groupes de discussion sur la diversité religieuse au sein de la société québécoise*.

### 4.2.1 Rupture : des nouvelles valeurs animent le Conseil

À propos de la rupture avec l'approche de 1997, en premier lieu, il convient de noter une caractéristique marquante du tournant pris par le Conseil : la religion apparaît désormais comme un phénomène suspect. Il s'ensuit qu'en 2007, le Conseil n'intègre plus à ses prises de position une diversité de points de vue, dont ceux émanant des femmes croyantes elles-mêmes. Ceci contraste avec l'approche antérieure, si on prend en considération un autre document de 2004 intitulé : *De l'égalité de droits à l'égalité de fait : repenser les stratégies et élargir la perspective*. Dans ce dernier document, la rétrospective faite du développement des droits des femmes (p. 11-13) n'identifie pas les religions comme un élément responsable de l'inégalité dont souffrent les femmes. Le mot religion n'apparaît qu'une seule fois et il est lié au phénomène de la discrimination croisée qui rend difficile l'atteinte de cette égalité. On y écrit :

Cependant, des inégalités et des obstacles subsistent encore pour les femmes. D'entrée de jeu, il faut aussi rappeler que les discriminations qui touchent les femmes sont souvent amplifiées lorsque d'autres discriminations s'y ajoutent en raison de l'origine ethnique, de l'appartenance à des communautés autochtones, de la religion, du handicap physique ou de la déficience mentale, de l'orientation sexuelle ou de la condition sociale. (Conseil du statut de la femme, 2004, p. 18)

En 2007, pour étayer ses réflexions, le Conseil s'appuie dorénavant sur trois valeurs énoncées par le premier ministre du Québec lors de l'annonce de la création de la Commission Bouchard-Taylor. Les trois valeurs retenues par le Conseil sont qualifiées d'assises :

L'évolution historique de ces trois valeurs que sont la séparation de la religion et de l'État, la primauté du fait français et l'égalité entre les femmes et les hommes est l'assise permettant d'analyser comment elles ont été intégrées aux droits québécois et canadien. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 15)

Le Conseil écrit également avoir :

[...] emprunté le chemin de l'histoire pour démontrer comment les trois valeurs énoncées par le premier ministre lors de l'annonce de la création de la Commission Bouchard-Taylor, qui servent de prémisses au débat sur les accommodements raisonnables, font partie intégrante de l'identité collective des Québécoises et des Québécois. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 51)

Ce sont ces valeurs, plutôt que celles énoncées en 1997 (égalité, intégrité physique, autonomie et solidarité), qui constitueront les principes guidant l'analyse du Conseil. Ces trois valeurs sont considérées par le Conseil comme des « [...] prémisses à la recherche de solution pour “mieux vivre ensemble” »<sup>212</sup> (p. 15). Pourtant, comme le révèle le texte du décret promulguant la constitution de la Commission, ces valeurs ne sont pas exclusives. Les valeurs mentionnées dans le décret incluaient aussi : la protection des droits et des libertés, la justice et la primauté du droit, la protection des minorités et le rejet de la discrimination et du racisme<sup>213</sup>.

Dans la première partie de l'avis, le Conseil offre une lecture de l'histoire québécoise pour montrer comment le Québec est devenu une société où règne la séparation religion/État. Ainsi, cette histoire ayant mené à la séparation de l'État québécois avec l'Église catholique expliquerait la « [...] la sensibilité [de la population québécoise] quant à la réapparition du religieux dans *l'espace public*. » (p. 114, je souligne) À propos de la séparation, le Conseil se réjouit que le premier ministre de l'époque ait affirmé qu'elle soit une valeur importante du Québec. La séparation est primordiale pour le Conseil qui estime

---

<sup>212</sup> Pour illustrer la discontinuité, notons que l'Avis précédent précisait que : « La recherche de compromis manifeste le *vouloir vivre ensemble* qui est essentiel à la vie dans une société pluraliste et qui permet d'endiguer l'exclusion. Elle rejoint aussi l'idée de nombreuses féministes québécoises de bâtir un projet de société inclusif. » Conseil du statut de la femme (1997). Droits des femmes et diversité : avis du Conseil du statut de la femme. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Québec, p. 44-45, souligné dans le texte.

<sup>213</sup> Le texte du décret est reproduit en page 275 dans Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). *Op. cit.*

qu'il est important que celle-ci soit concrétisée. Toutefois, à la lecture, l'utilisation du concept de séparation (ainsi que de celui de neutralité) pose question quant à leur champ d'application.

L'avis mentionne que : « [l]e Conseil croit fondamental que la neutralité de l'État soit fortement affirmée et que la séparation entre l'Église et l'État soit matérialisée dans *l'espace public* » (je souligne, p. 17). Selon David Koussens, une équivoque est pratiquée par les partis politiques en regard des notions de sphère publique et d'espace public<sup>214</sup>. Dans un article portant sur la représentation que se font les partis politiques québécois de la laïcité, il écrit :

Il ressort de ces extraits [des positions des partis politiques] que les territoires de la laïcité sont difficiles à circonscrire. Son champ d'action est rapidement étendu des institutions publiques à l'espace public et à tout lieu fréquenté habituellement par le public. Or, la laïcité ne s'impose qu'à la sphère publique entendue dans un sens rawlsien, ce qui implique la sphère légale et ses institutions, ces dernières correspondant aux institutions rattachées à l'État et qui servent le bien commun conformément aux lois et règlements que cet État a préalablement adoptés. (Koussens, 2009, p. 33)

L'avis de 2007 du Conseil alimente cette confusion par l'utilisation fréquente de la notion d'*espace public*. Je n'en citerai que quelques exemples. En page 14, on écrit : « Cette réaction [l'insécurité de la population] est peut-être attribuable à la laïcisation de l'espace public [...] » Plus loin, après avoir traité de l'histoire de la création du ministère de l'Éducation à laquelle les évêques catholiques étaient opposés, on mentionne que :

Aujourd'hui, comme dans beaucoup de sociétés occidentales, la religion dominante d'alors n'est plus présente dans *l'espace public* au Québec. Cette conquête de la neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs a aussi favorisé la liberté de religion pour tous les croyants et les croyantes de

---

<sup>214</sup> Voir aussi remarque infra sur la neutralité en 3.2.1 dans laquelle je réfère aux deux sens que peut prendre la notion de *sphère publique*, soit le sens rawlsien comme le rappelle Koussens ou celui d'espace de délibération citoyenne.

différentes religions. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 30, je souligne)

Nous soutenons fermement qu'il appartient à l'État de favoriser un *espace public* où le renoncement à la dignité ne devra pas être possible<sup>[215]</sup>. Pour ce faire, des mesures ciblées devront être prises, et les valeurs collectives d'égalité, réaffirmées. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 87, je souligne)

Toutefois, les exemples qui sont donnés après cette affirmation concernent la sphère publique (école, hôpitaux, Société de l'assurance automobile du Québec). Plus loin, on énonce que :

Si l'on prend les exemples français et turc, l'interdiction de tous les signes religieux ostentatoires *dans l'espace public* est la conséquence directe du principe de laïcité inscrit dans la constitution de ces États. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 103, je souligne)

En plus de la séparation, la neutralité de l'État est également identifiée par le Conseil à une valeur de la société québécoise :

Cette valeur de neutralité de l'État et d'un système de gouvernement démocratique est aussi, comme nous le verrons, bien ancrée dans nos valeurs et guide les relations entre les personnes depuis les années 1960. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 14)

Une référence à la neutralité de l'État se trouve aussi dans les considérants qui introduisent la première recommandation du Conseil. Le considérant à ce sujet se lit ainsi :

---

<sup>215</sup> À la page 115, on reformule aussi cette idée : « Pour le Conseil, il est fondamental que l'État joue la pleine mesure de son rôle de gardien de l'ordre public et des libertés fondamentales. Il doit favoriser un *espace public* où le renoncement à la dignité ne doit pas être possible, où la liberté de non-croyance puisse s'exercer. » Je souligne.



Considérant que le Québec est une démocratie libérale marquée par des valeurs communes telles que l'égalité entre les femmes et les hommes, la séparation de l'État et de la religion, la neutralité de l'État; (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 52)

C'est précisément l'exigence de la neutralité de l'État qui amène le Conseil à faire une première recommandation : l'interdiction de porter des signes religieux, dits ostentatoires, au travail pour les fonctionnaires de l'État<sup>216</sup>. De plus, le Conseil manifeste une réserve face à la possibilité pour les élèves de porter un signe religieux<sup>217</sup>. J'ai mentionné au chapitre précédent que la neutralité et la séparation sont des principes identifiés comme des moyens afin d'assurer la liberté de religion et l'égalité. Dans l'avis de 2007, le Conseil, en plus d'identifier la séparation et la neutralité à des valeurs, conçoit aussi qu'elles sont de l'ordre des moyens. Elles assurent, pour le Conseil, la liberté de religion qui a comme corolaire la neutralité de l'État (p. 52).

Toutefois, la liberté de religion aux yeux du Conseil comporte un élément additionnel à ceux présentés au chapitre précédent. J'ai mentionné que la notion de liberté de religion intègre selon Pierre Bosset, juriste québécois, une dimension positive : « [...] l'individu est libre de croire ce qu'il veut et de professer ses croyances » et une dimension négative « [...] nul ne peut être forcé d'embrasser une croyance religieuse ou d'agir contrairement à ses croyances » (Bosset, 2006, p. 1). Le Conseil réfère aussi à cette définition de Pierre Bosset, mais à ses yeux, la liberté religieuse n'englobe pas uniquement la liberté de croire ce que l'on veut ou de ne pas croire, mais elle inclut aussi la liberté de ne pas manifester ses croyances.

Il faut comprendre que la neutralité de l'État et la séparation des pouvoirs civil et religieux sont la meilleure garantie du respect de la liberté de religion

---

<sup>216</sup> La recommandation se lit ainsi : « Le Conseil recommande que les représentantes et les représentants ou les fonctionnaires de l'État ne puissent arborer ni manifester des signes religieux ostentatoires dans le cadre de leur travail. »

<sup>217</sup> « De plus, nous sommes en désaccord avec le Comité des affaires religieuses lorsqu'il écrit que le port de signes religieux par les élèves ne crée pas de contrainte pour les autres élèves. » (p.111)

qui inclut aussi la liberté de ne pas exprimer ses croyances. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 31)

Le principe de l'égalité, une fin visée par les principes de neutralité et de séparation, est aussi traitée par le Conseil. Tout comme la liberté, le Conseil s'entend pour affirmer que l'égalité est une fin poursuivie par l'aménagement de la laïcité. Toutefois, cette fin est aussi de l'ordre du principe (j'ai mentionné supra que l'égalité femmes/hommes est une des trois valeurs servant de prémisses pour les réflexions du Conseil). L'égalité entre hommes et femmes est postulée comme principe fondamental de la société québécoise. On la pose comme un trait marquant de l'identité collective. Des propos tenus par divers actrices et acteurs de la scène politique témoignent de cette idée : l'égalité serait une caractéristique de la société québécoise<sup>218</sup>.

La définition de l'égalité retenue par le Conseil, lie celle-ci au respect de la dignité et à la possibilité pour les femmes de contribuer à l'évolution de la société (p. 63). Cette dernière affirmation s'avère des plus pertinentes pour les femmes du groupe religieux majoritaire qui voient l'État appuyer la discrimination qu'elles subissent à l'intérieur de leur groupe. Le Conseil, à travers cette définition, ouvre une piste pour remettre en question les obstacles compromettant la capacité des femmes à contribuer de plein droit au développement religieux. Toutefois, cette voie n'est pas explorée par le Conseil. Les questions d'égalité liées à l'appartenance au groupe religieux majoritaire ne sont pas traitées, sinon pour référer au passé : « L'emprise de la religion catholique sur la vie des Québécoises a été durement ressentie à une certaine époque et a contribué à maintenir

---

<sup>218</sup> L'intervention de l'ex-ministre de la Justice, Paul Bégin dans le débat va dans ce sens. Celle-ci est symptomatique d'une ligne argumentaire qui traverse le débat suite à la polémique soulevée par la proposition en Ontario d'accorder une reconnaissance à des tribunaux islamiques. Dans une lettre ouverte, l'ex-ministre en appelle à l'intervention de l'État pour ne pas laisser seul les tribunaux intervenir dans le débat sur la place de la religion dans l'espace public [sic]. (L'ex-ministre emploie cette expression et n'utilise pas l'expression sphère publique). Il écrit : « L'histoire du monde occidental peut pratiquement se résumer sous le titre suivant : la quête de la liberté et de l'égalité des hommes et des femmes, entre eux et elles, y compris les enfants, quelles que soient, entre autres choses, leurs origines, la couleur de leur peau ou leurs croyances. » Bégin, Paul (2005). « La charia ou les tribunaux islamiques. L'État québécois doit se prononcer, et clairement contre ! » *Le Devoir*, 12 janvier 2005. En ligne au <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/72348/la-charia-ou-les-tribunaux-islamiques-l-etat-quebecois-doit-se-prononcer-et-clairement-contre> Consulté le 7 avril 2019.

l'inégalité entre les sexes dans les familles et dans la société. » (p. 16) L'héritage catholique du Québec se révèle être une raison militante pour une séparation de l'Église et de l'État au Québec. Il n'y a pas de traitement de la question des droits des femmes croyantes du groupe religieux majoritaire. On constate que :

[...] l'inégalité entre les femmes et les hommes n'est pas seulement l'apanage de la religion catholique, mais aussi le fait des autres religions monothéistes que sont le christianisme [sic], le judaïsme, l'islam basées sur une organisation patriarcale. (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 50)

À travers ses réflexions sur les principes de la laïcité, le Conseil n'interroge pas l'impact des pratiques gouvernementales et juridiques qui protègent le droit de discriminer à l'intérieur des groupes religieux. Il semble que les femmes croyantes n'aient pas de problèmes de droits qui touchent les arrangements État/religion. Ce qui attire l'attention du Conseil et qui semble une problématique prépondérante est l'intégration à la société québécoise. Tous et toutes doivent s'insérer dans cette société où règnerait une égalité « déjà là »<sup>219</sup>. Il en résulte que l'immigration sera la principale problématique à laquelle s'adressera le Conseil.

#### **4.2.2 Dévalorisation du pluralisme et recours à la législation**

Une constatation qui s'impose à la lecture de l'avis de 2007, en ce qui concerne la dévalorisation du pluralisme, est la préoccupation du Conseil en regard du multiculturalisme canadien. Il se montre soucieux de prendre des distances avec ce modèle

---

<sup>219</sup> Je réfère ici à la thèse de Christine Delphy. Elle énonce que bien que dans de nombreux secteurs d'activités, la collectivité puisse prendre acte que l'égalité entre femmes et hommes n'est pas un fait accompli, celle-ci est posée comme existante et allant de soi de sorte que l'on pense assez spontanément que le sort des femmes en Occident soit meilleur que celui qui prévaut dans le reste de la planète. Voir Delphy, Christine (2006). « Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. » *Nouvelles Questions Féministes*: 59-83. Il est opportun de constater que le Conseil réfère à ce concept de Delphy en 2012 dans son rapport annuel signé par la présidente Julie Miville-Deschêne. Voir Conseil du statut de la femme (2012). *Rapport annuel de gestion 2011-2012*. Québec, Conseil du Statut de la femme, p. 16.

pour privilégier celui de l'interculturalisme qu'il associe à « [...] la volonté commune de protéger la culture québécoise de même que les valeurs de neutralité religieuse de nos institutions et d'égalité entre les femmes et les hommes » (p. 37). Avec ce changement de paradigme, le lien fait en 1997 entre autonomie et égalité pour les femmes n'a plus cours. Il s'ensuit, comme je l'ai mentionné supra, que le recours à la législation et à la réglementation est dorénavant ce que le Conseil semble privilégier au détriment d'approches multiples comme le dialogue, l'éducation et la solidarité entre les femmes. Pour le Conseil, la promotion de l'égalité des droits des femmes ne conduit plus à concevoir toutes les femmes responsables d'elles-mêmes.

Ce sont les demandes liées aux accommodements envers les groupes religieux minoritaires, principalement issus de l'immigration, qui font l'objet de l'attention du Conseil dans cet avis de 2007 *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*. Trois recommandations concluent sa première partie. Dans l'ordre, la première mentionnée ci-haut concerne les signes religieux; par la suite le Conseil recommande : l'offre d'une formation citoyenne donnée à l'école primaire sur l'existence des Chartes des droits; et, finalement, l'inclusion, dans les documents remis aux immigrants, de la mention des trois valeurs retenues par le Conseil marquant l'identité québécoise. Les deux premières recommandations pourraient apparaître applicables à l'ensemble de la population, mais dans les faits le port de signes religieux touche principalement les membres des groupes religieux minoritaires, notamment, les femmes musulmanes. Parmi les facteurs nourrissant la centration du débat sur les groupes religieux minoritaires, on doit rappeler que l'avis de 2007 du Conseil est consécutif à l'intensification des controverses à propos des accommodements consentis à des membres des groupes religieux minoritaires<sup>220</sup>. Ces débats ont polarisé les réflexions à propos des relations religions/État quasi exclusivement autour de cette question, faisant ainsi un amalgame entre les entraves

---

<sup>220</sup> Durant cette période, quelques jugements rendus dans diverses causes impliquant la notion d'accommodement raisonnable, ainsi que des événements ayant suscité une grande attention médiatique, ont eu pour effet de renforcer la prépondérance donnée aux problématiques liées aux groupes religieux minoritaires. Pour une présentation et une analyse de quelques-uns de ces cas, voir Rioux, Marc et Rodolphe Bourgeois (2008). *Enquête sur un échantillon de cas d'accommodement (1998-2007)*. Montréal, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

aux droits des femmes et les pratiques religieuses des groupes issus des minorités culturelles.

Avec le changement de paradigme, le recours à la législation dans l'avis de 2007 devient un des axes privilégiés. Ainsi, dans le monde de l'éducation, en 1997, le Conseil recommandait une voie non législative favorisant la compréhension des dynamiques interculturelles<sup>221</sup>. Cette recommandation n'est pas reprise par le Conseil dans l'avis émis dix ans plus tard. En 2007, on fait appel au législateur pour que la *Loi sur l'instruction publique* stipule que les politiques d'éducation véhiculent la valeur de l'égalité entre les sexes<sup>222</sup>. De plus, le Conseil demande que la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* soit modifiée. La quatrième recommandation de l'avis de 2007 est ainsi rédigée :

Que soit amendée la *Charte des droits et libertés de la personne [du Québec]* afin d'y insérer une disposition analogue à celle de l'article 28 de la Charte canadienne, affirmant clairement que l'égalité entre les femmes et les hommes ne peut être compromise au nom, notamment, de la liberté de religion.

Cette recommandation a été suivie par le gouvernement à travers l'adoption de la loi 63, *Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne*, sanctionnée le 12 juin 2008. Je souligne que l'article 28 de la Charte canadienne des droits et libertés dont parle le Conseil ne réfère pas à la liberté de religion<sup>223</sup>. Je présenterai au chapitre suivant une

---

<sup>221</sup> Cette recommandation se lisait ainsi : « Que le ministère de l'Éducation du Québec poursuive le travail d'intégration de l'éducation interculturelle à la formation des maîtres et à la formation continue et qu'il incite les établissements d'enseignement à former adéquatement leur personnel et à embaucher des spécialistes agissant comme intermédiaires entre l'école et les minorités culturelles ou religieuses. » (p. 50)

<sup>222</sup> La recommandation se lit ainsi : « Qu'il soit affirmé, dans la Loi sur l'instruction publique, que la valeur d'égalité entre les sexes doit être véhiculée dans les politiques d'éducation et qu'elle ne doit pas être mise de côté pour des considérations religieuses ou culturelles. » (p. 110)

<sup>223</sup> Cet article se lit ainsi : « Indépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes. » (1982). Charte canadienne des droits et libertés. Canada. Le Conseil se livre à une étude de la jurisprudence portant sur le recours à l'article 28 pour affirmer : « En somme, le Conseil croit qu'un tribunal doit prendre en compte la garantie d'égalité entre les sexes lorsqu'il se prononce sur la portée de la liberté de religion, telle que le prescrit

analyse illustrant le peu d'impact pour les femmes croyantes que semble avoir la modification à la *Charte québécoise* faite à la suite des représentations du Conseil.

### **4.3 L'avis de 2011 : Cristallisation et restriction de la liberté religieuse des femmes**

L'avis du Conseil de 2011, *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, poursuit la perspective critique à l'égard du multiculturalisme. Le texte mentionne à propos de l'affirmation de la laïcité :

Il s'agit d'un projet rassembleur qui permet d'unir chaque citoyenne et citoyen au projet identitaire. Au contraire, la « laïcité ouverte » est marquée au coin du multiculturalisme et néglige le projet citoyen, entraînant tensions et fragmentations au sein de la population. (Conseil du statut de la femme, 2011, p. 45)

L'affirmation de l'interculturalisme fait l'objet de la première recommandation<sup>224</sup> dans laquelle la laïcité est associée à une valeur commune. La deuxième recommandation, très brève, demande de « [d]éclarer que le Québec rejette la "laïcité ouverte" » (p. 85). Pour le Conseil, la laïcité « ouverte »<sup>225</sup> « apparaît impuissante à préserver les valeurs identitaires québécoises [...] » (p. 63) et nourrirait « la fragmentation de la citoyenneté » (p. 66). Le Conseil souhaite plutôt la promotion d'un type de laïcité en mesure de promouvoir l'identité québécoise avec l'affirmation de règles claires de la part de l'État

---

l'article 28. Conséquemment, l'interprétation de la liberté de religion ne peut entraîner la compromission du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes. » (p. 81) Cette conclusion est sujette à débat chez les juristes. Voir infra, section 5.4.1, les remarques de Louis-Philippe Lampron.

<sup>224</sup> Elle se lit ainsi : « Affirmer l'interculturalisme dans une loi qui ferait notamment état des valeurs communes du Québec, dont la laïcité et l'égalité entre les sexes. » (p. 85)

<sup>225</sup> L'avis contient 49 occurrences de l'expression « *laïcité ouverte* ». On y affirme : « Bref, la "laïcité ouverte" est impuissante à contrer l'instrumentalisation de la foi et elle est susceptible de participer à l'expansion de mouvements politiques extrémistes. » (p. 75)

(p. 70). Le Conseil se dit « [...] convaincu que l'affirmation de la laïcité du Québec est la clé qui ouvre la porte au mieux-vivre ensemble, dans le respect de chacune et chacun » (p. 91). Bien que le Conseil soit censé être un organisme à l'abri des groupes de pression<sup>226</sup>, il semble se lier aux groupes militant pour une laïcité restrictive<sup>227</sup> de la liberté religieuse des femmes musulmanes en faisant, entre autres, la promotion sur diverses tribunes de l'interdiction du port de signes religieux dans la fonction publique<sup>228</sup>.

### 4.3.1 Vision caricaturale et occultation du féminisme religieux

Dans cet avis, il n'est nullement question d'établir un dialogue entre les femmes croyantes et non croyantes. À travers divers énoncés, le Conseil confirme sa rupture avec ce qui jusqu'en 2006<sup>229</sup> avait nourri sa réflexion. Par exemple, il donne une définition caricaturale de la religion (Couture, 2012b), comme en fait foi cet extrait :

---

<sup>226</sup> Dans sa propre présentation sur son site internet, le Conseil dit de lui-même : « En somme, le Conseil est un organisme d'étude et de réflexion critique qui agit à l'intérieur des institutions démocratiques et à l'abri des groupes de pression. » Voir : <https://www.csf.gouv.qc.ca/le-conseil/a-propos/>, consulté le 14 septembre 2017.

<sup>227</sup> Divers groupes étaient à l'œuvre au Québec pour promouvoir l'adoption par l'État québécois d'une Charte de la laïcité restreignant la présence de manifestations religieuses dans la sphère publique. Notamment : *Les Intellectuels pour la laïcité*, initié par Daniel Baril et Guy Rocher, le Cciel, *Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité*, le *Mouvement laïque québécois*. Puis, en 2013, sera fondé le groupe féministe *Pour le droit des femmes*.

<sup>228</sup> Divers éléments semblent interroger la capacité du Conseil de s'être mis à l'abri des groupes de pression lors de la présidence de Christiane Pelchat. Par exemple, le Conseil a appuyé le *Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité* (CCIEL), la présidente Madame Pelchat ayant participé au lancement du Collectif tenu le 20 septembre 2009. Aussi, elle assure une présence lors de divers événements promouvant une laïcité restrictive, comme le Colloque : *Égalité et laïcité, quelles perspectives ?* dont un volet se tenait au *Musée de la civilisation* à Québec, le 20 mai 2010. La présidente du Conseil y prononce le discours d'ouverture. Certaines des notes publiées sur le site web du Conseil informent sur la teneur de ses allocutions lors des événements du CCIEL. À cette époque, le site du Conseil <http://www.csf.gouv.qc.ca/> ne contenait aucun lien vers celui de la *Fédération des femmes du Québec* dont les prises de position divergeaient à propos du hijab. Par contre, ce site avait un lien vers celui de *Sisyphé* très actif dans la promotion de l'établissement d'une Charte de la laïcité restrictive de la liberté religieuse individuelle des femmes.

<sup>229</sup> Année durant laquelle s'est tenu le colloque *Diversité de foi, égalité de droit*, qui a réuni près de 200 personnes. Les actes de ce colloque ont été publiés. Voir Conseil du statut de la femme (2006). *Diversité de foi, égalité de droits : actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006*. Québec, Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Service des communications.

Les religions sont absolues, totalitaristes, 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 incroyants ne seront pas sauvés lors du jugement dernier. (Conseil du statut de la femme, 2011, p. 47)<sup>230</sup>

Ici, la « religion » est confondue dans un grand tout qui ignore les pratiques et les interprétations religieuses variées notamment celles des féministes chrétiennes, jamais invoquées. Le Conseil semble ignorer qu'une grande majorité de la population se dit croyante et que près de 75% des Québécoises déclarent une appartenance religieuse au catholicisme (Statistique Canada, 2013). Une telle absence de vision de la réalité religieuse de la population conduit le Conseil à souhaiter « la mise en place d'un État où les liens avec le religieux seront *effacés* » (p. 92, je souligne). Cet appel à l'effacement des liens de l'État avec ce qui est religieux s'inscrit dans la vision de la transition vers un monde sécularisé tel que l'entend Sunder (2003, p. 1414). Dans un tel monde tendant à l'effacement du religieux, la réflexion sur les aménagements politiques et juridiques favorables à l'égalité des femmes dans le champ religieux s'avère inopportune. L'avis du Conseil de 2011 ne propose aucune analyse sur ces aménagements, ce qui apparaît, du point de vue des femmes croyantes, problématique.

Le Conseil se montre principalement préoccupé par les manifestations religieuses qui témoignent que le processus de sécularisation de la société québécoise n'est pas aussi prononcé que certaines visions, portées par une approche républicaine du type de celle qu'on trouve en France, le laissent entendre. Les recommandations 5 et 6 visent principalement à rendre invisibles dans la fonction publique des manifestations religieuses. Ces manifestations religieuses issues de groupes religieux minoritaires (qui se démarquent de la culture commune), ainsi que celles émanant de pratiques liées à la culture catholique majoritaire telles que la prière lors de séance municipale, la célébration d'une messe à

---

<sup>230</sup> Un autre extrait à propos du catholicisme affirme que : « [...] absolument rien ne différencie la religion catholique, par exemple, d'une secte : le pape dicte les lois divines, les infidèles sont excommuniés et iront en enfer » (p. 72).



laquelle participent les membres du Barreau, ou une messe de la rentrée à laquelle assistaient les conseillers municipaux de la ville de Québec (p. 66-67), sont importantes pour le Conseil, car elles sont perçues comme constituant une entrave à la liberté de conscience des personnes non croyantes. Ces dernières pratiques, recensées par le Conseil, justifient une approche restrictive de la laïcité. Cependant, dans la perspective de cette thèse, elles semblent plutôt anecdotiques en comparaison de la reconnaissance dont jouit le droit canon catholique dans le droit québécois ou l'obligation qui prévalait de détenir un mandat pastoral pour les intervenantes en soins spirituels du réseau de la santé<sup>231</sup>. Dans cet avis de 2011, hormis l'aspect financier tel que l'exemption fiscale dont bénéficient les communautés religieuses et le financement des écoles confessionnelles, rien ne touche les relations que l'État entretient avec les groupes religieux. On demande simplement que ces relations financières soient l'objet de l'attention d'une commission parlementaire<sup>232</sup>. Les problématiques de la relevance juridique<sup>233</sup> ou celle de la gestion des services religieux dans les services publics (tels que les centres hospitaliers, les centres d'hébergement et de soins de longue durée, ou les prisons) sont éludées.

Le Conseil se fait porteur d'une vision de la laïcité qui renvoie à une neutralité inspirée par un réflexe républicain qui, comme l'identifie Stopler, vise à dissimuler la présence religieuse dans la sphère publique (Stopler, 2010, p. 203). Cette perspective portée par le Conseil, alliée à l'idée que la sécularisation est une transition vers un monde où le religieux est effacé, n'intègre pas la lutte à la domination pour les femmes souhaitant vivre une appartenance religieuse. Bien que l'avis de 2011 du Conseil cite un texte de la juriste Gila Stopler, la possibilité de revendiquer l'égalité à l'intérieur même du domaine religieux n'est pas retenue<sup>234</sup>. L'extrait suivant, tiré de *Rank Usurpation of Power* (Stopler

---

<sup>231</sup> Au chapitre suivant, je ferai une description de cette politique qui a été depuis revue, mais que le Conseil n'avait pas lui-même critiqué.

<sup>232</sup> La neuvième recommandation de l'avis : « Dans le cadre d'une commission parlementaire sur la laïcité, procéder à l'évaluation des liens financiers entre l'État et le religieux afin que l'État ne soit pas ou ne paraisse pas associé aux religions. Les subventions aux écoles confessionnelles et les privilèges fiscaux consentis aux communautés religieuses devraient précisément être examinés. » (p. 128)

<sup>233</sup> Il s'agit de la reconnaissance juridique du droit religieux mentionné supra en 3.1.2.

<sup>234</sup> Pourtant ceci est bien la thèse principale du texte de Stopler auquel le Conseil renvoie.

2008), auquel le Conseil réfère pourrait s'appliquer directement au Conseil qui ne retient de l'analyse de Stopler que sa description du patriarcat religieux.

Historically, feminists, especially religious feminists, have recognized the central role of religion in women's oppression and have demanded equality for women inside as well as outside religion. Modern feminism has largely neglected the call for equality within religion, assuming, following the enlightenment and its underlying assumptions, that it is both possible and desirable to guarantee equality for women in society at large without directly confronting religious prejudice and that religion and its accompanying prejudice are a passing phenomenon. (Stopler, 2008, p. 366)

J'ai relevé, en introduction de la thèse, deux impacts entraînés par une vision de la sécularisation appréhendée comme transition, soit la disqualification de la parole des féministes croyantes conjuguée à la marginalisation des droits de celles-ci dans leur communauté. On peut en voir le déploiement dans le dernier avis du Conseil. À propos de la disqualification, tout se joue de telle manière que le Conseil se situe dorénavant dans une perspective polémique. Dans une telle perspective, pour paraphraser Foucault<sup>235</sup>, les femmes croyantes ne sont pas des interlocutrices et des partenaires dans la recherche de la vérité, mais plutôt des adversaires avec qui le dialogue semble devenu impossible. Le Conseil se situe dans une dynamique similaire à ce que Christine Delphy dénonce en France à la suite du débat sur le port du voile. Dans ce débat, certaines sont désignées comme indignes de combattre pour la reconnaissance des droits des femmes du seul fait qu'elles refusent la relégation des femmes portant le foulard.

Ainsi, pour ces féministes, le foulard n'est pas seulement LE symbole de la soumission des femmes : il devient le signe que les femmes qui le portent,

---

<sup>235</sup> Foucault affirme à propos du polémiste : « [...] il n'a pas en face de lui un partenaire dans la recherche de la vérité, mais un adversaire [...] Le jeu pour lui ne consiste donc pas à le reconnaître comme sujet ayant droit à la parole, mais à l'annuler comme interlocuteur de tout dialogue possible [...] ». Voir Foucault, Michel (2001[1984]). *Polémique, politique et problématisations*, Dits et écrits, texte no. 342. Paris, Gallimard, p. 1410.

et toutes celles et ceux qui refusent leur exclusion, sont indignes de lutter pour les droits des femmes. (Delphy, 2006, p. 63, majuscule dans le texte)

Relativement à la marginalisation des féministes croyantes, le Conseil n'entrevoit pas de possibilités de soutenir les discours religieux féministes. Il n'est pas fait mention, dans cet avis, de prises de position féministes croyantes qui contestent les discours religieux patriarcaux. En effet, bien que le Conseil prenne acte de l'effet produit sur l'ensemble de la société par la montée de la droite religieuse, par exemple à propos du débat sur l'avortement dans lequel la droite chrétienne est active (p. 71-72), le Conseil ne fait pas écho des discours chrétiens féministes sur ces questions. Autrement dit, on passe sous silence la critique interne faite par les croyantes<sup>236</sup>, seule est digne d'être citée la critique externe.

#### **4.3.2 Approbation de l'autonomie des groupes religieux**

Dans la vision de la laïcité que le Conseil déploie, il n'y a pas de remise en question de l'autonomie des groupes religieux et donc de leur capacité de se gouverner sans honorer l'égalité femmes/homme. Leur liberté de pratiquer la discrimination sans que les adhérentes puissent exercer de recours n'est pas contestée. Le Conseil n'interroge pas non plus le soutien que l'État québécois apporte à cette pratique de la discrimination envers les adhérentes. Le Conseil insiste sur le principe de séparation impliqué dans la mise en œuvre de la laïcité qui consacre la souveraineté du groupe religieux.

Elle [la laïcité] consiste donc à distinguer les sphères des pouvoirs politique et religieux des zones d'autorité respective : l'Église est souveraine dans son domaine de compétence, l'État est souverain dans son domaine de compétence. Ce principe d'aménagement ne peut donc constituer un obstacle à l'épanouissement de la religion puisqu'il assure que l'État n'interviendra pas dans les affaires religieuses. (p.46)

---

<sup>236</sup> J'y reviendrai au chapitre 6.

Le Conseil ne perçoit pas que ce principe étanche protège les autorités religieuses qui exercent de la discrimination à l'endroit de leurs adhérentes et permet l'épanouissement du patriarcat religieux en rendant difficile pour les femmes la remise en question de celui-ci. Le Conseil ne saisit pas comment le projet de laïcité, dont il fait la promotion, est défavorable aux femmes. Il se contente de mentionner ce qu'il qualifie de « phénomène d'auto-exclusion » :

En ce qui a trait aux questions de l'avortement, du mariage entre personnes de même sexe, de l'euthanasie, du divorce, plusieurs croyantes et croyants s'autoexcluent de la religion catholique, entraînant l'érosion du nombre de fidèles. (Conseil du statut de la femme, 2011, p. 73)

Mais, il n'en tire aucune possibilité de remise en question des discours religieux par les adhérentes, sinon de conclure dans la phrase suivante : « La violence semble donc la seule limite que la collectivité trace pour freiner les religions. », s'accordant ainsi avec la vision traditionnelle du libéralisme politique<sup>237</sup>. Bien que, comme je l'ai mentionné, cet avis cite Gila Stopler, il ne prend pas acte de sa critique de la pensée libérale qui promeut la perpétuation de l'hégémonie du patriarcat religieux à travers l'utilisation du concept de liberté religieuse (Stopler, 2008, p. 378)<sup>238</sup>. Au contraire, quand le Conseil écrit : « La laïcité permet de préserver l'autonomie du sacré et du politique. » (p. 48), il semble promouvoir une vision d'un projet de laïcité qui nourrit la problématique par une articulation de la dichotomie publique/privée qui assure une protection face aux manifestations religieuses sans se soucier de faire appliquer un droit à l'égalité pour les femmes croyantes à l'intérieur de leurs groupes. Il m'apparaît important de souligner que tant l'avis de 2007 que celui de 2011 ne font pas mention d'un jugement du Tribunal du travail de 2004 à propos de la liberté de religion d'une Québécoise, appartenant au groupe religieux majoritaire, qui a pris ses distances face au catholicisme parce que, comme

---

<sup>237</sup> Voir section 2.3 à propos de l'héritage de Rawls.

<sup>238</sup> Stopler rappelle en s'appuyant sur l'auteure Betty Friedan (*The Feminine Mystique*, 1963) que les savoirs issus des sciences ont servi à assujettir les femmes à leur rôle procréatif. Toutefois, selon Stopler, les États libéraux en sont venus à s'engager à faire avancer l'égalité des femmes dans les institutions contribuant ainsi à la transformation des champs de savoirs. Par contre, l'inverse se produit en regard du domaine religieux, l'État préserve l'hégémonie patriarcale à travers les concepts reliés à l'aménagement de la laïcité.

femme, elle y vivait une discrimination. J'exposerai plus loin ce jugement qui me semble emblématique de la manière dont le vécu des femmes chrétiennes (catholiques) est peu pris en considération tant par le gouvernement que par des instances publiques. Parmi les points à considérer dans l'analyse du pouvoir, Foucault invite à s'interroger sur les objectifs des agentes et des agents. Que visait le Conseil en tentant de faire effet sur le gouvernement, sur l'opinion publique voire même sur les croyantes ? Même si la promotion de l'égalité et des droits des femmes a été avancée comme objectifs poursuivis, les effets réels produits par l'action du Conseil suscitent des questions. La suite permettra de relever quelques impacts et conséquences paradoxales qui résultent du changement de paradigme du Conseil.

#### **4.4 2014 : Appui au projet de *Charte des valeurs***

En novembre 2013, le gouvernement du Québec, formé par le Parti québécois, déposait à l'Assemblée nationale le projet de loi 60 intitulé *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* qui, à la suite d'un changement de gouvernement, n'a pas été adopté. Ce projet de loi stipulait à l'article 5 :

Un membre du personnel d'un organisme public ne doit pas porter, dans l'exercice de ses fonctions, un objet, tel un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse.

Le projet de loi comportait des articles portant sur l'obligation d'avoir le visage découvert tant pour les employés offrant des services que pour les bénéficiaires de ceux-ci. Y étaient prévues également des règles pour encadrer les demandes d'accommodements

raisonnables<sup>239</sup>. Le Conseil du statut de la femme a rendu public un mémoire lors de son dépôt. D'une trentaine de pages, le texte, déposé sur le site web de l'organisme, n'a pas donné lieu à des présentations. Sur le site web, on précisait : « Le Conseil ne commentera pas le contenu de ce mémoire en raison du devoir de réserve auquel il est tenu à l'approche de la période électorale. » (Conseil du statut de la femme, 2014a)

#### **4.4.1 Malaise mais poursuite de la dénégation du féminisme religieux**

Dans ce mémoire, toutefois, le Conseil salue les prises de position du gouvernement et appuie le projet de loi tout en témoignant du malaise résultant de la controverse suscitée par la nomination de quatre nouveaux membres ayant ouvertement soutenu le projet de loi avant leur nomination au Conseil<sup>240</sup>. Il révèle les changements de position<sup>241</sup>, mais en 2014, il souligne que :

La question du libre choix des femmes d'arborer des symboles sexistes ou de se soustraire aux règles communes de mixité et d'égalité ne devrait pas être retenue dans l'évaluation de la portée de ces symboles. Le voile, quelles que soient les raisons pour lesquelles une femme choisit de le porter, demeure un symbole d'infériorisation des femmes aux yeux du Conseil. (Conseil du statut de la femme, 2014b, p. 8)

Cependant, le Conseil exprime une réserve face à l'obligation pour tous les membres du personnel de l'État de s'abstenir de porter des signes religieux. Il confie ne pas faire consensus en regard de l'interdiction du port des signes religieux pour le personnel

---

<sup>239</sup> Pour une analyse de ce projet de loi dans son contexte voir Koussens, David (2016). « Pour des recherches sociographiques sur la laïcité au Québec. » *Recherches sociographiques* 57: 2-3, 275-287.

<sup>240</sup> Voir note 204 supra.

<sup>241</sup> Le mémoire mentionne : « Tout en reconnaissant que le voile est un marqueur d'inégalité, le Conseil du statut de la femme avait auparavant soutenu, en 1995 et en 1997, des positions quelque peu différentes sur la question particulière du port du voile dans les écoles, s'agissant alors d'élèves, ainsi que sur la protection des droits des femmes au Québec. » Conseil du statut de la femme (2014b). *Mémoire sur le projet de loi 60*. p. 7

des services de garde et de la santé (Conseil du statut de la femme, 2014b, p. 22). Le mémoire stipule que :

[...] le Conseil accueille favorablement l'introduction dans le projet de loi no 60 d'une obligation de neutralité religieuse et d'un devoir de réserve dans l'expression de leurs croyances religieuses, dans le cadre de leurs fonctions, pour les fonctionnaires ainsi que le personnel des organismes publics, parapublics et des services de garde subventionnés. (Conseil du statut de la femme, 2014b, p. 26)

Toutefois, il affirme :

Après mûre réflexion, le Conseil du statut de la femme est parvenu [242] à un nouveau consensus sur l'étendue à donner à l'interdiction du port de signes religieux chez les agentes et les agents de l'État. Le Conseil s'entend sur une interdiction plus restreinte que ce que propose le projet de loi no 60, mais considérablement plus élargie que ce que recommandait le rapport Bouchard-Taylor. (Conseil du statut de la femme, 2014b, p. 18)

Le Conseil a pris acte des divergences de positions au fil du temps et il dégage un certain nombre d'éléments qui « [...] *forment les fondements historiques partagés à partir desquels le Conseil poursuit sa réflexion sur le projet de loi no 60, qui est l'objet du présent mémoire* » (Conseil du statut de la femme, 2014b, souligné par le Conseil, p. 7).

Le Conseil mentionne cinq éléments qui constituent ce fondement historique :

- il s'agit de la défense de la laïcité comportant, la séparation du religieux et du politique, qui inclut la neutralité religieuse de l'État;
- la primauté de l'égalité sur la liberté de religion. Cette dernière ne pouvant pas être évoquée pour contrevenir au droit à l'égalité;

---

<sup>242</sup> Noté qu'en aout 2011, il y a eu un changement de présidente. Tel que le prévoit la loi, c'est le gouvernement québécois qui nomme la présidente.

- la conception de l'égalité;<sup>243</sup>
- la lutte contre l'intégrisme religieux;
- le sexisme des grandes religions.

Les deux derniers points n'amènent pas le Conseil à exprimer le besoin de faire alliance avec les femmes qui, à l'intérieur des groupes religieux, combattent l'intégrisme et le sexisme. À travers ce mémoire de 2014, le Conseil poursuit une réflexion dans laquelle est évacuée la possibilité de soutenir les croyantes féministes, puisqu'elles ne semblent pas exister, comme le laisse entendre l'extrait suivant :

[...] les grandes religions monothéistes sont toutes nées au sein de sociétés fortement patriarcales et leurs textes sacrés, ainsi que *toute l'exégèse* [<sup>244</sup>] *qui détermine les interprétations de ces textes, ont été rédigés par des hommes et légitiment les inégalités entre les femmes et les hommes.* (Conseil du statut de la femme, 2014b, p. 23, je souligne)

#### 4.4.2 Persistance du silence à propos des pratiques de l'État québécois

Considérant les intentions énoncées dans le préambule du projet de loi qui indiquait que « [l]'Assemblée nationale réitère l'importance qu'elle accorde à la valeur que

---

<sup>243</sup> À propos de celle-ci le mémoire précise : « [...] c'est l'égalité de fait (réelle ou de substance) qui doit être recherchée pour l'ensemble des femmes, car elles n'ont pas toutes les mêmes possibilités de se prévaloir de l'égalité formelle » (p.14). Toutefois, l'interdiction du port de signes religieux, tel que défendu par le Conseil, irait à l'encontre de l'atteinte de l'égalité réelle selon le juriste Lampron. À propos du projet de Charte des valeurs ce dernier écrit : « [...] l'argument selon lequel l'interdiction du port de symboles religieux par les fonctionnaires ne serait pas discriminatoire puisqu'elle vise toutes les religions, quelles qu'elles soient, ne tient clairement pas la route si on l'envisage en fonction du prisme d'analyse de l'égalité réelle, conception de l'égalité selon laquelle une norme d'apparence neutre peut être discriminatoire si elle a pour effet d'imposer un désavantage à un groupe de personnes (en l'occurrence, les membres des minorités religieuses croyant sincèrement devoir porter un symbole religieux visible lorsqu'ils sont en public) ». Lampron, Louis-Philippe (2013). «Charte des valeurs: un projet pavé de bonnes intentions?» *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale* 15: 2. revue électronique sans pagination. En ligne au <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/1281>, consulté le 15 avril 2019.

<sup>244</sup> Au chapitre 6, je reviendrai sur cette affirmation qui laisse entendre qu'il n'y aurait pas d'exégèses féministes des textes sacrés.



représente l'égalité entre les femmes et les hommes », il aurait été opportun qu'un projet de charte affirmant l'importance de la laïcité et de l'égalité hommes/femmes soit l'occasion de s'interroger sur certaines pratiques de l'État québécois telles que la reconnaissance juridique qu'accorde l'État québécois au droit religieux catholique qui soutient la discrimination envers les adhérentes du groupe religieux majoritaire. L'existence de ces régimes juridiques particuliers, qui sont des privilèges accordés par l'État québécois, n'a jamais été mise en question par ce projet de loi qui visait essentiellement les pratiques des groupes religieux minoritaires<sup>245</sup>. Le Conseil ne remet pas en question l'autonomie des groupes religieux et il prend bien acte du respect de celle-ci comme d'un état de fait ne suscitant pas d'interrogation lorsqu'il écrit :

L'exclusion du sacerdoce empêche aussi la femme d'accéder au pouvoir de gouvernement dans l'Église et le droit étatique ou international respecte le droit interne des collectivités religieuses. (Conseil du statut de la femme, 2014b, p. 23)

Émanant d'un organisme dont le mandat est de promouvoir les droits des femmes, l'approche du Conseil témoigne que la préséance accordée à l'autonomie des groupes religieux au détriment de la promotion de l'égalité pour les femmes croyantes est une idée bien ancrée dans l'éthos collectif. Penser que dans ce cadre la promotion de la laïcité est favorable aux femmes est une évidence qu'il est urgent de briser en rappelant que l'État intervient dans le domaine religieux et que des femmes croyantes et leurs alliés demandent l'égalité et la modification du droit interne.

---

<sup>245</sup> J'ai déjà souligné que la pratique de la laïcité telle que vécue en France est une source d'inspiration pour plusieurs personnes faisant la promotion de la laïcité. Toutefois, ces pratiques ciblant uniquement les groupes religieux minoritaires font l'objet de sévères critiques. Comme en fait foi celle-ci, émanant d'un juriste. « Pour ces laïques d'un nouveau genre, [...] la laïcité se réduit, dans le meilleur des cas, à une méthodologie de gestion d'une diversité culturelle qu'ils ne supportent que sommée de faire silence dans son expression visible et qui parfois confine à un racisme identitaire destiné à sauvegarder l'image qu'ils se font d'une France ou d'une Europe christiano-centrée, fidèle à ses racines et menacée par la pratique de cultes venus d'ailleurs. » Ducomte, Jean-Michel (2015). Entre respect des libertés publiques et garantie de l'ordre public: l'évolution de la normativité en matière de laïcité. Dans Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes). Jean Baubérot, Milot, Micheline et Portier, Philippe (dir.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 331.

À la suite des débats à propos de la Charte des valeurs, la juriste Pascale Fournier invitait à faire la distinction entre deux concepts : les droits des femmes et l'égalité femmes/hommes. Elle écrivait :

C'est en protégeant d'abord les droits de toutes les femmes que le législateur maintient cette égalité qui lui est chère. Ainsi, la meilleure façon de réaffirmer cette valeur québécoise serait plutôt de donner aux femmes des droits ou des avantages qu'elles ne détiennent toujours pas. Or, avec cette charte, le législateur n'octroie de nouveaux droits à aucune femme. Bien au contraire, il retire un droit fondamental à un groupe ciblé de femmes, soit celles qui sont issues de minorités ethniques et religieuses. (Fournier, 2014, publication électronique sans pagination)

Nous verrons dans la dernière partie de la thèse la possibilité de penser à l'octroi de nouveaux droits pour les femmes afin d'affirmer réellement l'égalité femmes/hommes.

Cette brève analyse des trois avis du Conseil du statut de la femme ainsi que du mémoire sur le projet de loi 60 m'amène à formuler quelques remarques pour situer la position particulière des féministes chrétiennes dans les rapports de force(s). D'abord, bien que tous les avis émis par le Conseil concordent pour affirmer que la liberté de religion ne devrait pas justifier le non-respect du droit à l'égalité femmes/hommes, (et qu'il semble même qu'un certain consensus social souscrive à cette idée), le Conseil appréhende la liberté de religion sous sa forme d'exercice privé, comme la liberté de porter un signe religieux. La liberté de religion comme un droit collectif qui permet à un groupe religieux de se gérer selon ses propres normes, donc avec la possibilité d'exercer sans restriction de la discrimination envers les femmes, n'est pas remise en question bien que le sexisme dans la religion soit dénoncé comme grave. Mais c'est aussi la liberté religieuse même des femmes qu'on est enclin à limiter en s'attardant aux manifestations religieuses dans la sphère publique. Pendant ce temps, la liberté religieuse des hommes qui perpétuent des pratiques discriminatoires envers les femmes, dans un espace que l'on dit privé, soit celui d'un groupe religieux, demeure à l'abri de toute confrontation qui limiterait leurs capacités

de discriminer les femmes. Comme nous l'avons vu, les prises de position du Conseil ne questionnent pas le soutien que l'État procure pour maintenir la domination des croyantes.

Ensuite, à travers les réflexions du Conseil, ce sont principalement les groupes religieux minoritaires qui sont en point de mire. Et ce sont les pratiques de ces groupes qui ont monopolisé tant l'attention du public que l'attention d'une partie du mouvement féministe, dans la foulée des débats sur la problématique des accommodements raisonnables. La Fédération des femmes du Québec, bien qu'elle en ait appelé à disjoindre le lien fait entre immigration et laïcité (Fédération des femmes du Québec, 2007; Fédération des femmes du Québec, 2009), s'est retrouvée à situer sa réaction dans le cadre restreint des débats en cours, après la mise sur pied de la Commission Bouchard-Taylor et de la consultation sur le projet de loi n° 94 *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Rares ont été les organismes qui ont questionné le gouvernement sur l'adéquation entre les exigences pour l'égalité posées aux groupes religieux minoritaires et celles posées au groupe catholique comme l'a fait *l'Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux* lors des consultations à propos du projet de loi 94 (2010, p. 18).

Enfin, comme je l'ai mentionné plus haut, à travers ces trois avis et le mémoire sur le projet de loi 60, on mentionne peu d'aménagements politiques et législatifs concrets. Le dernier, celui de 2011 qui pourtant se consacrait à la laïcité, est resté silencieux sur des sujets tels que la reconnaissance par l'État québécois du droit canon ou la nécessité, qui existait toujours à cette date, que les travailleuses de la santé répondant aux besoins religieux et spirituels des usagers détiennent un mandat pastoral officiel décerné par les autorités religieuses.

J'ai mentionné que, selon la politicologue Skjeie, il y a une tendance à ne pas aborder la problématique des relations entre religion/État et droits des femmes à partir du groupe religieux majoritaire<sup>246</sup>.

There is a curious political will to refrain from speaking openly about these tensions. Instead, issues involving discrimination are dominantly addressed as problems in relation to minority religious cultures, and more rarely seen as tensions affecting the religious cultural landscape of the majority of the population. (Skjeie, 2006, p. 167)

Cette autrice, qui traitait de la situation en Norvège faisait référence principalement à la situation européenne. De manière analogue au Québec, par l'intermédiaire d'un réseau de relations de pouvoir complexe, l'intersection des concepts droits des femmes et laïcité touche principalement les femmes issues des minorités culturelles. À partir d'une préoccupation pour l'intégration et l'égalité, elle conduit, chez certaines personnes au Québec, à souhaiter une mise en vigueur d'une laïcité restrictive, c'est-à-dire qui tend à limiter les droits individuels des femmes et, principalement, ceux des femmes musulmanes.

En somme, le changement de paradigme du Conseil témoigne de la marginalisation des féministes croyantes à l'intérieur même du mouvement féministe. On y voit que le Conseil déploie une pensée féministe qui rejette la dimension religieuse en refusant toute pertinence aux pratiques religieuses féministes. Ceci contribue à fragiliser les positions féministes à l'intérieur des groupes religieux. La poursuite d'une perspective séculariste rend difficile pour elles les alliances hors du champ religieux. En regard de leur agentivité, comme la conceptualisent Emirbayer et Mishe, le Conseil participe à la consolidation des structures existantes qui n'aident pas la projectivité des féministes chrétiennes. Par ses positions, le Conseil cautionne en quelque sorte la réitération par les autorités religieuses du déni de l'égalité des femmes et n'entraîne pas de remise en question du patriarcat religieux. Dans ces circonstances, les féministes chrétiennes peuvent difficilement trouver

---

<sup>246</sup> À la section 2.4.

des points d'appui pour promouvoir les changements qu'elles souhaitent. Leur isolement s'accroît. Le changement de paradigme du Conseil contribue à consolider la position de pouvoir des autorités religieuses. Les positions du Conseil ne remettent pas en question le système de différenciation qui les protège, ni les formes d'institutionnalisation. La promotion de l'effacement du religieux justifie qu'il ne soit pas important de se soucier que le droit s'applique à l'intérieur des groupes. Dans tous les débats qui ont été suscités à la suite de la publication des positions du Conseil, peu de cas ont été faits des liens de l'État avec le champ religieux. Les réflexions faites sur la laïcité, dans une perspective censée promouvoir l'égalité, ont laissé à l'abri des remises en question les instruments offerts par l'État pour soutenir la domination des femmes dans le groupe religieux majoritaire. Ce sont ces instruments qui feront l'objet de la présentation du prochain chapitre. Dans celui-ci, je m'intéresserai à quelques éléments du contexte légal et juridique qui encadre les relations religions/État au Québec afin d'illustrer dans quels contextes les féministes chrétiennes québécoises évoluent.

## Chapitre 5. Le soutien de l'État québécois à la domination

J'ai spécifié, au troisième chapitre, comment la mise en œuvre des principes de la laïcité telle qu'influencée par le libéralisme politique dessine des lignes de force(s) contribuant au maintien du patriarcat religieux. En accordant aux groupes religieux une forte autonomie fonctionnelle qui leur confère un statut particulier en regard de l'application du droit, on crée une zone de citoyenneté rétractable dans laquelle s'engouffrent les femmes désirant maintenir une appartenance à un groupe religieux. J'ai fait voir que le Conseil du statut de la femme occulte cette question en défendant l'égalité des femmes par la promotion d'une forme de laïcité. J'aimerais maintenant illustrer ce qui pourrait soulever l'attention quand le droit à l'égalité pour les femmes croyantes est au cœur de l'analyse. Il s'agit de montrer comment concrètement l'État québécois participe au maintien de la subordination des femmes dans le groupe religieux majoritaire. Ce sont des questions éludées tant par le Conseil du statut de la femme que par les groupes mentionnés supra qui militent pour la laïcité<sup>247</sup>.

J'exposerai l'occultation des femmes chrétiennes dans les débats actuels et quels défis particuliers pose la dimension légale pour les femmes dans le milieu ecclésial. Pour ce faire, sans prétendre à l'exhaustivité, j'aborderai la reconnaissance dévolue aux autorités des organismes religieux à travers quelques pratiques juridiques. Je commencerai par traiter du droit associatif octroyé aux institutions catholiques, qui se révèle une reconnaissance d'un droit religieux particulier. J'explorerai les références aux autorités religieuses qui soutiennent la discrimination envers les femmes croyantes, et ce, à partir du

---

<sup>247</sup> Dans les débats publics, l'attention portée par les groupes de défense de la laïcité concerne principalement les manifestations publiques de phénomènes reliés aux pratiques religieuses (comme la prière aux assemblées municipales ou par exemple la prestation de serment sur les évangiles. Au sujet de la prière dans les assemblées municipales, voir le jugement de la Cour suprême du Canada (2015). *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (ville)*, Cour suprême du Canada. Concernant la prestation de serment voir : *Mouvement laïque québécois* <http://www.mlq.qc.ca/2012/09/commission-charbonneau-prestation-de-serment-non-conforme-a-la-legislation/> En ce qui concerne la remise en question des privilèges accordés aux groupes religieux, elle se résume surtout à contester la reconnaissance et le financement des écoles privées religieuses. Voir aussi le site du Mouvement laïque québécois <http://www.mlq.qc.ca/2013/01/notes-sur-les-ecoles-privees-religieuses/>

traitement des demandes faites par des femmes catholiques pour bénéficier de l'exemption fiscale accordée aux ministres du culte selon l'article 76 de la *Loi sur les impôts du Québec*, L.R.Q., c.1-3 et de *Loi de l'impôt sur le revenu*, L.R.C. 1985, c. 1 du gouvernement canadien. Je laisserai entière la question de savoir si l'exemption fiscale est en cohérence avec la notion de laïcité. Le problème que je soulève, du point de vue de l'égalité des femmes, est que bien qu'elles exercent des charges pastorales, ces avantages fiscaux dévolus à l'Église leurs sont difficilement accessibles tandis que les hommes qui ont accès au statut de ministre ordonné dans l'Église catholique peuvent en profiter. Puis, à propos des institutions de l'État, je porterai principalement mon attention aux institutions du milieu de la santé, plus particulièrement aux centres hospitaliers où sont offerts des services de soins spirituels. Je mettrai en évidence le déplacement qui a marqué les rapports de l'État québécois avec les autorités religieuses en vue d'organiser la prestation de services en milieux de santé. Ce déplacement constitue une brèche à l'égard d'une reconfiguration des liens religions/État afin de soutenir la transformation du discours religieux patriarcal et ainsi produire une pleine reconnaissance des femmes comme citoyennes ecclésiales. J'analyserai, pour terminer, les incidences des changements apportés à la *Charte des droits et libertés de la personne* à la suite des demandes du Conseil. Je montrerai que la modification n'entraîne pas de facto, au Québec, la fin de la pratique de l'asymétrie telle que décrite par Sunstein<sup>248</sup>. Comme je l'ai mentionné dans l'introduction de la thèse, j'examinerai ces questions en m'inspirant de la manière de faire de Judith Butler qui privilégie l'analyse rhétorique plutôt que l'analyse juridique. Pour me livrer à cette cartographie, j'utiliserai une variété de sources tant primaires (telles que des textes législatifs et des jurisprudences) que secondaires (telles que des monographies et des articles parus dans les journaux). L'enjeu est de défricher un terrain peu exploré dans les analyses portant sur le modèle de laïcité québécoise.

---

<sup>248</sup> Rappelons que l'asymétrie dans l'application des lois à laquelle réfère Sunstein renvoie à la pratique d'exiger le respect de différentes lois et règlements par les groupes religieux, mais de ne pas les soumettre au respect des lois interdisant la discrimination. Voir supra en introduction de la thèse.

## 5.1 Le droit associatif distinct consenti par l'État québécois

L'incorporation d'éléments religieux dans le droit est un élément connu des juristes. J'ai souligné que, pour Stopler, la séparation a entraîné pour les hommes la liberté de religion mais que, pour les femmes, elle a plutôt occasionné la sujétion aux normes patriarcales par l'incorporation des normes religieuses dans le droit de l'État<sup>249</sup>. Le Québec n'a pas échappé à cette pratique de l'intégration du droit religieux. Pour les femmes luttant contre le patriarcat religieux, ceci n'est pas bénin si l'on considère qu'il y a une performativité reliée au langage juridique. Le juriste Raucent écrit :

Le langage du droit présente ces trois caractéristiques : il est locutionnaire, puisqu'il vise à communiquer; il est illocutionnaire, puisqu'il est acte, de prescription. [...] Enfin, le langage des lois est performatif : il vise à influencer le comportement des citoyens en leur procurant des normes de conduite (des « mesures » de conduite) qui s'imposent à peine d'insuccès de l'entreprise (droit civil, au sens très général) ou à peine d'une sanction contraignante (droit pénal ou plus généralement, droit répressif). (Raucent, 1978, p. 579)

### 5.1.1 La *civilizatio* : incorporation du droit canon dans le droit québécois

Ernest Caparros, juriste spécialisé en droit canon, nomme *civilizatio* l'annexion d'éléments du droit canon dans le droit québécois. Il la décrit ainsi :

[...] phénomène de l'interrelation entre l'ordonnement canonique et celui du droit québécois; phénomène que nous qualifions de *civilizatio*, employant ainsi, sans vouloir faire affront au grand maître Vincenzo del Giudice, une antinomie à sa désormais fameuse théorie de la *canonizatio* que le droit québécois n'est pas sans connaître dans son principe. La *canonizatio* a essentiellement trait à l'effet et, plus précisément, à l'intégration de normes étatiques dans l'ordonnement canonique. La

---

<sup>249</sup> Voir supra chapitre 3.



problématique du droit québécois que nous envisageons met en relief le phénomène inverse, soit celui de l'intégration dans l'ordonnement québécois des normes canoniques. De là le terme *civilizatio*. (Caparros, 1977, p. 712-713)

Ce phénomène passé se dévoile à travers l'insertion dans le Code civil du Québec d'éléments du Code de droit canon<sup>250</sup>. La séparation n'a pas eu d'effet émancipateur pour les femmes. Caparros cite en particulier des exemples à propos du mariage où les tribunaux civils en viennent à référer les parties en cause à l'Évêque (p. 719). Dans son article datant de 1977, Caparros écrit que :

[...] l'apogée de la *civilizatio* correspond à l'époque pendant laquelle, malgré la séparation juridique entre l'Église et l'État, l'Église catholique jouissait au Québec d'une situation *de facto* de religion d'État. Alors que depuis presque deux décennies avec cependant des manifestations antérieures, on met davantage l'accent sur le pluralisme et sur certaines formes de laïcisme, ce qui correspond aux manifestations du déclin de la *civilizatio*. (Caparros, 1977, p. 731)

Tout semble donner raison à Caparros en ce qui concerne le droit de la famille. L'État québécois a modifié le Code civil et les effets de ce que Caparros nommait la *civilizatio* se sont amoindris. En 1964, l'article 177 du Code civil du Bas-Canada qui privait les femmes mariées de la disposition de leurs biens sans le consentement de leur mari a été aboli. En 1980, il n'était plus requis pour les femmes de promettre obéissance à leur mari, après l'abolition de l'article 174 du Code civil. Pour les femmes québécoises, l'entrée en mariage ne signifie plus l'entrée dans une zone de non-droit<sup>251</sup>. Il convient toutefois de rappeler qu'en dépit de ce que Caparros affirme à propos de l'accent mis sur certaines formes de laïcisme et du déclin de la *civilizatio*, dans le domaine du droit associatif, un phénomène de *civilizatio* perdure. L'État québécois accorde toujours une forme de reconnaissance au droit canon. On peut en voir la trace entre autres à travers l'existence de

---

<sup>250</sup> Voir aussi Bilodeau, Anne-Marie (1984). «Quelques aspects de l'influence religieuse sur le droit de la personne et de la famille au Québec.» *Revue générale de droit* 15: 573-588.

<sup>251</sup> Toutefois, la situation est toujours problématique pour les femmes autochtones. Voir section 3.1.1 à propos de la séparation, la note 144.

régimes juridiques spécifiques pour les institutions religieuses et particulièrement pour les institutions catholiques. Au Québec, plusieurs régimes juridiques permettent l'incorporation d'organismes<sup>252</sup> de divers types. Pour les organisations catholiques, l'État québécois a prévu quatre régimes spécifiques : la *Loi sur les Évêques catholiques romains*; la *Loi sur les compagnies de cimetières catholiques romains*; la *Loi sur les fabriques* et la *Loi sur les corporations religieuses*.

Comme le fait remarquer l'Assemblée des évêques du Québec :

L'option d'une société pour des institutions laïques ne signifie pas qu'il ne sera jamais question de religion dans les affaires publiques. Ainsi, par exemple, plusieurs lois de l'Assemblée nationale traitent spécifiquement d'institutions catholiques. La plus connue est sans doute la Loi des Fabriques qui encadre l'existence légale des paroisses et qui définit, notamment, le rôle et les pouvoirs des marguilliers que les paroissiens élisent pour gérer les biens de la communauté. On peut mentionner également la loi qui encadre les cimetières catholiques, ou celle qui traite des congrégations religieuses. (Assemblée des évêques du Québec, 2012, p. 13)

Malgré le mouvement qu'a connu le Québec au cours des dernières années promouvant la séparation de l'Église et de l'État, l'État québécois vit tout de même un phénomène de relevance juridique<sup>253</sup>, en continuant à produire des effets civils au droit particulier qui régit l'Église catholique. En effet, la spécificité des régimes qui traitent d'organismes catholiques est de reconnaître le Code de droit canon. À propos de la Loi sur

---

<sup>252</sup> Par exemple, la *Loi sur la constitution de certaines Églises*, la *Loi sur les Chevaliers de Colomb de la province de Québec*. Pour une liste des régimes juridiques en vigueur, voir le site du Registraire des entreprises [http://www.registreentreprises.gouv.qc.ca/fr/consulter/rechercher/regimes\\_juridiques.aspx](http://www.registreentreprises.gouv.qc.ca/fr/consulter/rechercher/regimes_juridiques.aspx) consulté le 5 septembre 2017.

<sup>253</sup> Comme je l'ai mentionné supra au chapitre 3, la relevance juridique, selon la juriste Forey, est une pratique qui consiste de la part d'un État à reconnaître le droit interne des groupes religieux afin que celui-ci soit effectif car, autrement, il resterait en grande partie non-opérant. Voir Forey, Elsa (2007). *État et institutions religieuses. Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques*. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.). D'aucuns pourront objecter que l'État québécois reconnaît un droit différent à d'autres types d'associations (comme des bars gays ou des terrains de golf), toutefois ces organismes sont soumis à la *Charte des droits* et ne se voit pas conférer de droit à discriminer. La plainte déposée par une femme contre le Bar le Stud, un bar gai de Montréal, a donné l'occasion à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse de rappeler les principes de la loi. Voir Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (29 avril 2008). «Communiqué. Allégations de discrimination au Bar Le Stud (Montréal) », En ligne au [http://www.cdpcj.qc.ca/Documents/comm\\_bar\\_le\\_stud\\_reglement.pdf](http://www.cdpcj.qc.ca/Documents/comm_bar_le_stud_reglement.pdf), consulté le 22 mars 2019.

les fabriques, Jacques Saint-Michel écrit « [...] que de nombreuses dispositions de la Loi sur les fabriques ne sont que la transposition discrète des normes du Code de droit canonique régissant l'administration des biens paroissiaux » (Saint-Michel, 1984, p. 3). Cependant, ces dispositions des lois particulières qui encadrent les institutions catholiques ne font pas que se limiter à la gestion des biens. Elles délimitent également l'organisation du pouvoir à l'intérieur des groupes par la création de règles et d'exclusions qui s'appliquent aux femmes. Il est nécessaire de rappeler que le droit canon est un droit éminemment discriminatoire qui édicte la subordination des femmes et ne leur reconnaît pas un statut juridique et symbolique égal à celui des hommes (Roy, 1991, p. 233) :

Certains hommes sont exclus, en permanence ou pour un temps, de l'appartenance aux *ministri saeri* parce qu'ils n'ont pas les qualités (*can. 1026-1032*), n'ont pas rempli les conditions requises (*can. 1033-1039*), sont empêchés autrement par le droit (*can. 1040- 1052*) ou ne sont pas jugés idoines (*can. 1025*). Les femmes sont toutes exclues en permanence de la possibilité d'être comptées au nombre des *ministri sacri* parce qu'elles ne sont pas hommes (*can. 1024*). [...] En un sens très réel, les normes juridiques de l'Église, couplées avec les façons constantes de les appliquer, jouent un rôle constitutif pour favoriser, entraver ou retarder la croissance de valeurs chrétiennes fondamentales telles que l'égalité fondamentale des femmes et des hommes. (Mc Donoug, 1986, p. 106-107)<sup>254</sup>

Comme je l'expliquerai au chapitre 6, nombreuses sont les femmes catholiques (et leurs alliés masculins) qui remettent en question le statut qui leur est accordé dans le code de droit canon. La reconnaissance par l'État québécois d'un droit qui consacre la subordination des femmes est problématique, car elle contribue à la légitimer. L'État québécois semble avoir manqué au moins deux opportunités de s'interroger sur cette légitimation. Ces occasions ratées peuvent s'expliquer par la difficulté de lier organisation de la laïcité et groupe religieux majoritaire parce que, comme je l'ai mentionné supra, l'angle privilégié pour poser la question des aménagements des relations religions/État est celui de la gestion de la diversité religieuse induite par les préoccupations liées au

---

<sup>254</sup> Voir aussi Chenu, Marie-Thérèse Van Lunen et Louise Wentholt (1984). «Le statut de la femme dans le code de droit canonique et dans la convention des Nations Unies.» *Praxis juridique et religion* 1: 7-18.

multiculturalisme. S'y allie une démarche qui s'accorde avec la propension à justifier l'intervention de l'État par la défense de ses intérêts, ceux-ci étant bien souvent limités à la protection de l'identité nationale<sup>255</sup> ainsi qu'à des impératifs de sécurité pour l'État.

### 5.1.2 Des opportunités de remises en question ratées

Ce que je qualifie de première occasion manquée de s'interroger sur la place du droit canon dans la société québécoise est survenu en mai 2005 lorsque l'Assemblée nationale a été confrontée à un questionnement à propos du droit islamique, la Charia. Elle correspond bien à ce que j'ai mentionné supra : les aménagements de la laïcité sont abordés à partir d'une préoccupation pour les groupes religieux minoritaires. La crainte pour les fondements de la société et de la démocratie a pris le pas sur une réflexion sereine à propos de la reconnaissance par l'État du droit religieux.

Un débat sur une possible reconnaissance du droit islamique aurait pu être une occasion de soulever un examen à propos du statut du droit religieux, quel qu'il soit, et de son impact pour les femmes. De toute évidence, le vote de l'Assemblée nationale du Québec, à l'unanimité, sur une motion contre les tribunaux islamiques en mai 2005<sup>256</sup> (à laquelle réfère l'avis de 2007 du Conseil du statut de la femme<sup>257</sup>) n'a pas été, et de loin, une occasion favorable pour réfléchir sur la question de la relevance juridique du droit canon tant par l'Assemblée nationale que par les tribunaux. La consultation de différents

---

<sup>255</sup> Emblématique de cette tendance est le vote à l'unanimité à l'Assemblée nationale en 2008 afin de garder le crucifix présent dans l'enceinte de l'Assemblée. La motion se lisait ainsi : « Que l'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions. » Voir le Journal des débats, 22 mai 2008, disponible à [http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/38-1/journal-debats/20080522/3183.html#\\_Toc199311996](http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/38-1/journal-debats/20080522/3183.html#_Toc199311996). Le 24 octobre 2017 une motion demandant : « Que le sujet du déplacement du crucifix ornant le salon bleu soit référé au Bureau de l'Assemblée nationale [...] » a été déposée par le parti Québec solidaire et n'a pas eu l'assentiment de l'Assemblée. Voir Journal des débats du 24 octobre 2017, disponible à <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/41-1/journal-debats/20171024/206293.html>

<sup>256</sup> Assemblée nationale du Québec (Le jeudi 26 mai 2005). Motion : S'opposer à l'implantation de tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada. Dans, Journal des débats de l'Assemblée Nationale. 37<sup>e</sup> législature, 1<sup>ère</sup> session Vol. 38 N° 156

<sup>257</sup> Voir supra section 4.2.

outils de recherche n'a pas révélé de traces que cette opportunité ait été soulevée dans les débats publics. L'Assemblée nationale s'est dispensée d'examiner en profondeur les enjeux liés aux droits des femmes lorsqu'ils sont mis en contact avec les droits issus des groupes religieux. Cette réflexion n'était pas à l'agenda, ce qui a eu pour effet que la promotion des droits des femmes musulmanes n'a pas été mise de l'avant. La motion présentée à l'Assemblée nationale n'a pas donné lieu à des questionnements à propos du mahr<sup>258</sup> ou de la polygamie<sup>259</sup>. Les discours tenus lors de cet évènement se sont contentés d'amalgamer toute la problématique sous la notion vague de charia, dont on a du mal à percevoir la possibilité de son instauration en considérant le contexte juridique québécois. De plus, les propos tenus à l'Assemblée nationale par la protagoniste de la motion, la députée Fatima Houada-Pepin, s'évadaient de la réalité québécoise :

Quel est le code juridique qui va prévaloir au Québec et au Canada ? Celui du Pakistan, où, au nom de la charia, une femme violée doit faire la preuve, par la corroboration de quatre témoins masculins, qu'elle a réellement été victime de viol, sinon elle s'expose à la flagellation ? Celui du Nigéria, où, au nom de la charia, des femmes musulmanes ont été condamnées à la lapidation pour avoir eu des relations sexuelles hors mariage ? Celui du Soudan, où, au nom de la charia, on a coupé les mains et les jambes de centaines de personnes soi-disant pour lutter contre le vol ? Celui de l'Iran, où, au nom de la charia, les hommes peuvent s'offrir autant de femmes qu'ils le désirent par le biais de Jawaz al-Mutaa, le mariage du plaisir ? Ou celui de l'Arabie saoudite, où, au nom de la charia, les femmes n'ont même

---

<sup>258</sup> En droit musulman, le mahr est une dot payée en deux versements par l'époux et constitue une obligation à laquelle celui-ci doit consentir pour s'assurer de la validité du mariage. Lors de la signature du contrat de mariage, une première partie est payée, puis un versement est fait en cas de dissolution de l'union. En 1999, une jeune femme, à la suite de son divorce, s'est adressée à la cour ontarienne afin d'obtenir le versement de sa deuxième part du mahr de 30 000 \$, tel que le stipulait son contrat de mariage. Bien que celui-ci ait été conclu en accord avec les lois ontariennes, la cour a refusé de voir à l'exécution du versement. Le juge a affirmé que le mahr était un principe religieux qui liait la conscience du mari à ce titre, et non à titre d'obligation exécutoire, en vertu du droit civil. Le juge estimait donc qu'il ne pouvait se prononcer sur l'obligation du mari et, ainsi, le contraindre à payer la somme à son ex-conjointe bien que le contrat de mariage spécifiait qu'il devait payer cette somme. Voir Eid, Paul et Karina Montminy (2006). L'intervention d'instance religieuse en matière de droit familial. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Gouvernement du Québec., Fournier, Pascale (2007). «La femme musulmane au Canada : profane ou sacrée ?» Canadian Journal of Women and the Law 19: 2, 227-242. Il eut été pertinent que le législateur se penche sur l'incidence de cette pratique pour les femmes musulmanes québécoises.

<sup>259</sup> À ce sujet, la juriste Pascale Fournier attire l'attention sur la critique dont a été l'objet la législation française. Celle-ci, par son refus de permettre légalement la réunification des familles, accroît la vulnérabilité des secondes épouses qui viennent s'établir en France illégalement et qui se placent ainsi en position de grande dépendance envers leur conjoint. Fournier, Pascale (2004). The Reception of Muslim Family Law in Western Liberal States, Ouvrage non publié, écrit pour The Canadian Council of Muslim Women. Le débat québécois n'a pas permis de poser la question en regard de la situation des femmes ayant un statut de deuxième épouse qui pourraient venir s'établir au Québec.

pas le droit de conduire leur propre voiture ? (Assemblée nationale du Québec, jeudi 26 mai 2005)

Ce qui est en cause au dire de la députée, c'est le fondement même de la démocratie :

C'est à ces dérives que nous devons nous attaquer, car ce qui est en cause ici, ce n'est pas seulement les affaires des femmes ou des communautés musulmanes, c'est le fondement même de nos assises démocratiques, qu'il faut protéger. Permettre l'application de la charia au Québec et au Canada reviendrait à remettre en question tous les acquis que nous avons réalisés collectivement, depuis les 50 dernières années, en termes d'égalité, de justice et de droits de la personne. (Assemblée nationale du Québec, jeudi 26 mai 2005)

Le vote unanime de l'Assemblée nationale a contribué à poursuivre le discrédit qui touche l'islam. Comme je l'ai mentionné et comme l'a rappelé la commission Bouchard-Taylor (p. 69), la motion n'avait aucune portée juridique compte tenu des dispositions du Code civil prohibant l'arbitrage en matière familiale. En effet, l'article 2639 du Code civil du Québec stipule que : « Ne peut être soumis à l'arbitrage, le différend portant sur l'état et la capacité des personnes, sur les matières familiales ou sur les autres questions qui intéressent l'ordre public. » Au Québec, seule la médiation est autorisée<sup>260</sup>. Toutefois, devant les craintes soulevées, l'Assemblée nationale aurait pu saisir l'occasion de réfléchir sur le bienfondé de reprendre une recommandation faite par le Conseil du statut de la femme en 1997 à propos de la modification du Code civil québécois<sup>261</sup>. On peut donc demander quelle fut la fonction de cette motion et à quelles relations de pouvoir ce discours s'associait. Le débat qui s'est déroulé à l'Assemblée nationale, et sur la place publique, n'a pas été une occasion d'articuler une politique favorable aux femmes, non seulement à partir

---

<sup>260</sup> Pour une analyse juridique détaillée explicitant, entre autres, la différence entre l'arbitrage et la médiation de même que les règles entourant cette dernière, voir Eid, Paul et Karina Montminy (2006). *Op. cit.*

<sup>261</sup> Dans son Avis de 1997, le Conseil du statut de la femme prenant acte que le Code civil soustrait de l'arbitrage ce qui regarde les « matières familiales » en recommandait toutefois un examen particulier afin de mieux préciser ce qui était soustrait à l'arbitrage. La recommandation était formulée ainsi : « Que le ministère de la Justice examine l'opportunité de préciser le concept de "matières familiales" de l'article 2639 du Code civil de façon à exclure tout arbitrage dans ce domaine. » Conseil du statut de la femme (1997). Droits des femmes et diversité : avis du Conseil du statut de la femme. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Québec, p. 31.

d'une information sur la nature de l'islam, sa complexité, et encore moins sur les problèmes réels encourus par des femmes immigrées récemment<sup>262</sup>. Il n'a pas non plus permis d'analyser l'incidence de la reconnaissance du droit religieux pour les femmes d'autres confessions religieuses<sup>263</sup>, notamment du groupe religieux majoritaire.

Une seconde opportunité manquée par l'État de se livrer à une reconsidération du statut octroyé au droit canonique a été le processus de consultation sur la réforme du droit des associations personnalisées. En effet, une première tentative en vue de réformer le droit des associations fut réalisée en octobre 1996 à la suite d'une consultation menée par le ministre d'État de l'Économie et des Finances, Bernard Landry. À cette époque, le document de consultation soumis par le gouvernement proposait une réforme du droit associatif qui aurait pu remettre en question les régimes particuliers qui encadrent les institutions catholiques. Cependant, ce projet de réforme n'a pas vu le jour. Le Registraire des entreprises a lui aussi entrepris une démarche de réflexion en 2004 et, par la suite, en octobre 2008<sup>264</sup>, la ministre des Finances, Monique Jérôme-Forget<sup>265</sup>, a lancé une autre consultation dans la foulée de cette démarche. Dans l'introduction du document, la ministre affirme la nécessité d'une démarche de réforme puisque le droit des associations est considéré comme désuet depuis longtemps. Dans ce document, on prévoit le remplacement de certaines lois<sup>266</sup> mais pas le changement de celles accordant un statut particulier aux institutions religieuses catholiques. Dans un mémoire commun, rendu public en mars 2009,

---

<sup>262</sup> Anne Saris, lors du *Colloque Diversité de foi, égalité de droits*, tenu en 2006 sous l'égide du Conseil du statut de la femme a posé un regard nuancé sur les tribunaux d'arbitrage. Concernant l'accès aux tribunaux, elle interroge l'accessibilité des tribunaux civils pour les femmes immigrantes. Elle souligne que dans les affaires civiles, la traduction est à la charge des parties, ce qui peut désavantager grandement des femmes immigrantes qui ne font pas couramment l'usage du français ou de l'anglais. De plus, elle souligne que l'accès aux services d'aide juridique est très limité. Voir Saris, Anne (2006). *La protection des droits des femmes et la justice religieuse : quels enjeux, quelles solutions?* Diversité de foi, égalité de droits, Montréal, Conseil du statut de la femme.

<sup>263</sup> Voir à propos de la règle religieuse juive du *get*, Langevin, Louise; Louis-Philippe Lampron, et al. (2008). «L'affaire Bruker c. Marcovitz : variations sur un thème.» *Les Cahiers de droit* 49: 4, 655-708.

<sup>264</sup> Soit après qu'un amendement, pour ajouter une référence à l'égalité femmes/hommes, à la *Charte des droits et libertés de la personne* ait été sanctionné trois mois auparavant (le 12 juin 2008) suite à une recommandation faite par le Conseil du statut de la femme (voir supra 4.2). Je reviendrai sur cet amendement à la section 5.4.

<sup>265</sup> Voir Gouvernement du Québec, Ministère des Finances (octobre 2008). *Réforme. Droit des associations personnalisées. Document de consultation.*

<sup>266</sup> Il y était écrit : « Le nouveau régime pourrait remplacer la partie III de la Loi sur les compagnies ainsi que les lois suivantes : –Loi sur les clubs de chasse et de pêche; –Loi sur les clubs de récréation; –Loi sur les sociétés préventives de cruauté envers les animaux; –Loi sur les sociétés nationales de bienfaisance; –Loi sur les sociétés agricoles et laitières; –Loi sur les sociétés d'horticulture. Ces lois, ainsi que la partie III de la Loi sur les compagnies, sont désuètes et leur remplacement ne semble pas faire de difficultés. ». Voir *ibid.* p. 14.

produit par l'Assemblée des Évêques catholiques du Québec (AECQ), La conférence religieuse canadienne (CRC)<sup>267</sup> et l'Association des Trésorières et Trésoriers des Instituts Religieux (ATTIR), et rédigé par un procureur<sup>268</sup>, on se réjouit de constater que le document de consultation ne prévoit pas le remplacement de lois qualifiées d'intérêts publics (p. 27) et jugées « essentielles pour les organismes de l'Église »<sup>269</sup> (p. 3).

Dans les paragraphes qui suivent, je citerai abondamment ce mémoire (Assemblée des évêques catholiques du Québec, Conférence religieuse canadienne et al., 2009) ainsi qu'un mémoire daté de 1996 présenté dans le cadre de la consultation menée par le ministre d'État de l'économie et des finances Bernard Landry (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996). Ce mémoire de 1996 « conserve tout son intérêt » pour les rédacteurs de 2009<sup>270</sup>, car il réagissait à l'éventualité d'une modification du statut particulier des groupes religieux. Cette possibilité de changement du statut n'a pas été reprise dans le document de consultation gouvernemental de 2008. La reconnaissance étatique est un élément primordial pour les institutions catholiques. Pour elles, il s'avère crucial d'être reconnues par l'État et d'être régies par un droit particulier. Les éléments que je mettrai en évidence à travers ces mémoires posent problème dans une perspective de reconnaissance de la citoyenneté des femmes et de leur égalité en plus de mettre en doute l'application au Québec du principe de la neutralité et de la séparation.

En 1996, l'Assemblée des évêques du Québec<sup>271</sup>, a contesté la proposition de remplacer les régimes existants par un régime juridique uniforme tel que le proposait le document de consultation des années 90. Les autorités religieuses jugent qu'elles « [...] ont

---

<sup>267</sup> Lorsque je parlerai des trois organismes mandants de ce mémoire, je référerai aux autorités religieuses. Cependant, ce terme devrait être nuancé, car des membres de la *Conférence religieuse canadienne* qui regroupe les communautés religieuses ont à plusieurs reprises contesté les autorités vaticanes.

<sup>268</sup> Mémoire rédigé par Michel LeBond, de la firme Fasken, Martineau, DuMoulin S.E.N.C.R.L., s.r.l. procureur mandaté par les trois groupes.

<sup>269</sup> Le mémoire fait ici référence à la Loi sur les Évêques catholiques romains; la Loi sur les compagnies de cimetières catholiques romains; la Loi sur les fabriques et la Loi sur les corporations religieuses. Voir Assemblée des évêques catholiques du Québec; Conférence religieuse canadienne, et al. (2009). Mémoire sur la réforme du droit des associations personnalisées. Présenté à la Ministre des finances.

<sup>270</sup> C'est pourquoi le mémoire de 1996 est mis en annexe de celui de 2009.

<sup>271</sup> Nommée aujourd'hui Assemblée des Évêques catholique du Québec (AECQ).



toujours besoin de pouvoirs spéciaux et la reconnaissance de règles de fonctionnement dérogatoires du droit commun [...] » (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 10) Le document affirme le besoin de la reconnaissance civile :

[...] pour permettre le plein épanouissement de l'Église et de ses organismes, les lois civiles doivent continuer de conférer et d'assurer une reconnaissance civile adéquate de leurs besoins particuliers et de leurs règles spéciales de fonctionnement; *les relations des membres à l'intérieur de l'Église catholique et de plusieurs de ses organismes [...] sont d'une nature particulière et très différente des relations des membres à l'intérieur des associations d'autre nature*; le plein exercice de la liberté religieuse des membres de l'Église requiert que ces relations particulières continuent d'être reconnues par les lois civiles. (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 8, je souligne)

Je propose de voir à travers cet extrait la pratique d'un euphémisme. Lorsqu'il est question de ne pas imposer de disposition d'ordre public ou lorsque l'on réfère au droit des membres, il faut y lire, entre autres, un renvoi à l'égalité femmes/hommes. Référer directement à une exemption de l'interdiction d'exercer une discrimination aurait été inconvenant. Cette demande de reconnaissance est justifiée par l'histoire de l'institution et par son acceptabilité sociale :

L'Église catholique et ses organismes existent à travers le monde depuis bientôt 2000 ans; ils sont dotés de règles de fonctionnement connues et largement acceptées par un grand nombre de sociétés civiles, dont la nôtre. (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 5)

Aussi, pour faire admettre le bienfondé de la reconnaissance particulière de l'Église, le document précise qu' :

[i]l faut aussi ajouter que l'État peut dans tous les cas se référer à un ensemble de règles connues (Code de droit canonique, règles et

constitutions religieuses, etc.) pour vérifier la légitimité d'une demande d'incorporation. (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 13)

J'ai mentionné ci-haut que le Code de droit canon constitue un régime juridique discriminatoire pour les femmes. Dans les mémoires présentés au gouvernement, on ne spécifie certes pas que les règles particulières de l'Église sont liées à un statut inégalitaire octroyé aux femmes, permettant à un groupe d'hommes d'exercer sans contrainte de la discrimination envers les femmes. Lorsqu'il est question de spécificité des liens entre les membres, ce qu'il est plus acceptable de mentionner est l'instance de la vie religieuse dans laquelle les membres prononcent des vœux.

Dans l'Église et ses organismes, nous l'avons déjà dit, les liens entre les membres et l'organisme sont souvent bien différents des liens habituels que l'on retrouve dans les associations ordinaires. L'exemple le plus frappant est certes celui d'une congrégation (que l'on pense à l'obligation de prononcer des vœux et de les observer comme condition d'appartenance à l'organisme), mais il y en a d'autres. Il faut donc demander à l'État de ne pas leur imposer de dispositions d'ordre public, *par exemple relativement aux droits des membres*, qui ne rejoindraient en rien la réalité présente et le vécu séculaire de ces organismes et dont l'application serait inappropriée. (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 15, je souligne )

Selon le document de 1996, il ne s'agit pas de la part des évêques d'une demande de « faveurs particulières », mais bien d'une façon d'« assurer pleinement la liberté religieuse ». (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 8) Analysée du point de mire des femmes, leur affirmation conforte les argumentations de Stopler et de Baer présentées à la section 3.3 selon lesquelles la liberté de religion fonctionne comme une liberté de se soustraire aux règles de l'égalité femmes/hommes maintenant admises communément dans la société.

En conclusion, le mémoire de 2009, affirme que :

[...] l'on doit continuer de donner aux Églises légitimes et aux organismes religieux tous les outils dont ils ont besoin et que l'on doit respecter et protéger les droits qui découlent des libertés fondamentales garanties par les Chartes. L'Église catholique romaine est connue et respectée à la grandeur de la planète. Ses règles sont aussi connues et sa légitimité n'est pas, à notre connaissance, objet de questionnement au Québec. Qui plus est, l'Église catholique au Québec est reconnue et protégée par l'État depuis les premiers jours de l'histoire de notre société. (Assemblée des évêques catholiques du Québec, Conférence religieuse canadienne et al., 2009, p. 39)

Ici, le texte réfère au respect et à la protection des droits garantis par les Chartes, sans mention du droit à l'égalité pour les femmes ou à la non-discrimination pour les personnes homosexuelles. J'attire l'attention sur le fait que le gouvernement qui lance la consultation sur la réforme du droit des associations, en octobre 2008, soit après la modification de la Charte, ne propose pas d'altérer le statut particulier donné à des organismes religieux en ce qui concerne l'application de l'égalité femmes/hommes<sup>272</sup>. Les auteurs du mémoire produit en 2009 n'ont pas cru pertinent de référer directement à une possible entrave à la Charte que la reconnaissance juridique par l'État de leur mode de fonctionnement pourrait induire. Ma recherche ne m'a pas permis de trouver trace de commentaires ou d'analyses interrogeant cet état de fait. On peut aisément comprendre que les auteurs du mémoire n'y réfèrent pas. Il s'agirait donc d'une occasion manquée d'interroger un statut particulier octroyé à une organisation religieuse qui pratique de la discrimination. Pour le législateur, la modification de la Charte ne remet pas en question les outils juridiques mis à la disposition du groupe religieux majoritaire qui limitent les droits des femmes. Je reviendrai sur cet aspect infra au point 5.4.

L'énonciation du texte, sans y référer directement, indique que la protection de la capacité de pratiquer la discrimination est de l'ordre d'un droit. En 2009, il s'avère toujours que la pertinence pour l'État québécois d'offrir un soutien à un groupe religieux qui

---

<sup>272</sup> Voir supra note 266 qui cite l'extrait du mémoire dans lequel sont énumérées les lois jugées désuètes et à remplacer.

discrimine est un phénomène qui soulève peu de controverses. Cette question s'avère occultée de tout débat concernant l'aménagement des relations religions/État. Il peut sembler paradoxal que le document insiste sur la nécessité pour l'État de restreindre son ingérence dans le domaine religieux et, qu'en même temps, le mémoire demande une intervention telle que la reconduction d'un droit particulier.

De plus, ajoutons que le mémoire demandait aussi que l'État assure un rôle de surveillance. En effet, les institutions catholiques qui présentent le mémoire de 1996 insistent sur le rôle régulateur, voire la fonction de contrôle que l'État doit assumer face à de nouveaux organismes religieux. L'un des rôles reconnus à l'État par les auteurs est de s'assurer de la légitimité des organismes religieux (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 3). Ce rôle a des racines historiques : « Historiquement, c'est toujours le gouvernement qui a conféré la reconnaissance aux Églises, et en particulier à l'Église catholique romaine. »<sup>273</sup> (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 5) Plus loin, le document précise qu'« [i]l y a toujours eu ce contrôle essentiel de l'État et, nous le soumettons, l'État doit continuer de jouer ce rôle de manière à préserver "la paix et la sûreté de la province" et de ses citoyens. » (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 5, mis entre guillemets par les auteurs) Le document insiste sur l'importance de jouer ce rôle dans le stade initial de la constitution des Églises et des organismes religieux (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 13). À la page 17, on explique la nécessité d'assurer un contrôle à l'aide d'une analogie avec des activités professionnelles qui ne seraient pas permises sans qu'un certain nombre de critères soient satisfaits. L'État devrait faire de même pour ce qui est de la reconnaissance d'organismes religieux. La notion de liberté de religion justifie l'importance de cette intervention de l'État :

---

<sup>273</sup> Ici le document réfère à un document de 1852, le Statut de 1852, voir note 6 du mémoire de 1996. : « [...] que le libre exercice et la jouissance de la profession et du culte religieux, sans distinction ni préférence, mais de manière à ne pas servir d'excuses à des actes d'une licence outrée, ni de justification de pratiques incompatibles avec la paix et sûreté de la province, sont permis par la constitution et les lois de cette province à tous les sujets de Sa Majesté en icelle ». Ce même extrait est cité une deuxième fois dans le document de 1996 en page 13-14.

En premier lieu, comme l'État doit restreindre le plus possible ses interventions dans l'exercice des libertés religieuses et de conscience [on retrouve énoncée ici la vision libérale des relations État/Église analysée au chapitre 2], il est d'autant plus important qu'il continue d'assumer son rôle de contrôle à l'origine même de la création et de la reconnaissance des organismes religieux. (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 5)

Cela est lié au rôle porté par l'État de « protéger la paix et la sûreté des institutions et des citoyens ». Le mémoire insiste sur l'importance que constitue ce rôle de l'État :

Nous répétons que, vu les conséquences de la liberté religieuse et l'impact des organismes religieux dans la vie des citoyens, il nous apparaît que l'État doit au moins s'assurer que personne ou aucun groupe ne peut représenter qu'il constitue une Église ou une congrégation ou même une corporation religieuse sans que ne soit d'abord vérifiée la légitimité de l'organisme. (Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne, 1996, p. 14)

Que le mémoire souligne à la fois la nécessité pour l'État de restreindre son intervention et qu'en même temps on demande le concours de l'État pour vérifier la légitimité d'un organisme peut sembler à première vue paradoxal. Je propose plutôt d'y voir une articulation conforme à la manière avec laquelle, dans un cadre de libéralisme politique, les notions de liberté de religion et de séparation sont articulées pour être au service d'une autorité. Bien que j'aie souligné infra en 2.2 que, pour Foucault, le libéralisme s'associe à l'idée de frugalité : « On gouverne toujours trop », la pratique analysée du point de mire des femmes dans le domaine religieux s'écarte de cette règle<sup>274</sup>. L'effet produit en est un de soutien au pouvoir souverain de cette autorité qui peut exercer ainsi plus facilement sa domination envers les femmes.

---

<sup>274</sup> Créant ainsi ce que Sunder nomme la nouvelle souveraineté. Voir section 2.4.

## 5.2 Des applications juridiques problématiques

Pour poursuivre la cartographie de la situation québécoise et illustrer le statut particulier des institutions religieuses et de leurs autorités, j'aborderai maintenant la reconnaissance du droit canon et des autorités vaticanes par le milieu juridique. À la section 3.2, qui traitait de la séparation de l'État, j'ai référé à la notion de la relevance juridique, tirée des travaux de Elsa Forey (Forey, 2007), qui consiste en la reconnaissance du droit interne des groupes religieux. Celle-ci constitue une assise permettant la forte différenciation des groupes religieux. Le droit canon, en plus d'être reconnu à travers le droit associatif, l'est par le système juridique.

### 5.2.1 De l'attestation du droit canon et des autorités romaines

Il faut noter que lorsque le système juridique intervient, le code de droit canon est reconnu comme pertinent par les tribunaux. Caparros écrit que l'Église Catholique a demandé à plusieurs reprises à la cour d'appliquer le droit canon, ce qui fut fait (Caparros 2009, p. 208)<sup>275</sup>. Par exemple, bien que j'aie référé, dans l'introduction, au jugement du Tribunal du travail à propos de la syndicalisation des employés de l'Archevêché de Hull pour illustrer que l'État québécois peut interférer dans les affaires d'un groupe religieux, le juge ne renonçait pas pour autant à reconnaître la pertinence du code de droit canonique. Au paragraphe 28 concernant les motifs du jugement, le juge s'appuie sur la jurisprudence pour affirmer :

« [...] qu'il n'est pas question [...] de refuser d'analyser cette relation à la lumière du Droit canonique. Une abondante et constante jurisprudence reconnaît, comme le rappelle le juge Paul-Étienne BERNIER dans la célèbre affaire de la Fabrique de la paroisse de l'Ange-Gardien, que le Droit

---

<sup>275</sup> Voir aussi Caparros, Ernest (2005). Criminal Law Protection of the Human Rights in Civil and Religious Societies. Dans The Penal Process and the Rights in Canon Law. Proceedings of a Conference Held at the Pontifical University of the Holt Cross. Rome, March 25-26, 2004. Patricia M. Dugan (dir.), Montréal, Wilson et Lafleur, p. 203-234.

canonique s'applique dans les affaires civiles qui concernent l'Église catholique, pourvu qu'il soit allégué et prouvé » (Tribunal du travail, 2001).

J'attire aussi l'attention sur la réticence qu'éprouvent les juges à intervenir dans la relation entre les membres d'un groupe religieux et leur autorité, ceci conformément à la compréhension des principes de séparation et de liberté de religion. En contexte québécois, une juge pourrait avoir l'impression d'aller à l'encontre de la liberté de religion tel que l'illustre ce jugement à propos d'une demande de communication de renseignements personnels adressée à la Commission d'accès à l'information. Dans les motifs de ce jugement, au paragraphe 28, la juge affirme :

Intervenir directement, par l'application de la Loi, dans les relations d'un membre d'une Confession religieuse ou d'une Église avec les instances de cette confession religieuse ou de cette Église, serait aller à l'encontre des dispositions des Chartes canadiennes et québécoises garantissant la liberté de religion. (Commission d'accès à l'information, 2003)

Cependant, l'intervention des cours de justice ne se limite pas à la résolution de conflits opposant un membre d'un groupe religieux et les autorités de celui-ci. La cour intervient aussi occasionnellement pour régler un différend entre l'État et un membre d'une communauté religieuse ou bien une personne morale. La demande traitée par la Cour supérieure du Québec dans *Loyola High School et John Zucchi contre la ministre de l'Éducation québécoise, Michelle Courchesne*, impliquait à la fois une personne morale et un citoyen. Dans ce cas, en plus de légitimer l'application du droit canon, la cour a assimilé les autorités religieuses à l'autorité vaticane et non pas à l'autorité locale constituée par les évêques. Dans ce jugement de la Cour supérieure à propos de la prestation du cours d'éthique et de culture religieuse par le collège Loyola, le juge écrit dans les motifs de sa décision :

Comme l'a expliqué l'expert Farrow, Loyola, comme école catholique, tout comme les membres de l'Ordre des Jésuites qui l'administrent, est soumis

au Magistère de l'Église catholique. *Les énoncés de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec ne font pas partie du Magistère de l'Église et ne font donc pas autorité.* (Cour supérieure, 2010, paragraphe 283, je souligne)

Au paragraphe suivant, dans sa décision, le juge stipule que « les communiqués de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec ne font pas partie du Magistère de l'Église. » Comme le précise le jugement en appel, c'est à la suite de cette identification du Magistère avec l'autorité romaine que « [...] le tribunal retient que Loyola enfreindrait les règles fondamentales de l'Église catholique en enseignant le programme ministériel » (Cour d'appel, 2012, paragraphe 34).<sup>276</sup> Cette référence aux autorités religieuses vaticanes plutôt qu'aux autorités locales est une ligne de force qui crée des préjudices pour les femmes catholiques qui assument des ministères dans leur Église; ce que la section suivante exposera en traitant de l'exemption fiscale qui leur est refusée.

## 5.2.2 L'État et la reconnaissance des ministères des femmes catholiques

Un phénomène analogue de prépondérance à l'endroit de l'autorité romaine plutôt qu'à l'endroit de l'autorité locale fut à l'œuvre dans un jugement à propos de l'exemption fiscale accordée au ministre du culte. Il concerne l'éligibilité pour des agentes de pastorale de profiter d'avantages fiscaux consentis à des ministres d'une confession religieuse<sup>277</sup>.

À la Cour canadienne de l'impôt, la juge Louise Lamarre Proulx, le 27 juin 2008, a consenti à ce que les avantages fiscaux soient accordés. Elle donnait ainsi suite, selon le tribunal qui a jugé l'appel, « [...] au vœu exprimé par l'évêque de St-Jean-Longueuil selon

---

<sup>276</sup>La Cour d'appel infirmera la décision sans remettre fondamentalement en question la notion du Magistère de l'Église retenue par le juge Cour d'appel (2012). Québec (Procureur général) c Loyola High School. Montréal.

<sup>277</sup> Selon l'article 76 de la *Loi sur les impôts du Québec, L.R.Q., c.1-3* «Un particulier qui, au cours de l'année, est membre du clergé ou d'un ordre religieux ou est ministre régulier d'une confession religieuse et qui soit dessert un diocèse, une paroisse ou une congrégation, soit en a la charge, soit s'occupe exclusivement et à plein temps d'un service administratif en raison de sa nomination par un ordre religieux ou une confession religieuse, peut déduire l'un des montants suivants, sans excéder sa rémunération pour l'année provenant de sa charge ou de son emploi à ce titre : [...]. ». Aussi La loi fédérale de l'impôt à l'alinéa 8 prévoit la possibilité d'une déduction pour la personne « qui : d'une part, est membre du clergé ou d'un ordre religieux ou est ministre régulier d'une confession religieuse, (ii) d'autre part :(A) soit dessert un diocèse, une paroisse ou une congrégation, (B) soit a la charge d'un diocèse, d'une paroisse ou d'une congrégation, [...] » *Loi de l'impôt sur le revenu, L.R.C. 1985, c. 1*



lequel il serait juste et équitable face aux autres religions<sup>278</sup> d'accorder aux agents [sic] de pastorale de son Église la déduction réclamée (motifs, paragraphe 7) » (R. c. Lefebvre 2009, paragraphe 15). Cependant, la cause a été portée en appel et la décision a été infirmée. Selon les motifs du jugement de la Cour d'appel fédérale, les femmes, bien qu'elles exerçassent des fonctions à l'intérieur de l'Église, n'avaient pas le statut justifiant qu'elles reçoivent l'exemption fiscale. Au paragraphe 39, le juge Marc Noël, qui rédige les motifs du jugement, écrit :

La question de statut doit s'analyser dans la perspective de l'Église catholique puisque c'est elle qui est maître du statut qu'elle confère à ses membres. Or, selon le droit canonique, la distinction entre ministres ordonnés et fidèles laïcs (parmi lesquels les agents pastoraux sont recrutés) demeure aussi fondamentale qu'elle l'a toujours été. (Cour d'appel fédérale, 2009, paragraphe 39)

Les motifs du jugement de la cour d'appel citent le droit canonique (Canon 230) pour souligner que les laïcs n'occupent des fonctions que de manière temporaire et à défaut de ministres<sup>279</sup>. Le rédacteur des motifs affirme, à l'encontre des conclusions de la juge de la Cour canadienne de l'impôt : « Néanmoins, ce sont les ministres ordinaires et le retour aux vocations sacerdotales qui doivent permettre à l'Église de remplir sa mission sur terre. » (Cour d'appel fédérale 2009, paragraphe 41) Dans une autre cause, lors d'une audience tenue à la division des petites créances de la Cour du Québec, le représentant du ministère du Revenu québécois soutenait que « selon les enseignements du droit canon qui lui sont applicables, madame Côté [l'agente de pastorale qui contestait la décision du ministère] ne peut être qualifiée à titre de "*membre régulier d'une confession religieuse*" et qu'en conséquence, elle ne peut bénéficier de la déduction mentionnée » (Côté c. Québec, 2008, je souligne).

---

<sup>278</sup> Les motifs du jugement ne précisent pas de quelles autres religions il est question. On peut présumer qu'il s'agit, entre autres, de ministres du culte d'Églises chrétiennes qui peuvent profiter de cette exemption fiscale sans être nécessairement de sexe masculin et célibataire.

<sup>279</sup> Voir aussi Côté c. Québec (Sous-ministre du Revenu), 2008, QCCQ 12517. Au motif dans le paragraphe 4, le juge écrit : « L'intimé SMRQ [Sous-ministre du revenu du Québec] soutient de son côté que, *selon les enseignements du droit canon qui lui sont applicables*, madame Côté ne peut être qualifiée à titre de "*membre régulier d'une confession religieuse*" et qu'en conséquence, elle ne peut bénéficier de la déduction mentionnée » (je souligne).

J'ai mentionné que Foucault élaborait l'idée que le juridique sort du juridique, ce qu'il appelait l'extrajuridique. On peut en voir une application dans le jugement de la Cour d'appel fédérale. Les juges de la Cour d'appel notent que la juge de la Cour d'impôt dont ils infirment la décision s'est appuyée sur un article d'Anne Asselin, membre de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul. Celle-ci remettait en question l'aspect temporaire des fonctions remplies par les agentes laïques. Les juges qui ont traité l'appel critiquent l'approche de la juge de première instance. Ils affirment que celle-ci :

[...] fait fi de la perspective de l'Église catholique. Même en tenant pour acquis que l'auteur [Anne Asselin] de l'article a raison de dire que les fonctions des agents de pastorale sont vouées à la permanence, le statut que l'Église leur confère se veut tout de même temporaire et, quoiqu'en disent les critiques, c'est dans cette perspective que la chose doit être analysée. (Cour d'appel fédérale, 2009, paragraphe 44)

Dans ce jugement à propos de l'octroi d'une exemption fiscale, une prédominance est accordée à l'autorité vaticane et aux conceptions théologiques et pastorales qu'elle promeut. Celles-ci se substituent aux pratiques et aux développements théologiques issus du contexte québécois pour juger du bienfondé des demandes soumises au tribunal. Les juges font peu de cas de l'analyse critique faite par une spécialiste du droit canon qui tient compte de l'Église locale. Rappelons que Baubérot et Milot soulignaient qu'une des implications de la neutralité comportait le renoncement à l'aptitude de décider de l'interprétation appropriée des croyances religieuses<sup>280</sup>. Ici, le tribunal se livre à une pratique d'interprétation interrogeant ainsi sa capacité d'exercer l'impartialité entre une vision traditionnelle portée par les autorités vaticanes qui ne reconnaît pas les femmes comme ministres et une analyse située dans le contexte québécois. J'insiste sur ce fait : le tribunal agit à l'encontre même d'un vœu exprimé par un évêque québécois. La complexité des rapports de force(s) dans laquelle l'action des féministes chrétiennes se trouve plongée est exposée par ces extraits de discours juridiques. Ceux-ci, qui réfèrent à l'autorité

---

<sup>280</sup> Voir supra 3.1.2.

romaine, confirment la critique soulevée par Anne Phillips (mentionnée au chapitre précédent) pour qui le droit tend à protéger et à consolider les autorités religieuses, sans porter attention aux droits des membres. Rappelons que selon cette autrice, les termes « religion » ou « communauté religieuse » ne reconnaissent souvent que les autorités religieuses. Si on en croit Bourdieu, ces discours juridiques ont un impact social.

À la différence de l'insulte lancée par un simple particulier qui, en tant que discours privé, *idios logos*, n'engageant que son auteur, n'a guère d'efficacité symbolique, le verdict du juge, qui tranche les conflits ou les négociations à propos de choses ou de personnes en proclamant publiquement ce qu'elles sont en vérité, en dernière instance, appartient à la classe des *actes de nomination* ou *d'institution* et représente la forme par excellence de la parole autorisée, parole publique, officielle, qui s'énonce au nom de tous et à la face de tous : en tant que jugements d'attribution formulés publiquement par des agents agissant en mandataires autorisés d'une collectivité et constitués ainsi en modèle de tous les actes de catégorisation (*katègoresthai*, on le sait, signifie accuser publiquement), ces énoncés performatifs sont des actes magiques qui réussissent, parce qu'ils sont en mesure de se faire reconnaître universellement, donc d'obtenir que nul ne puisse refuser ou ignorer le point de vue, la vision, qu'ils imposent. (Bourdieu, 1986, p. 12, souligné dans le texte)

Les verdicts de jugement auxquels je réfère et qui constituent selon Bourdieu des actes performatifs, participent des rapports de force(s), tout comme les pratiques de l'État qui donnent un statut particulier aux groupes religieux que j'ai exposés supra et qui généralement soulèvent peu l'attention tant des féministes chrétiennes que de l'opinion publique. S'inspirant de Bourdieu, un commentateur du débat ayant eu cours en Belgique à la suite de la publication d'*Ordinatio sacerdotalis*<sup>281</sup> écrit :

If participants in a debate accept the legitimacy of the position of the actor to utter certain statements, a discourse will be effective. The effectiveness of a discourse does not stem from the words that are being uttered themselves, *but from the fact that the utterer is endowed with social power in a specific circumstance.* (Jacobs, 2002, p. 199, je souligne)

---

<sup>281</sup> Infra à la section 6.2.2 je reviendrai sur cette lettre apostolique émise par Jean-Paul II.

Dans les cas que j'ai cités, les autorités reconnues ont été les autorités romaines, et l'interprétation que l'ont fait de la notion de magistère s'est effectuée au détriment de l'autorité locale. Sans une remise en question de cette façon de penser qui subsume la communauté croyante catholique à la tutelle de l'autorité romaine, il est difficile pour le discours juridique de contribuer à développer les droits des femmes du groupe religieux majoritaire. Le discours juridique qui confond l'Église catholique avec magistère romain justifie la critique de Sunder : « [...] legal authorities currently practice a policy of deference to religious leaders, who are given absolute authority to define the norms of the group » (Sunder, 2003, p. 1467).

### **5.3 Aménagement de la laïcité et réseau de la santé**

Les discours juridiques relatés témoignent de la difficulté de reconnaître pleinement les femmes comme ministres de leur Église<sup>282</sup>. De manière analogue, la difficile-reconnaissance de la contribution des femmes en ce qui concerne le soutien spirituel de leurs concitoyennes et de leurs concitoyens se reproduit dans le secteur public. Dans celui-ci, l'État est appelé à fournir des services d'ordre religieux et spirituel principalement dans certains types d'institutions, notamment envers les personnes incarcérées et les personnes hospitalisées ou hébergées dans le réseau de la santé<sup>283</sup>. Il y a également prestation de services spirituels et religieux défrayés par l'État québécois dans d'autres types d'organismes publics. Les pratiques d'embauche dans la fonction publique pour ce type de postes, qui consistent à offrir un soutien religieux et spirituel, sont peu connues et documentées<sup>284</sup>. La plupart de ces postes portent le titre d'aumônier, on les retrouve, entre

---

<sup>282</sup> Je reviendrai sur ce point à propos de l'agentivité des féministes chrétiennes au chapitre suivant.

<sup>283</sup> Pour ce qui est de l'État canadien, il faudrait ajouter les Forces armées.

<sup>284</sup> Ils font partie de la catégorie des employés « [...] exclus de l'univers de référence du personnel de la fonction publique » tout comme, entre autres, les juges, les juges de paix et les procureurs de la poursuite. Voir [https://www.tresor.gouv.qc.ca/fileadmin/PDF/effectif\\_fonction\\_publicque/1718/Notes\\_methodologiques\\_1718.pdf](https://www.tresor.gouv.qc.ca/fileadmin/PDF/effectif_fonction_publicque/1718/Notes_methodologiques_1718.pdf)

autres, dans différentes municipalités<sup>285</sup>. La gestion des services religieux et spirituels dans ces milieux est généralement marquée par la référence aux autorités religieuses. Contrairement à ce qui a eu cours dans le milieu scolaire, où cette référence a fortement diminué à la suite de la déconfessionnalisation du système scolaire qui s'est opérée en 2000<sup>286</sup>, elle reste encore importante pour le réseau de la santé et pour le milieu carcéral. En témoigne la pratique d'exiger un mandat pastoral et qui, dans le milieu hospitalier, a perduré malgré le changement d'orientation du Ministère de la santé et des services sociaux. Cela a contribué au maintien d'un statut différent pour les femmes.

Quelques remarques préliminaires à propos du mandat pastoral. Notons que le terme même de « mandat pastoral » est problématique dans une perspective de diversité religieuse. Aussi, l'obtention du mandat pastoral ne repose pas avant tout sur une compétence professionnelle. Un document de référence, adopté par les évêques du Québec le 12 mars 2004, précise ce que l'Assemblée des évêques entend par mandat pastoral et les conditions de son octroi :

Le mandat pastoral est l'acte par lequel l'évêque, reconnaissant l'*idonéité*, les capacités et les compétences d'un fidèle laïque, le choisit pour collaborer à l'exercice de la charge pastorale et l'envoie en mission :

Une personne est reconnue idoine lorsqu'elle assume la foi de son baptême et est en mesure d'en témoigner par la cohérence de sa vie. Elle possède une expérience de vie ecclésiale communautaire significative, sait faire le lien entre la foi et la vie, *est pleinement solidaire de la pensée et de la mission de l'Église catholique romaine* en relation avec l'évêque diocésain, *notamment en matière de doctrine*. De plus *elle doit avoir un statut de vie conforme à l'enseignement de cette même Église, notamment en matières matrimoniales*. (Assemblée des évêques catholiques du Québec, 2004, p. 3, je souligne)

---

<sup>285</sup> Par exemple, la Ville de Québec embauche un aumônier. On retrouve également des aumôniers attachés à différents corps de pompiers et de police municipale, de même qu'un aumônier rattaché à la Sûreté du Québec.

<sup>286</sup> Ministère de l'Éducation (2000). Dans les écoles publiques du Québec: une réponse à la diversité des attentes morales et religieuses. Gouvernement du Québec. Québec

À l'exception des milieux scolaires et des milieux de la santé, peu d'études ont été faites sur l'organisation des services religieux et spirituels dans les institutions publiques. Les documents donnant accès aux détails de l'organisation des services sont peu accessibles. Je me limiterai à traiter de l'organisation des services dans le milieu de la santé, en faisant part de son évolution à partir des années 2000, pour illustrer comment concrètement la problématique de l'égalité femmes/hommes se pose dans l'organisation de ces services fournis par l'État. Tout d'abord, notons que l'année 2001 a donné naissance à un nouveau protocole d'entente entre le Ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS)<sup>287</sup>, les associations de prestations de services de santé<sup>288</sup> et les autorités religieuses représentées par l'Assemblée des Évêques du Québec, l'Église anglicane du Québec, l'Église Unie du Canada et la Fédération des services de la communauté juive de Montréal. La gestion des services religieux et spirituels en milieu hospitalier et en Centre d'hébergement de soins de longue durée (CHSLD), bien qu'elle soit en évolution, met en évidence la référence aux autorités religieuses. Le protocole d'entente de 2001 convient d'établir certains paramètres concernant l'application des lois qui obligent les établissements de santé à adopter un règlement portant sur l'organisation des services de pastorale. Ces paramètres portent, entre autres, sur l'article 7 du *Règlement sur l'organisation et l'administration des établissements* (S-5, r.3.01). L'article stipule que :

Le conseil d'administration d'un centre hospitalier ou d'un centre d'hébergement public ou privé visé à l'article 177 de la Loi doit adopter un règlement portant sur l'organisation de services de pastorale dans l'établissement. À cette fin, *le conseil d'administration doit conclure une entente avec les autorités religieuses concernées*, selon l'appartenance religieuse des bénéficiaires hébergés. (Je souligne)

Et ils ont aussi pour objet l'article 100 de la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* (L.R.Q. c. S-4.2). Le début de cet article se lit ainsi :

---

<sup>287</sup> Gouvernement du Québec. Ministère de la Santé et des Services sociaux (2001). Protocole d'entente entre le ministère de la santé et des services sociaux et les autorités religieuses concernant les services de pastorale des établissements de santé et de services sociaux.

<sup>288</sup> Il s'agit de l'Association des CLSC et des CHSLD, de l'Association des hôpitaux du Québec, de la Conférence des Régies régionales de la Santé et des Services sociaux.

Les établissements ont pour fonction d'assurer la prestation de services de santé ou de services sociaux de qualité, qui soient continus, accessibles, sécuritaires et *respectueux des droits des personnes et de leurs besoins spirituels* et qui visent à réduire ou à solutionner les problèmes de santé et de bien-être et à satisfaire les besoins des groupes de la population. (Je souligne)

### **5.3.1 Le protocole de 2001 concernant les services de pastorale en milieu de santé**

Dans ce protocole de 2001, le Ministère reconnaît, conformément au règlement en vigueur, la nécessité d'offrir, dans ses établissements, des services de pastorale. Une place considérable est dévolue aux autorités religieuses dans une perspective d'organisation confessionnelle des services. L'article 5 de ce protocole de 2001 stipule que :

Le mandat pastoral, ou son équivalent est octroyé par l'autorité religieuse concernée. Il détermine le lien entre la dénomination religieuse et l'animateur de pastorale qui en bénéficie et *qui agit au nom de celle-ci*. Dans son essence, le *mandat pastoral ou son équivalent est comparable à un "permis de pratique" et est nécessaire au maintien de l'emploi*.

Il appartient à l'établissement le soin de vérifier auprès de l'autorité religieuse concernée, l'admissibilité d'un candidat à un mandat pastoral. *La durée du mandat pastoral est déterminée par l'autorité religieuse qui l'octroie*. (Je souligne)

À travers son organisation de la prestation de services en soins spirituels, en indiquant que le mandat pastoral, émis par les autorités religieuses, est nécessaire au maintien en emploi, le Ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS) soumet les employées aux autorités religieuses. Elles risquaient alors de se placer dans une position délicate si elles contestaient ouvertement cette autorité. Dans ce contexte, plusieurs intervenantes en soins spirituels s'exposaient à voir leur capacité d'agir dans le domaine religieux réduite. Elles ont pu ainsi hésiter à développer des services spirituels plus adaptés

et hétérodoxes pour répondre aux besoins des personnes. En comparant le mandat pastoral à un « permis de pratique », le ministère confondait compétence professionnelle, conformité à une tradition et vie idoine selon les normes religieuses. Le ministère laissait ainsi les femmes dans la possibilité de se retrouver soumises à l'arbitraire de leur autorité religieuse.

Signalons que la description même de l'emploi, qui référerait à l'administration des sacrements, défavorisait l'embauche de femmes<sup>289</sup>, ce qui crée une situation paradoxale considérant l'affirmation pour les principes d'égalité femmes/hommes promus par l'État québécois. Les femmes œuvrant en milieu de santé pour offrir les services de soutien religieux et spirituels sont sous-représentées en comparaison avec la participation des femmes aux ministères dans les milieux paroissiaux<sup>290</sup> ou avec la fréquentation des femmes dans les facultés de théologie<sup>291</sup>. La prestation de services religieux dans le réseau de la santé a privilégié et privilégie encore l'embauche d'hommes plutôt que celle de femmes. Dans plusieurs institutions, ce n'est que très récemment que des femmes y ont été engagées<sup>292</sup>. Les femmes y sont minoritaires, selon les données d'une étude produite en 2002 sur les services de pastorale dans les milieux de santé (Gouvernement du Québec, 2002) : 72 % des employés étaient des hommes et 28 %, des femmes. En comparaison avec

---

<sup>289</sup> La nomenclature de 2006 « *Nomenclature des titres d'emploi, des libellés, des taux et des échelles de salaire du réseau de la santé et des services sociaux* » déposés devant l'Assemblée nationale par le ministre de la Santé et des Services sociaux définissait le titre d'emploi d'« *animateur ou animatrice de pastorale* » comme suit : « Personne qui exerce des activités pastorales répondant aux besoins des usagers. Elle administre les sacrements et les rites, répond aux consultations théologiques ou morales, visite les usagers, collabore avec l'équipe multidisciplinaire, apporte un support moral aux familles des usagers, siège sur les comités où l'administration requiert sa participation et assume un service de garde en dehors des heures régulières de travail pour répondre aux urgences de toutes sortes où sa présence pastorale est jugée nécessaire. » (Je souligne) La nouvelle nomenclature de 2010 parle plutôt d'une : « Personne qui exerce des activités de soutien et d'accompagnement à la vie spirituelle et religieuse des usagers, leur famille ainsi qu'à leurs proches. » Gouvernement du Québec. Ministère de la Santé et des Services sociaux (2013). Nomenclature des titres d'emploi, des libellés, des taux et des échelles de salaire du réseau de la santé et des services sociaux à partir du 1er avril 2010.

<sup>290</sup> En 1993, on estimait que « [...] les femmes, laïques et religieuses constituent [...] 70% des ressources humaines de l'Église francophone au Québec » Voir Baroni, Lise; Yvonne Bergeron, et al. (1995). Voix de femmes, voies de passage : pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux. Montréal, Éditions Paulines.

<sup>291</sup> Voir *ibid.* Les autrices, dans cette publication de 1995, mentionnaient que l'Université de Montréal comptait 62,4% d'étudiantes et l'Université Laval, 54%.

<sup>292</sup> Par exemple, en banlieue de Montréal au CISSS Montérégie-est à l'hôpital Pierre-Boucher, la première femme fut engagée en 2010. Suzanne Hamel dont je ferai part infra de la démarche devant le Tribunal du travail a été la première femme engagée à l'hôpital Laval de Québec en 1998. Voir son témoignage p. 549 dans Veillette, Denise (2012). Les répondantes diocésaines à la condition des femmes. 25 ans d'histoire. 1981-2006. Tome V. Des questions qui interpellent. Ste-Foy, Presses de l'Université Laval.



l'ensemble des professionnels dans le réseau de la santé, toujours selon la même étude, 26 % étaient des hommes et 74 % des femmes. Comme l'écrivent les auteurs de l'étude, ce taux « n'est guère surprenant puisque traditionnellement ces postes étaient occupés par des prêtres qu'on appelait "aumôniers" » (p. 29). Notons que 75% des bénévoles étaient des femmes. Signalons encore que cette discrimination en emploi pour les femmes est en contradiction avec les dispositions de la *Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDEF)<sup>293</sup> dont l'article 11 stipule que :

Les États partis s'engagent à prendre toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le domaine de l'emploi, afin d'assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, les mêmes droits, et en particulier : [...]

b) Le droit aux mêmes possibilités d'emploi, y compris l'application des mêmes critères de sélection en matière d'emploi; [...]

L'application du protocole de 2001 a entraîné le gouvernement québécois à défendre une position qui questionne la pratique de la neutralité religieuse lorsqu'elle est analysée à partir du vécu concret des femmes. Le cas de Nicole Hamel, animatrice de pastorale en milieu hospitalier à Québec, illustre ceci. Elle a entrepris, en 2002, un recours juridique, qu'elle a gagné<sup>294</sup>, après avoir été congédiée à la suite de sa décision de rejoindre l'Église Unie, dont les orientations lui convenaient mieux. Bien que l'Église Unie fût signataire du protocole, et que cette travailleuse ait obtenu l'équivalent d'un mandat pastoral émis par cette Église, son employeur de l'époque, le *Service régional de pastorale de la santé* administré par le *Centre affilié universitaire de Québec*, n'a pas accepté de la garder en emploi. Son employeur a prétexté devant le tribunal que, puisque la majorité de la population de Québec était catholique, les besoins de cette population étaient reliés à la religion catholique et que, pour cette raison, les personnes offrant le service de pastorale se devaient d'être catholiques<sup>295</sup>. Cet argumentaire présenté devant un tribunal en 2002

---

<sup>293</sup> Je traiterai plus largement de cette Convention émanant de l'Organisation des nations unies au chapitre 7.

<sup>294</sup> Commission des relations du travail, Québec (2004). Nicole Hamel vs Service régional de pastorale de la santé (Centre hospitalier affilié universitaire de Québec). CQ-1011-1903. Voir aussi le témoignage de madame Hamel dans Veillette, Denise (2012). *Op. cit.*

<sup>295</sup> *Idem*, paragraphe 29.

témoigne d'une méconnaissance de la spiritualité et des besoins religieux portés par la population. Les gestionnaires ont ignoré la possibilité que le malaise ressenti par Nicole Hamel envers l'appartenance catholique, telle que définie par les autorités religieuses, ait pu trouver écho parmi la population desservie.

Le commissaire qui a jugé le litige relève les propos du procureur général du Québec qui remettent en question la liberté religieuse de la plaignante. Au paragraphe 82 du jugement, le commissaire écrit :

Par contre, il [le procureur général du Québec] estime que pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publiques ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui, il peut s'avérer nécessaire d'assujettir la pratique religieuse de la plaignante à des restrictions. (Commission des relations du travail, 2004, paragraphe 82)

Comment comprendre que, pour le procureur général du Québec, la pratique religieuse de la plaignante, qui décide de prendre ouvertement ses distances avec l'autorité catholique, et qui se conforme au cadre du ministère en obtenant un « permis de pratique » de l'Église Unie (signataire du protocole), constitue une menace à la sécurité, à la santé voire aux mœurs publiques ? La teneur des arguments du procureur du Québec laisse entrevoir que la priorité est donnée à la préservation de la confessionnalité plutôt qu'à la promotion de l'embauche basée sur des compétences. Le procureur semble avoir été davantage guidé par des considérations politiques (la défense de l'identité catholique) plutôt que par des considérations cliniques (s'assurer que la personne soit compétente, en mesure d'identifier et d'évaluer les besoins religieux et spirituels, sans à priori, et de prodiguer les soins). Ici la neutralité religieuse ne semble pas avoir guidé le procureur.

### 5.3.2 Services spirituels et référence aux autorités religieuses

En 2007, le MSSS a mis fin au protocole d'entente de 2001. Les changements qui ont eu cours s'inscrivent, selon Jean-Marc Charron, sur le fond de scène des débats publics liés à la question des accommodements raisonnables et à celle de la déconfectionnalisation scolaire (Charron, 2013, p. 102). Le processus de sécularisation a certes joué, mais le Ministère a dû prendre acte du jugement de la Commission des relations du travail à propos du congédiement de Nicole Hamel, de même que des revendications de *l'Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels* qui exigeait le retrait du mandat pastoral. En février 2011, le ministère publiait un nouveau cadre. Le document s'intitulait *Orientation ministérielle pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissement de santé et de services sociaux*<sup>296</sup>. Ces orientations proposent un service non confessionnel et ne posent plus l'exigence de l'obtention d'un mandat pastoral pour être à l'emploi comme personne intervenante en soins spirituels. Il s'agit certes d'une modification importante, mais qui ne relève pas d'un changement de philosophie de la pratique des soins spirituels. Les nouvelles orientations ministérielles ne se traduisent pas sur le terrain par des transformations substantielles dans l'organisation concrète des services. Certains établissements ont continué à demander le mandat pastoral<sup>297</sup>. Par ailleurs, une vision de la confessionnalité qui fait peu de place aux femmes laisse une empreinte sur l'organisation des services de soins spirituels à un point tel que, pour certains, l'embauche de prêtres en mesure de donner des sacrements se doit d'être privilégiée (Cherblanc, 2013, p. 93)<sup>298</sup>. La référence aux autorités religieuses demeure

---

<sup>296</sup> Ministère de la Santé et des Services sociaux (2010). Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux. Gouvernement du Québec. document disponible sur le site de l'Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels, [http://aiissq.org/pdf/orientations\\_minist\\_anim\\_spirituelle\\_08mars2010.pdf](http://aiissq.org/pdf/orientations_minist_anim_spirituelle_08mars2010.pdf), consulté le 1er mars 2013.

<sup>297</sup> En novembre 2017, dans sa présentation de différentes professions pratiquées en milieu hospitalier, le site internet du CHUM mentionne toujours pour les intervenants en soins spirituels, la nécessité du mandat pastoral. Voir <http://www.chumontreal.qc.ca/carrieres/decouvrez-les-carrieres/autres-professionnels/intervenant-en-soins-spirituels-intervenante>, consulté le 20 novembre 2017.

<sup>298</sup> À la suite de l'analyse d'entrevues réalisées auprès d'intervenants en soins spirituels de la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (uniquement des prêtres), le chercheur conclut que même si les intervenants font constamment référence à une pratique d'intervention spirituelle, « [...] l'intervention que l'on pourrait qualifier de "confessionnelle", apparaissent finalement indispensables à l'hôpital pour mettre en scène et pour "mettre en sens" un vécu, une situation ou un acte professionnel. » Cherblanc, Jacques (2013). *Spiritualité, religion et santé au Saguenay-Lac-Saint-Jean: les stratégies et les tensions observables entre le capital spirituel et la puissance symbolique de la religion dans les centres de santé et de services sociaux*. Dans Spiritualité et biomédecine: enjeux d'une intégration. Jean-Marc Charron Et Michel Nyabenda Guy Jobin (dir.), Québec Presses de l'Université Laval, p. 94.

importante, tant pour les rédacteurs des orientations que pour les administratrices et pour les administrateurs des établissements<sup>299</sup>.

Dans la présentation de la mission et des objectifs du service d'animation spirituelle, les orientations de 2011 apparaissent ambiguës. La formulation réfère toujours soit à une entente avec l'autorité religieuse, soit à son autorisation pour la tenue d'activités religieuses:

Le service d'animation spirituelle est un service non confessionnel. Il assure la dispensation des services de manière à respecter la liberté et les convictions de chaque personne. Après entente entre les autorités religieuses concernées et la direction de l'établissement, ou, après avoir obtenu son autorisation, des activités religieuses peuvent avoir lieu dans l'établissement. (p. 5)

À propos de la sélection du personnel, il est écrit : « La participation ou la consultation des autorités religieuses peut être utile » (p. 7). En regard de l'organisation du lieu de culte disponible dans les établissements, on écrit que celui-ci doit prendre en considération les besoins des autorités religieuses concernées (p. 7). Ce document mentionne que l'établissement doit faire en sorte de créer des liens avec les autorités religieuses. De plus, on précise que les *Agences de santé et des services sociaux* doivent s'assurer que chaque établissement crée de tels liens conformément aux dispositions de l'article 7 du *Règlement sur l'organisation et l'administration des établissements*. Dans le document d'orientation de 2011, on ne fait nulle part référence à *l'Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels* qui, à travers la supervision des stages en milieu de santé, promeut la qualification professionnelle. Cette association a joué un rôle actif afin de faire cesser la nécessité du mandat pastoral et de promouvoir la professionnalisation de la pratique des soins spirituels<sup>300</sup> dans les milieux de la santé pour

---

<sup>299</sup> Dans le texte de 10 pages des orientations (ce qui inclut l'annexe qui contient les citations des articles de lois et règlements, ainsi qu'une page contenant deux références bibliographiques), les autorités religieuses sont mentionnées douze fois.

<sup>300</sup> Cette professionnalisation rend imputables les personnes prestataires des services de soins spirituels auprès de l'employeur et de ses pairs, en exigeant d'elles qu'elles se dotent d'outils d'analyse, de cadres de référence et de pratiques

qu'elle soit axée sur les besoins cliniques. L'analyse des dernières orientations du MSSS témoigne d'une résistance de la part des gestionnaires de l'État à organiser une offre de services religieux et spirituels en milieu de santé qui se dégage de la référence aux autorités religieuses. Ceci constitue un achoppement sur la voie de la reconnaissance des femmes dans le champ religieux. La référence à l'autorité religieuse qui discrimine les femmes demeure importante.

## **5.4 Amendement de la Charte et maintien de la différenciation**

La quatrième recommandation de l'avis du Conseil du statut de la femme de 2007 était formulée ainsi :

Le Conseil recommande d'ajouter dans la Charte québécoise un article analogue à l'article 28 de la Charte canadienne, afin que soit clairement affirmé que l'égalité entre les femmes et les hommes ne peut être compromise au nom, notamment, de la liberté de religion. (p. 110)

Cette recommandation faisait suite à la deuxième partie de l'avis, dans laquelle le Conseil présentait des arguments juridiques afin de soutenir que l'on ne devrait pas porter atteinte au droit à l'égalité entre hommes et femmes au nom de la liberté de religion. L'article 28 de la Charte canadienne des droits, qui a inspiré la demande du Conseil, stipule que : « Indépendamment des autres dispositions de la présente Charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes. »

---

dont elles peuvent rendre compte tant par les notes aux dossiers des usagers que lors des échanges en équipe interdisciplinaire.

Le gouvernement québécois a donné suite à la demande du *Conseil* en déposant le projet de loi 63 durant la même année. Celui-ci modifie la *Charte des droits et libertés de la personne* et a été sanctionné le 12 juin 2008 à la suite de son adoption à l'unanimité par l'Assemblée nationale. Le préambule de la Charte québécoise a été changé. Au troisième alinéa, une référence explicite à l'égalité entre les femmes et les hommes a été introduite comme fondement, de même que l'ajout de la liberté aux côtés des notions de justice et de paix. Cet alinéa se lit désormais ainsi :

Considérant que le respect de la dignité de l'être humain, *l'égalité entre les femmes et les hommes* et la reconnaissance des droits et libertés dont ils sont titulaires constituent le fondement de la justice, *de la liberté* et de la paix. (Je souligne les ajouts)

Et le chapitre V, contenant des dispositions spéciales et interprétatives, comporte maintenant l'article 50.1 qui se lit comme suit : « Les droits et libertés énoncés dans la Charte sont garantis également aux femmes et aux hommes ». J'ai mentionné précédemment que la recommandation du *Conseil* avait été faite dans une optique de poser la question de l'aménagement de la laïcité et de l'égalité femmes/hommes à partir de la problématique de la diversité religieuse. Rappelons que les analyses du Conseil ont été marquées par un changement de paradigme en regard de la valeur du pluralisme de la société québécoise<sup>301</sup> ce qui a amené le Conseil à se soucier davantage du multiculturalisme, oblitérant ainsi les problématiques qui touchent le groupe religieux majoritaire. Les changements apportés à la Charte s'inscrivent sous cet angle sans avoir été pensés dans une perspective de remettre en question le système de différenciation qui exclut les femmes appartenant à un groupe religieux de l'application du droit à l'égalité.

---

<sup>301</sup> Voir infra 4.1.

### 5.4.1 Critiques du changement à la Charte des droits

Dans son mémoire sur le projet de loi 63, la *Fédération des femmes du Québec*<sup>302</sup>, bien qu'elle appuie la reconnaissance formelle du droit à l'égalité, se montre critique et sceptique face aux changements instaurés dans la Charte. Le mémoire de la Fédération affirme :

La FFQ est donc un peu perplexe puisqu'on dit que le législateur ne parle pas pour rien dire. Si le droit des femmes à l'égalité est adéquatement protégé, sur le plan formel, par la Charte canadienne et la Charte québécoise, quel besoin avons-nous alors du Projet de loi 63 ? Sans doute cela a-t-il à voir avec les accommodements raisonnables et surtout ceux de nature religieuse ? Sommes-nous en présence d'une décision déguisée qui porte sur les accommodements raisonnables de nature religieuse ? Est-ce le bon forum ? Qu'advient-il des recommandations éventuelles de la Commission Bouchard-Taylor ? Et au fond, jusqu'à quel point ce projet de loi a-t-il à voir avec le droit des femmes à l'égalité réelle, de fait ou substantive ? (Fédération des femmes du Québec, 2008, p. 4-5)

Le juriste Stéphane Bernatchez fait un parallèle entre cette modification de la Charte et la résolution de l'Assemblée nationale à propos de la charia mentionnée supra. Il écrit :

[...] la modification législative effectuée par le législateur peut paraître juridiquement non-nécessaire, bien que politiquement significative. En ce sens, elle rappelle la résolution adoptée unanimement à l'Assemblée nationale du Québec le 26 mai 2005 à l'initiative de la députée libérale Fatima Houada-Pépin, et se lisant comme suit : « Que l'Assemblée nationale du Québec s'oppose à l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada. » L'Assemblée nationale a pris la peine d'adopter cette résolution malgré l'article 2639 du Code civil du Québec qui rend

---

<sup>302</sup> Fondée en 1966, à l'initiative de Thérèse Casgrain, la Fédération des femmes du Québec regroupe des membres individuels et des associations en vue de défendre les droits sociaux des femmes de toutes origines. La Fédération s'est entre autres investie en 1995 dans la Marche du Pain et des roses contre la pauvreté au Québec, qui est devenue un mouvement mondial en 2000. Au fil des ans, elle s'est impliquée dans divers dossiers pour défendre les femmes, dont ceux portant sur l'équité salariale, le parrainage des immigrantes, la perception des pensions alimentaires et le régime québécois d'assurance parentale.

invalide toute sentence arbitrale en matière familiale. (Bernatchez, 2009, p. 99)

Ces deux remarques contredisent les positions défendues par les instigatrices du changement de la Charte québécoise pour qui les modifications étaient essentielles. Elles corroborent le fait que les raisons de la modification de la Charte sont liées au contexte politique entourant les débats sur les aménagements de la diversité religieuse. L'omniprésence de cette préoccupation centrée sur les pratiques d'accommodements envers les minorités religieuses occulte les problématiques que posent pour les femmes les relations religions/État. Elle laisse entrevoir peu de réelle volonté politique de s'interroger sur l'apport de l'État québécois à la domination des femmes croyantes due à l'impossibilité d'exercer des recours face à l'absence de droit à l'intérieur de leurs groupes et à la reconnaissance par l'État de la légitimité de leur domination.

La portée réelle des changements de la Charte québécoise prête à équivoque. Comme je l'ai soulevé ci-haut, elle n'a pas entraîné de questionnement sur la reconnaissance du droit canon lors de la réforme du droit associatif. Elle serait aussi source d'incertitudes juridiques. Louis-Philippe Lampron qualifie la formulation de « plutôt inoffensive » et, en comparaison avec l'article 28 de la Charte canadienne, sa formulation serait « plus faible » (Lampron, 2008, note 88, p. 680). Ce juriste déplore le manque de cohérence dans le droit canadien et québécois des questions touchant la liberté de religion et l'égalité femmes/hommes. Il en parle comme d'un « flou juridique » et il souligne que les Chartes confèrent aux institutions religieuses un statut particulier. Selon lui :

[...] les tribunaux n'hésiteront pas à accorder une importance prioritaire aux différentes valeurs protégées par le dogme religieux, qui se trouvent au coeur des activités de ce type d'institutions, indépendamment du fait que ces valeurs soient contraires à d'autres droits ou libertés fondamentaux, comme le droit à l'égalité entre les sexes. (Lampron, 2009, p. 251)



## 5.4.2 La patience et l'espoir plutôt que le droit

Par surcroît, il existe une indétermination de la part même du Conseil qui a œuvré à la modification de la Charte quant à son application à l'endroit du groupe religieux majoritaire. Le texte d'une allocution faite par une porte-parole du Conseil du statut de la femme, lors d'une rencontre soulignant le 30<sup>e</sup> anniversaire du *Réseau des répondantes diocésaines à la condition féminine*<sup>303</sup>, est symptomatique d'un évitement d'envisager que la modification de la Charte puisse être d'intérêt pour soutenir l'émancipation des femmes du groupe religieux majoritaire. En guise de conclusion, dans ce discours adressé aux femmes du Réseau, la porte-parole leur propose de faire preuve de patience et de garder espoir :

Aujourd'hui, dans le cadre du 30e anniversaire du Réseau, nous devons tout d'abord nous assurer que la réflexion sur la place des femmes dans l'Église se poursuive puis, nous voulons voir la reconnaissance de l'impact de leur travail s'intensifier au cours des prochaines années. Pour ce faire, *la patience nous semble donc essentielle*. La mission du Réseau doit se poursuivre et *nous devons toujours garder espoir* que, tôt ou tard, il y aura égalité entre les hommes et les femmes, au sein de l'Église. (Conseil du statut de la femme, 2012a, p. 6, je souligne)

Il est important de mentionner que les notes pour l'allocution ne font aucune mention de la modification de la Charte faite sur recommandation du Conseil. Il apparaît que le Conseil ne fait pas le lien entre la modification de la Charte et la poursuite par l'État de politiques et de pratiques qui soutiennent la discrimination envers les femmes dans une institution religieuse. On peut difficilement affirmer que le Conseil reconnaissait implicitement que cette modification n'a aucune incidence sur la quête d'émancipation du patriarcat religieux pour les femmes chrétiennes. Il semblerait qu'il faille plutôt y voir une occultation des questions que pose l'aménagement des relations religions/État du point de

---

<sup>303</sup> Voir Conseil du statut de la femme (2012a). Notes pour une allocution, de Mme Sandra Shee, porte-parole du Conseil du statut de la femme. 30e anniversaire du réseau des répondantes diocésaines à la condition des femmes, Conseil du statut de la femme. À propos du Réseau des répondantes diocésaines voir Veillette, Denise (2012). *Op. cit.*

vue des femmes du groupe religieux majoritaire qui les maintient en dehors de la citoyenneté. L'acception commune du mot *patience* comporte l'idée de supporter les malheurs, de faire preuve de résignation, de courage. Le mot *espoir* renvoie à l'idée d'attendre. Si plutôt que le droit, la *patience* est ce qui semble essentiel, et l'*espoir* une attitude à conserver selon les mots de la porte-parole du Conseil, est-ce à dire que les féministes chrétiennes doivent se contenter d'être vertueuses et d'accepter de demeurer en dehors des paramètres de la citoyenneté ? Non seulement ce propos illustre l'absence de réflexion à propos de l'idée de recourir au droit à l'égard du groupe religieux majoritaire mais, plus encore, il conduit à ce que les femmes « s'en remettent à l'espoir d'un redressement incertain » comme le déplorait Agathe Lafortune (Lafortune, 1991, p. 180) il y a plus de vingt-cinq ans, en constatant le manque de stratégie collective face à l'injustice institutionnalisée chez des femmes engagées en pastorales paroissiales.

Comme l'exprime une des autrices de *Voix de femmes, voie de passage*, le temps n'est-il plus seulement à l'expression de l'encouragement à la manière faite par le Conseil auprès des répondantes diocésaines à la condition féminine.

Laissez les femmes du terrain risquer seules, avec en prime ici et là quelques mots d'encouragements, nous semble une attitude indigne du courage et de la fidélité de ces femmes. Il faut désormais dépasser la sphère du privé. L'ampleur et la complexité des problèmes ecclésiastiques imposent un surcroît de solidarité. (Baroni Dansereau et Bergeron, 2009, p.89)

Un observateur de la scène roumaine affirme que l'État peut participer au maintien de la discrimination envers les femmes dans la sphère religieuse que ce soit par tolérance, par acceptation ou par soutien (Popescu, 2006, p. 66-67)<sup>304</sup>. En occultant de son champ de préoccupations le soutien que l'État québécois accorde aux autorités de l'Église catholique, le Conseil participe de la tolérance et de l'acceptation.

---

<sup>304</sup> Cité par Veyretout, Lucie (2013). L'application des droits de l'être humain au sein des groupements religieux. Recherches relatives à la question de la discrimination des femmes dans l'accès aux fonctions culturelles. Ecole Doctorale Droit, Science politique et Histoire, Université de Strasbourg. Thèse de doctorat, p. 298.

J'ai tenté d'illustrer dans ce chapitre que l'État québécois fait davantage que tolérer ou accepter. L'État québécois n'échappe pas à l'ordonnement de pratiques et de discours juridiques qui octroient un statut particulier aux autorités religieuses qui discriminent. Il soutient la situation de domination que les femmes subissent dans le groupe religieux majoritaire. Par la reconnaissance formelle du droit canon, par la mise en place d'un droit associatif particulier, par la relevance juridique et par les pratiques de prestation de services religieux et spirituels, l'État québécois pratique non seulement de la tolérance et de l'acceptation, mais aussi soutien cet état de domination.

De plus, la modification de la Charte québécoise ne soulève pas une remise en question des pratiques actuelles. Cela ne fait pas partie du point de mire lors des discussions sur la laïcité. Qu'est-ce qui rendrait envisageable qu'il en soit autrement ? Quelle forme pourrait prendre cet autrement ? La prolifération des discours sur la laïcité en réaction à la présence religieuse issue des groupes minoritaires peut être une occasion à saisir pour les féministes chrétiennes du Québec afin d'élaborer un discours autre sur cette question<sup>305</sup>; une invitation à construire une laïcité nomade, dégagée des enjeux liés à l'identité nationale, libérée d'une vision libérale du sujet et de la dichotomie public-privé; une conception des relations religions/État dans laquelle l'État cesse d'apparaître comme l'instance neutre.

La première partie de la thèse a démontré comment la laïcité, tant dans son élaboration à travers le libéralisme politique que dans son articulation contemporaine, définit les femmes religieuses comme des femmes sans droit à l'égalité. Elle a ainsi déconstruit l'évidence du bienfait associé à la laïcité dans le but de promouvoir l'égalité femmes/hommes. La deuxième partie a illustré comment, au Québec, à travers le prisme

---

<sup>305</sup> Ici je réfère à la règle de la polyvalence tactique des discours énoncée par Foucault. À propos des discours sur l'homosexualité qui ont proféré et qui ont entraîné un contrôle social, il nous dit que ceux-ci ont toutefois « [...] permis aussi la constitution d'un discours "en retour" : l'homosexualité s'est mise à parler d'elle-même [...] et souvent avec le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle était, médicalement disqualifiée. » Foucault, Michel (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris, Gallimard. p. 135

du féminisme d'État, représenté par le Conseil du statut de la femme et par diverses institutions étatiques, l'effet produit permet également de défaire l'évidence : le projet de laïcité québécois est défavorable aux femmes. Il occulte les enjeux propres aux femmes du groupe religieux majoritaire. Ce faisant, le projet de laïcité plutôt que de favoriser l'émancipation et la liberté pour les femmes soutient la perpétuation du patriarcat religieux. Il s'agira dans la dernière partie de penser le temps à venir, de proposer des éléments pour entrevoir autrement les articulations religions/État.



## **Partie III. Des raisons d’agir en faveur d’un temps à venir**

Ayant mis de l’avant que le projet de laïcité porté au Québec n’est pas bénéfique pour les femmes, je poursuis en explorant des raisons d’agir pour penser autrement les arrangements religions/État. La conception de la laïcité, qui protège le patriarcat religieux, semble présentement incontournable. Il me semble donc nécessaire de présenter quelques pistes à partir desquelles il est possible d’envisager une articulation autre des relations religions/État plus favorable aux femmes.

Dans la dernière partie de la thèse, je souhaite mettre en lumière l’engagement des femmes. Au sixième chapitre, il s’agira de montrer l’écart entre le discours libéral et les pratiques des femmes qui, de l’intérieur du champ religieux, revendiquent la reconnaissance de l’égalité. Je vise à montrer que les femmes ont articulé ensemble contestation/appartenance religieuse afin de déboulonner l’allégation selon laquelle cette dernière constituerait pour les femmes un acte de cession du droit à l’égalité. Pour penser la construction d’une option différente de l’approche libérale contemporaine de la laïcité, jeter les projecteurs sur l’action féministe des croyantes est la première voie que je propose dans cette partie pour envisager la possibilité que le droit à l’égalité s’applique aux institutions religieuses.

Le chapitre subséquent, le dernier de la thèse, abordera directement la perspective politique qui spontanément surgit, soit la possibilité que l’État cesse de contribuer au maintien de la discrimination et voire même qu’il intervienne pour faire appliquer le droit à l’égalité dans les institutions religieuses. Ceci met en jeu deux délicates questions, celle du recours à l’État ainsi que celle du statut de la religion dans la société et, plus précisément, du rapport religion/culture. J’aborderai la première à l’aide des réflexions de Judith Butler qui fait une distinction entre une perspective politique (qui limite le questionnement à un choix binaire pour ou contre une option quelconque) et une

perspective critique qui tient compte de la complexité. Quant au second aspect, vaste question qui pourrait faire l'objet de toute une thèse, je propose de l'aborder à l'aide de la notion de citoyenneté ecclésiale des femmes qui servira de prisme à la lecture de la CEDEF et qui sera mise en lien avec les propositions de la juriste Madhavi Sunder.

## Chapitre 6. Appartenir et contester : un savoir assujetti porteur d'avenir

L'étude des phénomènes religieux se fait presque exclusivement à partir d'une vision androcentrique. On y a développé le concept de l'*homo religiosus*. En fait, il s'agit d'un *vir religiosus*, un mâle religieux qui pose les femmes en extériorité, qui considère les femmes comme un symbole, un objet, un être dont on peut discuter de la nature ontologique. Cette appréhension, portée encore par l'ensemble de la collectivité, conduit à ne pas considérer les femmes comme des constructrices de système religieux, comme des participantes à son élaboration (Gross, 2009, p. 58-60). Cette conception se manifeste sournoisement et entraîne comme corolaire que l'on reconnaît difficilement les femmes comme des sujets religieux (voir Dumont, 2001), ce qui peut justifier la non-reconnaissance de leurs droits lorsqu'elles s'investissent dans un groupe religieux. Cela est difficilement compatible avec un féminisme qui vise à faire advenir les femmes comme des sujets, qui leur reconnaît une capacité d'agir en ce domaine et qui se préoccupe que les doctrines religieuses soient influencées par la pensée féministe. Je reviendrai infra au chapitre 7 sur cette thématique de la reconnaissance des femmes comme sujets religieux à partir du concept de citoyenneté ecclésiale développé par la théologienne Cea Naharro. (Cea-Naharro, 2002) L'interprétation ainsi que les pratiques androcentriques et patriarcales des religions nous sont bien connues, mais celles qui les remettent en question le sont beaucoup moins; à un point tel que certaines peuvent avoir l'impression que les femmes elles-mêmes ne sont pas critiques de leur propre tradition religieuse<sup>306</sup>. Les débats publics à propos de la laïcité semblent ignorer que la confrontation des pratiques traditionnelles sexistes et des interprétations patriarcales dans les religions est venue de l'intérieur même de celles-ci. L'affirmation du Conseil du statut de la femme citée à la section 4.4.1 soutenant que tous les exégètes des textes religieux étaient le fait d'hommes en témoigne.

---

<sup>306</sup> Sands écrit à ce sujet : « For one thing, the significance of religion for nineteenth-century feminism is forgotten or minimized. Also given short shrift are the transformative waves of feminism within mainstream religions that began alongside or even before second-wave secular feminism and that have continued. As the historian Anne Braude says to “spread like ground cover flowering in some settings long after its vibrancy had diminished elsewhere”. » Sands, Kathleen (2008). *Feminism and Secularisms*. Dans Secularism. Janet R. Jakobsen et Pellegrini, Ann (dir.), Durham, Duke University Press, p. 308.



Il se dégage de ces débats que l'invisibilité des croyantes se poursuit comme si le champ du religieux devait être et est, en soi, lié au masculin.

Ceci s'applique particulièrement au christianisme. Le combat des femmes pour contester le patriarcat dans le christianisme est une histoire occultée; tout comme l'histoire de la lutte des femmes pour le droit de vote à propos de laquelle Anna Rossi-Doria affirme que, bien que l'histoire du suffragisme ait fait l'objet de nombreuses recherches, elle est restée une « histoire particulière » en marge de « l'histoire générale » (Rossi-Doria, 1994, p.27)<sup>307</sup>. Dans le domaine de la théologie et des sciences des religions, l'histoire du combat des femmes et de l'agentivité qu'elles ont mis en œuvre afin d'être reconnues comme sujets à part entière dans l'élaboration du champ religieux apparaît, elle aussi, comme une histoire particulière qui a du mal à être prise en compte. À propos de l'implication des femmes dans la vie religieuse, Françoise Lautman écrit :

[...] il y a toujours eu une part des femmes dans la naissance et la vie des courants religieux, une spiritualité ou plutôt des spiritualités des femmes, des formes de religiosité, des dévotions qu'elles ont portées, privilégiées, au sens large des théologies de femmes, mais elles ont été négligées par l'histoire des grandes confessions, marginalisées au sein de la culture officielle, minorées par la théologie, exclues des liturgies comme pratiques de bonnes femmes, voire lorsqu'il était impossible les ignorer : suspectées comme des visionnaires ou illuminées, condamnées comme pratiques de sorcières. (Lautman, 1997, p. 87)

Il y a une pratique historique de l'agentivité des féministes chrétiennes qui n'est guère connue, l'histoire du christianisme en a gardé peu de traces. La militance discursive exercée par les féministes chrétiennes, soit l'interprétation féministe du christianisme et sa théologie, apparaît comme un discours disqualifié. Certes, dans certains milieux chrétiens, ce discours reçoit un accueil, mais il est très peu connu du public et des décideurs politiques

---

<sup>307</sup> Micheline Dumont et Louise Toupin écrivent aussi : « [...] l'histoire du féminisme, dans les rares ouvrages qui en parlent, est toujours considérée comme un élément marginal de l'histoire sociale alors qu'elle se situe au cœur de l'histoire politique, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse au pouvoir ». Dumont, Micheline et Louise Toupin (2003). *Op. cit.*, p. 21.

et sociaux. Lorsqu'il est question de débattre des aménagements de la laïcité, ce discours trouve peu d'écho tant auprès de l'État que de l'ensemble de la société. Il semble être acquis que, de soi, le christianisme, comme toutes les religions, ne soit l'affaire que des hommes.

J'ai relevé en 1.3 que Michel Foucault et Judith Butler invitent à ne pas identifier la domination comme une causalité mais plutôt comme l'aboutissement d'un processus. La domination que les femmes chrétiennes vivent est le fruit des rapports de force(s) multiples rendus possibles par les instruments fournis par l'État facilitant le blocage. C'est ce que la partie précédente a voulu montrer. Le défi demeure de penser autrement la laïcité de l'État pour que celui-ci cesse d'être un allié de la domination des femmes. Cette tâche est difficile à réaliser dans le cadre d'une conception libérale du sujet. Celle-ci conduit à une vision de l'agentivité tronquée où le seul volet de l'opposition est mis en lumière, ce qui laisse dans l'ombre les pratiques de contestation des femmes qui se déploient en diverses stratégies. Je rappelle brièvement que pour la sociologue Katzenstein, (Katzenstein, 1998, p. 7-8), la contestation renvoie à l'idée de perturbation reliée au refus de se conformer à des rôles préconçus par l'institution. Selon elle, ce refus se manifeste par un ensemble de pratiques déstabilisantes. Son approche n'implique pas d'opposition entre appartenance et contestation. Un regard sur l'action des femmes chrétiennes fait voir qu'elles ne se sont pas limitées à l'alternative entre droit d'appartenir (sans droit de contester) ou droit à la liberté (sans droit d'appartenir) que propose l'aménagement de la laïcité dans le cadre du libéralisme. La réalité de bien des femmes croyantes fut de tenir ensemble appartenance et contestation. Aussi, j'ai souligné que Foucault dit de la théorie juridique classique qu'elle considère le pouvoir comme un droit dont on est possesseur, que l'on pourrait transférer, aliéner; bref, le pouvoir comme une marchandise. Pour le libéralisme politique, adhérer à un groupe religieux, c'est se situer dans cette vision du pouvoir : on le cède aux autorités. En adhérant à un groupe religieux, les femmes auraient cédé leur pouvoir d'être des sujets dotés de droits dans ce groupe. Cette conception sous-jacente rend difficile la tâche de penser autrement la laïcité. Une réappropriation du savoir concernant la contestation du patriarcat par les femmes religieuses, pour révéler qu'elles n'ont jamais cédé leur pouvoir, peut permettre d'envisager des arrangements différents des relations religions/État.

Ce chapitre convie à penser autrement la laïcité néolibérale. Il s'agit de rendre visible le fait que l'appartenance religieuse ne constitue pas une renonciation aux droits de citoyenne. D'une part, les croyantes ont contesté leur statut à l'intérieur de leur groupe d'appartenance et, d'autre part, les femmes ont puisé dans les traditions religieuses des éléments soutenant leurs engagements dans la conquête de nouveaux droits. Il s'agira de montrer que l'action des femmes est une invitation à cesser d'articuler l'organisation de la laïcité uniquement sur la base du *vir religiosus* afin que l'État reconnaisse aux femmes pleinement le droit à la citoyenneté, y compris dans son volet religieux. C'est ce que la théologienne Cea-Naharro désigne par le concept de citoyenneté ecclésiale.

Utiliser la notion d'agentivité, telle que déployée par Emirbayer et Mishe<sup>308</sup>, offre une perspective qui se distancie de l'approche libérale du sujet qui articule l'agentivité de façon autonome, individualiste et calculatrice (1998, p. 964-965). Ainsi, par le prisme de ce concept d'agentivité, on pourra voir que la domination d'autorités religieuses sur des femmes croyantes fut le résultat de rapports de force(s) qui se sont figés avec le temps et avec l'appui des pratiques de l'État, et ce, malgré les différentes actions mises en œuvre par les femmes pour les modifier. De ce fait, la participation des femmes à un groupe religieux ne peut être associée à l'idée d'une cession des droits par les femmes croyantes. Il s'agit également de sortir de l'alternative binaire posée par l'approche libérale de la laïcité qui voit une contradiction entre l'appartenance à un groupe religieux qui subordonne et la contestation, comme si l'appartenance exclut de soi la contestation. Pour rendre possible de concevoir un aménagement de la laïcité favorable aux femmes, il faut défaire cet à priori de la pensée libérale.

Je montrerai que dans la première vague du féminisme, l'engagement religieux a soutenu l'investissement de plusieurs femmes pour revendiquer leurs droits de citoyennes. L'étude de leurs actions constitue un premier pas afin de défaire l'idée que, pour les femmes, appartenir à un groupe religieux a pour corolaire la renonciation à la citoyenneté.

---

<sup>308</sup> Exposée infra en 1.4.

Un deuxième pas consistera à relever quelques éléments pour illustrer l'enracinement de la contestation des féministes dans le christianisme sans prétendre à une quelconque exhaustivité. Il s'agira tout au plus de donner un aperçu historique par quelques coups de sonde afin d'illustrer le déploiement de l'agentivité de ces femmes pour lui accorder une visibilité puisqu'il s'agit d'un savoir assujéti<sup>309</sup> au sens où l'entendait Michel Foucault. Je pourrai évoquer à propos de la contestation que celle-ci est un phénomène ancien et à l'œuvre à divers endroits dans le monde. La contestation du patriarcat remonte au tout début du christianisme. Il est certes antérieur au mouvement féministe contemporain (Lerner, 1993). En Europe notamment, depuis longtemps, les femmes ont jeté la lumière sur le patriarcat qui traverse la tradition biblique. Selon Lisa S. Strange (1999), des femmes comme Hildegarde de Bingen et Christine de Pizan ont été des avant-gardistes par les défis lancés aux interprétations bibliques traditionnelles<sup>310</sup>. Mais je centre mon attention sur *Le Parlement des religions*, tenu en 1893<sup>311</sup>, une rencontre qui marque une étape dans le dialogue interreligieux. Il s'agit d'une rencontre internationale qui se veut inclusive de différentes traditions, et c'est dans ce cadre particulier que des femmes ont pris la parole. Cette rencontre coïncide avec ce qui est reconnu comme une première vague du féminisme. Les discours qui y ont été tenus, et dont les transcriptions sont disponibles, nous font connaître quelques éléments de l'agentivité des féministes chrétiennes liées au courant

---

<sup>309</sup> Voir infra section 1.4.

<sup>310</sup> L'article de Strange fait connaître également d'autres femmes ignorées par l'histoire, telle que Lucretia Coffin Mott (p. 19-20). Notons aussi qu'en 1893, Matilda Joslyn Gage publiait *Women, Church and State: A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages: With Reminiscences of the Matriarchate*. Dans la préface de ce livre, l'autrice écrit : «This work explains itself and is given to the world because it is needed. Tired of the obtuseness of Church and State; indignant at the injustice of both towards woman; at the wrongs inflicted upon one-half of humanity by the other half in the name of religion; finding appeal and argument alike met by the assertion that God designed the subjection of woman, and yet that her position had been higher under Christianity than ever before: Continually hearing these statements, and knowing them to be false, I refuted them [...] » Gage, Matilda Joslyn (1893). *Women, Church and State: A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages: With Reminiscences of the Matriarchate*. New-York, The Truth Seeker Company. p. 5.

Voir aussi Harrison.Victoria (2007). «Modern Women, Traditional Abrahamic Religions and Interpreting Sacred Texts.» *Feminist theology* 15: 2, 145-159.

<sup>311</sup> Le premier *Parlement des religions* s'est déroulé du 25 août au 15 octobre 1893 à Chicago aux États-Unis, lors de l'exposition universelle, nommée Colombian Exposition, célébrant le 400<sup>e</sup> anniversaire de la « découverte » de l'Amérique par Christophe Colomb. Je m'attarderai aux femmes chrétiennes étatsuniennes, qui, en majorité, ne sont pas catholiques. Toutefois, comme je l'ai souligné supra, aujourd'hui, de nombreuses féministes catholiques se considèrent d'abord comme chrétiennes et la remise en question de la tradition patriarcale s'inspire de sources œcuméniques.

libéral de la première vague du féminisme<sup>312</sup>. J'ai également retenu Elizabeth Cady Stanton qui, à la suite de la publication de *Woman's Bible*, est une référence incontournable compte tenu de son importance pour la suite du développement de la théologie féministe chrétienne.

À l'aide de textes de féministes étatsuniennes chrétiennes, participantes au premier *Parlement des religions*, tenu en 1893, je tâcherai de faire quelques liens avec le contexte extraecclésial de l'époque. Puis, je tracerai quelques parallèles entre leur vécu de la contestation à travers une agentivité marquée par l'itération et celui des pionnières féministes québécoises. Il s'agira de montrer, à travers le prisme de l'agentivité tel que présenté à la section 1.4, que les diverses stratégies utilisées par les femmes, y compris celles qui semblent peu combattives, ne peuvent être assimilées au consentement que leurs droits dans le champ religieux soient perpétuellement aliénés.

Par la suite, je me pencherai sur l'agentivité des féministes chrétiennes québécoises contemporaines pour montrer qu'elles ont participé au vaste mouvement de ce que Foucault appelle les « offensives dispersées ». C'est à travers celles-ci qu'elles ont mis en œuvre une citoyenneté ecclésiale non encore perçue par l'État. Pour ce faire, j'aurai recours à la grille d'analyse de Katzenstein (présentée au chapitre 1) qui distingue le militantisme de groupes d'intérêt du militantisme discursif. Je présenterai succinctement quelques pratiques des féministes chrétiennes québécoises qui interrogent le lien entre appartenance religieuse et renonciation au droit à l'égalité.

---

<sup>312</sup> Peggy Antrobus énumère trois courants de la première vague du féminisme : celui des pays colonisés liés à des mouvements de réforme sociale; un autre lié au mouvement socialiste et communiste; puis le courant libéral principalement européen et américain, caractérisé par la lutte pour le droit de vote. Antrobus, Peggy (2007). Le mouvement mondial des femmes. Montréal, Éditions Écosociété. p. 52

## 6.1 La première vague féministe

Micheline Dumont nous met en garde contre une lecture à partir d'une vision contemporaine des actions féministes de la première vague. Selon elle, elles n'avaient pas la connotation révolutionnaire de celles d'aujourd'hui. Le contexte social pesait de tout son poids et affectait toutes les femmes de sorte que le féminisme constituait une réclamation de plus de droits pour remplir le rôle spécifique de mère considéré comme naturel (Dumont, 1983, p. 373). Il est possible d'entendre la sujétion dans un sens foucauldien, en saisissant qu'elle est à la fois ce qui assujettit et ce qui rend possible le devenir sujet, ce qui permet l'action. Judith Butler la définit ainsi : « Subjection consists precisely in this fundamental dependency on a discourse we never chose but that, paradoxically, initiates and sustains our agency. » (Butler, 1997b, p. 2). Lorsque l'on applique cette approche aux pionnières chrétiennes, l'on conçoit que leurs actions n'étaient pas uniquement vécues comme une opposition à leur statut dans une perspective politique. Elles étaient immergées dans un contexte où prévalaient les discours sur le rôle de mère, comme seul statut dévolu aux femmes, qui les déterminaient. On peut lire l'agentivité des pionnières féministes chrétiennes en ayant l'impression qu'elles maintiennent la tradition. Toutefois, cette lecture met davantage l'accent sur la structure que sur la manière dont les femmes croyantes se sont conduites en relation avec celle-ci. Pour rendre compte de ce type de phénomène, Emirbayer et Mishe ont utilisé le thème d'*itération* (1998, p. 975). L'itération renvoie à l'idée d'une action qui tend à maintenir l'agencement dans lequel les actrices évoluent, mais qui en même temps intègre une dimension pratique et projective. À partir de cet angle et en prenant en compte les mises en garde de Dumont, on ne peut voir un renoncement à leurs droits<sup>313</sup>. Rappelons que Emirbayer et Mishe ont une compréhension de la personne comme un être relationnel, pris dans une multitude de systèmes qui s'entrelacent, ce qu'ils

---

<sup>313</sup> L'engagement des féministes chrétiennes en faveur des droits des femmes a été important dès la première vague, que ce soit aux États-Unis ou au Québec. Du côté étatsunien l'engagement d'Angéline Grimke que j'ai déjà citée en témoigne et du côté québécois, Marie Gérin-Lajoie milita pour l'enseignement de notion de droit aux jeunes filles et écrivit le *Traité de droit usuel*, publié pour la première fois en 1902. Voir Beaulieu, Maryse (2001). «La condition juridique de la femme mariée (1907-1931) : Salaire et communauté. Position de Marie Lacoste Gérin-Lajoie.» *Recherches féministes* 14: 1, 5-14.

nomment le contexte temporel/relationnel. Ils invitent à être attentif aux agencements de l'agentivité qui varient suivant les circonstances dans lesquelles les personnes sont intégrées. Leur conception de l'agentivité fait voir que les femmes chrétiennes participent aux rapports de force(s) par diverses stratégies faites autant d'itération, de projectivité que de jugement pratique. Considérant le rôle particulier des femmes dans le système familial (voir section libéralisme), cette vision de l'agentivité permet de pointer la résistance et la contestation des femmes dans divers domaines d'activités. L'agentivité est un attribut de l'être humain, qu'il soit ou non engagé dans le domaine religieux. La participation des femmes à celui-ci ne les soustrait pas à cette caractérisation. Elle ne les met pas en retrait. Le champ religieux ne fait pas exception : les femmes qui s'y investissent ne sont pas isolées. Elles sont reliées à différents contextes, et c'est à travers ceux-ci que se jouent de multiples rapports de force(s). L'engagement des femmes en religion n'équivaut pas à un renoncement de leur désir d'être elles-mêmes sujets moraux et théologiques et d'y promouvoir des transformations. Visiter l'histoire particulière de l'agentivité des féministes religieuses et, ici, plus particulièrement chrétiennes, et relever la coexistence de celle-ci avec des énoncés émanant du contexte extraecclésial, interrogent les inadéquations du libéralisme politique qui fait du champ religieux une zone de non-citoyenneté pour les femmes.

### **6.1.1 Appartenance religieuse et contestation chez des Étatsuniennes**

J'ai mentionné en introduction du chapitre la conception du pouvoir comme droit dont on est possesseur et que l'on peut céder, selon la théorie juridique classique. L'adhésion à un groupe religieux supposerait, pour les adhérentes, une telle cession. Pour qui s'intéresse à l'histoire de la contestation des femmes dans le domaine religieux, cette affirmation semble difficile à soutenir. Rappelons que Sarah Grimke, en 1837, considérait que les femmes étaient victimes d'une usurpation de pouvoir et que leurs droits humains

étaient niés<sup>314</sup>. Ce pouvoir, elle le qualifiait de sacré et d'inaliénable. Je souhaiterais mettre en lumière que les trois dimensions de l'agentivité définies par Emirbayer et Mische, soit l'itération, la projectivité, et le jugement pratique, sont présentes chez les pionnières américaines. La teneur des discours<sup>315</sup> tenus par des femmes lors du premier Parlement des religions permet de mettre en lumière ces trois aspects déployés par les pionnières du féminisme. Emirbayer et Mische emploient la métaphore de cordes de guitare jouer ensemble pour présenter que l'agentivité à travers les trois volets s'exerce comme une harmonique dans lequel toutes les notes se jouent, mais où une note est plus dominante. Je propose de voir les trois composantes de l'agentivité comme des lignes de force(s) plus ou moins présentes dans les discours des pionnières. Je présenterai, dans un premier temps, la manière dont se joue l'itération et, dans un second temps, la projectivité, en me limitant à ces deux lignes de force(s) qui, toutes deux, incorporent le jugement pratique.

De prime abord, l'itération semble ne pas soutenir la conquête de nouveaux droits, mais lorsque l'on examine attentivement l'utilisation qui en est faite, force est de constater qu'elle concourt à faire bouger l'ordonnement social qui contraint les femmes. C'est dire combien il est important, en premier lieu, de rappeler que l'itération doit être comprise comme un déploiement de force(s) même si elle consiste principalement en la réactivation d'anciens schémas de pensée et d'action qui assure une stabilité à l'univers social et aux identités. Dans l'optique d'Emirbayer et Mische, la manière dont les personnes reconnaissent et implémentent des schémas de la structure traditionnelle (dans laquelle leurs actions se déroulent) est un élément d'agentivité qui est loin d'être passif. En effet, il requiert, pour circonscrire les actions possibles dans le contexte donné, le concours de l'effort et de l'attention des personnes (Emirbayer et Mische, 1998, p. 975). En plus de baliser l'action présente, cet appui sur les expériences passées permet aussi de préparer le

---

<sup>314</sup> Pour un aperçu de cette histoire, en contexte étatsunien voir O'Connor, Sandra Day (2001). «The Legal Status of Women: The Journey Toward Equality.» *Journal of Law and Religion* 15: 1/2, 29-36.

<sup>315</sup> L'accès à leurs discours nous est donné à travers des retranscriptions et des résumés faits par d'autres. Deux sources présentent les discours de ce premier *Parlement des religions* : j'ai travaillé à partir d'une seule d'entre elles, soit l'ouvrage de Hanson disponible sur microfilm Hanson, John Wesley (1894). *The World's Congress of Religions : the Addresses and Papers Delivered Before the Parliament and an Abstract of the Congresses Held in the Art Institute, Chicago, Illinois, U.S.A., August 25 to October 15, 1893 : Under the Auspices of the World's Columbian Exposition.* Vancouver, J.M. MacGregor Pub. Co.



futur en identifiant les contraintes qui risquent de surgir favorisant ainsi le choix des actions les plus appropriées (Emirbayer et Mische, 1998, p. 989). L'itération qui s'appuie sur le rôle traditionnel des femmes comme mères et comme dispensatrices de soins est une ligne de force(s) qui traverse les discours des participantes du premier Parlement des religions pour légitimer la conquête de nouveaux droits.

C'est ainsi que la famille s'avère un sujet traité abondamment par les femmes présentes au Parlement de 1893. Deux tendances se manifestent. D'une part, il leur semble important de montrer que leur recherche de nouvelles relations ne constitue pas une menace pour l'institution de la famille. D'autre part, certaines exaltent la fonction sociale des femmes dans leurs rôles familiaux. Le lien entre l'influence des femmes dans leur famille et leur impact sur la communauté est donc un thème important. Il a été traité lors du rassemblement des femmes luthériennes par Nellie Blessing Eyster (Hanson, 1894, p. 1033) qui livra un exposé intitulé *Woman Influence on Church and Home*. Elle y défendit l'idée que, par leur rôle de mère, les femmes peuvent avoir un ascendant sur la direction que pourrait prendre la société et, par leur exemple, induire les comportements qu'elles souhaiteraient voir adopter.

Lydia H. Dickinson utilise le même argument pour justifier la revendication de l'égalité des femmes. Dans sa présentation, *The Divine Basis of the Co-Operation of Men and Women*, elle associe la vérité à la dimension masculine et l'amour, à la dimension féminine. Elle trace le chemin qui conduit au renouvellement des relations entre hommes et femmes : l'homme doit être à l'écoute de l'amour en lui-même, sa part féminine, et la femme doit être à l'écoute de la vérité qui est à l'intérieur d'elle-même, sa part masculine. Elle se livre à une interprétation du texte biblique de la création qui affirme : « homme et femme il les créa » (Gen 1,27). Son discours fait part d'un temps originel où l'altérité à l'autre *dimension*, féminine ou masculine, était présente en chaque personne (Hanson, 1894, p. 559). Ce n'est qu'avec la chute que la possibilité d'un divorce intérieur a surgi.

Les femmes présentes au Parlement des religions ont dû composer avec une tension entre la promotion de l'égalité et l'affirmation de la différence des femmes. Cette dernière constituait les femmes en un « nous » auquel était associée une supériorité morale (Rossi-Doria, 1994, p. 30). Par la défense de celle-ci, on mettait l'accent sur le pouvoir acquis par les femmes dans la sphère sociale, à travers leur engagement philanthropique notamment, plutôt que sur l'expression d'un pouvoir individuel comme le droit de vote. Cette supériorité morale s'affirmait, entre autres, dans le domaine du service social. Ainsi, dans un exposé portant sur la place des femmes dans le travail caritatif, Carrie S. Benjamin (1894, p. 978-980) subordonne le droit des femmes à leur devoir charitable dans lequel elle leur reconnaît une mission particulière. En reprenant les mots de Saint Paul, elle déclare que les femmes ont beau disposer de tous les dons, sans charité, elles ne sont rien.

Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'utilisation faite de la projectivité par les participantes du Parlement des religions. Emirbayer et Mische entendent par projectivité une agentivité davantage marquée par l'empreinte de l'innovation. Celle-ci facilite, pour les personnes, la reconstruction et l'opposition aux traditions. Le déploiement de l'imagination s'y fait davantage présent. L'action est plus ouverte sur l'avenir, sur la transformation (Emirbayer et Mische, 1998, p. 992). Les femmes présentes au premier Parlement des religions ont des pratiques discursives diverses nourries par le contexte particulier entourant cet événement<sup>316</sup>. Cela amène, chez certaines participantes, une propension à miser sur l'avènement de changements radicaux. Certaines se situent en opposition à la religion organisée, d'autres puisent aux sources des textes bibliques qu'elles réinterprètent comme moyen de soutenir la recherche d'égalité.

---

<sup>316</sup> La tenue de ce *Parlement des religions* coïncidait avec un moment marqué par de grandes transformations telles que l'industrialisation massive et une expansion tout aussi importante des échanges commerciaux internationaux. Au cours de cette période, aux États-Unis, on note une augmentation fulgurante de la population, passant de 31 millions en 1860 à 76 millions en 1900. Pour les citoyens et citoyennes de descendance européenne, ces années ont été synonymes d'espoir et d'effervescence, y compris pour de nombreuses femmes du mouvement des suffragettes, en attente de changement.

Des discours de certaines participantes se sont éloignés du rôle traditionnel des femmes et ont ainsi mis de l'avant la dimension projective. Parmi les femmes qui ont pris la parole au Parlement de 1893, plusieurs étaient ordonnées dans leur Église, ce qui a donné lieu à des interventions portant sur le leadership des femmes dans le domaine religieux, telle l'intervention de Marion Murdoch. Elle fait part d'un idéal d'unité pour l'humanité qui ne serait possible qu'à la condition d'une pleine coopération entre hommes et femmes, tant dans la sphère religieuse que dans tous les domaines de la vie. Sa conférence portait sur le rôle de la diaconesse Phoebée et sur la nécessité pour le monde d'avoir des femmes qui, à l'image de Phoebée, exerceraient un ministère. Elle affirme : « Woman must stand at the pulpit and behind the altar of God before we shall hear all sides of sacred and secret moral questions. » (p. 586) La révérende Antoinette Brown Blackwell du New Jersey, à travers son texte *Women and the Pulpit* (1894, p. 551-556), lu par Augusta J. Chapin le 23 septembre, appuie les affirmations de Murdoch. Pour elle, la contribution des femmes est requise en religion aussi impérativement qu'elle l'est dans le monde pour élargir les horizons spirituels et ainsi répondre aux besoins de l'ensemble de l'humanité.

Annis F. F. Eastman, se situe également dans une perspective projective. Encouragée par les transformations rapides dont son époque est témoin, elle croit en l'avènement de changements imminents pour les femmes. Elle témoigne de la croyance selon laquelle l'essor du monde moderne, tel que vécu en Occident, permettra aux femmes d'atteindre l'égalité avec les hommes, puisque cette évolution entraînerait l'éloignement d'un état de nature. Elle compte au nombre des voix qui dénoncent la sujétion dans laquelle les religions placent les femmes. Elle déclare :

[...] no one of these [religions] has given to woman an equal place with man as the full half of the unit of humanity; for every organized religion, every religion which has become a human institution, teaches the headship of man and that involves, in some measure and degree, the subjection of woman and her consequent inferiority. (Eastman, 1894, p. 568)

Eastman ne fait pas reposer son argumentation sur le texte biblique, car elle ne reconnaît pas aux religions instituées la capacité de fonder l'égalité entre homme et femme. Elle énonce qu'il est commun pour les religions de se doter de représentations contrastées de femmes à l'image d'Ève par qui la chute arrive et de Marie porteuse du salut. Pour sa part, elle interroge ce que signifie le terme religion sous deux aspects. D'un côté, elle l'envisage sous l'angle d'un caractère institutionnel responsable de la transmission de la foi et de la loi. Reliée au monde primitif, la pensée religieuse décrit l'état de fait dans lequel vivaient les hommes et les femmes et en vient à justifier ainsi la sujétion que les femmes subissaient dans un monde vivant au rythme de la nature. À ce titre, selon elle, les religions n'ont jamais accordé un statut d'égalité aux femmes (p. 568). Elle relate différents exemples et inclut des propos de Socrate et d'Aristote pour appuyer son affirmation. Sous ce premier aspect, la religion, par sa forme institutionnelle responsable de la transmission de la foi et de la loi, n'est pas au-dessus de la culture. Elle y est immergée, elle en est partie prenante<sup>317</sup>. Sous un second aspect, elle conçoit la religion dans son lien avec la transcendance qui dépasse l'être humain et l'entraîne à percevoir le bien et à le réaliser. Sous cet aspect, la religion est inspirante pour les femmes. Elle résume ces deux versants de la religion sous l'adage de Saint Paul, « La lettre tue, l'esprit vivifie ». C'est cet esprit qui fait vivre l'être humain et qui fonde une égalité entre les sexes. Elle reconnaît la présence de cet esprit présent à l'origine chez des leaders religieux tels que Jésus et Bouddha. Selon elle, les développements ultérieurs des traditions religieuses ont perdu cette capacité d'être porteurs de l'esprit qui vivifie.

À la même époque aux États-Unis, la critique de la sujétion des femmes vécue dans le christianisme a émané à travers la publication *The Woman's Bible*, en 1895, d'Elizabeth Cady Stanton, qui a marqué les esprits de son temps. Selon les autrices de la préface de la réédition de 1974, cette publication avait été portée par l'autrice depuis longtemps. Elle avait été précédée, en 1848, d'un texte intitulé *Declaration of Sentiment* écrit par Stanton

---

<sup>317</sup> Cette question du lien culture/religion s'avère cruciale en regard de l'interprétation à donner à la CEDEF sur laquelle je reviendrai au chapitre suivant.

à l'occasion d'une première rencontre nationale portant sur les droits des femmes<sup>318</sup>.  
Stanton affirme :

We hold these truths to be self-evident; that all men and women are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness. The history of mankind is a history of repeated injuries and usurpations on the part of man toward woman, having its direct object the establishment of an absolute tyranny over her. (Stanton, 1974 [1895], p. vi)

Cette déclaration soutenait également :

He [man] allows her in Church, as well as State, but a subordinate position, claiming Apostolic authority for her exclusion from the ministry, and with some exceptions, from any public participation in the affairs of the Church. [...] He has usurped the prerogative of Jehovah himself, claiming it as his right to assign her a sphere of action, when that belongs to her conscience and to her God. (Stanton, 1974 [1895], p. vi)

Stanton constatait que souvent en manque d'arguments face aux revendications féministes, les opposants se réfugiaient derrière la révélation biblique pour nier les droits des femmes. L'introduction de *Woman's Bible* s'ouvre avec ces mots :

From the inauguration of the movement for woman's emancipation the Bible has been used to hold her in the "divinely ordained sphere" prescribed in the Old and New Testaments. The canon and civil law; church and state; priests and legislators; all political parties and religious denominations have alike taught that woman was made after man, of man, and for man, and inferior being, subject to man. Creeds, codes, Scriptures and statues, are all based on this idea. The fashions, forms, ceremonies and customs of society, church ordinances and discipline all grow out of this idea. (Stanton, 1974 [1895], p. 7)

---

<sup>318</sup> Nommée *Woman's Rights Convention* tenue à Seneca Falls, New York.

Ce livre, auquel collabora une vingtaine de femmes, fut traduit en six langues et réédité à sept occasions. Stanton y dénonçait l'interprétation masculine et la misogynie du texte biblique. Elle propose une critique féministe radicale peu commune à son époque. Ce type de contestation pratiqué par Stanton est assez minoritaire (Rochefort, 2004, p. 351). Sa charge était tellement virulente que la *National American Woman Suffrage*<sup>319</sup> s'en distancie, et elle se trouva isolée (Strange, 1999, p. 28). Elle fut néanmoins annonciatrice des féministes de la deuxième vague selon Strange<sup>320</sup>.

Que ce soit à travers une agentivité marquée par l'itération ou par la projectivité, l'appartenance religieuse a nourri l'action des femmes durant la première vague féministe dans la vie publique pour revendiquer des droits, tant pour elles-mêmes que pour d'autres. Sands qui s'est penchée sur la situation des femmes étatsuniennes écrit :

Although some nineteenth-century feminists were strict secularists, and although religion was deservedly subjected to some fierce critiques, in the main nineteenth-century feminism was, at the very least, deeply engaged with religion. It is well recognized that the abolition movement, the temperance movement, the women's peace movement, and various purity movements were substantially inspired and often supported by religion and that for the women involved in those movements, religion became a bridge to public life. It is also well recognized that these movements were peopled with white, economically comfortable, Protestant women. For these women, religion was well suited to mediate their entry into public life precisely because American public life even in its most ostensibly secular aspects already embedded their religious beliefs and symbols. Of course, in deploying their traditionally patriarchal religion for feminist ends first-wave feminists were enmeshed in contradictions. However, they were able to make those contradictions work on their own behalf able, for example, to

---

<sup>319</sup> Ce groupe est né en 1890 de la fusion de deux organisations préexistantes. Il représentait à l'époque la plus importante organisation féministe américaine. Il fut présidé jusqu'en 1892 par Stanton.

<sup>320</sup> Bien qu'à l'époque de sa publication, cette lecture semblait si hardie, aujourd'hui les propos de Stanton sont largement repris et tenus pour évidents. Toutefois, il a fallu attendre les années soixante avant que les biblistes féministes s'autorisent à une telle lecture de la Bible. Newsom, Carol A. et Sharon H. Ringe, Eds. (1992). *The Women's Bible Commentary*. Louisville, John Knox Press.

fashion the existing association of religion with femininity and domesticity into a warrant for women's public activism. (Sands, 2008, p. 314-315)

Bien qu'il y ait une difficulté pour les théoriciennes féministes de faire place à la religion dans l'élaboration de la compréhension de l'agentivité (Mack, 2005), un regard sur l'histoire permet de constater que plusieurs femmes ont maintenu leur appartenance religieuse sans se dissocier de la lutte menée pour l'accès des femmes à la citoyenneté. La contestation exercée par des féministes étatsuniennes de la première vague n'a pas été, pour plusieurs d'entre elles, synonyme d'une sortie de la religion. Tel fut le cas aussi au Québec où des femmes ont conjugué appartenance religieuse et contestation de leur statut, ce qui dans le cadre des débats actuels sur la laïcité est peu reconnu.

### 6.1.2 Le contexte québécois

Bien que des féministes aient également déployé au Québec, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et au début du 20<sup>e</sup> siècle,<sup>321</sup> une agentivité dans laquelle l'appartenance religieuse a joué un rôle, la recherche n'a pas permis de trouver de référence à une contestation de la sphère religieuse au Québec<sup>322</sup> telle que celle manifestée par les femmes participantes au premier Parlement des religions. Cela dit, il existe plusieurs similitudes entre l'agentivité exercée par les Étatsuniennes et celle des Québécoises. D'une part, selon Lavigne, les Québécoises féministes se sont engagées autant que les Étatsuniennes ou que les anglophones dans un

---

<sup>321</sup> Pour rendre compte de l'évolution du féminisme au Québec, Daigle et Dumont opèrent un découpage en trois périodes et identifient une première période commençant avec le 19<sup>e</sup> siècle et s'étalant jusqu'à la Première Guerre mondiale; puis une deuxième période de 1945 à 1965 (pour Daigle) ou à 1969 (pour Toupin et Dumont). Une troisième période succède à la précédente pour les autrices jusqu'en 1985. La première période que j'ai retenue correspond à peu de chose près à celle de ces autrices. Voir Daigle, Johanne (2000). «Le siècle dans la tourmente du féminisme.» *Globe* 3: 2, 65-86, et Dumont, Micheline et Louise Toupin (2003). *Op. cit.*

<sup>322</sup> Selon l'historienne Micheline Dumont, la connaissance du passé religieux du Québec souffre de lacunes à cause du peu de prise en compte de la perspective des femmes dans la recherche historique. Dumont, Micheline (2001). «L'histoire religieuse sans les femmes.» *Études d'histoire religieuse* 67: 197-208.

mouvement de revendication. Des Québécoises francophones, dont Marie Gérin-Lajoie<sup>323</sup>, ont milité au sein d'associations à l'avant-garde pour la lutte des droits des femmes telles que le *Montreal Local Council of Women* (MLCW) (Lavigne, Pinard et al., 1975, p. 354). D'autre part, tout comme pour la plupart des Étatsuniennes, les Québécoises<sup>324</sup> ont dû composer avec le conservatisme ambiant. Les Québécoises ont une stratégie similaire à celle de certaines Étatsuniennes présentes au premier Parlement des religions. Elles évoquent la maternité pour légitimer leur action (Dumont, Jean et al., 1982, p. 326). Dans une recension de textes écrits par des féministes durant la période de 1900 à 1945, Dumont et Toupin constatent que les féministes de l'époque traitent tout autant de droits que de devoirs, réclamant l'égalité des droits afin de mieux exercer leur fonction de mère (Dumont et Toupin, 2003 p. 29). Selon Daigle, cette première période du mouvement féministe québécois est marquée principalement par l'expression des craintes autour des changements des rapports entre hommes et femmes (Daigle, 2000, p. 68). Pour justifier l'obtention des droits, les féministes remettaient constamment de l'avant leur rôle traditionnel de mère. Leur militance était ainsi légitimée, car elle reposait sur une reconnaissance de leur charge particulière au sein de la famille (Cliche, 1989, p. 109; Fahmy-Eid, 1991, p. 22).

Cependant, l'histoire du féminisme québécois est plus marquée par la pratique de l'itération car, contrairement aux Étatsuniennes et aux anglophones du continent, les Québécoises ont eu à assumer un rôle de « gardiennes de la langue et de la foi » (Dumont, Jean et al., 1982, p.327). La situation particulière du Québec crée un milieu où la possibilité d'exercer une agentivité marquée par la projectivité est plus difficile :

L'emprise de l'idéologie cléricalo-nationaliste ainsi qu'un anti-féminisme frisant souvent la misogynie créent un climat peu propice aux changements sociaux ou à des modifications du statut des Québécoises. L'impossibilité

---

<sup>323</sup> Marie-Gérin Lajoie est une des cofondatrices en 1907 de la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste une des premières organisations féministes québécoises.

<sup>324</sup> Pour parler des pionnières féministes au Québec, j'utiliserai l'appellation *Québécoise* comme le fait Marie-Aimé Cliche bien que communément avant la Révolution tranquille le terme de *Canadienne française* était utilisé. Micheline Dumont utilise quant à elle le terme francophone.



pour le clergé d'étouffer un mouvement déjà bien enraciné amène ce dernier à l'encadrer pour mieux le récupérer. (Lavigne, Pinard et al. 1975, p. 356)

Il appert que les femmes regroupées dans la principale organisation du féminisme québécois, soit la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, fondée en 1907, doivent faire preuve de prudence :

Ainsi la création de la FNSJB [Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste] est entourée d'un débat entre « bon » et « mauvais » féminisme et cette association devra emprunter à l'idéologie dominante son contenu nationaliste et la pensée sociale catholique. Ceci explique l'extrême prudence de ces premières féministes et l'existence de contradictions dans leur idéologie. (Lavigne, Pinard et al. 1975, p. 356)

La définition même que les Québécoises chrétiennes donnaient au féminisme en distinguant le bon du mauvais<sup>325</sup> est, selon Marie-Aimé Cliche, une « [...] tactique utilisée par les Québécoises pour faire accepter le féminisme par la société canadienne-française de l'époque, réputée pour son caractère conservateur » (Cliche, 1989, p. 104). Les Québécoises qui revendiquaient tant le droit de vote que l'accès à l'éducation devaient composer avec une société qui, de toute part, que ce soit du côté religieux<sup>326</sup> ou laïque<sup>327</sup>, craignait les changements, principalement dans l'organisation familiale, que la

---

<sup>325</sup> Notons que cette distinction entre bon et mauvais féminisme est reprise aujourd'hui par les autorités de l'Église catholique, avec toutefois un objectif différent, celui de se présenter comme défenderesse des femmes malgré son discours antiféministe. Voir Couture, Denise (2012a). *Op. cit* et Couture, Denise (2018). Le discours anti-femmes du pape François: une analyse féministe. Dans Decoloniality and Justice: Theological Perspective. Jean-François Roussel (dir.), Porto Alegre, Brasil Oikos Editoria, p. 111-124.

<sup>326</sup> Dans un livre publié en 1968, Philippe Lecarme cite de larges extraits d'allocutions de Pie XII en 1941 qui témoignent de la crainte que les changements sociaux induisent la contestation au sein de la première « organisation », soit la famille. « L'égalité dans les études, les écoles, les sciences, les sports et les concours font monter dans bien des cœurs de femme des sentiments d'orgueil. Épouses et mères chrétiennes, que jamais ne vienne à vous saisir la soif d'usurper le sceptre familial. » Pie XII cité dans Lecarme, Philippe (1968). *L'Église (et l'État) contre la femme*. Paris, Éditions de l'Épi, p. 106.

<sup>327</sup> Micheline Dumont écrit : « [...] l'opposition au droit de vote est venue de tous les milieux : les députés, les juristes, les journalistes, le clergé. Aussi tard qu'en 1964, Keith Spicer expliquait encore très sérieusement, à la télévision, qu'une femme politique était comme un chien qui joue du piano » Dumont, Micheline (2012). « La laïcité et les droits des femmes. » *L'autre Parole*: 133, p. 16. La participation de la société séculière au dénigrement des femmes a été régulière. Voir pour la période médiévale Snyder, Patrick (2000). *Représentation de la femme et chasse aux sorcières XIIIe et XVe siècles*. Montréal, Fides.

scolarisation et la reconnaissance des droits des femmes pourraient engendrer (Dupriez, 1991). Les marges de manœuvre étaient minces. Johanne Daigle rappelle comment les premières féministes ont été publiquement raillées au début du 20<sup>e</sup> siècle (Daigle, 2000). Ces fortes réactions aux demandes des femmes, et la peur que celles-ci menacent l'ordre patriarcal au sein même de la famille, témoignent que leurs revendications, bien qu'elles semblent modestes, étaient porteuses de contestation puisqu'elles perturbaient l'ordre établi.

La militance féministe exercée par les pionnières québécoises a donné lieu à un conflit d'interprétation chez les historiennes. Il a été qualifié de maternaliste ou de féminisme chrétien. Selon Cohen :

La catégorisation opérée à posteriori entre « féminisme égalitaire », rapidement devenu féminisme tout court d'un côté, et féminisme dit « maternel », « chrétien », « bourgeois » ou « social » de l'autre, apparaît non seulement artificielle, mais inopérante quand on intègre d'autres variables dans l'analyse. (Cohen 2013, p. 125)

Pour certaines historiennes, ce deuxième type de pratique féministe est marqué par l'échec et par un certain paradoxe bien qu'il soit porteur d'une opposition face à la situation des femmes :

Les alliances impliquant des compromis, les revendications centrées sur une plus grande autonomie des femmes dans la société sont subordonnées au maintien intégral de la famille et le refus d'y contester le rôle des femmes entraîne l'échec relatif de nombreuses revendications. Un des paradoxes de l'idéologie de la Fédération [nationale Saint-Jean-Baptiste] est d'avoir adhéré à une idéologie de la famille basée sur le conservatisme tout en réclamant des droits politiques pour les femmes. Cette composante de son idéologie, héritée du féminisme de revendication, l'amène à s'inscrire en faux contre l'idéologie dominante. (Lavigne, Pinard et al. 1975, p. 372)

On pourrait faire l'hypothèse que le conflit d'interprétation qui touche l'histoire du féminisme québécois serait nourri par ce que Carmen Chouinard appelle la triple occultation. Suivant ce phénomène, les femmes à l'intérieur des religions abrahamiques seraient victimes d'une triple occultation provoquée non seulement par le patriarcat s'exerçant à l'intérieur des communautés croyantes et par la sécularisation de la société mais aussi par l'idéologie féministe de la deuxième vague (Chouinard, 2017, p. 77-120). Ce phénomène de marginalisation ne toucherait donc pas uniquement les croyantes contemporaines. Il marque la lecture faite de l'agentivité des femmes catholiques du début du siècle. La recherche historique au Québec a contribué à l'occultation de l'apport du féminisme des femmes ayant maintenu une appartenance religieuse. Selon Cohen :

Pour des raisons qui relèvent d'une collusion opérée dans les années 1960 et 1970 entre féminisme et nationalisme progressiste, les recherches sur le suffrage féminin ont peu considéré le rôle de ces associations féminines dans le processus d'élargissement de la sphère publique des femmes. Du fait de l'influence considérable de l'Église sur elles, il ne paraissait pas possible que les femmes aient pu s'émanciper de sa tutelle. C'est pourquoi l'analyse qui prévalut pendant un temps au sein du féminisme fut celle de l'aliénation de ces femmes et de leur subordination à l'idéologie cléricale : la philanthropie ne serait pour les femmes qu'une autre manière d'appliquer les préceptes de la charité chrétienne. Et, même si ces organismes revendiquaient des droits égaux, cette demande venait loin derrière leur volonté de cohésion sociale. (Cohen, 1994b, p. 183)

Le phénomène par lequel la religion a soutenu l'investissement des femmes dans la vie publique a eu cours, au Québec, auprès des protagonistes de la première vague féministe. Ceci est en contradiction avec ce qui est convenu dans certains discours laïcistes selon lesquels la religion ne s'est avérée que néfaste pour les femmes. Pour de nombreuses Québécoises, à l'époque, l'engagement religieux a fourni un soutien pour la réalisation de soi, que ce soit à travers la vie en communauté religieuse ou dans divers groupes tels que des associations pieuses ou des mouvements d'action catholique (Dupriez, 1991, p. 24-29). Toutefois, cet engagement religieux n'a pas libéré les femmes de leurs rôles traditionnels. Fahmy-Eid note à ce sujet que :

La vie en religion, le bénévolat et le militantisme dans l'Église sont pour les femmes autant de manières d'échapper au confinement domestique. [...] il y a par contre une similitude entre les tâches effectuées, mais elles incluent aussi occasionnellement des activités d'organisation et de gestion qui ont plus d'envergures (Fahmy-Eid, 1991, p. 60).

Le champ religieux ne se déploie pas en vase clos. Le contexte socioculturel, politique et économique l'influence. Les femmes agissant à l'intérieur du christianisme se trouvent aux prises avec une conjoncture qui déborde les frontières de l'Église. L'environnement dans lequel évoluaient les pionnières du féminisme avant la Première Guerre mondiale n'était pas constitué uniquement par la sphère religieuse, mais aussi par un contexte extraecclésial qui pesait fortement sur leur possibilité d'action. Au Québec, le catholicisme jouait un rôle particulier en regard de l'identité nationale. Il présentait un rempart contre la domination anglaise que ressentaient fortement les Québécoises. Ainsi, faire l'analyse de l'agentivité des Québécoises à partir d'une dichotomie entre une position située de l'intérieur ou de l'extérieur du christianisme apparaît problématique compte tenu, de la prégnance du catholicisme à l'époque. Il faudrait donc voir, dans les stratégies mises en place, une agentivité qui s'est déployée en tenant compte des limites imposées par le contexte sociotemporel dans lequel les Québécoises étaient immergées.

La conception de l'agentivité qui prend en compte le contexte invite à reconsidérer l'affirmation suivant laquelle la pratique de l'itération s'assimile à une volonté de « céder » le pouvoir au sens foucauldien, c'est-à-dire de renoncer à influencer les actions des autres. Une telle compréhension reposerait sur une vision restreinte de l'agentivité fondée sur une vision individualiste et liée à la conception d'un sujet libéral défait de tout lien et de toute attache. Les femmes ont revendiqué leurs droits dans des circonstances complexes en usant des possibilités qui s'offraient à elles. Katzenstein considère comme une erreur de lire tous les mouvements sociaux de lutte avec les mêmes appréhensions (Katzenstein, p. 36-42). Communément, les lectures de la contestation sont faites à partir de l'expérience des hommes qui n'ont pas à composer avec des contraintes liées aux rôles traditionnels qui leur

sont attribués. Comme je l'ai mentionné précédemment, il fut une époque où, à la suite de leur mariage, les femmes perdaient toutes capacités juridiques<sup>328</sup>. Les voies d'action pour s'émanciper et réclamer ces droits n'ont pas été uniquement constituées par le rejet de la vie conjugale et familiale. Un parallèle pourrait être fait avec l'appartenance religieuse : on ne conçoit plus aujourd'hui que pour être libres les femmes doivent renoncer à une vie conjugale; pourtant, en ce qui concerne l'appartenance religieuse, cette idée perdure.

Tout bien considéré, il serait opportun de prendre acte que l'adhésion des Québécoises au catholicisme, au début du siècle dernier, n'a pas constitué pour elles une renonciation à leur droit de citoyennes. Elles ont fait preuve de jugement pratique (qui comme le soulignent Emirbayer et Mische est une composante de l'agentivité) afin de naviguer dans un contexte où peu d'occasions leur étaient offertes de faire avancer leur revendication. Malgré les adversités, elles ont su faire advenir des gains pour les femmes.

## **6.2 L'agentivité des féministes chrétiennes durant la deuxième vague**

Le temps de la deuxième vague que j'aborde maintenant chevauche et déborde de ce que Foucault nomme la « période des offensives dispersées et discontinues »<sup>329</sup>. Foucault caractérise ce moment qui s'étend, selon lui, de la fin des années 50 à 1976 par deux phénomènes : d'une part, l'efficacité de l'offensive et, d'autre part, leur rencontre avec des « effets inhibiteurs propres aux théories [...] enveloppantes et globales » (Foucault, 1997, p. 7). Concernant l'efficacité, Foucault relate des exemples d'offensives, mais ne définit pas ce qu'il entend par efficacité si ce n'est que pour l'associer à l'idée de la friabilité : le socle sur lequel reposent certaines pratiques se trouve soumis à l'instabilité.

---

<sup>328</sup> J'ai invoqué en introduction les modifications juridiques au Québec qui n'ont permis aux femmes mariées de disposer de leurs biens qu'à partir de 1964, puis de se marier sans promettre obéissance à leur mari, à la suite de l'abolition de l'article 174 du Code civil, en 1980.

<sup>329</sup> Décrit dans le cours du 7 janvier 1976, donné au Collège de France. Publié en 1997. Foucault, Michel (1997). Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976. Paris, Gallimard.

J'entends montrer dans cette section que les féministes chrétiennes ont refusé d'être définies par les dictats du patriarcat religieux et que, par leur militantisme, elles les ont ébranlés. Leur lutte a connu une efficacité en se déployant et en créant des alliances. Concernant l'idée de l'effet inhibiteur, Foucault l'associe à une force émanant d'un discours englobant qui vient freiner l'action. Je montrerai que les offensives des féministes chrétiennes sont affectées par l'effet inhibiteur de discours portant tout autant sur le rôle et sur la nature particulière des femmes que sur l'organisation des relations religions/États (issues et promues tout autant par l'Église que par l'État). Cette rencontre avec ces discours, dont les femmes chrétiennes n'ont pu s'émanciper, est corolaire d'une montée du conservatisme. Le mouvement d'émancipation des femmes en Église, qui fut porteur d'espoir, a donc participé de la dynamique propre de cette période identifiée par Foucault bien qu'il se soit confronté plus qu'à un effet d'inhibition. Je commencerai par présenter succinctement le contexte dans lequel le militantisme s'est exercé. Puis, je donnerai un aperçu de quelques offensives et initiatives en utilisant la grille d'analyse de Katzenstein pour en montrer l'efficacité par son déploiement. Je terminerai en traitant du blocage auquel sont confrontées les féministes chrétiennes.

### **6.2.1 Le contexte de l'agentivité des féministes chrétiennes**

La deuxième phase d'engagement féministe au Québec, qui s'ouvre dans les années quarante, a été marquée par une évolution du contexte. Un nouveau cadre d'action est créé pour les femmes, entre autres par l'obtention du droit de vote (1940), de même que par les bouleversements entraînés lors de la Seconde Guerre mondiale. Parmi ces derniers, Dumont et Toupin (2003) signalent la mobilisation des femmes, y compris des mères, afin d'occuper des emplois. Selon Katzenstein, les mesures législatives et juridiques soutenant l'égalité ainsi que les changements dans l'éducation et dans l'emploi sont des éléments qui contribuent à appuyer la contestation interne dans des organisations masculines (Katzenstein, p. 121). Les féministes chrétiennes ont profité de l'accès à l'éducation. Micheline Dumont signale que l'admission d'une première femme dans une faculté de

théologie au Québec date de 1966 (Dumont, 1996). La théologie féministe a prospéré, ce qui a soutenu l'engagement et l'emploi de femmes en pastorale. L'impact du mouvement des femmes concourt à une modification de leur présence dans le champ religieux : de sujets occultés, elles deviennent sujets exerçant une influence (Veillette, 1995, p. 256). La contestation a pu s'intensifier mais, par contre, pour les femmes chrétiennes, à l'intérieur de l'Église catholique, il n'y a pas eu de changement juridique et législatif majeur en regard du droit, hormis le changement de la *Loi sur les fabriques* leur permettant de devenir marguillères.

Avec les années 60, des événements touchant la sphère religieuse ont nourri la contestation interne du patriarcat. Dans l'Église catholique québécoise, la *Commission d'études sur les laïcs* en 1968<sup>330</sup> (commission Dumont) alimentera le désir de voir des changements advenir (Dupriez, 1991, p. 34). Mais plus encore, l'avènement de Vatican II (1962-1965) sera un élément marquant (Lacelle, 2013). Quelques déclarations soutiennent particulièrement la projectivité des féministes chrétiennes. Signalons, entre autres, la déclaration de Jean XXIII qui identifie l'entrée des femmes dans la vie publique comme un « signe des temps », donc un signe de l'Esprit. Il y a aussi l'affirmation qu'il n'y a pas d'inégalité dans le Christ contenu dans la *Constitution dogmatique sur l'Église* au no 32 : « Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité qui viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe [...] » ainsi que la mention de l'importance de voir la participation des femmes à l'apostolat grandir qui se trouve dans le *Décret sur l'Apostolat des laïcs*<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> Cette commission de recherche, également connue sous le nom de son président le sociologue Fernand Dumont, a été mandatée par les évêques québécois afin de faire l'analyse du catholicisme québécois en vue de son inscription dans la modernité que vivait le Québec. Baum compare sa création à celles de diverses commissions mises en place par les gouvernements de l'époque, telles que la commission Parent. Elle a donné lieu à la publication d'un rapport intitulé *L'Église du Québec : un héritage, un projet*. Voir Baum, Gregory (1990). «Le rapport Dumont : démocratiser l'Église catholique.» *Sociologie et sociétés* 22: 2, 115-126.

<sup>331</sup> S'y ajoute la déclaration contre la discrimination contenue dans la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* au no 29 : « Mais toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu. En vérité, il est affligeant de constater que ces droits fondamentaux de la personne ne sont pas encore partout garantis. » Voir Parent, Annine. (16 mars 2009). «Le mouvement des femmes et Vatican II.», en ligne

Ces déclarations ont suscité l'espoir d'infléchir la tradition d'exclusion et d'innover de nouveaux rapports femmes/hommes. Hélène Pelletier-Baillargeon écrit : « Avec Vatican II, un formidable souffle d'espoir se mit à souffler sur l'Église, définie cette fois comme "peuple de Dieu". » (Pelletier Baillargeon, 2001, p. 12) Le laïcat en général, et les femmes en particulier, crurent se voir enfin octroyer une voix au chapitre, particulièrement dans les questions qui les concernaient de plus près, comme celles liées à la contraception. Toutefois, rapidement, les féministes chrétiennes furent exposées à des désillusions. Comme le souligne Annine Parent :

À peine le Concile terminé, l'encyclique *Humanæ Vitæ* signée par Paul VI en 1968, est venu jeter une douche d'eau froide sur l'enthousiasme de beaucoup de nos catholiques qui, portés par l'effervescence du Concile et les découvertes modernes, s'attendaient à plus d'ouverture sur les questions se rapportant à la régulation des naissances. (Parent, 2009, publication électronique sans pagination)

Une autre déception fut le motu proprio *Ministeria quaedam* publié le 15 août 1972 par Paul VI. Dans ce document, les ministères du lectorat et de l'acolytat sont réservés aux hommes. Les femmes en sont donc officiellement exclues même si elles participent déjà, dans les faits, à ces ministères de façon non instituée.

Malgré tout, Vatican II est considéré comme un moment important pouvant instaurer l'émergence de relations nouvelles entre les femmes et les hommes en Église en soutenant la contestation interne du pouvoir religieux patriarcal. Le mouvement des femmes à l'intérieur de l'Église s'est intensifié par la suite, en dépit des obstacles qui ont surgi après Vatican II. C'est dans ce contexte qu'une multitude d'initiatives ont été prises

---

au <http://femmes-ministeres.org/?p=438>, Voir aussi Noël, Pierre C. (2003). L'égalité juridique des femmes et des hommes dans l'Église: un libre choix ou une obligation ? Dans Femme-homme : considérations sur l'expérience de la rencontre : lectures théologiques, spirituelles et littéraires. Martine Pelletier et Snyder, Patrick (dir.), Sherbrooke, Editions GGC, Université de Sherbrooke, p. 36-61.



par les femmes pour revendiquer des changements dans l'Église catholique. Anick Druelle développe le concept de « créativité » qu'elle bâtit à partir de la contraction des termes réaction et création pour décrire l'action des féministes. Elle écrit :

Les mouvements de femmes adoptent des stratégies « créatrices », c'est à dire à la fois de résistance et de participation ou d'intégration justement parce que ces femmes sont indissociablement liées aux dispositifs dans lesquelles elles vivent. (Druelle, 2001, p. 61)

*Créatrices*, les femmes croyantes l'ont été particulièrement dans les contextes où elles ont milité. Comme nous l'avons vu, elles ont été liées à un dispositif de pouvoir mis en place à travers l'émergence du libéralisme politique et l'élaboration de la laïcité. La coexistence de ces deux phénomènes restreint les droits des femmes. Elles ont réclamé ceux-ci à l'intérieur d'une institution qui jouit d'une forte autonomie fonctionnelle<sup>332</sup>.

## **6.2.2 Le militantisme des féministes chrétiennes québécoises**

Au Québec, la contestation des féministes chrétiennes québécoises vécue à l'intérieur de l'Église s'est exprimée à travers des offensives de divers ordres. Il ne saurait être question ici de rendre compte de toutes celles mises de l'avant. Je souhaite simplement illustrer quelques éléments de l'action afin de poursuivre la déconstruction de l'idée que l'appartenance religieuse constitue une renonciation au droit à l'égalité. Je souhaite montrer que la contestation du statut de subordination des femmes dans l'Église catholique n'est pas un phénomène marginal ni une affaire strictement féminine. Il s'agit de prendre acte d'une non-adéquation entre l'appartenance religieuse et le renoncement au droit à l'égalité, tout comme mener une vie conjugale à l'intérieur de l'institution du mariage n'est pas synonyme pour les femmes d'entrer dans un rapport de soumission. Pour ce faire, je

---

<sup>332</sup> Voir infra 1.3.

présenterai quelques actions de militantisme menées par des féministes chrétiennes regroupées dans des organisations telles que *L'autre Parole*, *l'Association des religieuses pour le droit des femmes* et le *réseau Femmes et Ministères*<sup>333</sup>. Il ne s'agira pas de faire une analyse des trois groupes, mais plutôt de témoigner du militantisme des femmes croyantes en ayant recours à la typologie de Katzenstein<sup>334</sup>. Rappelons que, selon cette sociologue, les offensives féministes à l'intérieur des organisations masculines peuvent se situer tout au long d'un axe sur lequel le militantisme sera dit plus ou moins discursif ou de groupe d'intérêt. Le militantisme discursif vise à provoquer le changement à travers une réinterprétation des normes et des pratiques pour affecter les conceptualisations tandis que le militantisme de groupe d'intérêt tenterait principalement de mettre en œuvre le changement en influençant les milieux décisionnels. Bien que les militantes pratiquent généralement les deux formes d'actions, une forme ou l'autre peut être privilégiée. Je montrerai qu'à travers les actions menées par ces groupes, les féministes chrétiennes ont déployé un militantisme discursif et de groupes d'intérêts visant à faire changer leur statut à l'intérieur de l'Église.

Les féministes québécoises membres de ces groupes pratiquent, à des degrés variables, le militantisme discursif. Ce militantisme définit bien l'action de la collective *L'autre Parole*<sup>335</sup> particulièrement en regard de son travail sur les textes bibliques. En y opérant la substitution d'un langage religieux patriarcal pour faire place à un langage religieux féministe, les militantes ouvrent une brèche qui trace la voie aux possibilités d'un devenir. En 2004, Yvette Laprise, membre de la collective, la décrivait ainsi :

---

<sup>333</sup> Pour chacun des groupes, j'honore l'orthographe utilisée dans les documents produite par les membres même si celle-ci peut différer des règles d'usage concernant l'utilisation des majuscules.

<sup>334</sup> Voir infra 1.4.

<sup>335</sup> Fondée en 1976, à la suite d'un appel fait par la théologienne Monique Dumais qui souhaitait que des liens soient créés entre des femmes s'investissant en théologie et en sciences religieuses. La collective publie depuis 1976 une revue disponible sur <http://www.lautreparole.org/revues>. Il s'agit en fait de la plus ancienne publication féministe toujours éditée au Québec. En 2011, la collective comptait huit groupes dans sept régions du Québec Tremblay, Carmina, Ed. (2011). *35 ans d'écriture et de réécritures : recueil L'autre Parole*. Gatineau, Éditions À3Brins. En 2007, ce groupe recevait une mention spéciale lors de la remise du prix Idola St-Jean par la Fédération des femmes du Québec

C'est un lieu majeur de développement, de diffusion, de vulgarisation de la pensée critique sur les femmes et la religion, qui contribue à la mise en place de pratiques féministes religieuses alternatives. La spécificité plus grande, peut-être, de L'autre Parole, c'est qu'elle revoit les textes et l'Écriture, et les féminise, les met au féminin. (Laprise, 2004)

Le militantisme du réseau Femmes et Ministères<sup>336</sup> porte, quant à lui, davantage sur les usages qui excluent les femmes d'une reconnaissance officielle de la pratique des ministères. Ce regroupement autonome considère l'Église comme une communauté de disciples égaux. Il poursuit, comme principal objectif, la promotion et la reconnaissance des ministères exercés par des femmes dans l'Église. Ce réseau se veut tant un lieu de solidarité qu'un lieu de recherche et de concertation (Parrot, 2012; Femmes et Ministères, n.d). *Le réseau Femmes et Ministères* a documenté et fait connaître les pratiques pastorales des femmes notamment avec la recherche *Voix de femmes, voies de passages*<sup>337</sup> qui a été suivie d'une tournée de présentations et de débats à travers tout le Québec<sup>338</sup>. En regard de la concertation, le réseau a publié des guides d'animations tels que *Des outres neuves pour le vin nouveau*<sup>339</sup> et *La 25<sup>e</sup> heure pour l'Église*<sup>340</sup>. Tout en pratiquant un militantisme discursif, Femmes et Ministères est un groupe qui a aussi pratiqué un militantisme de groupe d'intérêt, tant à l'intérieur de la structure de l'Église par son travail de représentation auprès d'instances diverses telles que l'Assemblée des évêques du Québec qu'à l'extérieur du réseau ecclésial. Je retiens comme pratique de militantisme de groupe d'intérêt le recours à l'opinion publique dont ce groupe a fait usage par la diffusion d'une

---

<sup>336</sup> Fondé en 1982 suite à l'essor de la présence des femmes dans différentes fonctions pastorales, le réseau Femmes et Ministères est un regroupement de femmes engagées dans l'Église catholique que ce soit à titre bénévoles ou rémunérées.

<sup>337</sup> Baroni, Lise; Yvonne Bergeron, et al. (1995). Voix de femmes, voies de passage : pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux. Montréal, Editons Paulines.

<sup>338</sup> Une publication a alimenté cette tournée. Voir : Girard, Céline; Réseau Femmes et Ministères, et al. , Eds. (1995). Voies d'espérance: démarches d'animation pour une Église en changement. Montréal, Pauline.

<sup>339</sup> Girard, Céline (1997). Des outres neuves pour le vin nouveau: démarches d'animation pour développer une culture partenariale en Église. Montréal, Pauline.

<sup>340</sup> Fortin, Jacynthe (2002). La 25<sup>e</sup> heure pour l'Église: guide d'animation pour des rencontres-salon: femmes et pouvoir, femmes et violence, femmes et pauvreté Anjou, Femmes et Ministères.

pétition dans le journal *Le Devoir* à la suite de la publication de la lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis*<sup>341</sup>.

Cette lettre du 2 mai 1994 précisait que la position de l'Église concernant les ministères réservés aux hommes « doit être définitivement tenue par tous les fidèles » (paragraphe 4). Elle parut l'année même durant laquelle l'Église anglicane procédait aux premières ordinations de femmes (Snyder, 1999, p. 199). Elle s'ouvre par ses mots :

L'ordination sacerdotale, par laquelle est transmise la charge, confiée par le Christ à ses Apôtres, d'enseigner, de sanctifier et de gouverner les fidèles, a toujours été, dans l'Église catholique depuis l'origine, exclusivement réservée à des hommes. Les Églises d'Orient ont, elles aussi, fidèlement conservé cette tradition (paragraphe 1).

Elle se poursuit en rappelant la réponse faite le 30 novembre 1975 par Paul VI à l'Archevêque de Cantorbéry sur la position de l'Église catholique concernant le ministère sacerdotal des femmes. Cet extrait de la lettre à l'archevêque anglican résume les arguments selon lesquels il ne peut y avoir de modification.

[...] l'ordination sacerdotale des femmes ne saurait être acceptée, pour des raisons tout à fait fondamentales. Ces raisons sont notamment: l'exemple, rapporté par la Sainte Écriture, du Christ qui a choisi ses Apôtres uniquement parmi les hommes; la pratique constante de l'Église qui a imité le Christ en ne choisissant que des hommes; et son magistère vivant qui, de manière continue, a soutenu que l'exclusion des femmes du sacerdoce est en accord avec le plan de Dieu sur l'Église (paragraphe 1).

---

<sup>341</sup> Jean-Paul II. (1994). «Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du Pape Jean-Paul II sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes.», en ligne au [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html) , consulté le 8 mai 2019.

À la suite de la publication de cette lettre de Jean-Paul II qui entend clore le débat, et des fortes réactions qu'elle a suscitées, le réseau achemine une requête au président de la Conférence des Évêques catholiques du Canada (CECC). C'est cette requête<sup>342</sup> qui s'est transformée en pétition et qui a été signée par 725 personnes pour être publiée dans *Le Devoir*, le 29 juin 1994. Elle a été publiée de nouveau dans les pages du quotidien montréalais le 25 août avec l'ajout de 1300 signatures (Parent, 2013, p. 31-32). Elle constitue une exception dans le type de pratiques des féministes chrétiennes. Cette requête s'ouvre sur un constat : les déclarations de Jean-Paul II plutôt que de rassembler soulèvent l'indignation.

Au regard des valeurs d'une société démocratique, il est incohérent d'affirmer, au plan des principes, l'égalité fondamentale des femmes et des hommes dans le plan de Dieu et de maintenir du même souffle une pratique, fut-elle, séculaire, qui exclut les femmes de l'accès à l'ordination sacerdotale, du seul fait qu'elles sont de sexe féminin. (Veillette, 2012, p. 630)

On déplore que la position de l'Église soit considérée comme définitive et que le dialogue avec les théologiennes soit interrompu. Après avoir rappelé que la résistance relativement à cet enseignement de l'Église vient de l'intérieur même de celle-ci, la requête reprend une parole de Marie-Dominique Chenu : « Obéir c'est aussi résister » pour demander que soit poursuivie la recherche sur la participation des femmes aux ministères.

Les femmes de la collective l'autre Parole se sont, elles aussi, dans le passé, investies dans une action de contestation médiatisée en compagnie d'autres groupes féministes, en réaction aux prises de positions des évêques à propos de l'avortement. Dans un numéro relatant les 40 ans d'histoire de la collective, Christine Lemaire résume l'action entreprise :

---

<sup>342</sup> Le texte complet de la requête (ainsi que les noms des signataires) est reproduit dans Veillette, Denise (2012). *Op. cit.*, p. 630-637.

Dès 1981, nous avons assuré nos liens avec le mouvement des femmes et fait notre marque, par un premier coup d'éclat. Rappelons qu'alors les évêques avaient décidé de prendre officiellement position contre le droit à l'avortement lors d'une conférence de presse très médiatisée; des féministes de divers groupes dont L'autre Parole, ont tenu une deuxième conférence de presse dans les locaux d'en face, affirmant que La [sic] vie des femmes n'est pas un principe. Ainsi, les journalistes présents ont pu voir les deux côtés de la médaille des prises de position chrétiennes sur le sujet. (Lemaire, 2017, p. 6)

Cette pratique ouverte de contestation est peu courante dans le milieu ecclésial. Plus généralement, les actions des féministes chrétiennes québécoises sont discursives tout comme c'est aussi le cas de celles mises en œuvre dans l'Église catholique américaine décrites dans l'analyse de Katzenstein. Le militantisme discursif attire moins l'attention. La manière de contester des femmes dans l'Église prend des formes qui ne sont pas toujours reconnues comme telles, puisque celles-ci sont rarement visibles publiquement comme les actions menées par le réseau Femmes et Ministères et L'autre Parole décrites ci-haut. Également, comme le notait Marie-Andrée Roy, les femmes en Église ne disposent pas des ressources pour assurer une large diffusion de leurs revendications (Roy, 1989, p. 30). Les femmes ont appris à moduler leurs pratiques de la dissidence dans ce contexte très particulier où elles sont privées de droits. Plusieurs de ces mises en œuvre ne font pas appel à ce qui est normalement considéré comme de la contestation (marche, manifestations, pétition) ou ne font pas appel à une agentivité faite d'opposition. Cette contestation prend parfois des formes non organisées, ce que les autrices de *Voix de femmes, voie de passage* qualifient de déplacements internes qui lézardent le système clérical (Baroni, Bergeron et al., 1995, p. 72). Parmi ces déplacements, on note une attention portée au danger de reproduire le cléricalisme.

Peu connu, mais pourtant essentiel pour faire advenir les femmes comme sujets, le développement des théologies féministes fait partie de ces développements qui s'attaquent au système clérical. Il ne faudrait pas négliger l'importance de l'élaboration théologique

comme pratique mise de l'avant pour contester la subordination des femmes. Selon la théologienne Louise Melançon, les théologies féministes ont une double tâche :

[...] à la fois faire la critique du caractère masculin, patriarcal, et donc sexiste et oppressif de la tradition judéo-chrétienne, à la fois permettre aux femmes une perception positive et une formulation neuve de leurs expériences religieuses. (Melançon, 1989, p. 22)

Au Québec, les femmes ont été très actives pour participer au déploiement des théologies féministes chrétiennes. Il ne saurait être question ici d'en rendre compte systématiquement. Mais concernant la question du pouvoir, on ne peut négliger l'importance des développements induits par les théologies féministes. À ce sujet, Nusia Matura mentionne que les « bases de réflexion systématique développées par le mouvement féministe chrétien » permettent de poser de manière nouvelle la participation des femmes au pouvoir (Matura, 1991, p. 181). Matura identifie trois positions théologiques prises par des femmes afin de prendre en compte les traditions historiques du christianisme pour contester le patriarcat religieux.

Une première, portée par la théologienne Rosemary Radford Ruether, accepte et utilise des éléments de la tradition, particulièrement de la tradition prophétique, pour dénoncer les pratiques et les principes de domination (Matura, 1991, p. 196). Une deuxième est celle de Mary Daly, caractérisée par un rejet de l'héritage qui n'est pas récupérable. Une troisième, associée à la théologienne Elizabeth Schüssler Fiorenza, tente une reconstruction féministe de l'histoire afin de prendre en compte la présence des femmes et de les mettre au centre de celle-ci. Il s'agit de faire « de l'action des femmes une catégorie clé dans l'interprétation de la réalité. » (Matura, 1991, p. 193)

À travers ces positions théologiques, la tridimensionnalité de l'agentivité est en œuvre et se déploie : le jugement pratique, la projectivité et l'itération. La position théologique inspirée par Daly induit une agentivité dans laquelle la projectivité se fait

dominante par un appel à innover à l'encontre de la tradition, voire même par son rejet. Avec l'optique de Radford Ruether « en quête d'une histoire utilisable » (p. 197), on peut percevoir une agentivité dans laquelle l'itération d'anciens modèles sert de tremplin afin de faire du neuf. Matura décrit ainsi l'approche de Radford Ruether : « Nous nous approprions le passé non pour rester dans ses limites, mais pour tendre vers un avenir nouveau » (p. 197). J'ai évoqué plus haut que l'agentivité des féministes chrétiennes québécoises de la première vague a été occultée par la recherche historique. On doit souligner que celle des féministes chrétiennes de la deuxième vague est peu connue. Non seulement ceci peut s'expliquer par l'hypothèse de la triple occultation mise de l'avant par Carmen Chouinard (2017), mais aussi à travers le concept de savoir assujéti qui regroupe autant des savoirs accessibles par l'érudition que « [...] des savoirs disqualifiés par la hiérarchie des connaissances » (Foucault, 1997, p. 9). On peut ajouter que l'élaboration des théologies féministes repose aussi sur un savoir assujéti, c'est-à-dire que cette théologie s'appuie sur des savoirs qui comme le dit Foucault « [...] étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu, de l'érudition » (Foucault, 1997, p. 8). Les découvertes de contenus historiques, mis à jour par l'érudition des théologiennes, ont permis la critique du patriarcat religieux. Quant à l'élaboration théologique qu'inspire Schüssler Fiorenza, en plus des deux autres aspects, elle met en exergue le jugement pratique qui problématise à nouveaux frais l'histoire des femmes à partir d'une herméneutique du soupçon pour créer de nouvelles possibilités<sup>343</sup>. L'action des féministes chrétiennes québécoises s'est inspirée de ces positions théologiques.

Des féministes chrétiennes québécoises ont pu s'appuyer sur la réactivation de modèles anciens, en rupture avec les normes et avec les pratiques présentes, qui peuvent déstabiliser l'organisation ecclésiale qui tente de maintenir la domination des hommes. En

---

<sup>343</sup> Dans leur description du jugement pratique, Emirbayer et Mische proposent de saisir celui-ci comme pratique de problématisation, de caractérisation, de délibération et de décision, Emirbayer, Mustafa et Ann Mische (1998). «What is Agency?» The American Journal of Sociology 103: 4, 962-1023. Ces différentes pratiques sont des éléments présents dans la démarche d'analyse de Schüssler Fiorenza. Voir Matura, Nusia (1991). Théologies féministes et rapport des femmes à l'Église instituée. Dans Femmes et pouvoir dans l'Église. Anita Caron (dir.), Montréal, Vlb éditeur, p. 181-208.



ce sens, Lise Baroni-Dansereau et Yvonne Bergeron soulignent que, généralement jusqu'en 1829, le choix des évêques se faisait par la communauté ecclésiale de base (Dansereau et Bergeron, 2009, p. 72, note 30). Il s'agit ici d'une stratégie de théologiennes pour promouvoir un autre type d'organisations à partir d'une prise en considération de l'histoire. Pour d'autres, le chemin passe par une construction de la nomination de Dieu [sic] afin de reprendre le pouvoir de nommer qui a été enlevé aux femmes (Melançon, 2000, p. 88). Certaines se sont plus particulièrement attachées à la conduite de recherches sur la situation des femmes en Église. Dans un texte publié sur le site du *réseau Femmes et Ministères* (Jacob, s.d.), Pauline Jacob fait part de celles ayant mis à jour des situations d'injustice vécues par des femmes à l'intérieur de l'institution ecclésiale catholique ainsi que celles faisant la description de la résistance aux changements. Ces recherches ont également dévoilé l'investissement important des femmes dans le champ pastoral.

Ce bref tour d'horizon du militantisme féministe chrétien montre que l'alternative entre droit d'appartenir (sans droit de contester) ou droit à la liberté (sans droit d'appartenir) que propose l'aménagement de la laïcité dans le cadre du libéralisme ne correspond pas à la réalité de bien des femmes croyantes qui tiennent plutôt ensemble l'appartenance et la contestation. Katzenstein invite à considérer que pour les militantes féministes à l'intérieur d'organisations, la question de l'appartenance renvoie à une multidimensionnalité.

Les féministes chrétiennes ont plus qu'une appartenance. Le sentiment d'être redevables à l'ensemble du mouvement des femmes caractérise les féministes chrétiennes y compris celles pour qui l'appartenance ecclésiale semble davantage importante, soit des femmes membres de communautés religieuses. C'est le cas de l'Association des religieuses pour le droit des femmes<sup>344</sup> (ARDF). Au cœur de l'engagement de l'ARDF, il y a une

---

<sup>344</sup> Cette association a été créée dans la foulée de l'Année internationale des femmes de 1975 décrétée par l'ONU. À cette occasion, l'Union internationale des Supérieures générales (UISG) lance une invitation aux religieuses de se regrouper. À la suite de cet appel, des rencontres annuelles se tiendront au Québec durant la décennie des femmes 1976-1986. L'*Association des religieuses pour la promotion des femmes* se formera à partir du fruit de ces rencontres en 1986 et deviendra en 2011, l'*Association des religieuses pour le droit des femmes* (ARDF) Dubé, Céline (2011). «Les origines de l'ARDF.» *Reli-femmes* 73: 4-5.

volonté d'être en lien avec l'ensemble du mouvement féministe<sup>345</sup>. À propos de l'alliance vécue avec des réseaux féministes en rétrospective, des membres écrivent :

On s'y est engagé à poursuivre le processus de conscientisation au vécu d'oppression des femmes, à participer à la transformation des rapports inégalitaires entre les femmes et les hommes et à contribuer à bâtir une société et une Église où la dignité, l'égalité et l'autonomie des femmes seraient reconnues et respectées. (Gagnon et Ampleman, 2011, p. 6)

L'analyse à partir de la multidimensionnalité d'appartenance est utilisée par Katzenstein pour situer le niveau de dépendance et d'autonomie des féministes à l'intérieur de l'institution masculine qu'elles tentent de transformer. Cette notion renvoie à diverses connexions qui touchent les militantes dans une organisation. J'ai mentionné supra (section 1.4) que Katzenstein identifie trois facettes de l'appartenance : l'aspect financier (qui finance et qui contrôle le budget ?), organisationnel (qui prend les décisions ?) et l'aspect discursif (qui influence le discours ?). Les femmes de l'ARDF, par l'intermédiaire de leurs instituts, jouissent d'une autonomie financière relativement à la hiérarchie catholique. Toutefois, leur autonomie décisionnelle peut être insuffisante. Bien qu'elles aient à rendre compte à leur propre communauté qui peut s'engager dans la lutte au patriarcat, leur communauté et l'organisation nationale qui les regroupe peuvent subir des pressions de l'autorité catholique comme en témoigne l'expérience de mise en tutelle de la Leadership Conference of Women Religious (LCWR), l'association des supérieures des congrégations américaines<sup>346</sup>.

Plusieurs femmes membres de l'Église catholique entretiennent envers le mouvement féministe un lien de dépendance discursive. Elles font leur ce discours qui

---

<sup>345</sup> Une représentante de l'association a siégé au conseil d'administration de la Fédération des femmes du Québec et de nombreuses membres ont été et demeurent engagées dans des activités de groupes féministes sociaux de la base.

<sup>346</sup> Le film *Grace radicale* témoigne de cette expérience des religieuses américaines. Voir sur le site de Femmes et Ministères le témoignage de Gisèle Turcot participante à un panel lors de la présentation du film à Montréal « Ma participation au panel du Festival des Filministes » Disponible au <http://femmes-ministères.org/?p=4790>, consulté le 15 mai 2019.

émane de l'ensemble du mouvement féministe, elles s'en servent pour construire des discours de théologie féministe et pour mener leurs propres luttes à l'intérieur de l'Église. La *Marche mondiale des femmes* de 2000 a été, pour plusieurs d'entre elles, un moment clé pour vivre cette relation, ce qui a amené plusieurs féministes chrétiennes à y participer activement. Les membres de la collective L'autre Parole y ont été notamment les instigatrices d'une célébration interspirituelle regroupant des femmes de diverses traditions religieuses. Toutefois, pour certaines femmes, les liens de dépendance à l'institution ecclésiale, tant au niveau organisationnel que financier, ont rendu la participation ardue, voire même impossible. Pour ces femmes, la pratique de la contestation ouverte s'avère inenvisageable car elles sont, dans certains cas, vulnérables et exposées à des risques tels que la perte d'emplois en affichant trop publiquement leur opposition<sup>347</sup>. Comparativement à d'autres secteurs d'activités, les femmes en Église ont à composer avec la quasi-impossibilité d'exercer des recours juridiques pour se défendre, ce qui fait dire à Katzenstein que l'Église est libre d'être intransigeante comme nulle autre organisation (Katzenstein, 1998, p. 148).

J'ai mentionné que les féministes chrétiennes ont participé au mouvement identifié par Foucault sous le vocable d'offensives dispersées. Comme je l'ai écrit précédemment, Foucault caractérise ce moment, par deux phénomènes : d'une part, l'efficacité de l'offensive et, d'autre part, leur rencontre avec des « effets inhibiteurs propres aux théories [...] enveloppantes et globales » (Foucault, 1997, p. 7).

---

<sup>347</sup> Ce fut le cas d'une employée de l'archidiocèse de Montréal, qui était répondante diocésaine à la condition des femmes et à ce titre membre du comité de coordination de la Marche mondiale des femmes. Le Comité des affaires sociales (CAS) de l'Assemblée des Évêques catholiques du Québec avait cependant appuyé le projet de la Marche mondiale des femmes. Toutefois, peu après la tenue de l'évènement, son employeur, par l'intermédiaire d'un collègue de travail n'étant pas son supérieur immédiat, lui a demandé de se retirer du comité de la Marche mondiale et de cesser sa participation à la Fédération des femmes du Québec. Son employeur refusa de discuter de ce revirement de position. Carole Mathieu reçut une invitation de la présidente de la Fédération des femmes du Québec pour dénoncer publiquement la discrimination faite aux femmes à l'intérieur de l'Église, offre qu'elle déclina. Dans le témoignage qu'elle fait de l'évènement, elle révèle qu'elle a regretté par la suite de ne pas avoir accepté cette proposition. Elle expose ainsi les motifs de son refus : « La raison en est toute simple. Je ne pouvais pas risquer de perdre ma 'job'. En effet, monoparentale et mère de deux enfants, j'étais moins libre de proclamer au monde la discrimination que je vivais. Les autres, voyant que j'étais dépendante de mon gagne-pain, en ont profité pour me faire prendre ma place, celle que l'on réserve habituellement aux femmes en Église. » Veillette, Denise (2012). *Op. cit.*, p. 504.

Nous pouvons dire à propos de l'efficacité qu'elle est perceptible dans le fait que la contestation du statut des femmes dans l'Église n'est pas portée uniquement par des groupes de femmes. Des groupes mixtes ont appuyé la contestation. Au Québec mentionnons le *Réseau des Forums André-Naud*<sup>348</sup>, le *Centre justice et foi*, le *ROJeP* (*Réseau œcuménique justice et paix*) et le groupe Culture et foi. Un réseautage s'est fait également sur le plan international<sup>349</sup>. Du côté francophone, des liens sont tissés avec la France par l'intermédiaire de groupes tels que l'association *Femmes et Hommes Égalité, Droits et Libertés dans les Églises et la Société* (FHEDLES)<sup>350</sup>; le mouvement contestataire dit des *Parvis*; la *Conférence catholique des baptisés de France*, le *Comité de la jupe*. Il existe aussi de multiples groupes aux États-Unis et dans différents pays à travers le monde.<sup>351</sup> Les revendications dans l'Église catholique pour la reconnaissance des ministères des femmes ont même connu un appui manifeste de la part de certains évêques canadiens<sup>352</sup>. Cette contestation de la subordination des femmes chrétiennes ne peut être considérée comme marginale. Toutefois, dans le cas des féministes chrétiennes, il y eut la rencontre avec les effets inhibiteurs de l'articulation de la laïcité qui s'inscrit dans le cadre

---

<sup>348</sup> Fondé en 2006 à la suite de l'initiative de Claude Lefebvre, un prêtre membre de l'ordre des *Fils de la Charité*, le *Réseau des Forums André-Naud* regroupe des équipes mixtes dans différents diocèses. En octobre 2013, ce réseau a rendu public un manifeste dans lequel il affirme le souhait que l'égalité femmes/hommes soit reconnue dans l'Église à l'image de sa reconnaissance dans la société civile. Lors de son dévoilement, ce manifeste a été signé par 1600 personnes. Voir le texte du manifeste sur <http://www.forum-andre-naud.org/le-reseau/manifeste-pour-une-eglise-dans-le-monde-de-ce-temps/>

<sup>349</sup> Par exemple, la théologienne brésilienne Ivone Gebara a été une alliée des féministes chrétiennes québécoises depuis plusieurs années.

<sup>350</sup> Issue de *Femmes et Hommes en Église* (FHE) et *Droits et Libertés dans les Églises* (DLE), respectivement créées en 1969 et en 1987. Voir <http://fhedles.fr/a-propos/presentation-generale/>

<sup>351</sup> Par exemple aux États-Unis, le groupe Water : Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual qui a commencé en 1983. <http://www.waterwomensalliance.org/>

<sup>352</sup> Annine Parent recense diverses interventions qui soutenaient la remise en question de la discrimination des femmes dans l'Église, telle que celle du Cardinal Georges Flahiff (1971), archevêque de Winnipeg et président de la CECC, qui sera suivie de celles de Mgr Jean-Marie Fortier, de Mgr Emmet Carter (1974), de Mgr Robert Lebel (1980), du Cardinal Louis-Albert Vachon (1983) et de Mgr Jean-Guy Hamelin (1987), dans Parent, Annine (2013). Devoir de mémoire. Femmes et Évêques: Un dialogue à poursuivre. Québec, Réseau Femmes et Ministères. Dans une lettre envoyée en février 2017 au président de l'Assemblée des évêques catholiques québécois, à la veille de leur visite à Rome, et rendue publique sur le site, le réseau Femmes et Ministères a réitéré ses demandes et a rappelé ces prises de position passées. À l'étranger aussi des évêques ont manifesté des appuis. Mentionnons notamment le cardinal Carlo-Maria Martini, ancien archevêque de Milan (mort au mois d'août 2012) un mouvement comme celui de l'*Initiative des prêtres* lancée en 2006 par un ancien vicaire général de l'archidiocèse de Vienne, Helmut Schüller Perreault, Mathieu (2012). «Désobéissance en col romain.» *La Presse*, 8 février 2012, A22.

du libéralisme politique. Cette rencontre a produit plus que de l'inhibition. Elle a produit un véritable effet de blocage des relations de pouvoir. Les autorités religieuses ont pu compter sur les instruments fournis par l'État pour asseoir leur domination. Malgré le réseautage, les alliances, les développements théologiques et l'investissement dans le champ pastoral, et bien que les féministes chrétiennes québécoises aient intensifié et diversifié leurs stratégies, les efforts consentis par les femmes en Église n'ont pas porté les fruits espérés. Elles ont été incapables de faire bouger les autorités religieuses<sup>353</sup>. Leurs tentatives de défaire le cadre patriarcal des structures catholiques et ainsi de faire plus de place aux femmes dans l'institution n'ont eu aucun succès. Toutefois, à partir de son observation de la scène américaine, Katzenstein affirme que la virulence de la réaction conservatrice témoigne à quel point les actions des femmes ont été plus qu'une résistance à une autorité dominante masculine. Elles ont été profondément perturbatrices d'un ordre établi.

### **6.2.3 Montée des réactions conservatrices**

À l'heure actuelle, plutôt qu'à un changement favorable aux femmes, on assiste, malgré tout le déploiement de la contestation, à l'émergence d'un antiféminisme, particulièrement dans le catholicisme. Sur la scène mondiale, l'antiféminisme, issu de groupes religieux, et plus particulièrement du Vatican, s'exerce pour contrecarrer l'avancement des droits des femmes en s'invitant dans les processus de suivi des rencontres mondiales des femmes des Nations Unies (Jeffreys, 2012, p. 68-71, Yamin, Datta et al., 2018). Annick Druelle rapporte que dans les années 1990 :

Le Vatican a adopté de nouvelles stratégies d'alliance avec des États catholiques ou musulmans et a lancé un appel aux groupes pro-vie et aux

---

<sup>353</sup> C'est ce que mentionne Kirley, à propos du contexte américain, ces groupes qui sont difficiles à faire taire demeurent incapables d'exercer une réelle influence sur les autorités religieuses (p. 13-14). Kirkley, Evelyn A. (2002). «The Rights of Women and Human Rights: Achievements and Contradictions.» *Concilium*: 5, 9-17.

autres groupes catholiques afin qu'ils jouent un rôle plus actif d'opposition aux droits des femmes en matière de sexualité et de procréation lors des rencontres internationales. (Druelle, 2004, p. 127)

En 2004, le Réseau Culture et Foi organisait une rencontre d'échange dans lequel il invitait différents groupes à se présenter et auxquels il demandait « ce qui les fait le plus souffrir dans l'Église d'aujourd'hui ». Lors de sa présentation du réseau Femmes et Ministères, la déléguée parle du « [...] quasi-désarroi des féministes chrétiennes engagées, qui ne savent plus comment faire pour que la situation change. » (Jauvin, 2004) Toujours au même évènement, une autre, Marie-Paule Lebel de l'Association des religieuses pour le droit des femmes, parle de « l'essoufflement des femmes » (Lebel, 2004).

Malgré l'impasse dans laquelle semble se situer l'action des féministes chrétiennes, le maintien du fantasme du pouvoir souverain (c'est-à-dire l'idée qu'une décision de l'autorité religieuse puisse renverser la montée de l'antiféminisme) se décèle dans la foulée de l'arrivée au pouvoir pontifical du pape François. D'aucunes sont tentées de voir dans cette nomination l'avènement pour les femmes de l'instauration de nouveaux rapports dans l'Église. Toutefois, rien n'est moins sûr, les dernières déclarations du nouveau pape affirment que la ligne de conduite de ses prédécesseurs sera maintenue. Le pape François déclare dans son exhortation apostolique *La joie de l'Évangile (Evangelii gaudium)* : « Le sacerdoce réservé aux hommes, comme signe du Christ Époux qui se livre dans l'Eucharistie, est une question qui ne se discute pas [...] » (pape François, 2013, paragraphe 104)

Il ne faudrait pas en conclure que les féministes chrétiennes renoncent à poursuivre le déploiement de leur agentivité en vue de faire advenir des changements. Dans un texte intitulé « Indignation ou résignation », publié sur le site du réseau Femmes et Ministères, Andrée Larouche affirme :

L'Histoire en est témoin. Sur les plans juridique, civil, professionnel, matrimonial et ecclésial, rien ne nous fut accordé par simple souci de justice, mais chaque victoire fut arrachée par la lutte acharnée des femmes pour plus d'égalité. (Larouche, 2013)

La prépondérance accordée à des actions qui consistent simplement à en appeler à l'autorité religieuse, maintenant ainsi son statut de pouvoir souverain, ne semble pas nourrir les possibilités de faire évoluer le statut des femmes dans le catholicisme. Dans le cas des chrétiennes, « la lutte acharnée des femmes pour plus d'égalité » doit se déployer face aux discours autoritaires et fondamentalistes de leur propre groupe religieux, mais également face aux discours juridiques qui le protègent et le soutiennent.

Considérer que l'agentivité, par ses diverses manifestations, caractérise les femmes dans le champ religieux amène à remettre en question la perpétuation d'un régime d'exception pour protéger les groupes pratiquant la discrimination envers les femmes. J'ai mentionné qu'une caractéristique d'un État libéral selon Marco Jean est la protection des droits fondamentaux des individus. Pour les femmes, répétons-le, adhérer à un groupe religieux sans subir de la discrimination ne fait toujours pas partie des droits fondamentaux. La conceptualisation du libéralisme selon laquelle l'adhésion à un groupe religieux signifie pour les femmes une renonciation au droit à l'égalité n'a pas été déboulonnée malgré les engagements des féministes chrétiennes. Dans ce chapitre, j'ai montré que, dès la première vague féministe, des femmes ont maintenu ensemble appartenance religieuse et lutte pour les droits. Elles l'ont fait certes dans des contextes où il leur était difficile de faire preuve de projectivité, donnant ainsi l'impression de maintenir la structure patriarcale en insistant sur leur rôle à l'intérieur de la famille. Cependant, une analyse prenant en compte leur contexte spécifique fait bien voir que leurs actions étaient porteuses de changement; ce que confirment les réactions contemporaines. Des féministes chrétiennes ont également participé à la deuxième vague d'engagement féministe. Au Québec, elles ont mené des luttes à l'intérieur de l'institution et elles se sont solidarisées avec l'ensemble du mouvement féministe. Toutefois, sous les effets conjugués de l'articulation de la laïcité, qui crée une zone de non-droit, et de la disqualification des femmes comme sujets religieux,

les savoirs assujettis des féministes croyantes n'ont pu être mis à profit pour transformer le statut de domination qu'elles subissent.

Croire et appartenir à une communauté croyante ne peut plus signifier pour les femmes une cession de leur droit à l'égalité. Comment aujourd'hui les femmes pourraient-elles accéder à ce droit ? Comment l'État québécois pourrait-il cesser de nier le droit à l'égalité des femmes chrétiennes qui souhaitent conserver leur appartenance ecclésiale afin de donner de la mobilité aux rapports de force(s) ? Comment ébranler les effets inhibiteurs de la laïcité et permettre d'introduire de la fluidité dans les rapports de force(s) entre les autorités religieuses et les féministes chrétiennes ? Le prochain chapitre traitera de ces questions. Je reprendrai des éléments du discours onusien sur les droits des femmes pour les appliquer aux femmes croyantes qui contestent leur état de domination. Constatant que les débats à propos de la laïcité se sont déroulés sans prise en compte de la problématique de l'égalité dans le domaine religieux pour les femmes du groupe religieux majoritaire, il est pertinent de considérer les obligations que le Québec admet avoir en vertu de la ratification par le Canada de la Convention pour l'élimination de la discrimination envers les femmes (CEDEF). Il s'agira de penser autrement les arrangements de la laïcité et de concevoir la possibilité d'un recours à l'État à partir des engagements pris par l'État québécois en regard de la CEDEF. Pour parcourir ce chemin, compte tenu du paradigme dominant de la séparation, je tenterai de tenir ensemble tant une perspective critique que politique suivant ainsi la conceptualisation de Judith Butler.





## Chapitre 7. Donner de la mobilité aux rapports de force(s)

L'état de domination que vivent les femmes catholiques à l'intérieur de leur propre communauté peut s'apparenter à celui qui a été vécu par les Afro-Américains de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours. Aux États-Unis, cette Église ne reconnaissait pas aux hommes de race noire — tout comme aux femmes, peu importe leur origine — le même statut que celui reconnu aux hommes blancs<sup>354</sup>. La description faite par O. Kendall Jr White et Daryl White de la lutte des Afro-Américains de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours comporte de nombreux parallèles avec la lutte menée par les femmes catholiques, bien que l'issue soit tout à fait différente. Ils écrivent :

Growing criticism led to an official statement in 1951 in which the church presidency declared the priesthood denial to be a doctrine and not a matter of policy. Since policy could be altered by administrative decision while doctrinal matters required divine revelation, Mormon leaders probably convinced they had resolved the matter actually defined the lines along which intellectual challenges would proceed. They also placed themselves in a defensive, intransigent position from which extrication became very difficult. (White et White, 1980, p. 239)

Malgré cette déclaration officielle — que l'on peut comparer à celle d'Ordinatio sacerdotalis —, l'opposition s'est accentuée tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église, ce qui a donné lieu à de nombreux déchirements. Des mesures de répression ont été prises envers les dissidents :

Convinced that some Mormon educators were destroying the faith of students, church officials initiated a series of purges. Appointment of a political reactionary and religious fundamentalist as president of Brigham

---

<sup>354</sup> Pour un aperçu de la problématique de l'identité raciale dans la vie l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, voir Mason, Patrick Q. (2018). Mormonism and Race. Dans The Oxford Handbook of Religion and Race in American History, Oxford, Oxford University Press, p. 156-171.

Young University signaled a more conservative era. He invited Apostle Mark Peterson to settle the race issue. In a speech reminding one of the Klan, Peterson identified the gospel with segregation. Several intellectuals, who spoke in protest, were removed from their positions, transferred to locations where they would exert less influence, or severely reprimanded. Some of the most talented and morally committed left the church, in spirit if not in fact. While some became apologists for Mormon racism, others remained silent out of fear of losing their jobs. A few who remained in the church educational system commiserated with those students unable to reconcile this practice with other Mormon values. (White et White, 1980, p. 239)

Les stratégies de luttes ont été nombreuses et diversifiées. De l'intérieur, des théologiens de l'Église ont notamment fait un travail d'érudition pour déboulonner les interprétations officielles (White et White, 1995). Le mouvement étatsunien pour les droits civiques a appuyé cette opposition interne de l'Église, entre autres, en soutenant la contestation légale de cet état de discrimination. Des poursuites pour discrimination raciale ont été déposées, des universités ont refusé de participer à des activités communes. La sortie de l'Église n'a pas été prônée pour les Afro-Américains. On a plutôt fait en sorte qu'il devienne intenable pour les autorités de l'Église de s'en prendre à leurs membres contestataires ou de maintenir le statu quo. En 1978, le changement se produit et les Afro-Américains obtiennent le même statut que les hommes blancs.

Aujourd'hui, des femmes de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours<sup>355</sup> s'inspirent de cette lutte pour nourrir leur propre contestation. Cependant, force est de constater qu'elles ne reçoivent pas les mêmes appuis de l'extérieur de leur communauté. Il semble que la discrimination envers les femmes profite d'un climat de tolérance lorsqu'elle s'effectue à l'intérieur d'un cadre religieux et qu'elle soit moins préoccupante que la discrimination raciale.

---

<sup>355</sup> Voir (2018). «Ordain Women. Mormon Women Seeking Equality and Ordination to the Priesthood.», en ligne au <https://ordainwomen.org/>. Consulté le 15 janvier 2019.

J'ai montré que bien que la question de la laïcité soit promue au nom de l'égalité des femmes, une occultation des aménagements politiques et juridiques défavorables aux femmes persiste dans le champ religieux. Le chapitre 5 a tracé un portrait des relations de l'État québécois avec le groupe religieux majoritaire pour en faire ressortir les problématiques particulières en regard de l'égalité femmes/hommes. Les énoncés qui affirment la neutralité de l'État québécois et la non-intervention de l'État dans les affaires des groupes religieux ont été déboulonnés, mais des questions demeurent. Si on considère qu'effectivement l'État n'est pas neutre, quelles pourraient être les attentes des féministes chrétiennes face à l'État québécois afin que la laïcité leur devienne favorable et qu'elle cesse d'appuyer leur mise à l'écart de la citoyenneté ? Et, il y a plus à propos de la neutralité. Celle-ci, selon Stopler<sup>356</sup> (Stopler, 2003), ne saurait justifier la passivité de l'État face aux pratiques et aux discours racistes des groupes religieux. La liberté religieuse ne saurait légitimer les pratiques racistes explicites. Pourrait-elle cesser de le faire pour les pratiques sexistes ?

Ce dernier chapitre cherche à explorer comment la liberté religieuse pourrait cesser de cautionner les pratiques discriminatoires envers les femmes. Il s'agira de proposer des orientations pour concevoir des aménagements favorables à l'égalité femmes/hommes à partir de l'engagement de l'État dans le cadre la *Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*<sup>357</sup> (CEDEF). Cette possibilité soulève une difficulté. La légitimité de recourir à l'État pour contrer les pratiques discriminatoires des religions n'apparaît pas évidente. L'État n'aurait pas à intervenir auprès des Églises pour mettre fin aux pratiques discriminatoires à l'endroit des femmes dans les groupes religieux puisque la liberté de religion doit prévaloir (Ross, 2008, p. 115). Tenter de penser autrement la laïcité de l'État ne peut se faire sans prendre en compte les réticences quant à une intervention extérieure aux communautés (bien que j'aie exposé qu'une immixtion de

---

<sup>356</sup> Comme je l'ai mentionné à la section 3.2.

<sup>357</sup> Assemblée générale des Nations unies (1979). Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes. Organisation des Nations Unies, New-York. En ligne au <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm>, consulté le 10 mai 2019.

l'État est déjà en œuvre pour soutenir le fondamentalisme religieux). En plus, comme le rappelle Arati Rao, en citant Donna Sullivan (Sullivan, 1991, p. 795) :

Generally speaking, the chief religious concern of mainstream human rights remains the protection of religious liberties. Indeed, feminist legal scholar Donna Sullivan notes, “states that implement religious law, and believers themselves, have contended that many practices that violate women’s human rights are manifestations of the freedom of religion or belief, and as such are entitled to protection under international law.” (Rao, 2015, p. 118)

La perspective qui suit se préoccupe de cette perplexité. Poser la question de la possibilité de l'intervention de l'État en évitant d'entrer dans un champ de complexités risquerait de conforter la vision du champ religieux comme un lieu de non-droit pour les femmes et, du coup, comme un espace dans lequel l'État pourrait s'impliquer pour « sauver » les femmes. L'embuche est d'entretenir la forclusion des femmes du champ religieux (puisque, de fait, elles n'y sont pas en toute égalité) et de penser que la capacité d'agir pour transformer la culture religieuse patriarcale ne se trouverait que dans les mains de l'État<sup>358</sup>. Cela entraverait la possibilité de penser autrement le champ religieux.

La perspective critique demande d'interroger l'articulation même des propositions politiques au risque d'être perçue comme une pratique apolitique en refusant de trancher une question politique particulière en se prononçant simplement pour ou contre. C'est pourquoi j'explorerai les possibilités d'aménagement en gardant la tension entre une perspective critique et une perspective politique pour éviter de réduire le questionnement à une alternative binaire : pour ou contre l'intervention de l'État afin d'imposer la non-discrimination envers les femmes dans les groupes religieux. Les termes dans lesquels le débat doit s'engager sont plus larges. Aussi, pour envisager une mise en action, j'aurai en tête deux énonciations de Judith Butler. La première, à propos de la temporalité : les prises de position, que la lutte politique amène à prendre, ne sont pas nécessairement appelées à

---

<sup>358</sup> Voir supra chapitre 1.

être permanentes. Une seconde affirme que la réticence à utiliser le droit ne nie pas la nécessité d'y avoir recours parfois (Butler, 1997a, p. 50). Je propose de penser le recours au droit en abordant la possibilité de réaménager les relations religions/État en prenant appui sur la CEDEF. Cette Convention a été adoptée en 1979 par l'Assemblée générale de l'ONU; c'est par décret que l'Assemblée nationale du Québec, le 20 octobre 1981, s'est déclarée liée à la CEDEF et que son Protocole<sup>359</sup> a été aussi reconnu. J'entends montrer que la Convention peut aider à poser la question de l'application des droits humains dans le champ religieux et que l'État québécois pourrait tenir compte de cette convention dans la gestion de ses relations avec les groupes religieux.

Je commencerai par exposer les dispositions de la CEDEF pertinentes au domaine religieux. Ce premier point sera le prélude permettant de poser la possibilité d'un recours à l'État en m'appuyant sur la notion de citoyenneté ecclésiale mise de l'avant par la théologienne Célia Nao. Par la suite, je ferai la présentation d'éléments venant de deux positions diamétralement opposées, soit celle de David Smolin qui se prononce contre l'utilisation de la CEDEF et celle de Ann Elizabeth Mayer, qui est pour. La confrontation de ces deux positions permettra d'analyser tant des objections que des motivations pour l'application de la CEDEF. Je compléterai ce chapitre, dans un troisième temps, avec une perspective féministe critique qui ouvrira sur l'exposition de quelques orientations dans la lignée des propositions faites par la juriste Madhavi Sunder. C'est en m'appuyant sur une perspective critique que j'ai fait le choix de peu développer les orientations et les suggestions de pistes d'action. Conformément à la méthodologie choisie pour cette thèse, j'ai plutôt opté pour maintenir l'idée de procéder par rhizomes<sup>360</sup> afin d'agir en faveur d'un temps à venir dans lequel un nouveau vivre ensemble est possible. Dans ce temps à venir, les relations de pouvoir figées qui ont entraîné la domination des femmes dans le cadre

---

<sup>359</sup> Le Protocole de la CEDEF est un texte législatif qui prévoit la manière dont des individus ou des organismes peuvent adresser une plainte concernant le non-respect de la Convention et comment le comité de la CEDEF peut faire enquête. Modifié en 1999, le texte du Protocole est disponible en ligne au <http://www.un.org/fr/women/cedaw/protocol.shtml>. Consulté le 15 mai 2019.

<sup>360</sup> Voir la citation de Labrecque supra en introduction de la thèse : « [...] philosophiquement et politiquement, penser en termes de rhizome interdit donc d'envisager une "libération" finale, puisque toute ligne de fuite (toute création de nouveauté) risque de se reconnecter sur des lignes de segmentarité ». Labrecque, Simon *Op. cit.* p. 229.

religieux font place à de la mobilité, cela afin d'honorer les désirs de femmes qui souhaitent vivre une appartenance religieuse sans abdiquer leurs droits à l'égalité.

## 7.1 La CEDEF et la citoyenneté ecclésiale des femmes

L'article premier de la Convention spécifie la portée des discriminations envers les femmes visées par la CEDEF. L'article 1 est ainsi rédigé :

Aux fins de la présente Convention, l'expression "discrimination à l'égard des femmes" *visé toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe* qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou *dans tout autre domaine*.  
(Je souligne)

Bien qu'elle utilise cette expression de *tout autre domaine*, la CEDEF n'aborde pas directement la discrimination dont les femmes sont victimes dans le champ religieux comme elle le fait à propos du mariage et des relations familiales, par exemple avec l'article 16<sup>361</sup>. Les termes *religion* et *tradition religieuse* sont absents de la Convention (Amor, 2002, p. 17), certes, mais le préambule mentionne que les États parties de la Convention prennent acte de la discrimination qui s'opère dans le champ culturel. Celui-ci n'exclut pas de fait le domaine religieux. À ce sujet, le préambule contient les alinéas suivants :

---

<sup>361</sup> L'article 16 débute ainsi: « Les États parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux [...] ». Assemblée générale des Nations unies (1979). Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes. Organisation des Nations Unies, New-York. disponible à <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm>

Alinéa 3 Notant que les États parties aux Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme ont l'obligation d'assurer l'égalité des droits de l'homme et de la femme dans l'exercice de tous les droits économiques, sociaux, *culturels*, civils et politiques [...]

Alinéa 7 Rappelant que la discrimination à l'encontre des femmes viole les principes de l'égalité des droits et du respect de la dignité humaine, *qu'elle entrave la participation des femmes, dans les mêmes conditions que les hommes, à la vie politique, sociale, économique et culturelle de leur pays, qu'elle fait obstacle à l'accroissement du bien-être de la société et de la famille et qu'elle empêche les femmes de servir leur pays et l'humanité dans toute la mesure de leurs possibilités [...]* (Je souligne)

L'article 2 s'ouvre par une condamnation de la discrimination et par l'engagement des parties signataires à poursuivre une politique qui tend à éliminer la discrimination envers les femmes. On y précise que les discriminations visées par la CEDEF proviennent tant de personnes que d'organisations, et que des mesures législatives doivent être envisagées. À l'article 2, les alinéas e) et f) engagent les parties à :

e) Prendre toutes mesures appropriées pour éliminer la discrimination pratiquée à l'égard des femmes par une personne, une *organisation* ou une entreprise quelconque;

f) Prendre toutes les mesures appropriées, y compris *des dispositions législatives, pour modifier ou abroger toute loi, disposition réglementaire, coutume ou pratique qui constitue une discrimination à l'égard des femmes;* [...] (Je souligne)

Selon Byrnes, cette formulation de l'article e) a été voulue pour s'assurer qu'il n'y a pas juste la sphère publique d'incluse dans la Convention, mais bien aussi la discrimination dont les femmes sont victimes dans la sphère privée (Byrnes, 2013, p. 57).

L'article 3 de la Convention mentionne également la prise de mesure législative :

Les États parties *prennent dans tous les domaines*, notamment dans les domaines politique, social, économique et culturel, toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour assurer le plein développement et le progrès des femmes, en vue de leur garantir l'exercice



et la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales sur la base de l'égalité avec les hommes. (Je souligne)

De plus, son article 5 alinéa a) précise que :

[...] les États parties prennent toutes les mesures appropriées pour : Modifier les schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes.

Pour compléter, j'ajoute qu'à l'article 13, la CEDEF réfère au « [...] droit de participer aux activités récréatives, aux sports et à tous les aspects de la vie culturelle ». Par le biais de ces quelques citations, il apparaît clairement que la CEDEF touche un large éventail. Bien que le terme *religion* ne soit pas expressément nommé, on ne peut en conclure que de soi le texte de la CEDEF exclut le domaine religieux.

### **7.1.1 La CEDEF et le statut de la religion**

Les extraits de la CEDEF cités supra attirent l'attention sur le statut de la religion dans les interprétations juridiques qui en sont faites (puisque celle-ci n'est pas nommée explicitement) et sur le lien entre religion et culture. Il ne saurait être question ici de traiter du premier versant de la problématique de manière exhaustive. Il m'apparaît cependant essentiel, avant d'aller plus loin, de présenter l'interprétation juridique issue du Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes<sup>362</sup>. Ce comité affirme que

---

<sup>362</sup> La composition de ce comité (dont le principal rôle est « d'examiner les progrès réalisés dans l'application » de la Convention) et son fonctionnement sont précisés dans l'article 17 de la Convention. Ce comité est distinct de l'organisme ONU Femmes qui est l'organe des Nations Unies créé en 2010, voir ONU. «À propos d'ONU Femmes », en ligne au de <http://www.unwomen.org/fr/about-us/about-un-women>. Le Comité CEDEF examine les rapports présentés tous les quatre ans par les parties signataires. Il peut également faire des recommandations à l'ONU via le Conseil économique et social (article 21).

l'article 2 est essentiel et il précise que la pratique religieuse ne peut servir de prétexte pour transgresser la Convention.

The Committee holds the view that article 2 is central to the objects and purpose of the Convention. States parties which ratify the Convention do so because they agree that discrimination against women in all its forms should be condemned and that the strategies set out in article 2, subparagraphs (a) to (g), should be implemented by States parties to eliminate it. Neither traditional, religious or cultural practice nor incompatible domestic laws and policies can justify violations of the Convention. (ONU Femmes, s.d.)

De plus, dans sa recommandation générale no 28 de 2010, le Comité précise que :

L'expression « discrimination sous toutes ses formes » oblige clairement l'État partie à veiller à condamner toutes les formes de discrimination, y compris celles qui ne sont pas indiquées explicitement dans la Convention et celles qui pourraient apparaître. (Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, 2010)<sup>363</sup>

Toujours à propos de cet article 2, le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes précise :

En application de l'article 2, les États parties doivent honorer tous les aspects des obligations juridiques que leur impose la Convention s'agissant du respect, de la protection et de la réalisation du droit des femmes à la non-discrimination et à l'égalité. L'obligation de respect exige des États parties qu'ils s'abstiennent d'adopter aucune loi, politique, réglementation, programmation, procédure administrative ou structure institutionnelle qui empêcherait directement ou indirectement les femmes d'exercer leurs droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels au même titre que les hommes. L'obligation de protection fait que les États parties doivent protéger les femmes de la discrimination exercée par des acteurs privés et

---

<sup>363</sup> Les recommandations générales faites par le Comité sont publiées dans plusieurs langues. La version anglaise de cet extrait de la recommandation générale du Comité est citée par Byrnes, Andrew (2013). Article 2. Dans The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Marsha A. Freeman, Chinkin, Christine et Beate, Rudolf. (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 51-70.

agir directement pour éliminer les coutumes et toutes les autres pratiques préjudiciables qui perpétuent la notion d'infériorité ou de supériorité de l'un ou l'autre sexe et les rôles stéréotypés de l'homme et de la femme. L'obligation de réalisation des droits fait que les États parties doivent prendre des mesures très diverses pour faire en sorte que les femmes et les hommes aient les mêmes droits de jure et de facto [...]. (Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, 2010)

France Raday, juriste et ancienne membre du Comité de l'ONU pour l'Élimination de la discrimination envers les femmes écrit : « Culture and religion are frequently treated as different categories, yet religion is a part of culture in its wider sense. It might even be said that it is an integral part of culture. » (Raday, 2007, p. 71). De son côté, la juriste Marjorie Newell considère que les articles 2 et 16 de la Convention appellent les signataires à rien de moins qu'à l'éradication des traditions religieuses et culturelles discriminant les femmes par l'adoption de lois et politiques (Newell, 2016, p. 247).

En ce qui concerne le second volet à propos du lien religion/culture, je rappelle seulement ce que la théologienne Sandra Schneider dit de ce lien. La religion ne se situe pas au-dessus de la culture, elle est, elle-même, un système culturel<sup>364</sup>. Selon Schneiders, en tant que système culturel, la religion opère sur deux niveaux interreliés et inséparables. Dans un premier temps, la religion s'appuie sur une expérience spirituelle qui donne naissance, dans un second temps, à une tradition religieuse qui s'institutionnalise afin d'assurer la transmission de cette expérience (p. 170). L'institutionnalisation est un élément essentiel car, pour la majorité des personnes, ce n'est que par celle-ci que la spiritualité peut se vivre à travers la pratique religieuse (p. 171), soutenue par le crédo, le code moral et le culte. Schneiders reconnaît toutefois que l'institutionnalisation risque de déformer l'expérience originale.

---

<sup>364</sup> Elle écrit : « What seems to mark religions in the concrete is that they are cultural systems for dealing with ultimate reality, whether or not that ultimate reality is conceptualized as God, and they are organized in particular patterns of creed, code, and cult. » Schneiders, Sandra M. (2003). «Religion vs Spirituality: A Contemporary Conundrum.» *Spiritus* 3: p. 169.

Si l'on considère les appréciations du Comité de la CEDEF, et en envisageant la religion comme un élément de la culture, on peut affirmer qu'il y aurait donc de sérieux arguments pour reconnaître le bienfondé de recourir à l'État par l'intermédiaire de la CEDEF afin de penser autrement les arrangements religions/État dans le but de favoriser la mobilité des rapports de force(s) dans le champ religieux. Mais ce qui me semble justifier davantage le recours à la CEDEF est le concept de citoyenneté ecclésiale des femmes. Celui-ci invite à considérer l'élargissement des droits des femmes en reconnaissant qu'elles sont des sujets de droit pour qui il est légitime de participer à l'élaboration et à la modification du champ religieux au même titre que les hommes.

### **7.1.2 La citoyenneté ecclésiale des femmes**

J'ai mentionné, au chapitre 1, certaines questions qui surgissent en regard des relations religions/État, dont celles-ci : quelles relations religions/État inciteraient à faire preuve de projectivité, soit d'aller à l'encontre de la tradition patriarcale ? Quels contextes provoqueraient ou faciliteraient un changement, soit une prise de distance avec le modèle existant ? J'ai déjà cité le texte de Angelina Grimke datant de 1837 dans lequel elle affirme que le droit à la citoyenneté pour les femmes est inaliénable et touche tant la sphère étatique que religieuse. Rappelons sa position : les femmes doivent avoir part à toutes les décisions les concernant que ce soit dans l'État ou dans l'Église. Je rapproche cette affirmation qui date de cent-quatre-vingts ans de celle de la théologienne Cea-Naharro qui en appelle à la reconnaissance de la citoyenneté ecclésiale des femmes.

Cea-Naharro définit la citoyenneté ecclésiale des femmes à partir de trois éléments : le statut de sujet moral, celui de sujet théologique et, finalement, celui de sujet ecclésial. Selon elle, pour exercer pleinement la citoyenneté ecclésiale, les femmes doivent devenir sujets moraux, c'est-à-dire qu'elles ont à faire advenir un discours moral non entaché par le patriarcat et à ne plus être les receveuses passives et soumises du discours moral. L'exercice de la citoyenneté ecclésiale demande aussi aux femmes de devenir des sujets

théologiques, soit des sujets qui développent des interprétations propres de la tradition et qui contestent l'herméneutique patriarcale à partir de la subjectivité des femmes pour en faire une part légitime du dépôt de la foi. Il s'agit ici de deux contributions essentielles que les femmes croyantes ont à offrir à l'ensemble de leur communauté. Puis, finalement, pour exercer leur citoyenneté ecclésiale, les femmes ont aussi à atteindre le statut de sujet ecclésial, ce qui inclut le droit de se réunir, de s'associer, de s'exprimer, de faire de la recherche et de faire acte de dissidence (Cea-Naharro, 2002, p. 86).

Le recours à la CEDEF est opportun pour rendre pleinement effective la citoyenneté ecclésiale des femmes. Le respect de la Convention en regard du champ religieux invite à considérer l'élargissement des droits des femmes en reconnaissant qu'elles sont des sujets de droit pour qui il est légitime de participer à l'élaboration et à la modification du champ religieux au même titre que les hommes. Je propose que cette conception de la citoyenneté des femmes qui allie leur reconnaissance de sujet moral, théologique et ecclésial soit une voie pour inspirer la reformulation des arrangements religions/État et pour légitimer l'application de la CEDEF à l'endroit des groupes religieux. Les citoyennes de l'État québécois sont des sujets appelés à contribuer au même titre que les hommes au développement moral, théologique et ecclésial de la société. Cette contribution peut difficilement se faire tant que l'État cèdera une partie de sa souveraineté (soit sa capacité de dicter normes et contraintes) à des groupes qui discriminent les femmes et qui s'opposent au développement de théologies et de discours moraux féministes. La prise en compte de la citoyenneté ecclésiale des femmes rend possible une volonté politique de soutenir les changements dans les groupes religieux. La reconnaissance de cette citoyenneté ecclésiale pourrait être à la base de tout réaménagement de la laïcité qui se veut favorable aux femmes. Elle comporte de la considération pour l'apport des femmes aux questions morales et théologiques qui ont, au même titre que les hommes, à enrichir la culture religieuse d'une société. Cette reconnaissance induit de la part de l'État la prise de mesures qui cessent d'en faire un allié des forces patriarcales bloquant la mobilité des relations de pouvoir dans les groupes religieux.

Ce concept ouvre des perspectives pour créer les conditions favorisant une nouvelle approche de la laïcité afin de rendre de la mobilité aux relations de pouvoir. J'ai souligné à la section 2.2.2 que l'appréhension contemporaine de la liberté religieuse suppose que les femmes ont en quelque sorte cédé leur pouvoir dans le domaine religieux. Les femmes croyantes en sont devenues à être représentées que comme sujets sans droit. La reconnaissance des femmes comme citoyennes à part entière a franchi différentes étapes durant lesquelles elles ont peu à peu été reconnues comme sujets dans différentes sphères d'activités. Ainsi, elles ont conquis les droits de citoyennes qui y sont attachés. Elles ont été reconnues comme des sujets civils, juridiques, politiques et économiques et ainsi elles ont pu s'investir dans ces champs d'activités. L'égalité de fait dans ces différents domaines est loin d'être acquise pour les femmes, mais elles y disposent de l'égalité juridique. La non-reconnaissance des femmes comme sujet religieux doté de droits est une des dernières limites qui se pose à leur égalité juridique. Lorsqu'un État accorde un droit associatif distinct à un groupe qui discrimine les femmes, lorsqu'un tribunal reconnaît un droit religieux discriminatoire à l'égard des femmes, il nie le droit à la citoyenneté ecclésiale des femmes et leur égalité, tout court. Lorsqu'on oblige et force les groupes religieux à se soumettre à divers règlements et lois (par exemple en matière de zonage), mais que l'on trouve inconcevable de leur demander de prendre des mesures pour respecter le droit à l'égalité, on nie aussi la citoyenneté ecclésiale des femmes.

La prise en compte par l'État de la citoyenneté ecclésiale des femmes, par l'implémentation de la CEDEF, recèle la possibilité de défaire l'organisation présente de la laïcité en fonction du seul mâle religieux et de cesser la confiscation des droits des femmes pour permettre leur participation à part entière à un groupe religieux. Il s'agit de reconnaître leur appartenance religieuse plutôt que de proposer la sortie du groupe comme le préconise l'articulation de la liberté religieuse, héritée du développement du libéralisme. Le « droit de sortie » est appelé à évoluer. Le manque d'alternatives réservées aux croyantes peut faire place à de nouvelles possibilités. L'appel à la solidarité entre féministes et femmes des minorités religieuses fait en 2006 par Diane Lavallée, présidente du CSF (Conseil du statut de la femme, 2006) pourrait être élargi pour inclure une solidarité envers

les Québécoises du groupe religieux majoritaire. La solidarité, liée à l'empathie envers les femmes appartenant à un groupe religieux, ferait en sorte qu'on abandonnerait la seule possibilité pour les femmes croyantes de s'émanciper en s'exilant d'une appartenance qu'elles jugent significative. De manière équivalente, Christine Delphy rejette l'appel fait par des féministes françaises du mouvement *Ni putes ni soumises* aux femmes arabes et noires de quitter leur famille. Elle affirme qu'une telle proposition n'est possible que dans la mesure où l'on refuse de s'identifier à l'autre en pensée, car on ne pourrait tenir envers soi-même un discours justifiant de se priver d'appartenance nourrissante (Delphy, 2006, p. 73-74). Christine Delphy écrit : « La capacité d'empathie a été et demeure pourtant la "technique" féministe qui a le plus fait ses preuves. » (Delphy, 2006, p. 74) Appliquée aux femmes des groupes religieux, elle rend inacceptable la seule perspective de la sortie. Aujourd'hui, à quelles femmes peut-on demander de quitter leur groupe d'appartenance ? N'est-ce pas une forme de discrimination de l'ensemble de la société vis-à-vis des femmes appartenant à un groupe religieux d'exiger d'elles, et d'elles seules, de quitter un groupe d'appartenance pour ne pas avoir à subir de discrimination ? L'application de la CEDEF aux groupes religieux serait une voie pour que le droit à la citoyenneté (qui comporte le droit de ne pas être discriminé par son propre État) puisse s'étendre à toutes les sphères d'activités, y compris dans le champ religieux.

Bien que la religion ne soit pas expressément mentionnée dans la Convention, ce n'est pas fondé de prétendre que les groupes religieux ne sont pas visés par celle-ci. Comme je l'ai montré, les dispositions de la CEDEF couvrent un large éventail : la CEDEF nomme expressément la culture comme une dimension à laquelle les États doivent porter attention et pour laquelle ils doivent prendre des mesures. Si l'on admet que la religion n'est pas étrangère à la culture, l'application de la CEDEF dans le champ religieux trouve sa justification. De plus, les interprétations du Comité sont claires. La pratique religieuse ne saurait justifier le non-respect de la Convention. La citoyenneté ecclésiastique des femmes appelle à l'implémentation de celle-ci pour que l'inégalité juridique des femmes dans le champ religieux cesse et qu'ainsi les rapports de force(s) actuels qui maintiennent les femmes dans un état de domination retrouvent de la mobilité.

## **7.2 Appréciation critique de l'application de la CEDEF**

Il convient toutefois de prendre en considération qu'à l'heure actuelle, il existe de fortes réticences à implémenter la CEDEF en vue de faire respecter le droit à l'égalité pour les femmes croyantes; du moins en regard des femmes du groupe religieux majoritaire en Occident et ceci même si les États signataires n'ont pas émis de réserve quant à l'application de la CEDEF lors de sa ratification. Dans la présente section, j'expliciterai quelques oppositions manifestées à l'endroit de l'application du droit à l'égalité pour les femmes croyantes qui s'appuie sur le recours à la CEDEF. Je débiterai par présenter des perceptions que la CEDEF suscite, à savoir qu'elle semble essentielle pour les « autres » et moins nécessaire dans le monde occidental, où règnerait déjà l'égalité. Puis, j'évoquerai les objections formulées à son endroit par un juriste qui est une figure emblématique d'opposants au recours à la CEDEF. Je présenterai le contrargumentaire d'une autre juriste qui réagit à ces oppositions et qui invite à reconsidérer le statut de la discrimination faite aux femmes.

### **7.2.1 La CEDEF et le groupe religieux majoritaire**

La CEDEF s'attaque à la culture discriminatoire envers les femmes, qui est en train de se transformer. Il importe toutefois de ne pas perdre de vue qu'en Occident, les réserves culturelles face à l'application de la CEDEF sont peu affirmées. J'ai souligné au chapitre 4.2, à propos des avis du Conseil du statut de la femme, en référant à Christine Delphi (2006), qu'au Québec (tout comme dans d'autres pays occidentaux dont la France) un éthos général conçoit que l'égalité est « déjà-là » dans le monde Occidental. Le problème de l'égalité femmes/hommes se poserait chez les autres. Les demandes d'implémenter la CEDEF se concentrent sur les groupes religieux et culturels minoritaires. Il semble qu'il y ait une difficulté à interroger les aprioris qui rejettent dans l'impensée la possibilité d'appliquer la CEDEF pour contraindre le groupe religieux majoritaire.



Pour Catherine Powell, les suites du 11 septembre 2001 et l'importance accordée à la théorie de Huntington à propos du choc des civilisations sont à l'origine du quasi-silence qui existe sur les raisons culturelles qui, en Occident, limitent l'application de la CEDEF.

While culture clash theorists and other scholars have focused mainly on cultural practices affecting non-Western women (as well as minority and immigrant women in the West), far less attention has been given to the complex ways in which cultural claims are advanced to limit women's human rights more generally in the West, much less in the United States. (Powell, 2005, p. 334)

Les affirmations de Braidotti lui font écho. Selon elle, le débat sur la laïcité contribue à alimenter l'islamophobie en reproduisant une vision coloniale qui prétend que l'émancipation des femmes n'est réalisée qu'en Occident. Comme l'écrit Christine Delphy :

Ceci renvoie à un problème majeur dans l'appréhension du monde, qui n'est pas le fait des seules féministes, mais qui constitue un piège dans lequel nous tombons avec une régularité remarquable : le sort des femmes en Occident nous paraît incontestablement meilleur que partout ailleurs dans le monde [...]. (Delphy, 2006, p. 67)

De même, pour Braidotti, il importe que la réflexion à propos de la laïcité inclue les différents monothéismes :

Because the clash of civilization is Islamophobic in character and has triggered a wave of anti-Muslim intolerance across Europe and the world, public discussions on the postsecular condition tend to concentrate almost exclusively on Islam, making the most targeted of monotheistic religions. [...] This reduction of the postsecular condition to the 'Muslim issue', in the context of a war on terror that results in the militarization of the social space, means that any unreflective brand of normative secularism runs the risk of complicity with anti-Islam racism and xenophobia. What is needed therefore is a more balanced kind of analysis and a more diversified approach that includes all the monotheistic religions and contextualizes them within shifting global power relations. (Braidotti, 2008, p. 4)

Ce qu'écrivent Powell, Delphy et Braidotti s'applique au contexte québécois. La polémique soulevée par le port du hidjab par des femmes musulmanes pourrait s'avérer un phénomène contribuant à masquer les éléments liés à la culture québécoise majoritaire qui contribuent à mettre un frein à l'émancipation des femmes. Si on en croit Powell, il y a une inclination à éviter d'évoquer ouvertement que la culture occidentale peut aussi être un élément qui limite l'application de la CEDEF. J'ai écrit, *infra*, que Stopler et Børresen affirment que la majorité de la littérature et des discours (qu'ils soient issus des milieux universitaires, des sciences juridiques, du milieu politique ou de l'opinion publique) traitant des droits des femmes et des religions s'attardent plus particulièrement aux groupes religieux minoritaires en Occident. De même, lorsque la CEDEF est évoquée pour alimenter la réflexion sur cette problématique, on traite peu du christianisme. Ainsi, dans son avis de 2007, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, le Conseil du statut de la femme s'appuie sur la CEDEF pour traiter des accommodements raisonnables consentis à des membres de groupes religieux minoritaires (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 95-97). La CEDEF devient un outil pour s'opposer à la liberté religieuse individuelle des femmes qui souhaite manifester visiblement leur appartenance religieuse. L'assimilation du port du hidjab à un symbole de soumission justifie la perspective de l'interdire, et ce, en conformité avec une interprétation des dispositions de la CEDEF qui invite à prendre des mesures pour modifier les modèles de comportements socioculturels (art 5). Toutefois, le débat public ne fait pas de cas de la façon dont les États occidentaux s'accommodent de la discrimination faite aux femmes dans le groupe religieux majoritaire et du support offert par l'État pour que cette discrimination perdure.

J'ai déjà évoqué cet aspect, mais il est important d'y revenir : généralement en traitant de la CEDEF, on aborde des thématiques liées à des pratiques sociales et culturelles discriminatoires envers les femmes telles que les dispositions de droit matrimoniales, les mutilations génitales et la restriction concernant l'exercice de rôles publics par les femmes en tant que citoyennes, pratiques discriminatoires alimentées par les traditions religieuses. Relativement à ces pratiques, l'intervention provenant de l'État pour modifier les

comportements culturels, comme le promeut la CEDEF, est demandée par plusieurs. Toutefois, les interventions de l'État sont principalement promues dans des pays non occidentaux où la culture est perçue comme problématique alors qu'on ne l'applique pas à la religion majoritaire en Occident.

Un juriste étatsunien reconnaît que la mise en œuvre de la CEDEF est tout aussi ardue en Occident. David Smolin écrit à propos de textes de l'ONU portant sur les droits humains, dont plus spécifiquement la Convention :

Some of the rights articulated in the documents are highly controversial even within the West, and represent essentially the wish-list of certain elites which has never been implemented in any society. Indeed, many of the specific provisions of human rights agreements are violated by the majority of governments and peoples of the world and contradicted by the religious and political beliefs of the majority of the peoples of the world, and thus can hardly be viewed as "universal." (Smolin, 1997, p. 1540)

### **7.2.2 Objections à l'égard de l'application de la CEDEF**

David Smolin est professeur de droit constitutionnel à l'Université Stamford aux États-Unis. Cet auteur est cité par le juriste Rex Ahdar, pour qui il représente un des juristes manifestant la plus forte opposition à l'endroit de l'application des conventions internationales sur les droits humains et en particulier de la CEDEF (Ahdar, 2017, p. 131). L'argumentaire auquel David Smolin recourt dans deux articles (Smolin, 1995 et 1997) aidera à étayer des objections concernant le recours à la CEDEF pour les groupes religieux. Par la suite, je présenterai succinctement la réfutation de la juriste Ann Elizabeth Mayer, professeure de droit à l'Université de Pennsylvanie.

La ligne d'argumentation de Smolin se développe autour de deux idées phares. La première concerne le danger que les conventions internationales nourrissent le réflexe

totalitaire des gouvernements, la seconde est liée à sa crainte qu'un instrument comme la CEDEF ne permette rien de moins qu'un génocide culturel. En ce qui concerne le premier aspect, il faut commencer par souligner que, selon lui, les ordonnancements politiques ne sont pas les seuls ni même les plus enviables des organisations humaines. Ils peuvent représenter des dangers dont il faut tenir compte. La restriction de l'intervention de l'État s'avère une façon de prémunir les citoyens et les citoyennes contre le totalitarisme qui peut sévir et qu'il définit ainsi :

[...] an attempt to place all aspect of the life of people under the control of centralized political authority. Totalitarianism is particularly hostile to independently functioning intermediary institutions and associations, such as religious groups, labor unions, and independent media or academic institutions that might form an alternative source of association, organization, loyalty, or authority. Totalitarianism seeks political control of the total life, individual and collective, private and associational, of human beings. (Smolin, 1995, p. 143)

Il y a, pour Smolin, une nécessité à ce que le gouvernement soit limité. À son avis, cette restriction de l'intervention du gouvernement est centrale pour assurer une protection contre l'autoritarisme de l'État. J'ai mentionné que selon Foucault, il existe deux voies pour limiter la gouvernementalité, soit de faire appel aux droits fondamentaux ou à l'indépendance des gouvernés. L'argumentation de Smolin repose sur cette dernière voie. Il valorise « l'indépendance des gouvernés à l'égard des gouvernants »<sup>365</sup> plutôt que l'idée d'un droit imprescriptible dont tout individu serait doté, y compris les femmes. Dans sa vision, le rôle du politique à travers une organisation gouvernementale démocratique doit se limiter à permettre l'épanouissement des biens fondamentaux<sup>366</sup> d'une société et non pas à les déterminer (Smolin, 1995, p. 144). Pour Smolin, les conventions internationales concourent à soutenir la tendance totalitaire des gouvernements. Elles le font en s'articulant autour de notions vagues (comme celles de la sécurité ou de bien public) qui autorisent des

---

<sup>365</sup> Rappelons que Foucault fait une lecture de l'émergence du libéralisme politique à partir d'une tension entre la saisie de la liberté comme liberté juridique, raccordée à l'idée de droit originaire de l'individu et son appréhension comme liberté politique qui, elle, est liée à la limitation du gouvernement fondée sur cette idée de l'indépendance des gouvernés. Voir infra, chapitre 2.2.1.

<sup>366</sup> Smolin emploie l'expression *ultimate good*.

possibilités d'abus. De plus, il reproche aux conventions internationales de cibler de nombreux droits, qu'il qualifie de mal définis et de non hiérarchisés, qui peuvent être évoqués par les gouvernements pour brimer d'autres droits. Les difficultés inhérentes à l'interprétation des textes des conventions sont, selon Smolin, intrinsèquement reliées au risque qu'elles comportent d'alimenter le réflexe totalitaire des gouvernements. Selon lui, des juristes spécialisés en droit international reconnaissent que la CEDEF alimente particulièrement ce danger en s'attaquant à la liberté d'association et d'expression ainsi qu'à la vie privée (Smolin, 1997, p. 1535).

En ce qui concerne la deuxième idée phare de Smolin, soit le danger qu'il entrevoit, plus particulièrement avec la CEDEF, que cette convention soit au service d'un génocide culturel, l'argumentation de Smolin se construit autour d'une critique de son langage et de la crainte qu'elle compromette la survie et l'épanouissement de groupes religieux. À propos du langage, certains critiquent l'utilisation de l'expression « mesures appropriées », dans la CEDEF,<sup>367</sup> l'assimilant à un langage mou en comparaison avec le terme « mesures effectives » qui est utilisé dans d'autres conventions. De son côté, Smolin affirme que la CEDEF rend légitime l'usage de la coercition autant à l'intérieur des groupes religieux que dans les groupes familiaux ou communautaires (Smolin, 1995, p. 153). Il entrevoit des scénarios où, au nom de la CEDEF, on règlementerait l'éducation offerte dans des programmes universitaires de formation du clergé; on forcerait des écoles juives orthodoxes ou hassidiques à admettre des filles; on limiterait l'étude des textes religieux originaux à des spécialistes de l'histoire pendant que seules des copies purgées seraient disponibles pour le reste de la population. L'existence de communautés juives orthodoxes qui ont fui l'Europe pour échapper au nazisme pourrait être compromise, selon Smolin, par l'application de la CEDEF (p. 157-158). Ces possibilités illustrent, pour Smolin, qu'en

---

<sup>367</sup> Comme mentionné dans les articles 2, 3 et 5 qui permettent aux États signataires une grande marge d'interprétations. Sepper écrit : « [...] the vague language of article 5(a), however, provides little guidance to states parties and leaves many questions unresolved: What is the role and function of the article? What obligations does the article impose on states parties? And, most importantly, is it an effective foundation for cultural change? » Sepper, Elizabeth (2008). «Confronting the "Sacred and Unchangeable": The Obligation to Modify Cultural Patterns under the Women's Discrimination Treaty.» *University of Pennsylvania Journal of International Law* 30: 585-639. Voir aussi Mayer, Ann Elizabeth (2000). «A "Benign" Apartheid: How Gender Apartheid Has Been Rationalized.» *UCLA J. Int'l L. & Foreign Aff.* 5: p. 237-337.

nourrissant la tendance totalitaire, la CEDEF pourrait conduire à un génocide culturel qu'il définit comme l'extermination systématique d'un groupe ethnique, religieux ou social. Il n'est pas inutile de rappeler ici que j'ai noté supra l'interprétation de la CEDEF faite par la juriste Marjorie Newell, selon qui les articles 2 et 16 de la Convention exhortent les signataires à prendre les mesures pour éradiquer des traditions religieuses et culturelles porteuses de discrimination envers les femmes (Newell, 2016, p. 247).

Toutefois, Smolin conçoit que les traditions religieuses, tout comme les traditions culturelles, se transforment avec le temps. Il distingue ce phénomène de changement, lorsqu'il provient de la dynamique interne des groupes, de celui amorcé par une pratique féministe qui cherche activement le support de l'État pour induire des transformations. Il écrit :

One line that can be drawn, however, is between those who seek to transform or modify a culture from within, and those who use force and governmental authority to alter it from without. The Convention concerns the use of State Power to modify cultural and familial practices; such uses of force do not stand on the same footing as private actions from within a religious community. The creators of the Convention understand that familial, community, and religious life possesses a self-propagating, intergenerational force; they therefore seek to use the power of the State to counter those forces of "private" life which propagate what they perceive as gender discrimination. In so doing, of course, the Convention reveals its totalitarian implications, for it is precisely totalitarianism's strategy to break down the autonomy and integrity of all mediating structures. (Smolin, 1995, p. 159)

Aux yeux de Smolin, le recours à l'État par des féministes pour implanter des normes éthiques et culturelles peut s'assimiler à une forme d'idéologie totalitaire (Smolin, 1995, p. 158). Ces types de changements qui ne respectent pas le processus de transformation interne conduisent à ce qu'il qualifie de génocide culturel<sup>368</sup>. La CEDEF,

---

<sup>368</sup> Pour donner une définition de ce qu'il entend par génocide culturel, il réfère aux travaux entourant la rédaction de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de l'ONU (Celle-ci est

en fournissant un instrument favorisant l'intervention de l'État pour s'attaquer aux cultures religieuses, et ce, au détriment d'une transformation provenant de la dynamique interne des groupes, placerait le féminisme dans une posture hégémonique.

Cette crainte que de l'extérieur soit modifiée la dynamique interne des groupes a été soulignée également par Rachel Wood dans une analyse du cas particulier de l'accession des femmes à la fonction épiscopale au Royaume-Uni où prévaut un régime d'Église établie (Wood, 2008). Toutefois, c'est à partir d'une approche résolument féministe qui cherche à déconstruire le patriarcat qu'elle soulève cette problématique. L'intervention de l'État qui conduirait à coopter les femmes dans la structure pourrait s'avérer contreproductive pour lutter contre le sexisme. Cette autrice cite un argument de Sara Maitland :

The clerical model is a very old and very powerful one. By inviting some of the most able and enthusiastic women into its power structures institutional Christianity may be able to evade the more profound issues of in-built sexism and dualism. (Maitland, 1983, p. 104) Cité par (Wood, 2008, p. 29).

J'ai montré qu'essentiellement Smolin s'oppose à l'implémentation de la CEDEF, car celle-ci ne respecte pas l'indépendance des gouvernés. Ce faisant, elle nourrit un réflexe totalitaire de l'État en légitimant son intervention dans les affaires internes des groupes religieux au risque de provoquer l'extinction de certaines pratiques, ce qu'il assimile à un génocide culturel. En regard de l'importance qu'il accorde à la liberté politique, soit l'indépendance des gouvernés, il m'apparaît important de souligner que ce principe ne fonctionne pas pour les femmes croyantes. Comme je l'ai soulevé à la section 2.2.1, les autorités religieuses patriarcales utilisent à leur profit la liberté juridique en revendiquant

---

en ligne au <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>) Il écrit : « A preliminary draft of the genocide convention defined cultural genocide as: any deliberate act committed with the intent to destroy the language, religion, or culture of a national, racial or religious group on grounds of the national or racial or religious belief of its members [...] », Smolin, David M. (1995). « Will International Human Rights be Used as a Tool of Cultural Genocide? The Interaction of Human Rights Norms, Religion, Culture and Gender. » *Journal of Law and Religion* 12: p. 149.

les droits de l'homme puis la liberté politique, en réclamant leur indépendance face à l'État. Les femmes croyantes, quant à elles, ne profitent pas d'une indépendance face aux gouvernants, au contraire elles sont soumises à une double dépendance lorsqu'elles sont membres de l'Église catholique. Elles sont dépendantes de l'autorité religieuse qui dicte la théologie, le culte et les normes morales en les excluant de leur élaboration, puis de l'État qui soutient leur exclusion.

Pour sa part, la juriste Mayer répond principalement à l'objection basée sur la crainte de provoquer un génocide culturel formulée par Smolin. Pour défendre une perspective favorable à l'application de la CEDEF, elle procède à une comparaison de celle-ci avec la *Convention sur l'élimination et la répression du crime d'apartheid* (ci-après nommée *Convention sur l'apartheid*). Elle indique que : « Racial apartheid is defined in international law as involving domination by one group and the systematic oppression of another. » (Mayer, 2000, p. 239-240). Elle souligne que ces deux termes oppression et domination ne sont pas repris dans la CEDEF (p. 245). Sur le plan du droit international, la problématique vécue par les femmes est abordée comme un problème culturel et non pas comme un problème politique. Elle souligne également que la *Convention sur l'apartheid* utilise un langage fort pour décrire cette pratique en termes de crime<sup>369</sup>, tandis que la CEDEF et la précédente déclaration sur l'élimination de la discrimination contre les femmes ne condamnent pas ce qu'elle appelle l'apartheid sexuel avec autant de véhémence. Elle renvoie à ce que d'autres théoriciennes féministes ont affirmé avant elle : puisque les hommes ne sont pas eux-mêmes sujets de discrimination sexuelle, ce thème peut être mis de côté et il tend à être ignoré (p. 247). Elle réfère à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 qui situait la discrimination sexuelle au même niveau que la discrimination raciale, mais elle rapporte de nombreux exemples où les traités plus récents ne font pas référence à la discrimination envers les femmes (p. 249-250). Certes, la discrimination sexuelle au sens de la supériorité des hommes sur les femmes n'est plus

---

<sup>369</sup> Voire même d'acte inhumain : « [...] committed for the purpose of establishing and maintaining domination by one racial group of persons over any other racial group of persons and systematically oppressing them », selon l'article II de la Convention contre l'apartheid qu'elle cite. Voir Mayer, Ann Elizabeth (2000). «A "Benign" Apartheid: How Gender Apartheid Has Been Rationalized.» *UCLA J. Int'l L. & Foreign Aff.* 5, *Op. cit.* p. 245 op.cit.



énoncée explicitement dans les discours publics. La marginalisation des femmes est l'effet d'un langage plus subtil à propos de différences naturelles, qui nécessiteraient des droits particuliers et des rôles complémentaires pour les hommes et les femmes. On userait de multiples formes de rationalisation pour justifier tant les traitements discriminatoires à l'endroit des femmes que la passivité de l'État à faire respecter les droits humains (p. 266). L'importance accordée à l'autonomie des groupes religieux et la notion de liberté religieuse (assimilée à un droit de quitter le groupe qui autorise la discrimination envers les femmes) pourrait être de l'ordre des rationalisations.

Mayer reproche aux détracteurs des défenseuses des droits humains des femmes au Moyen-Orient de considérer que seuls les groupes religieux et leurs adeptes sont porteurs de la discrimination envers les femmes. Prétextant que la discrimination est interne au domaine religieux, ces détracteurs affirment que l'État n'a pas à intervenir dans les organisations religieuses, tout en considérant que l'État représente une instance neutre et exempte de pratiques discriminatoires. Ce discours rend invisible l'utilisation des instruments de l'État pour maintenir l'oppression des femmes (p. 290). Une pratique similaire s'opère en Occident lorsqu'on occulte le fait que l'État soutient la discrimination pratiquée par le groupe religieux majoritaire.

À propos de la crainte suscitée par le recours à la CEDEF et de ses possibles impacts sur la culture et sur la religion, énoncée par Smolin, qu'elle cite, Mayer attire l'attention sur le fait que, dans sa décision contre l'Afrique du Sud, la Cour internationale de justice n'a pas référé aux motifs pour lesquels la pratique discriminatoire existait.

[...] according to Afrikaanders' religious beliefs there was a divine plan for the roles of Whites and Blacks that mandated Afrikaanders' supremacy and their domination over Blacks. However, the ICJ [International Court of Justice] ruled that the motives for *apartheid* were irrelevant, and it also deemed that evidence purporting to show the benefits of South African racial policies was immaterial. That is, attempts to justify racial *apartheid*

by appeals to the motives behind it or its supposed beneficial impact were laughed out of court. (Mayer, 2000, p. 266-267)

Mayer affirme que la lutte de Nelson Mandela a eu un effet direct sur la culture et la religion afrikaner qui justifiaient le racisme. Pourtant, elle souligne que l'on n'associe pas Nelson Mandela à un ennemi de la religion et de la culture afrikaner parce qu'il s'est opposé à l'apartheid (p. 267). Lorsqu'il s'agit de défendre le droit à l'égalité des femmes, les mêmes critères ne semblent pas s'appliquer. En présentant la lutte des hommes afro-américains pour la reconnaissance de leur égalité à l'intérieure de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, j'ai indiqué que la discrimination envers les femmes, lorsqu'elle s'effectue à l'intérieur d'un cadre religieux, est moins préoccupante que la discrimination raciale.

### **7.3 Orientations pour revoir les arrangements religions/État**

Pour avancer plus à fond et présenter quelques orientations, il est important de tenir compte de la complexité des rapports de force(s) dans lesquels les femmes sont immergées. La théologienne Gebara écrit : « [...] les droits humains n'existent pas sans un État de droit et, paradoxalement, l'être humain ne les conquiert qu'en s'opposant à cet État de droit » (Gebara, 2005, p. 120 ). Il peut être paradoxal de s'appuyer sur l'État pour promouvoir des changements sociaux. Le recours à l'État soulève des interrogations vis-à-vis desquelles on ne peut faire l'impasse. Dans cette section, je souhaite soulever quelques-unes de ces questions. Les réflexions sur les possibilités d'actions ne peuvent être réduites à prendre position pour ou contre l'application de la CEDEF envers les groupes religieux. Il s'agira donc de tenir ensemble articulation de la complexité (perspective critique) et analyse d'oppositions face à des alternatives (perspective politique). J'emprunte à Judith Butler (Butler, 2002) les notions de perspective critique et de perspective politique qu'elle utilise pour discuter du mariage entre conjoints de même sexe. Butler dit que la perspective

politique tend à réduire les termes du débat en une question binaire; par exemple, pour ou contre le mariage gai, laissant dans la non-représentation tout autre mode de vie queer. Il s'agit dans la perspective politique d'articuler une question intelligible et de prendre position sans plus d'analyses. Dans l'exemple dont traite Butler, le risque encouru par cette réduction est que des modes de vie deviennent illégitimes. Penser des orientations demande aussi que soit considéré le statut juridique de la CEDEF, c'est ce que je ferai brièvement, avant d'explorer quelques orientations. Pour ces dernières, je m'inspirerai principalement des travaux des juristes Stopler et Sunder.

### **7.3.1 Perspective féministe critique et statut juridique**

Dans une perspective féministe, on ne conclurait pas, à partir de cette comparaison avec le racisme que recourir à l'État, par l'intermédiaire de la CEDEF, va de soi. D'autres raisons de faire preuve de précaution nous sont données à travers des perspectives critiques féministes, parmi elles, celle de Judith Butler que j'ai soulignée en introduction. Judith Butler, en plus d'être critique d'un recours à l'État qui remet en scène le fantasme du retour du pouvoir souverain, avec les risques qui lui sont inhérents, insiste sur le danger que la scène d'énonciation complexe, qui rend possible le langage discriminatoire offensant, soit occultée. Selon elle, s'en remettre à l'État paternaliste, pour appuyer des mesures juridiques favorisant les femmes, constitue un dilemme (Butler, 1991, p. 88). Cette orientation semble d'autant plus paradoxale pour les féministes chrétiennes puisque c'est l'État qui, comme je l'ai montré, contribue à les maintenir dans une zone de non-droit à travers ses pratiques juridiques. D'autres risques sont associés à un recours à l'État selon Butler. Elle souligne la possibilité que l'action même de l'État en faveur des femmes se fasse au détriment d'autres groupes marginalisés. Je fais un parallèle avec ce que Katzenstein, dans son étude citée supra, a mis à jour concernant les féministes chrétiennes étatsuniennes. Cette autrice affirme que le manque de recours juridique a contribué au développement de la radicalité chez celles-ci, les amenant à prendre position dans diverses luttes sociales et à se solidariser avec des groupes marginalisés (Katzenstein, 1998, p. 165). L'intervention de l'État forçant

la reconnaissance de l'égalité pour les femmes dans les groupes religieux pourrait avoir un effet pervers s'apparentant à ce que dit Butler à propos de la reconnaissance du mariage entre conjoints de même sexe.

Mais Judith Butler n'est pas la seule théoricienne féministe à émettre des réserves face à l'intervention de l'État. Une autre figure de cette position critique est la politicologue américaine Wendy Brown. Elle s'est penchée particulièrement sur le paradoxe que constitue le recours à l'État. Selon elle, en appeler à l'État « [...] involve seeking protection from masculinist institutions against men, a move more in keeping with the politics of feudalism than freedom » (Brown, 1995, p. 170).

À partir des analyses de Brown et de Butler, on peut avancer que l'intervention de l'État, pour assurer l'application des lois interdisant la discrimination sexuelle à l'intérieur des groupes religieux, ne serait pas en soi une panacée. Elle pourrait s'avérer un élément qui ne participerait qu'à la régulation de la subordination. Sans un mouvement de fond ébranlant le discours religieux patriarcal, l'usage du droit seul ne saurait faire cesser la subordination des femmes. À propos de la subordination, Brown écrit :

Although rights may attenuate the subordination and violation to which women are vulnerable in a masculinist social, political, [religious] and economic regime, they vanquish neither the regime nor its mechanisms of reproduction. They do not eliminate male dominance even as they soften some of its effects. [...] The problem surfaces in the question of when and whether rights for women are formulated in such a way as to enable the escape of the subordinated from the site of that violation, and when and whether they build a fence around us at that site, regulating rather than challenging the conditions within. And the paradox within this problem is this: the more highly specified rights are as rights for women, the more likely they are to build that fence insofar as they are more likely to encode a definition of women premised on our subordination in the trans historical discourse of liberal jurisprudence. (Brown, 2002, p. 422)

Pour poursuivre la réflexion, en plus des controverses concernant le bienfondé de recourir à l'État (suivant ainsi les dispositions de la CEDEF) que nous fait voir la perspective des critiques féministes, il faudrait mentionner que les juristes ne s'entendent pas sur le statut de la CEDEF. Il ne saurait être ici question de donner une formulation détaillée des appréhensions juridiques, mais simplement de tenir compte de quelques éléments avant de poursuivre. La CEDEF est parfois décrite comme un instrument juridiquement contraignant (Veyretout, 2013, p. 261). Toutefois, le comité CEDEF ne peut appliquer des sanctions contre les États, seul l'engagement des pays signataires est garant de l'application de la Convention (Sepper, 2008, p. 632-633). En contexte québécois, cette convention n'a aucune valeur légale contraignante puisqu'elle n'est pas intégrée au droit canadien, selon le juriste Lampron (Lampron, 2009, p. 257). Lors des audiences sur les projets de loi 63 et 94, la Fédération des femmes du Québec a demandé qu'une référence explicite à la CEDEF soit incluse dans la Charte québécoise. Le juriste Lampron prône une telle incorporation dans le droit québécois car, à l'heure actuelle, il considère que la situation relève du flou juridique. Il n'est pas clair que le droit à l'égalité puisse prévaloir pour les femmes dans le contexte religieux malgré la modification de la Charte québécoise qui a été faite à la suite des représentations du Conseil du statut de la femme. L'incorporation de la CEDEF dans la Charte québécoise pourrait doter les tribunaux de principes clairs (Lampron, 2009, p. 254).

Dans l'optique de remettre de la mobilité dans les rapports de pouvoir (vingt-cinq ans après la déclaration *Ordinatio sacerdotalis*) et de confronter le pouvoir religieux, la reconnaissance explicite de la CEDEF dans la formulation de la Charte des droits serait un apport. Une telle implémentation ne viserait pas directement le groupe religieux majoritaire, il pourrait toutefois ouvrir deux avenues. La première serait d'encadrer les politiques du gouvernement concernant ses relations avec les groupes religieux. On peut imaginer, dans cette optique, qu'une éventuelle réforme du droit associatif pourrait devoir tenir compte de cet amendement de la Charte des droits. Une deuxième voie pourrait permettre à des femmes croyantes d'en invoquer les dispositions devant les tribunaux, et

faire en sorte que la liberté religieuse (sous son aspect d'autonomie du groupe religieux) se trouve ainsi confrontée.

Ceci s'accorde avec les déclarations du Rapporteur spécial de la Commission des droits de l'Homme, Adbelfattah Amor. Il écrit :

De même, ils [les États] devraient être encouragés à incorporer les normes énoncées dans les instruments internationaux relatifs à la condition de la femme dans leur législation interne. Les justiciables devraient pouvoir invoquer devant les tribunaux étatiques la Convention des femmes lorsqu'elle est ratifiée par l'État concerné. (Amor, 2002, p. 60)

### **7.3.2 Les propositions de mise en œuvre de Mudhavi Sunder**

Jusqu'ici, je me suis limitée à aborder la possibilité de repenser les aménagements des relations religions/État à travers les engagements contractés à la suite de la signature de la CEDEF; il me reste maintenant à aborder les moyens proposés par la juriste Mudhavi Sunder qui seraient des voies à explorer pour que la citoyenneté ecclésiale des femmes devienne effective. Sunder recommande trois types d'approches que l'État peut mettre en œuvre afin de soutenir la dissension face aux autorités religieuses qui alimentent la discrimination et qui bloquent l'apport des femmes croyantes. Ces approches sont graduelles, elle qualifie la première de passive, la seconde de vigoureuse et la troisième de normative.

La première approche, passive, consiste principalement à éviter de donner la parole aux leaders. Utilisant un autre langage que celui de Foucault, elle décrit les groupes religieux comme des organisations dans lesquelles se jouent des rapports de force(s). Elle s'appuie sur l'idée que les groupes religieux vivent, à l'interne, des négociations; ce sont des groupes dynamiques dans lesquels une pluralité de points de vue se confrontent. Le

monde juridique ne peut faire l'impasse sur l'hétérogénéité qui habite ces groupes. Il se doit de reconnaître cette diversité et de ne pas appuyer systématiquement les normes qui émanent des autorités religieuses. Ce qu'elle décrit comme prescription dans le monde juridique n'est rien de moins qu'une façon de remettre de la mobilité dans les relations de pouvoir. Sunder écrit :

This prescription would require legal decisionmakers (for example, judges, national lawmakers, international human rights treaty-making participants, and United Nations and regional human rights committees) to recognize that religions are dynamic communities, whose norms are in a state of constant negotiation—and that the law impedes this dynamism (usually in favor of powerful members of the community) whenever it imposes upon religious communities a static, top-down vision of what that community is. In light of this reality, legal decision makers would ease privileging the norms of religious elites and would instead place elites and dissenters on an equal footing—but only when a specific dispute is brought before a decision maker. This approach is procedural insofar as it requires that all members of a community are represented before the courts, legislatures, and human rights bodies. Merely acknowledging an internal diversity of interests—when such diversity actually exists—may help decision makers to become less complicit in backlash efforts on behalf of the status quo. (Sunder, 2003, p. 1466)

Ceci rejoint le commentaire d'un analyste de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse (Eid, 2006, p. 7) pour qui les interprétations féministes à l'intérieur des traditions religieuses « [...] ont en général un poids politique et idéologique marginal par rapport au discours dominant, soit celui tenu par les autorités religieuses consacrées, qu'elles soient chrétiennes, juives ou musulmanes ». Selon Eid, « [...] les acteurs étatiques devraient toujours tenir compte de ce déséquilibre des forces [...] » (p. 7). Ce premier niveau proposé par Sunder met en jeu un arbitrage entre deux droits fondamentaux : celui de la liberté religieuse de l'organisation (qui à ce jour est le seul qui prévaut) et le droit à la non-discrimination pour les femmes.

Une juriste européenne, professeure de droit public à l'université de Bâle, Denise Buser, a mis en scène cette problématique en analysant des cas potentiels où un tribunal pourrait être appelé à trancher (Buser, 2017). Selon cette juriste, la cour ne serait pas sans moyen pour juger un conflit opposant des droits fondamentaux à l'intérieur des groupes religieux. L'autrice souligne que, dans de multiples domaines de la vie en société, une telle opposition se produit et les tribunaux doivent trancher des litiges (p. 39). Elle expose le concept de la concordance pratique (*practical concordance*) qui, dans le droit constitutionnel allemand, sert à traiter de tels conflits. Selon Buser, cette pratique pourrait être utilisée pour juger des conflits entre, d'une part, des femmes contestant la discrimination et, d'autre part, une Église revendiquant le droit à la liberté religieuse et qui estime nécessaire de ne pas être soumise au respect du droit à l'égalité. Selon elle, la cour pourrait faire usage de documents théologiques produits tant pour justifier que pour s'opposer au changement. À partir du droit européen et en particulier de celui de l'Allemagne et de la Suisse, elle étaye trois angles qui servent à trancher des dilemmes entre des droits s'opposant (p. 40-44). Le premier concerne l'argument de la continuité. Celle-ci peut être prise en compte par la jurisprudence. Toutefois, cet argument de la continuité est valide, selon elle, dans le domaine juridique si la pratique qui fait l'objet de contestation est maintenue de manière continue et qu'elle donne lieu à un consensus. Le critère de la continuité doit être évalué à partir de la situation contemporaine. Elle écrit : « The criterion of continuity has to be judged from the view point of the present. » (p. 42) Selon ce critère, on pourrait supposer que l'argument des autorités catholiques, tel que déployé dans la lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* (qui s'appuie sur « [...] la pratique constante de l'Église qui a imité le Christ en ne choisissant que des hommes »), pourrait difficilement justifier devant un tribunal le refus d'accorder aux femmes catholiques un statut équivalent à celui des hommes. Le deuxième angle d'analyse est lié aux conséquences. La cour devrait évaluer les conséquences et leurs proportionnalités en tranchant un dilemme à l'avantage d'une des parties. En troisième lieu, elle mentionne le facteur temps. Buser affirme que le passage du temps joue également un rôle déterminant



dans le règlement de conflits opposant des droits fondamentaux. Le temps provoque des changements dans la perception du public, et ceci doit être pris en compte par le juge<sup>370</sup>.

La deuxième approche qu'elle propose, Sunder la qualifie de vigoureuse. Il s'agit de soutenir la prise de parole des femmes et de ne pas leur laisser, à elles seules, le fardeau de s'opposer aux leaders de leur communauté. L'État adopte un rôle actif et n'attend pas que des demandes soient faites, il instaure des initiatives. Cette règle est cohérente avec les obligations contractées par les signataires de la CEDEF qui s'engagent à prendre des mesures appropriées pour éliminer la discrimination<sup>371</sup>.

Enfin, la troisième approche, qualifiée de normative, stipule que le droit s'applique dans les groupes privés, ce qui inclut les groupes religieux. Ceci s'apparente à ce que Stopler propose concrètement, à savoir que l'État encadre le droit à la discrimination des groupes religieux.

[...] the right to discriminate should be restricted strictly to situations of intimate association, whether of a religious or of a non religious nature. Thus, while a small congregation may have the right to take sex or race into account when choosing a pastor with which the members would have an intimate relationship, a church should not be allowed to adopt a general policy of discrimination on the basis of a prohibited classification; even where such a policy is seemingly based on religious tenets (Stopler, 2004, p. 511).

---

<sup>370</sup> Pour illustrer ce principe, elle cite l'extrait d'un jugement concernant l'introduction du droit de vote pour les femmes d'un canton suisse. « The judge has to make every effort to apply a norm in manner that reflects as closely as possible the facts and opinions of the case. Thus, he will often abandon a traditional interpretation that was doubtless right at the time the law was established, but in view of the change of the circumstances, or only because of the shift in opinions, is no longer viable. » Canton of Appenzell Innerrhoden (FSC 116Ia 359), cité à la p. 44 note 128.

<sup>371</sup> Un exemple d'une telle mesure dans le monde du travail serait celui de la *Loi sur l'équité salariale* qui provoque l'adoption de changement chez les employeurs. Par l'intermédiaire de cette loi, l'État se montre proactif pour inciter les changements afin que les femmes accèdent à une rémunération plus juste.

Cette dernière avenue mise de l'avant par Sunder se situe dans la perspective de ce qu'elle appelle la reconnaissance de l'avènement des *nouvelles Lumières*. Elle écrit :

[...] today more and more individuals are challenging traditional religious and cultural authorities and demanding more reason, choice, liberty, and equality within their religious and cultural communities. I call this the New Enlightenment<sup>[372]</sup> (Sunder, 2003, p. 1408).

Notons ici qu'il s'agit, pour les femmes, de ce que prévoit l'article 2, alinéa e de la CEDEF. Toutefois, Sunder affirme qu'elle ne prône pas une intervention directe des activistes dans les groupes en forçant l'application des conventions internationales.

Some may read my article as a call for an even more substantively activist role for international law in which it intervenes directly in religious communities to enforce norms of international human rights law. This might mean, for example, compelling Islamic authorities to conform Shari' a to the Universal Declaration of Human Rights, or the Papacy to conform its stance on abortion and birth control to the structures of CEDAW. But this would be taking my argument too far. (Sunder, 2003, p. 1469-1470)

À travers les propositions qu'elle développe, Sunder ne cherche pas tant à transformer directement les structures patriarcales religieuses, mais plutôt à rendre possible le changement pour que ce qu'elle nomme *les nouvelles Lumières* puissent se vivre. Il s'agit que les femmes n'aient plus à abdiquer le droit à l'égalité lorsqu'elles entrent dans la sphère religieuse. Je propose d'y voir une différenciation que fait le juriste Richard Garnett entre les actions d'encourager le changement dans un groupe religieux et celles consistant à

---

<sup>372</sup> Dans un autre article en 2005, elle explicitait ainsi son concept de New Enlightenment: « Indeed, today we see individuals around the globe embracing not just democracy but many of the core values of Enlightenment—to equality, reason, freedom of expression, and the call, in Kant's words, to “think for oneself.” [...] But what is new is that people reject the old Enlightenment terms in which these values were offered: namely, freedom in the public sphere in exchange for despotism in the private spheres of culture and religion. Heralding what I call a New Enlightenment, case studies from around the world reveal that in the modern world people want religion *and* rights, faith *and* freedom, democracy *and* equality. » Sunder, Madhavi (2005). «Enlightened Constitutionalism.» Connecticut Law Review 37, p. 893, (souligné par l'autrice).

subjuguer un groupe religieux (Garnett, 2004, p. 1684). Selon Garnett, l'action du gouvernement, qui tend à façonner le contexte dans lequel se déploie une institution religieuse, bien qu'en ayant conscience que cette action puisse conduire à des changements de la doctrine, ne devrait pas soulever la question de l'autonomie des groupes religieux ni celle de la liberté de conscience. Il écrit :

Thus, that the government acts to shape that context, knowing and intending that its actions and that context might prompt or shape doctrinal development, does not seem to raise freedom-of-conscience or church-autonomy concerns. (Garnett, 2004, p. 1685)

Une telle action a été fréquente dans le passé, car l'État a des intérêts dans le développement des doctrines religieuses : l'État n'est pas indifférent à ce en quoi croient les citoyens et les citoyennes<sup>373</sup>. Il serait légitime d'affirmer que si l'État se préoccupe réellement de l'égalité femme/homme, il devrait s'en soucier. Garnett émet aussi l'idée que la protection dont bénéficie la liberté religieuse est octroyée par l'État, car ce dernier y a vu une utilité (Garnett, 2009, p. 854)<sup>374</sup>. L'accès des femmes à la reconnaissance comme sujets politiques (entre autres à travers l'avènement du droit de vote et la possibilité d'être élues comme représentantes) et comme sujets civils (notamment par les changements du statut des femmes mariées dans le Code civil)<sup>375</sup>, fait en sorte que l'État endosse de moins en moins une reconnaissance du patriarcat et la discrimination à l'endroit des femmes. Le statut des femmes ayant évolué, les notions de liberté politique (liée à l'indépendance des gouverné-e-s) et juridique (liée à la notion de droit imprescriptible), que j'ai exposées en 2.1, pourraient s'agencer au nouveau statut conquis par les femmes de sorte que les

---

<sup>373</sup> Garnett (2004) écrit : « A closer examination of this "interest" might start with a basic proposition: We invariably care, and so our governments care too, what and in what our fellow citizens believe. We think that it matters what they value and that it matters to and for what they aspire. We care what our fellows are taught; it matters to us how and by whom they are formed. We care, therefore, what religions teach; we care about doctrine. Claims to the contrary, even when couched in the compelling language of pluralism and limited government, are at best disingenuous. », *Op. cit.*, p. 1693.

<sup>374</sup> Voir l'analyse de Foucault à propos de l'utilité et de la notion de la liberté politique que j'ai explorée en 2.1.

<sup>375</sup> On pourrait aussi ajouter comme sujets économiques avec la mise en place de législation de type « à travail égal, salaire égal ».

*nouvelles Lumières* puissent advenir et ainsi respecter le désir des femmes croyantes d'être aussi des citoyennes dotées de droits lorsqu'elles s'engagent dans un groupe religieux. Rosi Braidotti signalait, à propos du besoin d'établir des pratiques émancipatrices, qu'il n'y aurait pas de mal à revendiquer les mêmes droits et à poursuivre leur acquisition sur le mode égalitaire. Cela serait même, selon elle, plus nécessaire que jamais (Braidotti, 2006b, p. 133).

La perspective critique féministe dont j'ai donné un aperçu nous fait prendre conscience du risque d'en appeler directement à l'État pour contrecarrer les autorités religieuses et les forcer à respecter les droits des femmes dans les institutions religieuses. Toutefois, une perspective critique féministe, qui tend à faire voir le dilemme que pose le recours à l'État, n'a pas pour conséquence de penser que ce recours soit complètement impossible : il tient plutôt de la mise en garde. À mon sens, celle-ci est une invitation à penser le recours à l'État par l'intermédiaire de la CEDEF comme moyen pour honorer l'agentivité des féministes chrétiennes. L'incorporation de la CEDEF dans la Charte des droits, comme le promeut la Fédération des femmes du Québec, serait un outil de plus pour les femmes qui contestent la domination qu'elles subissent dans les groupes religieux. Elle ne soustrairait pas aux femmes leur agentivité pour placer la capacité de modifier les schémas religieux discriminatoires uniquement dans les mains de l'État. Les trois perspectives mises de l'avant par Sunder, passive, vigoureuse et normative peuvent être pensées ainsi. À travers ces façons de revoir les arrangements religions/État pour cesser d'appuyer les autorités religieuses qui discriminent, il y a une invitation faite à l'État d'honorer les discours féministes religieux et de prendre acte que les femmes croyantes souhaitent vivre sous le règne de ce que Sunder nomme les *nouvelles Lumières*, soit la reconnaissance de leurs droits dans toutes les sphères de la vie.

J'ai souligné, dans l'introduction de ce chapitre, deux affirmations de Judith Butler à propos de l'action politique, à savoir que les prises de position politique n'ont pas à être permanentes et que l'embarras concernant l'utilisation du droit ne nie pas l'intérêt d'y faire

appel. (Butler, 1997b, p. 50) Dans sa réflexion à propos de l'accès des femmes aux fonctions épiscopales au Royaume-Uni, Rachel Wood écrit :

Rights do not necessarily need to be legally enforced, they just need to be raised as a principle in the debate in order to unsettle those in power and highlight the dissonance between the idealistic talk of equality and the reality of exclusion and inequality. (Wood, 2008, p. 28)

Dans ce chapitre, la question des orientations qui pourrait permettre de penser autrement la laïcité a été abordée. La *Convention pour l'élimination de la discrimination envers les femmes* a servi de base pour soutenir l'analyse. Cette Convention invite les États signataires à être proactifs pour lutter contre les dénis des droits des femmes. Elle couvre de larges domaines. On a vu que la CEDEF, de fait, n'exclut pas le cadre religieux, bien que le terme religion n'y apparaisse pas. C'est sous le concept de culture que la religion peut être subsumée, ce que fait le Comité CEDEF. Toutefois, dans les pays occidentaux, la culture ne semble pas problématique pour les femmes, on ne voit donc pas que la gestion des relations de l'État avec le groupe religieux majoritaire entre en contradictions avec les engagements de la CEDEF. La question de son application pour le groupe religieux majoritaire pourtant se pose. Cependant, cette question soulève des problèmes tant chez des partisans du statu quo inspiré par le conservatisme que chez celles abordant la question dans une perspective féministe qui craignent que l'on remette uniquement entre les mains de l'État une capacité d'agir. Dans le cas qui nous préoccupe, en appeler à l'État à travers une application de la CEDEF aux groupes religieux peut être une façon de faire fi de la complexité de la scène d'énonciation qui minimiserait le rôle de l'agentivité des féministes chrétiennes. Plutôt que de voir dans le recours au droit une panacée, au mieux pourrait-on y voir un changement social de vision rendant possible l'ébranlement des lignes de force(s) qui ont dénié aux femmes leurs droits dans le domaine religieux. L'incorporation de la CEDEF directement dans la Charte québécoise de droits de la personne constituerait une manière effective de créer un nouveau contexte favorisant une plus grande considération pour le droit à l'égalité des femmes qui se voit opposer au droit à la liberté religieuse. Ceci mettrait à la disposition des féministes chrétiennes un nouvel outil qui rendrait effective

leur reconnaissance comme citoyennes ecclésiales et viendrait mettre de la mobilité dans les rapports de force(s). Les propositions de Mudhavi Sunder, que j'ai présentées, montrent que la réflexion à ce sujet est entamée chez des juristes, et que penser un réaménagement de la laïcité pour qu'elle devienne favorable aux femmes, bien que cela soit rarement discuté, n'est pas sans fondement. Le changement d'optique est possible. Ce n'est qu'à cette condition que la défense du droit à l'égalité des femmes dans tous les domaines, y compris dans le domaine religieux, comme y invite la CEDEF, pourra être concevable par l'État.



## Conclusion

Cette thèse se voulait une manière *d'agir contre le passé, et ainsi sur le présent, en faveur d'un temps à venir*. Elle s'est appuyée sur des analyses du pouvoir faites par Michel Foucault. Selon lui, quand les jeux de pouvoir sont bloqués, on arrive à un état de domination qui est l'aboutissement d'un processus qui permet la fixation des rapports de force(s). Ceux-ci n'opèrent pas en vase clos. Ils se déroulent dans un contexte : une scène d'énonciation pour reprendre la terminologie de Judith Butler. C'est cette scène, sur laquelle l'institution ecclésiastique et les féministes chrétiennes s'affrontent, sur laquelle des technologies gouvernementales ont été déployées, qui a été le point central de cette recherche. Dans cette thèse, j'ai tâché de comprendre pourquoi le patriarcat religieux se porte toujours aussi bien, malgré la militance des féministes chrétiennes. Je n'ai pas cherché de réponses à partir d'une analyse de l'institution religieuse, ceci a déjà amplement été fait, mais plutôt en regardant au-delà de l'institution pour saisir ce qui rendait possible la perpétuation de la domination des femmes croyantes. J'ai évité d'analyser celle-ci dans une perspective intraecclésiastique pour ne pas participer à une réduction de la scène d'énonciation et ainsi poursuivre l'occultation de ce qui permet la domination. Celle vécue par les femmes chrétiennes est le fruit des rapports de force(s) multiples rendus effectifs par des instruments fournis par l'État facilitant le blocage des relations de pouvoir.

Un constat s'est imposé en plaçant le point de mire sur le contexte extraecclésial dans lequel les militantes féministes chrétiennes agissent : les droits des femmes évoluent partout sauf dans le domaine religieux. Le milieu ecclésial échappe aux normes et aux règles concernant l'égalité femmes/hommes qui sont en vigueur ailleurs. Pour les femmes croyantes, il représente un lieu où, en s'engageant, elles n'ont plus accès aux droits que leurs concitoyennes peuvent revendiquer dans d'autres champs d'activités. Cela nous semble si naturel. Qu'il en soit ainsi est rarement contesté.



C'est cette naturalité que j'ai cherché à déconstruire dans la première partie de la thèse dans un effort *d'agir contre le passé*. J'ai d'abord montré que cet état de fait s'est construit historiquement à travers l'émergence et le développement du libéralisme politique. Ce fut un premier rhizome de la thèse. En Occident, pendant que les hommes peu à peu accédaient aux droits de l'*homme*, les femmes restaient en marge. Les hommes ont conquis la liberté, ils se sont soustraient à la domination : ils ont été reconnus comme des détenteurs de droits fondamentaux. Cette reconnaissance a été très tardivement consentie aux femmes. Pendant que les hommes s'émancipaient du discours religieux dans la sphère publique, les femmes, dans la sphère privée, se retrouvaient aux prises avec le patriarcat issu de leur groupe religieux et de l'État. Les hommes s'appuyant sur la notion de droits inaliénables et sous l'impulsion du libéralisme politique ont su profiter de la différenciation des pouvoirs religieux et politiques. Quant aux femmes, elles n'ont pas tiré profit de la séparation. Cela correspondait à l'intérêt de l'État puisque la gestion de la population était au cœur de ses préoccupations et que les femmes assuraient les rôles liés à la maternité. Le discours religieux patriarcal concordait avec le discours naturaliste en cours dans les milieux non religieux. Il était commode d'écarter les femmes de la vie publique et de les cantonner dans la sphère privée exempte de l'application de droits. Les femmes ont dû lutter pour voir leurs droits de citoyennes être reconnus. Le libéralisme, qui promeut la minimisation de l'intervention de l'État pour préserver l'indépendance des gouvernés, a contribué à protéger le champ religieux de l'immixtion de l'État pour y faire respecter les droits des femmes. Notre compréhension actuelle de la laïcité en porte les stigmates. La mise en place d'un projet de laïcité dans ce contexte s'avère défavorable aux femmes.

Pour rendre compte de la naturalité, je me suis également penchée sur le développement contemporain de la philosophie politique. Une bonne partie de l'élaboration de celle-ci s'est faite de manière androcentrique, en ignorant les problématiques de justice qui touchent particulièrement les femmes et en n'incorporant pas les analyses féministes à ce sujet. La philosophie politique contemporaine n'a donc pas permis de penser un aménagement des relations religions/État qui tiendrait compte d'une

perspective féministe dans laquelle il serait légitime pour les femmes de s'investir dans un groupe religieux sans être discriminées. La liberté publique théorisée, entre autres à travers la philosophie politique de John Rawls, a poursuivi un régime d'apatridie pour les femmes croyantes. Selon l'ordonnement des principes de justice établis par Rawls que j'ai explorés, la liberté de conscience assure que les groupes religieux ne puissent plus exercer de violence physique sur des dissidentes. Celles-ci peuvent, sans contrainte, exercer leur droit de sortie. L'État se trouve justifié de ne pas intervenir pour faire cesser la discrimination. De surcroît, à la suite du développement du sécularisme, la possibilité de se départir d'une appartenance religieuse est devenue la voie privilégiée pour que les femmes se libèrent du patriarcat religieux. Dans la mesure où la religion n'a plus autant d'emprise dans la société, il apparaît suffisant que les femmes se contentent d'exercer leur liberté religieuse en quittant un groupe. On oublie toutefois que la liberté religieuse assure aussi que les dirigeants de ces groupes puissent perpétuer la discrimination envers les femmes à l'intérieur de leur communauté, de même qu'à l'extérieur, en diffusant dans l'ensemble de la société des discours s'opposant aux droits génésiques des femmes. Bien que les premières à lutter contre le patriarcat religieux soient les croyantes elles-mêmes, les problèmes qu'il soulève concernent toutes les femmes.

La promotion de la laïcité dans le cadre actuel ne saurait remédier à ces problèmes, car l'appareillage conceptuel avec lequel la laïcité est mise en œuvre s'est développé à l'abri de l'analyse féministe. Analyser les principes avec lesquels la laïcité est pensée fut un deuxième rhizome planté pour poursuivre l'action contre le passé. J'ai montré principalement à l'aide des travaux de Stopler que les principes de séparation, de neutralité, de liberté religieuse et d'égalité soutiennent la domination des femmes dans le domaine religieux. Ces principes, sont empreints d'une vision androcentrique rarement dénoncée. La séparation agit comme une coquille protectrice, elle protège le droit de discriminer les femmes dans un groupe religieux. Elle peut permettre également que l'influence politique du patriarcat religieux s'exerce dans l'ensemble de la société. En ce qui concerne la neutralité, celle-ci sert de prétexte pour interdire le port de signes religieux, en s'attaquant principalement à la liberté religieuse des femmes musulmanes pendant que la liberté

religieuse des hommes, qui discriminent leurs coreligionnaires féminines dans le groupe religieux majoritaire, est protégée. Cette protection du droit de discriminer ne saurait être considérée comme une pratique de neutralité de la part de l'État. Du point de mire des femmes, elle est un déni de leur liberté d'appartenir à un groupe religieux sans subir de discrimination. Celle-ci n'est pas prise en compte dans les aménagements de la laïcité que l'on prétend mettre en place pour promouvoir l'égalité femmes/hommes.

Il ne saurait être question que l'État s'ingère dans les affaires de l'Église et lui demande de respecter l'égalité femmes/hommes. La chose semble être entendue et aller de soi, mais pourtant... Pourtant, l'État agit dans le domaine religieux de diverses façons. C'est un autre rhizome que j'ai planté en portant l'attention au contexte extraecclésial dans lequel se déroule l'action des féministes chrétiennes. *Pour agir sur le présent*, cette thèse a mis en évidence que les réticences suscitées par la possibilité d'une intervention de l'État pour contraindre un groupe religieux s'estompent lorsqu'il est question d'assujettir les groupes religieux au respect d'autres types de lois et règlements que ceux concernant le respect de l'égalité femmes/hommes. De plus, lorsqu'il est question de mettre de l'avant un projet de laïcité, que l'on dit bénéfique pour les femmes, on ignore le fait que l'État instaure et soutient un statut différent pour le groupe religieux majoritaire qui exerce des pratiques discriminatoires. Au Québec, l'État met à sa disposition un cadre juridique particulier qui va tout à fait à l'encontre des revendications d'égalité que les femmes et leurs alliés font valoir de l'intérieur. L'État soutient ainsi la persistance du patriarcat au sein du groupe religieux majoritaire québécois. Ces pratiques de l'État québécois contreviennent aux engagements pris en regard de l'égalité femmes/hommes que ce soit à travers la CEDEF ou lors de la promotion de la laïcité au nom des droits des femmes. On ne voit pas et on ne discute pas des aménagements des relations religions/État qui favorisent le maintien de la domination dans le groupe religieux majoritaire. Tant l'Église que l'État concordent pour affirmer que les femmes dans le champ religieux sont privées de droit. Ceci contribue à rendre inaudibles les discours religieux féministes confirmant la présomption que le discours religieux ne peut être autre que patriarcal. Il apparaît dès lors nécessaire de mettre les femmes à l'abri de ce discours. Les analyses menées par le Conseil

du statut de la femme vont dans ce sens. Elles font l'impasse sur la problématique que pose la laïcité pour les femmes du groupe religieux majoritaire. Le Conseil ne remet pas en question l'autonomie des groupes religieux qui pratiquent de la discrimination.

Ce qui est frappant dans les débats contemporains concernant la laïcité, c'est le confinement de ceux-ci à des questions reliées à la diversité religieuse. Au cœur des réflexions ne se retrouve qu'un souci pour les groupes minoritaires, les enjeux concernant le groupe religieux majoritaire sont occultés. La préoccupation vis-à-vis du port des signes religieux prend des proportions sans commune mesure avec la réalité de ce qui se joue en sous-main pour contrecarrer l'égalité des femmes dans tous les domaines de la vie. Derrière ces débats, c'est en fait la problématique de l'intégration des personnes immigrantes et du multiculturalisme qui se profile et non pas la question de la laïcité. La promotion de celle-ci a eu pour conséquence de contrecarrer les droits des femmes, car elle a ciblé principalement le port des signes religieux, une pratique exercée surtout par les femmes musulmanes. Les débats sur la laïcité qui ont eu cours au Québec nous ont montré que l'État pouvait n'avoir aucune gêne à s'attaquer directement à la liberté de religion des femmes en légiférant contre le port de signes religieux. Il apparaît possible de limiter la liberté religieuse individuelle des femmes, mais la liberté religieuse collective des hommes exerçant de la domination envers leurs coreligionnaires s'opposant au patriarcat religieux ne peut subir aucune contrainte de la part de l'État. Tout se déroule comme si la parole des femmes croyantes était disqualifiée pour négocier les arrangements religions/État. Pourtant, c'est surtout au nom de la promotion des droits des femmes que l'on motive la mise en place d'une politique de laïcité. Cette politique, toutefois, fait référence quasi uniquement aux pratiques ou aux demandes émanant d'individus et non pas aux règles et aux politiques de l'État en tant que telles.

Dans une perspective d'agir sur le présent, j'ai montré qu'il y a une minimisation des pratiques discriminatoires envers les femmes qui se cachent derrière l'impossibilité de penser que les femmes croyantes puissent avoir recours à l'État pour contraindre un groupe religieux au respect de l'égalité. Cela se déroule pendant que l'État soutient le patriarcat

religieux en accordant des privilèges particuliers malgré la discrimination dont les femmes font l'objet. Force est de constater que nous sommes encore à une époque où la discrimination envers les femmes est tolérable quoi qu'on en dise. Bien qu'il ne semble plus acceptable que des normes religieuses servent de justification au racisme, elles demeurent pourtant les principales justifications pour exercer la discrimination sexuelle sans que cela soit remis en question.

Je le répète, l'inconcevabilité de l'intervention de l'État pour faire respecter les droits des femmes dans les groupes religieux est bien enracinée dans notre éthos collectif. La séparation est présumée favorable pour les femmes. Il m'a donc fallu débroussailler des raisons d'agir, en faveur d'un temps à venir. Encore une fois, un bref retour à l'histoire m'a semblé être une manière de penser autrement. Lorsqu'on se penche sur l'histoire des femmes, il est erroné de prétendre que, pour elles, la voie de l'émancipation a été le rejet de l'appartenance religieuse. Elles ont souvent, au contraire, puisé dans leur foi une motivation pour revendiquer des droits et s'engager à les faire respecter. Pourquoi dès lors vouloir qu'aujourd'hui la sortie du monde religieux soit la seule voie qu'elles puissent emprunter pour vivre en toute égalité ? Pourquoi pour les femmes croyantes, et pour elles seules, appartenir voudrait dire abdiquer le droit à l'égalité ? Penser ainsi c'est faire fi de l'agentivité que les femmes ont déployée (et déploient toujours) pour remettre en question la domination dont elles sont l'objet de la part d'autorités qui jouissent d'un statut souverain concédé par l'État. Donner droit de cité, dans les débats actuels sur la laïcité, aux pratiques féministes chrétiennes ainsi qu'aux théologies féministes n'est pas un enjeu négligeable dans la mesure où les articulations contemporaines de la laïcité se sont construites en les ignorant. Non seulement pense-t-on les liens religions/État à partir d'une vision androcentrique mais en outre, on ne tient pas compte des engagements pris par l'État concernant les droits humains des femmes pour penser ces liens. J'ai montré que, bien que le mot religion ne soit pas énoncé dans la CEDEF, celle-ci n'exclut pas le domaine religieux de son application. L'État québécois (bien que non-signataire puisqu'il n'est pas souverain) s'est déclaré lié par la Convention. Cependant, nombre de ses pratiques en regard du groupe religieux majoritaire contreviennent à l'esprit de celle-ci. La CEDEF demande à l'État de

ne pas elle-même mettre en œuvre des politiques discriminatoires, mais aussi de s'engager pour que la discrimination soit enrayée dans les organisations privées : deux éléments en regard du groupe religieux majoritaire que l'État québécois ne met pas en application dans le cadre des ordonnancements des relations religions/État en vigueur actuellement. Il est pourtant possible de penser autrement les relations religions/État, possible d'envisager que la séparation puisse être articulée de manière à cesser de soutenir le patriarcat religieux. *Agir sur le présent en faveur d'un temps à venir* dans lequel la citoyenneté ecclésiale des femmes sera pleinement reconnue est une opportunité que peuvent susciter les débats sur la laïcité. C'est à la création de cette possibilité que cette thèse souhaite avoir modestement contribué. D'un point de vue féministe le recours à l'État peut soulever des questions, il demeure toutefois envisageable. La reconnaissance explicite de la CEDEF dans la Charte des droits pourrait encadrer les pratiques de l'État québécois pour qu'il cesse d'appuyer le patriarcat religieux en plus de soutenir les revendications des femmes à l'intérieur des groupes religieux. La juriste Sunder proposent trois voies qui peuvent favoriser la pleine reconnaissance de la citoyenneté ecclésiale des femmes. La première invite le monde juridique à éviter de donner systématiquement la parole aux leaders des groupes religieux. La seconde propose que l'État adopte un rôle actif pour contrecarrer la discrimination dont sont victimes les femmes croyantes dans les groupes religieux. La troisième recommande que l'interdiction de la discrimination s'applique à l'intérieur des groupes religieux comme il l'est ailleurs.

Toutefois, il y a un certain nombre de questions que cette thèse a laissées en plan et qui seraient pertinentes de creuser afin de rendre possible *un temps à venir*. Dans le siècle passé, Marie Gérin-Lajoie écrivait à ses contemporaines : « Le droit donc exerce sur vous une action continue, et je vous le répète, si vous n'avez pas pris conscience du joug qu'il vous impose, vous n'en ressentez pas moins ses atteintes. » (Gérin-Lajoie, p. 133, 1904) Jusqu'à ce jour, les féministes chrétiennes ont traité de la question de la discrimination à l'intérieur de l'Église dans une perspective intraecclésiale. Le support de l'État à la domination, et l'effet que le droit exerce sur les femmes croyantes a été occulté. L'agentivité des féministes chrétiennes ne peut faire fi qu'à l'heure actuelle, le cadre dans

lequel elles évoluent est très particulier et qu'il est marqué par l'action du droit qui encadre les aménagements religions/État. Les femmes croyantes qui s'engagent dans un groupe religieux se voient privées de la possibilité de demander pour elles-mêmes, à l'intérieur de leur groupe, le respect des droits humains qui les concernent. Il y a donc, pour les femmes chrétiennes, un enjeu à s'attaquer à la compréhension contemporaine de la laïcité qui les relègue dans une sphère privée de droits où elles ont à attendre le bon vouloir du souverain pour que l'égalité leur soit pleinement reconnue. Toutefois, dans cette thèse, la question de savoir comment les féministes chrétiennes elles-mêmes perçoivent cette possibilité est restée tout à fait inexplorée. Je l'ai spécifié, il y a des réserves qui s'expriment par nombre de féministes en regard d'une intervention de l'État. Quelles réserves en particulier pourraient être émises par des féministes chrétiennes ? J'ai évoqué, comme orientation, le recours à la CEDEF pour faire appliquer le droit à l'égalité dans le champ religieux. Il n'est cependant pas certain que les féministes chrétiennes envisageraient elles-mêmes ce recours au droit par l'intermédiaire de la CEDEF. Analyser les perceptions des féministes chrétiennes devant l'éventualité d'exercer des recours juridiques pour contrer la discrimination, comme des femmes dans d'autres types d'organisations le font, est un exercice qui reste à poursuivre. Devant les refus répétés et les fermetures auxquels elles ont été confrontées, j'é mets l'hypothèse d'une ouverture des femmes à cet égard qu'il faudrait documenter.

J'ai mentionné que la promotion de la laïcité s'inscrit dans un contexte marqué par la montée du néoconservatisme et par une préoccupation pour la sauvegarde de l'identité nationale qui occulte le fait que la laïcité est un concept éminemment androcentrique. J'ai aussi indiqué que la question de la perpétuation du patriarcat religieux était l'affaire de toutes les femmes et non pas uniquement des croyantes. Il aurait été opportun de pousser plus loin l'examen des liens entre la montée du néoconservatisme et les débats sur la laïcité pour faire ressortir davantage comment ils se nourrissent l'un et l'autre. J'é mets à nouveau une idée contre intuitive : la promotion de la laïcité telle qu'elle est articulée à l'heure actuelle nourrit le néoconservatisme, non seulement à travers la protection qu'elle accorde aux groupes religieux, mais aussi, car ce qui est en jeu, c'est le contrôle du corps des

femmes. C'est une hypothèse que l'analyse juridique de Stopler étaye lorsqu'elle compare des jugements récents tant en Europe qu'aux États-Unis. De plus, je n'ai abordé que trop brièvement le lien qui unit la laïcité et le néolibéralisme. Il s'agirait d'une question à approfondir pour comprendre l'intérêt de l'État à poursuivre un régime d'apatridie pour les femmes appartenant à un groupe religieux. Il y aurait des hypothèses à creuser pour mieux saisir les rapports de force(s) qui traversent le corps social : une première, à savoir que dans un contexte de néolibéralisme où le désengagement social de l'État est promu, il y aurait toujours intérêt à ce que le discours religieux patriarcal soit vigoureux pour mettre un frein aux visées émancipatrices des femmes qui portent majoritairement toutes les activités reliées aux rôles traditionnels de prise en charge des personnes; une seconde, qu'il y a avantage à ce que le champ religieux pâtisse d'un discrédit pour ne pas alimenter de contre discours remettant en question l'ordre marchand du monde dans lequel l'être humain est conçu comme « être-pour-le-marché » (Gebara, 2005, p. 99). Si l'on retient cette hypothèse, on peut supposer que la marginalisation des féministes croyantes a un impact sur la capacité des organisations religieuses de contribuer au bien commun. Elle constitue une ligne de force(s) qui concourt à maintenir les pratiques délétères envers les *autres*.

Dans la mesure où les luttes des femmes franchissent les frontières, et en prenant en compte que le Saint-Siège jouit d'un statut d'acteur sur la scène internationale, il serait intéressant, pour *agir sur le présent en faveur d'un temps à venir*, de se doter d'une vision plus large des lignes de pouvoir qui influencent l'agentivité des féministes chrétiennes ailleurs dans le monde. Je n'ai fait aucune référence aux régimes concordataires ni à la reconnaissance diplomatique dont profite le Saint-Siège. Cette thèse n'a pas fait non plus d'analyse comparative systématique des pratiques des États à travers le monde. Il eut été intéressant, entre autres, de confronter les différentes dispositions du droit associatif qui s'appliquent aux Églises dans divers pays et en particulier, dans ceux avec lesquels les féministes chrétiennes québécoises entretiennent des liens. La mise à jour d'une cartographie de la législation qui supporte le patriarcat religieux à travers quelques pays pourrait être un outil pour aider des femmes à arrimer leur lutte et à rendre plus visibles les



contraintes que les États font reposer sur elles. Bref, pour briser l'évidence selon laquelle la laïcité de l'État est favorable aux femmes, il reste des travaux urgents à poursuivre.

## Bibliographie

Abbey, Ruth, Ed. (2013). Feminist Interpretations of John Rawls. University Park, Pennsylvania State University Press.

Agier-Cabanes, Isabelle (2007). « La laïcité, exception libérale dans le modèle français. » Cosmopolitiques: 16, 133-143.

Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux (2010). Mémoire présenté par ACCÉSSS. En ligne au <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html> Consulté le 10 février 2019.

Amiriaux, Valérie et David Koussens, Eds. (2014). Trajectoires de la neutralité. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Amor, Adbelfattah (2002). Étude sur la liberté de religion ou de conviction et la condition de la femme au regard de la religion et des traditions. New-York, Commission des Droits de l'Homme, Nations Unies.

Antrobus, Peggy (2007). Le mouvement mondial des femmes. Montréal, Éditions Écosociété.

Assemblée des évêques catholiques du Québec (2004). Le mandat pastoral décerné aux agentes et agents de pastorale laïques. Document de référence sur le mandat pastoral. Adoptée à l'assemblée plénière du 12 mars 2004.

Assemblée des évêques catholiques du Québec; Conférence religieuse canadienne, et al. (2009). Mémoire sur la réforme du droit des associations personnalisées. Présenté à la Ministre des finances.

Assemblée des évêques du Québec (2012). Catholiques dans un Québec pluraliste. Message pastoral de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec.

Assemblée des évêques du Québec et Conférence religieuse canadienne (1996). Mémoire sur la réforme du droit des associations, présenté à l'inspecteur général des institutions financière.

Assemblée générale des Nations unies (1979). Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes. Organisation des nations unies, New-York. Disponible à <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm>

Assemblée générale des Nations Unies (1981). Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction. Assemblée générale des Nations Unies. New-York

Assemblée nationale du Québec (le jeudi 26 mai 2005). Motion : S'opposer à l'implantation de tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada Dans Journal des débats de l'Assemblée Nationale. 37 e législature, 1 ere session p. Vol. 38 N° 156

Audard, Catherine (2009). Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique et société. Paris, Folio.

Augustine-Adams, Kif (2002). « “With Notice of the Consequences”: Liberal Political Theory, Marriage, and Women's Citizenship in the United States. » Citizenship Studies 6: 1, 5-20.

Baer, Susanne (2013). « Privatizing Religion. Legal Groupism, No-Go-Areas, and the Public-Private-Ideology in Human Rights Politics. » Constellations 20: 1, 68-84.

Bailey, Tom et Valentina Gentile, Eds. (2015). Rawls and Religion. New York, Columbia University Press

Balibar, Étienne (2011). « Sécularisme et cosmopolitisme. » Raison publique: 14, 191-228.

Baril, Audrey (2007). « De la construction du genre à la construction du “sexe” : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler. » Recherches féministes 20: 2, 61-90.

Baroni Dansereau, Lise et Yvonne Bergeron (2009). Pour une théologie de la résistance dans l'Église. Dans Dissidence, résistance et communion en Église. Yvon Métras (dir.), Montréal, Novalis, p. 47-95.

Baroni, Lise; Yvonne Bergeron, et al. (1995). Voix de femmes, voies de passage : pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux. Montréal, Editons Paulines.

Barvosa-Carter, Edwina (2001). « Strange Tempest: Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come. » International Journal of Sexuality and Gender Studies 6: 1/2, 123-137.

Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). Laïcités sans frontières. Paris, Éditions du Seuil.

Baum, Gregory (1990). « Le rapport Dumont : démocratiser l'Église catholique. » Sociologie et sociétés 22: 2, 115-126.

Beaman, Lori G. et Solange Lefebvre (2014). Religion in the Public Sphere : Canadian Case Studies. Toronto, University of Toronto Press.

Becker, Mary E. (1992). « The Politics of Women's Wrongs and the Bill of "Rights": A Bicentennial Perspective. » The University of Chicago Law Review 59: 1, 453-517.

Bedi, Sonu (2007). « Debate: What is so Special About Religion? The Dilemma of the Religious Exemption. » Journal of Political Philosophy 15: 2, 235-249.

Bégin, Paul (2005). « La charia ou les tribunaux islamiques. L'État québécois doit se prononcer, et clairement contre ! » LeDevoir, 12 janvier 2005. En ligne au <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/72348/la-charia-ou-les-tribunaux-islamiques-l-etat-quebecois-doit-se-prononcer-et-clairement-contre> Consulté le 7 avril 2019

Bell, Vikki (2010). « New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler. » Theory, culture & society 27: 1, 130-152.

Benhadjoudja, Leila (2015). Le féminisme musulman au Québec : quel enjeu pour la laïcité ? Dans Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes). Jean Baubérot et Milot, Micheline (dir.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 145-168.

Berger, Benjamin (2002). « Limits of Belief: Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State, The. » Can. JL & Soc. 17: 39.

Bernatchez, Stéphane (2009). La hiérarchisation ou la conciliation contextuelle du droit à l'égalité et de la liberté de religion? Dans Sexualité et démocratie: perspective

multidisciplinaires francophones. Marie-France Bureau (dir.), Sherbrooke, Les Éditions Revue de Droit de l'Université Sherbrooke, p. 77-123.

Bilodeau, Anne-Marie (1984). « Quelques aspects de l'influence religieuse sur le droit de la personne et de la famille au Québec. » Revue générale de droit 15: 573-588.

Blais, Louise (2005). Pouvoir et domination chez Foucault. Balise pour (re)penser le rapport à l'autre dans l'intervention. Dans Michel Foucault et le contrôle social. Alain Beaulieu (dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 159-172.

Blancarte, Roberto (2000). Lacidad y valores en un Estado democratico. Mexico, El Colegio de México.

Blanchet, Philippe (2017). "Laïcité! Laïcité!" Analyse critique d'un terme et de ses usages. Dans Lettre ouverte contre l'instrumentalisation politique de la laïcité. Christine Delory-Momberger, Durpaire, François et Mabilon-Bonfils, Béatrice (dir.), La Tour-d'Aigues (France), Éditions de l'Aube, p. 16-23.

Bonnafous-Boucher, Maria (2004). Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault : un libéralisme sans liberté. Paris, Harmattan.

Borresen, Kari Elisabeth (2004). Religion Confronting Women's Human Rights: The Case of Roman Catholicism. Dans Facilitating Freedom of Religion or Belief. Tore Lindholm, Durham, Cole et Tahzib-Lie, Bahia G. (dir.), Leiden : Martinus Nijhoff Publishers, p. 545-559.

Bosset, Pierre (2006). Terminologie. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Gouvernement du Québec. Québec.

Bosset, Pierre (2009). Accommodement raisonnable et égalité des sexes: tensions, contradictions et interdépendance. Dans Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Pierre Bosset Paul Eid, Micheline Milot, Sébastien Lebel-Grenier (dir.), Québec, Presse de l'Université Laval, p. 181-206.

Bouaniche, Arnaud (2007). Gilles Deleuze, une introduction. Paris, Pocket.

- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). Fonder l'avenir : le temps de la conciliation : rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Gouvernement du Québec.
- Bourdieu, Pierre (1986). « La force du droit ». Actes de la recherche en sciences sociales 64: 3-19.
- Bourdieu, Pierre (2002). La domination masculine. Paris, Edition du Seuil.
- Boutang, Pierre-André (1997). Abécédaire de Gilles Deleuze. Film. France : 7 h 30.
- Bracke, Sarah (2008). « Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency. Contours of a "Post-Secular" Conjoncture. » Theory, Culture and Society 25: 6, 51-67.
- Bradley, Gerard V. (1988). « Church Autonomy in the Constitutional Order: The End of Church and State. » Louisiana Law Review 49: 1057-1088.
- Braidotti, Rosi (1994). Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York, Colombia University Press.
- Braidotti, Rosi (2003). « Les sujets nomades féministes comme figure des multitudes. » Multitudes 12: 2, 27-38.
- Braidotti, Rosi (2006a). The Ethics of Becoming Imperceptible. Dans Deleuze and Philosophy. Constantin Boundas (dir.), Edinburg, Edimburg University Press, p. 133-159.
- Braidotti, Rosi (2006b). Transpositions: on Nomadic Ethic. Cambridge, Polity.
- Braidotti, Rosi (2007). « Feminist Epistemology After Postmodernism: Critiquing Science, Technology and Globalisation. » Interdisciplinary Science Reviews 32: 1, 65-74.
- Braidotti, Rosi (2008). « In Spite of Times. The Postsecular Turn in Feminism. » Theory, culture and society 25: 6, 1-24.
- Braidotti, Rosi (2009). La philosophie ... là où on ne l'attend pas. Paris, Larousse.
- Braidotti, Rosi (2010). « On Putting the Active Back into Activism. » New Formations 68: 1, 42-57.

Braidotti, Rosi et Véronique Degraef (1990). « Théories des études féministes : quelques expériences contemporaines en Europe. » Cahiers du GRIF 45: 29-50.

Branciard, Michel (1987). Les libéralismes d'hier à aujourd'hui. Lyon, Chronique Sociale.

Brown, Wendy (1995). States of Injury : Power and Freedom in Late Modernity. Princeton, Princeton University Press.

Brown, Wendy (2002). Suffering the Paradoxes of Rights. Dans Left legalism/left critique. Wendy Brown et Halley, Janet (dir.) p. 420-434.

Brown, Wendy (2003). « Neoliberalism and the End of Liberal Democracy. » Theory and Event, publication électronique 7: 1, en ligne au

[http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v007/7.1brown](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v007/7.1brown). Consulté le 3 février 2019.

Brown, Wendy (2006). « American Nightmare Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. » Political Theory 34: 6, 690-714.

Brugère, Fabienne (2009). « Le féminisme et le libéralisme en marge des lumières. » Esprit Août-septembre, 171-188.

Buser, Denise (2017). Unholy Discrimination : an Overview of the Legal Rules Governing the Consideration of the Balance of Interests Between Gender Equality and the Freedom of Religion in Access to Leading Spiritual Offices. Zürich, Lit.

Butler, Judith (1991). « Disorderly Woman. Toward a Feminist Theory of the State. by Catharine A. MacKinnon; The Disorder of Women. by Carole Pateman. » Transition: 53, 86-95.

Butler, Judith (1997a). Excitable Speech : a Politics of the Performative. New York, Routledge.

Butler, Judith (1997b). The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. Stanford, Stanford University Press.

Butler, Judith (2002). Is Kinship Always Already Heterosexual. Dans Left Legalism, Left Critique. Wendy Brown et Halley, Janet (dir.), London, Duke University Press, p. 229-258.

Butler, Judith (2004). Le pouvoir des mots : politique du performatif. Paris, Éditions Amsterdam.

Butler, Judith (2006). Gender trouble : feminism and the subversion of identity. New York, Routledge.

Butler, Judith (2008). « Sexual Politics, Torture, and Secular Time. » The British Journal of Sociology 59: 1, 1-23.

Butler, Judith et Gayatri Chakravorty Spivak (2007). Who Sings the Nation-State? : Language, Politics, Belonging. London ; New York, Seagull Books.

Byrnes, Andrew (2013). Article 2. Dans The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Marsha A. Freeman, Chinkin, Christine et Beate, Rudolf. (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 51-70.

Caparros, Ernest (1977). « La “ civilizatio ” du droit canonique: une problématique du droit québécois. » Les Cahiers de droit 18: 4, 711-731.

Caparros, Ernest (2005). Criminal Law Protection of the Human Rights in Civil and Religious Societies. Dans The Penal Process and the Rights in Canon Law. Proceedings of a Conference Held at the Pontifical University of the Holy Cross. Rome, March 25-26, 2004. Patricia M. Dugan (dir.), Montréal Wilson et Lafleur, p. 203-234.

Carrette, Jeremy et Richard King (2005). Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion. New York, Routledge.

Cea-Naharro, Margarita Pintos de (2002). «Women's Right to Full Citizenship and Decision-Making in the Church.» Concilium: 5, 79-87.

Charron, Jean-Marc (2013). Les Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux : mise en contexte et analyse. Dans Spiritualité et biomédecine: enjeux d'une intégration. Guy Jobin, Charron, Jean-Marc et Nyabenda, Michel (dir.), Québec, Presse de l'Université Laval, p. 99-114

Chenu, Marie-Thérèse Van Lunen et Louise Wentholt (1984). «Le statut de la femme dans le code de droit canonique et dans la convention des Nations Unies.» Praxis juridique et religion 1: 7-18.



Cherblanc, Jacques (2013). Spiritualité, religion et santé au Saguenay-Lac-Saint-Jean: les stratégies et les tensions observables entre le capital spirituel et la puissance symbolique de la religion dans les centres de santé et de services sociaux. Dans Spiritualité et biomédecine: enjeux d'une intégration. Guy Jobin, Charron, Jean-Marc et Nyabenda, Michel (dir.), Québec Presses de l'Université Laval, p. 81-98.

Chouinard, Carmen (2017). La triple occultation des femmes croyantes abrahamiques au Québec: analyse de perspectives contemporaines de solutions féministes, Faculté de théologie et de sciences des religions, Montréal, Université de Montréal. Thèse de doctorat.

Cliche, Marie-Aimée (1989). « Droits égaux ou influence accrue? Nature et rôle de la femme d'après les féministes chrétiennes et les antiféministes au Québec 1896-1930. » Recherches féministes 2: 2, 101-119.

Cocozzelli, Frank L. (2009) « The Politics of Schism in the Catholic Church. » En ligne au <https://www.politicalresearch.org/2009/09/06/the-politics-of-schism-in-the-catholic-church/> Consulté le 1 avril 2019.

Coenen-Huther, Jacques (2003). « Le type idéal comme instrument de la recherche sociologique. » Revue française de sociologie 44: 3, 531-547.

Cohen, Yolande (1994b). Le rôle des mouvements de femmes dans l'élargissement de la citoyenneté au Québec. Dans Québec: État et société. Tome I. Alain-G. Gagnon (dir.), Montréal, Les Éditions Québec/Amérique, p. 181-202.

Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (2010). Recommandation générale no 28 concernant les obligations fondamentales des États parties découlant de l'article 2 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, New-York

Commission d'accès à l'information, Québec (2003). X c. Tribunal ecclésiastique de Québec. 03 01 18

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (29 avril 2008). « Communiqué. Allégations de discrimination au Bar Le Stud (Montréal) », tiré de

[http://www.cdpdj.qc.ca/Documents/comm\\_bar\\_le\\_stud\\_reglement.pdf](http://www.cdpdj.qc.ca/Documents/comm_bar_le_stud_reglement.pdf). Consulté le 3 mai 2019

Commission des relations du travail, Québec (2004). *Nicole Hamel vs Service régional de pastorale de la santé (Centre hospitalier affilié universitaire de Québec)*. CQ-1011-1903

Commission des relations du travail, Québec (2008). *Côté c. La Fabrique de la paroisse de Saint-Félicien, L'Évêque catholique romain de Chicoutimi*. CQ-2007-5113 et CQ-2007-5114.

Conseil du statut de la femme (1997). Droits des femmes et diversité : avis du Conseil du statut de la femme. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Québec

Conseil du statut de la femme (2004). De l'égalité de droits à l'égalité de fait : repenser les stratégies et élargir la perspective. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme Service des communications. Québec.

Conseil du statut de la femme (2006). Discours d'ouverture du colloque « Diversité de foi - égalité de droits », prononcé par Diane Lavallée, présidente du Conseil. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Québec.

Conseil du statut de la femme (2006). Diversité de foi, égalité de droits : actes du colloque tenu les 23 et 24 mars 2006. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Service des communications.

Conseil du statut de la femme (2007). Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuses: avis du Conseil du statut de la femme. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme, Services des communications. Montréal.

Conseil du statut de la femme (2011). Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes : avis du Conseil du statut de la femme. Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme, Services des communications. Montréal.

Conseil du statut de la femme (2012a). Notes pour une allocution, de Mme Sandra Shee, porte-parole du Conseil du statut de la femme. 30e anniversaire du réseau des répondantes diocésaines à la condition des femmes, Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme.

Conseil du statut de la femme (2012b). Rapport annuel de gestion 2011-2012. Gouvernement du Québec, Conseil du Statut de la femme, Québec.

Conseil du statut de la femme. (2014a). « Actualité. Mémoire sur le projet de loi no 60. », Gouvernement du Québec, Conseil du Statut de la femme, en ligne au <https://www.csf.gouv.qc.ca/article/2014/03/03/breve-memoire-sur-le-projet-de-loi-n-60/>. Consulté le 21 mars 2019.

Cour d'appel du Québec (2012). Québec (Procureur général) *c.* Loyola High School. Montréal. 500-09-020854-105.

Cour d'appel fédérale (2009). *R. c. Lefebvre*. A-456-08.

Cour du Québec, division des petites créances (2008). Côté *c.* Québec (Sous-ministre du Revenu). 700-32-017951-060

Cour européenne des droits de l'homme (2014). *S.A.S. c. France*. Requête no 43835/11

Cour supérieure du Québec (2010). Loyola High School et John Zucchi *c.* Michelle Courchesne, en sa qualité de Ministre de l'Éducation, du loisir et du sport. 500-17-045278-085.

Cour supérieure du Québec (2015). Descheneaux *c.* procureur général du Canada. 500-17-048861-093.

Cour suprême du Canada (1985). *R. c. Big M Drug Mart Ltd.* [1985] 1 R.C.S 295.

Cour suprême du Canada (2015). *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (ville)*. [2015] 2 R.C.S. 3.

Couture, Denise (2007). La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois. Dans Franchir le miroir patriarcal. Monique Dumais (dir.), Montréal, Fides, p. 59-77.

Couture, Denise (2012a). « L'antiféminisme du “nouveau féminisme” préconisé par le Saint-Siège. » Cahiers du genre: 2, 15-35.

Couture, Denise (2012b). « Mise en contexte et présentation du numéro. » L'autre Parole: 133, 3-8.

Couture, Denise (2018). Le discours anti-femmes du pape François: une analyse féministe. Dans Decoloniality and Justice: Theological Perspective. Jean-François Roussel (dir.), Porto Alegre, Brasil Oikos Editoria, p. 111-124.

Daigle, Johanne (2000). « Le siècle dans la tourmente du féminisme. » Globe 3: 2, 65-86.

Daulatzai, Anila (2004). « A Leap of Faith: Thoughts on Secularistic Practices and Progressive Politics. » International Social Science Journal 56 : 182, 565-576.

Deleuze, Gilles (1968). Différence et répétition. Paris, Presse Universitaire de France.

Deleuze, Gilles (1986a). Foucault. Paris, Les éditions de minuit.

Deleuze, Gilles (1986b). Le pouvoir, cours du 7 janvier 1986. Paris, Université Paris 8, La voix de Gilles Deleuze, en ligne au [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=437](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=437), consulté le 27 mars 2018.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1980). Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2. Paris, Les éditions de Minuit.

Delory-Momberger, Christine; François Durpaire, et al., Eds. (2017). Lettre ouverte contre l'instrumentalisation politique de la laïcité, La Tour-d'Aigues (France), Éditions de l'Aube.

Delphy, Christine (2006). « Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. » Nouvelles Questions Féministes: 59-83.

Dent, Georges W. (2006). «Civil Rights for Whom: Gay Rights versus Religious Freedom.» Kentucky Law Journal 95: 553-648.

Derrida, Jacques (1967). L'écriture et la différence. Paris, Seuil.

Dillon, Michele (2018). Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal. Oxford, Oxford University Press.

Dombrowski, Daniel A. (2001). Rawl and Religion: The Case for Political Liberalism. New-York, State University of New-York.

Druelle, Anick (2001). Mouvements de femmes et mondialisation capitaliste : pratiques et discours au sein des conférences mondiales des Nations Unies. Sociologie. Montréal, Université du Québec à Montréal. Thèse de doctorat.

Druelle, Anick (2004). « Que célébrer 30 ans après l'Année internationale de la femme : une crise au sein des mouvements internationaux de femmes ? » Recherches féministes 17: 2, 115-169.

Dubé, Céline (2011). « Les origines de l'ARDF. » Reli-femmes 73: 4-5.

Dubé, Valérie (2008). « Une lecture féministe du “ souci de soi ” de Michel Foucault : pour un retour à la culture différenciée du genre féminin. » Recherches féministes 21: 1, 79-98.

Dube, Musa (2004). Poscolonialism and Liberation. Dans Handbook of U.S. theologies of liberation. M. A. De La Torre (dir.), St-Louis, Chalice Press, p. 288-294.

Ducomte, Jean-Michel (2015). Entre respect des libertés publiques et garantie de l'ordre public: l'évolution de la normativité en matière de laïcité. Dans Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes). Jean Baubérot, Milot, Micheline et Portier, Philippe (dir.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 319-343.

Dumais, Monique, Ed. (2007). Franchir le miroir patriarcal. Montréal, Fides.

Dumont, Micheline (1983). Découvrir la mémoire des femmes. Dans Maîtresse de maison, maîtresse d'école. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec. Nadia Fahmy-Eid et Dumont, Micheline (dir.), Montréal, Boréal Express, p. 363-376.

Dumont, Micheline (1996). L'Église aurait-elle peur des femmes ? Dans Pleins feux sur le partenariat en Église, Actes du symposium, le partenariat hommes et femmes en Église, Éditions Paulines, p. 13-32.

Dumont, Micheline (2001). « L'histoire religieuse sans les femmes. » Études d'histoire religieuse 67: 197-208.

Dumont, Micheline (2012). « La laïcité et les droits des femmes. » L'autre Parole: 133, 15-18.

Dumont, Micheline et Louise Toupin (2003). La pensée féministe au Québec. Montréal, Les éditions du remue-ménage.

Dumont, Micheline; Michèle Jean, et al. (1982). Histoire des femmes au Québec. Montréal, Quinze.

Dupriez, Flore (1991). Quelques repères historiques concernant la situation des femmes dans l'Église du Québec. Dans Femmes et pouvoir dans l'Église. Anita Caron (dir.), Montréal, VLB Éditeur, p. 17-36.

Durham, W Cole Jr. et Robert T. Smith (2011). Religion and the State in the United State at the Turn of th Twenty-first Century. Dans Law and Religion in the 21st Century. Relations Between States and Religious Communities. Sylvio Ferrari et Cristofori, Rinaldo (dir.), New-York, Routledge, p. 79-110.

Durham, W. Cole Jr. (2001). The Right of Autonomy in Religious Affairs. Dans Church Autonomy. Gerhard Robbers (dir.), Frankfurt, Peter lang, p. 683-714.

Eastman, Annis F. F. (1894). The Influence of Religion on Women. Dans The World's Congress of Religions : the Addresses and Papers Delivered Before the Parliament and an Abstract of the Congresses Held in the Art Institute, Chicago, Illinois, U.S.A., August 25 to October 15, 1893 : Under the Auspices of the World's Columbian Exposition. John Wesley Hanson (dir.), Vancouver, J.M. MacGregor Pub. Co.Ed, p. 568-575.

Eid, Paul et Karina Montminy (2006). L'intervention d'instance religieuse en matière de droit familial. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Gouvernement du Québec.

Emirbayer, Mustafa et Ann Mische (1998). « What is Agency? » The American Journal of Sociology 103: 4, 962-1023.

Exdell, John (1994). « Feminism, Fundamentalism, and Liberal Legitimacy. » Canadian Journal of Philosophy 24: 3, 441-463.

Fahmy-Eid, Nadia et Nicole Laurin-Frenette (1991). Femmes et Église au Québec: élément pour une interprétation socio-historique. Dans Femmes et pouvoir dans l'Église. Anita Caron (dir.), Montréal, VLB Éditeur, p. 37-62.

Fédération des femmes du Québec (2007). Consultation portant sur les accommodements raisonnables et les différences : mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Montréal

Fédération des femmes du Québec (2008). Mémoire sur le Projet de loi 63 / présenté par la Fédération des femmes du Québec. Montréal

Fédération des femmes du Québec (2009). Communiqué du 16 oct 2009.

Femmes et Ministères. (n.d). « Qui sommes-nous ? », en ligne au [http://femmes-ministeres.org/?page\\_id=5](http://femmes-ministeres.org/?page_id=5). Consulté le 27 mai 2019.

Follesdal, Andreas (2005). « Exit, choice, and loyalty : Religious liberty versus gender equality. » Journal of social philosophy 36: 4, 407-420.

Forey, Elsa (2007). État et institutions religieuses. Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.

Fortin, Jacynthe (2002). La 25<sup>e</sup> heure pour l'Église: guide d'animation pour des rencontres-salon: femmes et pouvoir, femmes et violence, femmes et pauvreté. Anjou, Femmes et Ministères.

Foucault, Michel (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (1997). Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1974]). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, Dits et écrits, tome 2, texte no 356. Paris, Gallimard: 1527-1548.

Foucault, Michel (2001 [1974]). Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir, entretien avec M. D'Eramo, Dits et écrits, tome 1, texte no 136. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1975]). Sur la sellette, Dits et écrits, tome 1, texte no 152, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1977]). Le pouvoir, une bête magnifique, Dits et écrits, tome 2, texte no 212, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1981a]). Les mailles du pouvoir, Dits et écrits, tome 2, texte no 297, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1981b]). Subjectivité et vérité, Dits et écrits, tome 2, texte n° 304. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1982]). Le sujet et le pouvoir, Dits et écrits, tome 2, texte no. 306, Gallimard.

Foucault, Michel (2001 [1984]). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, Dits et écrits, tome 2, texte n° 356. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2001[1984]). Polémique, politique et problématisations, Dits et écrits, texte no. 342. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2004a). Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (2004b). Qu'est-ce que les Lumières ? Paris, Bréal.

Foucault, Michel (2004c). Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris, Gallimard.

Fournier, Pascale (2004). The Reception of Muslim Family Law in Western Liberal States, Ouvrage non publié, écrit pour The Canadian Council of Muslim Women

Fournier, Pascale (2007). « La femme musulmane au Canada : profane ou sacrée ? » Canadian Journal of Women and the Law 19: 2, 227-242.

Fournier, Pascale (2014). La laïcité au féminin, guerre de genre. Penser la laïcité québécoise: fondement et défense d'une laïcité ouverte au Québec. Sébastien Lévesque. Québec, Presse de l'Université Laval.

Fraser, Nancy (1990). « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. » Social Text: 25/26, 56-80.

Frazer, Elizabeth et Nicola Lacey (1995). « Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism. » Political Studies 43: 2, 233-247.

Freibach-Heifetz, Dana et Gila Stopler (2008). « On conceptual dichotomies and social oppression. » Philosophy & Social Criticism 34: 5, 515-535.



Gage, Matilda Joslyn (1893). Women, Church and State: A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages: With Reminiscences of the Matriarchate. New-York, The Truth Seeker Company.

Gagnon, Françoise et Gisèle Ampleman (2011). « Intégration féministe 1994-2000. » Reli-femmes 73: 6.

Garnett, Richard (2004). « Assimilation, Toleration, and the State's Interest in the Development of Religious Doctrine. » UCLA Law Review 51: 6, 1645-1701.

Garnett, Richard (2009). « A Hands-Off Approach to Religious Doctrine: What Are We Talking About? » Notre Dame Law Review 84: 2, 837-864.

Gauchet, Marcel (2004). Un monde désenchanté ? Paris, Les Éditions de l'Atelier.

Gauthier, Félix (2016). Biopolitique, gouvernement et libéralisme chez le dernier Foucault, Département de philosophie, Montréal, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise.

Gauthier, François et Tuomas Martikainen, Eds. (2013). Religion in Consumer Society : Brands, Consumers, and Markets. London, Ashgate.

Gebara, Ivone (2005). Fragile liberté. Montréal, Mediaspaul.

Gebara, Ivone. (2013). « L'élection d'un nouveau pape et l'Esprit Saint. », en ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=523>. Consulté le 21 mai 2019

Gedicks, Frederick Mark (2006). « Religious Exemptions, Formal Neutrality, and Laïcité. » Indiana Journal of Global Legal Studies 13: 2, 473-492.

Gérin-Lajoie, Marie (1904). « Sans titre. » L'Enseignement primaire novembre, 1904: 132-136. En ligne au <http://www.cybersolidaires.org/histoire/docs/1904.html>, consulté le 9 mai 2019

Gibson, David. (2012). « Obama Exempts Religious Groups from Contraception Mandate. », 14 mai 2012, en ligne au <https://religionnews.com/2012/02/10/obama-to-make-insurers-not-religious-groups-pay-for-contraception/> , consulté le 27 mai 2019.

Girard, Céline (1997). Des outres neuves pour le vin nouveau: démarches d'animation pour développer une culture partenariale en Église. Montréal, Pauline.

Girard, Céline; Réseau Femmes et Ministères, et al. , Eds. (1995). Voies d'espérance: démarches d'animation pour une Église en changement. Montréal, Pauline.

Gouvernement du Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux (2002). Portrait 2001. Enquête sur les services de pastorale dans les établissements de santé et de services sociaux.

Gouvernement du Québec, Ministère des Finances (octobre 2008). Réforme. Droit des associations personnalisées. Document de consultation.

Gouvernement du Québec. Ministère de la Santé et des Services sociaux (2001). Protocole d'entente entre le ministère de la santé et des services sociaux et les autorités religieuses concernant les services de pastorale des établissements de santé et de services sociaux.

Gouvernement du Québec. Ministère de la Santé et des Services sociaux (2013). Nomenclature des titres d'emploi, des libellés, des taux et des échelles de salaire du réseau de la santé et des services sociaux à partir du 1er avril 2010.

Gray, John (1995). Liberalism. Buckingham, Open University Press.

Grimke, Angelina (1991). Human Right not Founded on Sex, let 1837. Freedom, Feminism and the State. Wendy McElroy. New-York, Holmes and Meier: 29-33.

Grondin, Jean (1997). « La définition derridienne de la déconstruction. » Archive de philosophie: 62, 5-16.

Gross, Rita M. (2009). A Garland of Feminist Reflections : Forty Years of Religious Exploration. Berkeley, University of California Press.

Haarscher, Guy (2017). La laïcité dans certains pays de l'Union européenne. Dans La laïcité. Guy Haarscher (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, p. 47-72.

Haicault, Monique (2012). « Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre. » Rives méditerranéennes: 41, 11-24.

Hanson, John Wesley (1894). The World's Congress of Religions : the Addresses and Papers Delivered Before the Parliament and an Abstract of the Congresses Held in the Art Institute, Chicago, Illinois, U.S.A., August 25 to October 15, 1893 : Under the Auspices of the World's Columbian Exposition. Vancouver, J.M. MacGregor Pub. Co.

Haraway, Donna (1988). « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. » Feminist studies 14: 3, 575-599.

Harrison, Victoria (2007). « Modern Women, Traditional Abrahamic Religions and Interpreting Sacred Texts. » Feminist theology 15: 2, 145-159.

Hawi, Rima (2016). John Rawls. Itinéraire d'un libéral américain vers l'égalité sociale. Paris, Garnier.

Hawkesworth, Mary (2006). Feminist Inquiry : From Political Conviction to Methodological Innovation. Piscataway, NJ, Rutgers University Press.

Higgins, Tracy E. (2003). « Why Feminists Can't (or Shouldn't) Be Liberals. » Fordham L. Rev. 72: 1629.

Hirschmann, Nancy J (2013). Rawls, Freedom and Disability. Dans Feminist Interpretations of John Rawls. Ruth Abbey (dir.), University Park, P, Pennsylvania State University Press, p. 96-114.

Hirschmann, Nancy J (2016). « Freedom, Power and Agency in Feminist Legal Theory. » The Ashgate Research Companion to Feminist Legal Theory: 51.

Honig, Bonnie (1993). Political Theory and the Displacement of Politics. London, Cornell University Press.

Human Right Committee (2019). Views Adopted by the Committee Under Article 5 (4) of the Optional Protocol, Concerning Communication No. 2020/2010. New-York.

Hunt, Mary E. (2014) « The Trouble With Francis: Three Things That Worry Me » Religion Dispatches, En ligne au <http://religiondispatches.org/the-trouble-with-francis-three-things-that-worry-me/>, consulté le 25 janvier 2019.

Huntington, Samuel (1996). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New-York, Simon & Schuster.

Intellectuels pour la laïcité (2010). « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Pour un Québec laïque et pluraliste. » Le Devoir: 16 mars 2010, A7.

Jacob, Pauline. (s.d.). « Les femmes dans l'Église à l'aube du 21e siècle La violence et la pauvreté à l'intérieur des murs institutionnels : bilan des 20 dernières années. », en ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=2267> Consulté le 20 mai 2019

Jacobs, Dirk (2002). « Female Ordination: A Sociological Analysis of a Debate on Rights and Religion in Flanders (Belgium) in the Mid Nineties. » Journal of Law and Religion 18: 1, 191-218.

Jauvin, Raymonde. (2004). « Femmes et Ministères. », En ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=1861#more-1861>. Consulté le 9 mai 2019

Jean, Marco (2009). Religion, démocratie et délibération. Dans Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Pierre Bosset, Paul Eid, Micheline Milot, Sébastien Lebel-Grenier (dir.) p. 351-391

Jean-Paul II. (1994). « Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis du Pape Jean-Paul II sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes. », en ligne au [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html). Consulté le 21 mai 2019.

Jeffreys, Sheila (2012). Man's Dominion ; Religion and the Eclipse of Women's Right in World. New-York, Routledge.

Jouanno, Chantal (2016). Rapport d'information fait au nom de la délégation aux droits des femmes et à l'égalité des chances entre les hommes et les femmes sur la laïcité et l'égalité femmes-hommes. Rapport d'information n°101 (2016-2017) Sénat, Paris, 3 novembre 2016.

Junker-Kenny, Maureen (2014). Religion and Public Reason. A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur. Berlin/Boston, De Gruyter.

Juteau, Danielle (2008). Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales. Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, décembre 2007. Revu et corrigé le Montréal, 15 mars 2008.

Katzenstein, Mary Fainsod (1998). Faithful and Fearless : Moving Feminist Protest Inside the Church and Military. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Keymolen, Denise (1992). La prise de conscience féminine de la domination sexuelle masculine( Fin 19<sup>e</sup>- début 20<sup>e</sup> siècle). Dans Femmes et pouvoirs. Flux et reflux de l'émancipation féminine depuis un siècle. Luc Courtois, Pirotte, Jean et Rosart, Françoise (dir.), Bruxelles, Éditions Nauwelalerts, p. 31-43.

Kheir, Mayyada (2014). Le vocabulaire de la laïcité en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans Trajectoires de la neutralité. David Koussens Valérie Amiraux (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 37-59.

King, Ursula (1998). Feminism. The Missing Dimension in the Dialogue of Religions. Dans Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions. J. D'arcy May (dir.), London, Cassell, p. 40-55.

Kirkley, Evelyn A. (2002). « The Rights of Women and Human Rights: Achievements and Contradictions. » Concilium: 5, 9-17.

Koussens, David (2009). « Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité ? » Diversité urbaine 9: 1, 27-44.

Koussens, David (2010). « L'État français et l'expression des convictions religieuses : entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle. » Politique et société 29: 3, 39-60.

Koussens, David (2011). « La religion "saisie" par le droit. Comment l'État laïque définit-il la religion au Québec et en France ? » Recherches sociographiques 52: 3, 811-832.

Koussens, David (2016). « Pour des recherches sociographiques sur la laïcité au Québec. » Recherches sociographiques 57: 2-3, 275-287.

Koussens, David (2018). « Ce que la laïcité a de nouveau, ou pas. Regards croisés France-Québec. » La Revue des droits de l'homme 14. [s. p.] En ligne au <http://journals.openedition.org/revdh/3951>, Consulté le 15 décembre 2018.

Kukathas, Chandran (2004). « Rawls, John ». Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Monique Canto-Sperber. Paris, Presses universitaires de France. 2: 1624-1627.

Küng, Hans (1991). Projet d'éthique planétaire : la paix mondiale par la paix entre les religions. Paris, Éditions du Seuil.

Küng, Hans (1994). « Paix universelle, religions universelles, éthique universelle. » Concilium – Revue internationale de théologie 253: 149-161.

Küng, Hans (1998). A Global Ethic for Global Politics and Economics. New York, Oxford University Press.

Küng, Hans, Ed. (1996). Yes to a global ethic. New-york, Continuum.

Laborde, Cécile (2002). « The Reception of John Rawls in Europe ». European Journal of Political Theory 1: 2, 133-146.

Labrecque, Simon (2010). « Expérimenter. La pensée politique de Deleuze et les théories féministes contemporaines. » Aspects sociologiques 17: 1, 223-251.

Lacelle, Élisabeth J. (2013). « 1971. J'y étais. », en ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=478>. Consulté le 10 mars 2019

Lafortune, Agathe (1991). Rapports sociaux de sexes et marginalisation des femmes dans l'Église. Dans Femmes et pouvoir dans l'Église. Anita Caron (dir.), Montréal, VLB Éditeur, p. 161-180.

Lagrave, Claire (2014). « L'actualité constitutionnelle en Irlande. » Revue française de droit constitutionnel 98: 2, 477-486.

Lampron, Louis-Philippe (2008). « La résolution du conflit entre la liberté religieuse et l'égalité des hommes et des femmes : occasion manquée ou manoeuvre d'évitement réussie. » Les Cahiers de droit 49: 4, 678-687.

Lampron, Louis-Philippe (2009). Convictions religieuses individuelles versus égalité entre les sexes : ambiguïtés du droit québécois et canadien. Dans Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Pierre Bosset, Eid, Paul, Milot, Micheline et Lebel-Grenier, Sébastien (dir.), Québec, Presse de l'Université Laval, p. 205-259.

Lampron, Louis-Philippe (2013). « Charte des valeurs: un projet pavé de bonnes intentions? » Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale 15: 2.

Langevin, Louise (2018). « Couvrez ce genre que le droit ne saurait voir: La difficile circulation du concept féministe de genre dans la langue juridique. » Canadian Journal of Women and the Law 28: 3, 469-520.

Langevin, Louise ; Louis-Philippe Lampron, et al. (2008). « L'affaire Bruker c. Marcovitz : variations sur un thème. » Les Cahiers de droit 49: 4, 655-708.

Laprise, Yvette (2004). « L'autre Parole. », 2013, en ligne au [http://www.culture-et-foi.com/activites/yvette\\_laprise.htm](http://www.culture-et-foi.com/activites/yvette_laprise.htm). Consulté le 28 janvier 2014

Larouche, Andrée (2013). « Indignation ou résignation. », en ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=706>. Consulté le 18 mai 2019

Lautman, Françoise (1997). À la recherche d'un modèle antagoniste? Les relectures féministes de la Bible. Dans Ni Ève ni Marie. Lutttes et incertitudes des héritières de la Bible. Françoise Lautman (dir.), Paris, Labor et Fides, p. 87-98.

Lavigne, Marie ; Yolande Pinard, et al. (1975). « La Fédération Nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du XXe siècle. » Revue d'histoire de l'Amérique française 29: 3, 353-373.

Lawrence, Michael Anthony (2016). « Justice-as-Fairness as Judicial Guiding Principle: Remembering John Rawls and the Warren Court. » Brooklyn Law Review 81: 2, 673-731.

Laycock, Douglas (1989). « Formal, Substantive, and Disaggregated Neutrality Toward Religion. » DePaul Law Review 39: 993-1018.

Lebel, Marie-Paule (2004). « L'Association des religieuses pour la promotion des femmes. », En ligne au [http://www.culture-et-foi.com/activites/marie-paule\\_lebel.htm](http://www.culture-et-foi.com/activites/marie-paule_lebel.htm). Consulté le 19 janvier 2014

Lecarme, Philippe (1968). L'Église (et l'État) contre la femme. Paris, Éditions de l'Épi.

Lefebvre, Solange (1998). « Origine et actualité de la laïcité. Lecture socio-théologique. » Théologiques 6: 1, 63-79.

Lefebvre, Solange (2005). Introduction. La religion dans la sphère publique, entre reconnaissance et marginalisation. Dans La religion dans la sphère publique. Solange Lefebvre (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 5-9.

Lefebvre, Solange (2008). Between Law and Public Opinion: The Case of Québec. Dans Religion and Diversity in Canada. Lori G. Beaman et Beyer, Peter (dir.), Leiden, Boston, Brill, p. 175-198.

Lefebvre, Solange (2012). L'approche québécoise, entre laïcité et sécularité. Histoire sémantique d'un débat. Dans Le programme d'éthique et culture religieuse. De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous. Mireille Estivalèzes et Lefebvre, Solange (dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 85-110.

Lefebvre, Solange (2014). Neutralité, religion et éducation au Québec. Dans Trajectoire de la neutralité. Valérie Amirault et Koussens, David (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 85-99.

Lefebvre, Solange et Lori Beaman (2012). « Protéger les relations entre les sexes. La commission Bouchard-Taylor et l'égalité hommes-femmes. » Revue canadienne de recherche sociale 2: 1, 84-94.

Lemaire, Christine (2017). « Quarante ans en cinq temps. » L'autre Parole 146: 6-14. En ligne au [https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2017/04/numero\\_146.pdf](https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2017/04/numero_146.pdf). Consulté le 14 avril 2019.

Lerner, Gerda (1993). The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy. New York, Oxford University Press.

Llewellyn, Dawn et Marta Trzebiatowska (2013). « Secular and Religious Feminisms: A Future of Disconnection? » Feminist Theology 21: 3, 244-258.

Loi sur les impôts du Québec, L.R.Q., c.1-3

Lupu, Ira.C. (1999). « The Case Against Legislative Codification of Religious Liberty. » Cardozo Law Review. 21: 565-593.



Mack, Phyllis (2005). Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflection on Eighteenth-Century Quakerism. Dans Women, Gender and Enlightenment. Sarah Knott et Taylor, Barbara (dir.), New-York, Palgrave Macmillan, p.

Maclure, Jocelyn (2016). Meaning and Entailment of the Religious Neutrality of the State: The Case of Public Employees. Dans Religion and the Exercise of Public Authority. Benjamin L. Berger et Moon (dir.), Oxford ; Portland, Oregon, Hart Publishing, p. [s. p.].

Maitland, Sarah (1983). A Map of the New Country: Women and Christianity. London, Routledge & K. Paul.

Masmoudi, Sakina (2009). « Le projet de loi C-3 ou le mythe d'une loi non discriminatrice. » Recherches amérindiennes au Québec 39: 3.

Mason, Patrick Q (2018). Mormonism and Race. Dans The Oxford Handbook of Religion and Race in American History, Oxford, Oxford University Press, p. 156-171.

Matura, Nusia (1991). Théologies féministes et rapport des femmes à l'Église instituée. Dans Femmes et pouvoir dans l'Église. Anita Caron (dir.), Montréal, Vlb éditeur, p. 181-208.

Mayer, Ann Elizabeth (2000). « A "Benign" Apartheid: How Gender Apartheid Has Been Rationalized. » UCLA J. Int'l L. & Foreign Aff. 5: 237-337.

Mc Donough, E (1986). « Les femmes et le nouveau droit ecclésiastique. Dans L'Église, son droit, sa réalité. » Concilium Paris: 205, 99-108.

Melançon, Louise (1989). La prise de parole des femmes dans l'Église. Dans Souffles de femmes. Monique Dumais et Roy, Marie-Andrée (dir.), Montréal, Éditions Paulines, p. 15-27.

Melançon, Louise (2000). « Je crois en Dieu... La théologie féministe et la question du pouvoir. » Théologiques 2: 8, 77-97.

Michaelson, Jay (2013). Redefining Religious Liberty. Boston, Political Research Associates.

Miller, Kathleen (2003). « The Other Side of the Coin: A Look at Islamic Law as Compared to Anglo-American Law—Do Muslim Women Really Have Fewer Rights Than American Women? » New York International Law Review 16: 65-148.

Miller, Kathleen (2009). « Who says Muslim women don't have the right to divorce?—A comparison between Anglo-American law and Islamic law. » New York International Law Review 22: 201-252.

Milot, Micheline (2002). Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec. Paris, Brepols.

Milot, Micheline (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Pierre Bosset, Paul Eid, Micheline Milot, Sébastien Lebel-Grenier (dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 29-74.

Ministère de la Santé et des Services sociaux (2010). Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux. Gouvernement du Québec.

Ministère de l'Éducation (2000). Dans les écoles publiques du Québec: une réponse à la diversité des attentes morales et religieuses. Gouvernement du Québec.

Minkenberg, Michael (2003). The Policy Impact of Church-State Relations: Family Policy and Abortion in Britain, France, and Germany. Dans Church and State in Contemporary Europe. John T S Madeley et Enyedi, Zsolt (dir.) p. 195-2017.

Morri, Johanne (2014) « Une pilule dure à avaler : La Cour suprême des États-Unis consacre l'entreprise de tendance à but lucratif. » La Revue des droits de l'homme [En ligne], Actualités Droits-Libertés en ligne au <https://journals.openedition.org/revdh/871>, consulté le 10 janvier 2019.

Mouffe, Chantal (1992). Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics. Dans Feminists Theorize the Political. Judith Butler et Scott, Joan Wallach (dir.), New York, Routledge, p. 367-384.

Néron, Josée (1996). « Foucault, l'Histoire de la Sexualité et l'occultation de l'oppression des femmes. » Nouvelles Questions Féministes 17: 4, 45-95.

Newell, Marjorie (2016). « Reservation As a Means of Reconciliation: A Comparative Analysis of the CEDAW and the Fundamental Tenets of the Vatican as Church and State. » Indiana International & Comparative Law Review 26: 2, 212-250.

Newsom, Carol A. et Sharon H. Ringe, Eds. (1992). The Women's Bible Commentary. Louisville, John Knox Press.

Noël, Pierre C. (2003). L'égalité juridique des femmes et des hommes dans l'Église: un libre choix ou une obligation ? Dans Femme-homme : considérations sur l'expérience de la rencontre : lectures théologiques, spirituelles et littéraires. Martine Pelletier et Snyder, Patrick (dir.), Sherbrooke, Editions GGC, Université de Sherbrooke, p. 36-61.

Nussbaum, Martha C. (1997). Religion and Women's Human Rights. Dans Religion and Contemporary Liberalism. Paul Weithman (dir.), Notre-Dame University of Notre-Dame Press, p. 93-137.

Nussbaum, Martha C. (2015). Introduction. Dans Rawls's Political Liberalism. Martha C. Nussbaum Thom Brooks (dir.), New-York, Colombia University Press, p. 1-56.

O'Connor, Sandra Day (2001). « The Legal Status of Women: The Journey Toward Equality. » Journal of Law and Religion 15: 1/2, 29-36.

Okin, Susan Moller (1989). Justice, gender, and the family. New York, Basic Books.

Okin, Suzan Moller (1994). « Political Liberalism, Justice and Gender. » Ethics 105: 1, 23- 43.

Okin, Suzan Moller (2003). « Equal Citizenship. Gender Justice and Gender: An Unfinished Debate. » Fordham Law Review. 72: 1537-1567.

ONU Femmes. «CEDAW Reservation.» En ligne au <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations.htm>. Consulté le 15 mai 2019.

ONU. «À propos d'ONU Femmes », en ligne au <http://www.unwomen.org/fr/about-us/about-un-women>. Consulté le 10 mai 2019.

Ordain Women. Mormon Women Seeking Equality and Ordination to the Priesthood.» En ligne au <https://ordainwomen.org>. Consulté le 20 décembre 2018.

Parent, Annine (2013). Devoir de mémoire. Femmes et Évêques: Un dialogue à poursuivre. Québec, Réseau Femmes et Ministères.

Parent, Annine. (16 mars 2009). « Le mouvement des femmes et Vatican II. », En ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=438>. Consulté le 12 mai 2019.

Parrot, Rollande. (2012). « 30e anniversaire de Femmes et Ministères – De l'euphorie à l'espérance tranquille. » En ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=697>. Consulté le 3 juin 2019.

Patton, Paul (2014). Foucault and Rawls: Government and Public Reason. Dans The Government of Life. Foucault, Biopolitics and Neoliberalism. Vanessa Lemm et Vatter, Miguel (dir.), New York, Fordham University Press, p. 141-162.

Pelletier-Baillargeon, Hélène (2000). « Colloque Virage 2000, discours d'ouverture. ». En ligne au <http://femmes-ministeres.org/?p=1920#more-1920>. Consulté le 20 décembre 2018.

Pelletier-Baillargeon, Hélène (2001). «Évolution de la réflexion sur la condition féminine dans l'Église.» L'autre Parole 131: 11-18.

Perreault, Mathieu (2012).« Désobéissance en col romain. » La Presse, 8 février 2012, A22.

Petit, Philippe (2004). « Libéralisme. Libéralisme et républicanisme. » Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Monique Canto-Serber. Paris, Presse Universitaire de France. 2: 1078-1087.

Phillips, Anne (2009). Religion: Ally, Threat or Just Religion. Dans A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications. Geneva, United Nations Research Institute for Social Development, p. 37-58.

Piotte, Jean-Marc et Jean-Pierre Couture (2012). Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec. Montréal.

Portier, Philippe (2010). « Modernités plurielles ? Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties occidentales. » Dans Pluralisme religieux et citoyenneté. Micheline Milot, Portier, Philippe et Willaime, Jean-Paul (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 241-271.

Powell, Catherine (2005). « Lifting our Veil of Ignorance: Culture, Constitutionalism, and Women's Human Rights in Post-September 11 America. » Hastings Law Journal 57: 2, 331-384.

Prélot, Pierre-Henri (1999). « Les religions et l'égalité en droit français. » Les Cahiers de droit 40: 4, 849-886.

Pui-lan, Kwok (2002). Unbinding our Feet. Dans Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Pui-Lan, Kwok (dir.), New-York, London, Routledge, p. 62-81.

Pui-lan, Kwok, (2005). Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Louiseville, Westminster Johnn Knox press.

Quinn, Edel (2007). « L'Irlande à deux vitesses : droits des femmes et croissance économique. » Après-demain: 2, 19-22.

Raday, Frances (2007). Culture, Religion, and CEDAW's Article 5 (a)'. Dans Circle of Empowerment: Twenty-Five Years of the UN Committee on the Elimination of Discrimination against Women. Hanna Beate Schöpp-Schilling (dir.), New-York, N.Y. : Feminist Press at the City University of New York, p. 68-85.

Raday, Frances (2008). « Traditionalist Religious and Cultural Challengers—International and Constitutional Human Rights Responses. » Israel Law Review 41: 3, 596-634.

Rao, Arati (2015). Speaking/Seeking a Common Language: Women, the Hindu Right, and Human Rights in India. Dans Religion and Human Rights : Competing Claims? Carrie Gustafson et Juviler, Peter (dir.), New-York, Routledge, p. 117-139.

Rassemblement pour la laïcité (2016). La laïcité, la seule issue possible. Déclaration 2016. En ligne au [http://www.laicitequebec.org/Documents/Declaration\\_2016.pdf](http://www.laicitequebec.org/Documents/Declaration_2016.pdf). Consulté le 9 août 2018.

Raucent, Léon (1978). « Droit et linguistique. Une approche du formalisme juridique. » Les Cahiers de droit 19: 3, 575-594.

Rawls, John (1971). A Theory of Justice. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

- Rawls, John (1987). Théorie de la justice. Paris, Seuil.
- Rawls, John (1993). Political Liberalism. New York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1995). Libéralisme politique. Paris, Presses universitaires de France.
- Rawls, John (1997). « The Idea of Public Reason Revisited. » The University of Chicago Law Review 64: 3, 765-807.
- Rawls, John (2001). Justice as Fairness : a Restatement. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (2008). La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice. Paris, La Découverte.
- Reilly, Niamh (2011). « Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age. » Feminist Review 97: 1, 5-31.
- Réseau Femmes et Ministères (1994). « Requête présentée à Monseigneur Jean-Guy Hamelin, président Conférence des évêques catholiques du Canada. » Le Devoir, 29 juin 1994, A-2.
- Revillard, Anne (2016). La cause des femmes dans l'État : une comparaison France-Québec. Grenoble, Presse universitaire de Grenoble.
- Richardson, James T. (2006). « The Sociology of Religious Freedom: a Structural and Socio-Legal Analysis. » Sociology of religion 67: 3, 271-294.
- Rioux, Marc et Rodolphe Bourgeois (2008). Enquête sur un échantillon de cas d'accommodement (1998-2007). Montréal, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. En ligne au <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-1-rioux-marc.pdf> Consulté le 3 décembre 2019.
- Rocheffort, Florence (1994). « La citoyenneté interdite ou les enjeux du suffragisme. » Vingtième siècle. Revue d'histoire : 41-51.
- Rocheffort, Florence (2002). « Foulard, genre et laïcité en 1989. » Vingtième siècle. Revue d'histoire : 75, 145-156.

Rochefort, Florence (2004). Contrecarrer ou interroger les religions. Dans Le siècle des féminismes. Eliane Gubin, Jacques, Catherine, Rochefort, Florence, Thébaud, Françoise et Zancarini-Fournel, Michelle (dir.), Paris, Les éditions de l'atelier, p. 347-363.

Rochefort, Florence (2005). « Laïcité et droits des femmes: Quelques jalons pour une réflexion historique. » Archives de philosophie du droit 48: 95-107.

Rochefort, Florence (2007). Ambivalences laïques et critiques féministes. Dans Le pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005. Florence Rochefort (dir.), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 65-82.

Rosado-Nunes, Maria José (2003). « Religious Authority and Women's Religious Experience. » Journal of Feminist Studies in Religion 19: 2, 85-92.

Ross, Susan Deller (2008). Women's Human Right; the International and Comparative Law Casebook. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Rossi-Doria, Anna (1994). Égalité des droits et politique de genre dans la pensée politique suffragiste. Dans La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres au 19e et 20esiècles. Hans Ulrich Jost, Pavillon, Monique et Valloton, François (dir.), Paris, Kimé, p. 27-41.

Roux, Patricia; Lavinia Gianettoni, et al. (2006). « Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard. » Nouvelles Questions Féministes 25: 1, 84-106.

Roy, Marie-Andrée (1985). La femme laïque dans l'Église catholique. Dans Relation clercs-laïcs. Analyse d'une crise. Michel-M. Campbell et Lapointe, Guy (dir.), Montréal, Fides, p. 85-112.

Roy, Marie-Andrée (1989). Les revendications des femmes en Église. Dans Souffles de femmes. Monique Dumais et Roy, Marie-Andrée (dir.), Montréal, Éditions Paulines, p. 29-75.

Roy, Marie-Andrée (1990). « Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois. » Sociologie et sociétés 22: 2, 95-114.

- Roy, Marie-Andrée (1991). Perspectives féministes et appropriation des femmes. Dans Femmes et pouvoir dans l'Église. Anita Caron (dir.), Montréal, VLB Éditeur, p. 209-242.
- Roy, Marie-Andrée (1996). Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église. Montréal, Médiapaul.
- Roy, Marie-Andrée (2012). « Le fondamentalisme et son déploiement dans l'Église catholique. » Reli-femmes: 75, 4-5.
- Roy, Olivier (2012). La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture. Paris, Edition du Seuil.
- Russ, Jacqueline (1994). Les théories du pouvoir. Paris, Librairie générale française.
- Saïd, Edward W. (2005). L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident. Paris, Seuil.
- Saint-Michel, Jacques (1984). Loi sur les fabriques. Commentaires et notes, sixième édition. Québec, Service de la chancellerie de l'archidiocèse de Québec.
- Sands, Kathleen (2008). Feminism and Secularisms. Dans Secularism. Janet R. Jakobsen et Pellegrini, Ann (dir.), Durham, Duke University Press, p. 308-329.
- Saris, Anne (2006). La protection des droits des femmes et la justice religieuse : quels enjeux , quelles solutions ? Diversité de foi, égalité de droits, Montréal, Conseil du statut de la femme. Disponible sur
- Schneiders, Sandra M. (2003). « Religion vs Spirituality: A Contemporary Conundrum. » Spiritus 3: 163-185.
- Schwartzman, Lisa (2006). Challenging Liberalism : Feminism as Political Critique. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Scott, Joan Wallach (2007). The Politics of the Veil. Princeton, Princeton University Press.
- Scott, Joan Wallach (2009a). Sexularism. Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe. Florence.
- Scott, Joan Wallach (2009b). Théorie critique de l'histoire ; Vol.1, Identités, expériences, politiques. Paris, Fayard.



Secrétariat à la condition féminine (2009). Les femmes et les lois du Québec depuis 1970. Québec, Ministère de la Culture et des Communications et de la Condition féminine.

Sepper, Elizabeth (2008). « Confronting the "Sacred and Unchangeable": The Obligation to Modify Cultural Patterns under the Women's Discrimination Treaty. » University of Pennsylvania Journal of International Law 30: 585-639.

Seymour, Michel et Jérôme Gosselin-Tapp (2018). La nation pluraliste : repenser la diversité religieuse au Québec. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Shiose, Yuki et Jacques Zylberberg (2000). « Introduction, l'univers flou de la laïcité. » Social Compass 47: 3, 299-316.

Siddiqui, Haroon (2007). Don't Blame Multiculturalism. Dans Uneasy Partners. Janice Gross Stein (dir.), Toronto, Wilfrid Laurier University Press, p. 23-47.

Skjeie, Heje (2006). Equality Law and Religious Gender Discrimination: Norwegian Examples. Dans Gender, Religion Human Rights in Europe. Kari Elisabeth Borresen et Cabibbo, Sara (dir.), Rome, Herder, p. 165-178.

Smiley, Marion (2004). « Democratic Citizenship v. Patriarchy: A Feminist Perspective on Rawls. » Fordham Law Review 72: 1599.

Smith, Hannah (2001). « English 'Feminist' Writings and Judith Drake's an Essay in Defence of the Female Sex (1696). » The Historical Journal 44: 3, 727-747.

Smolin, David M (1997). « Church, State, and International Human Rights: A Theological Appraisal. » Notre Dame Law Review 73: 1515-1546.

Smolin, David M. (1995). « Will International Human Rights be Used as a Tool of Cultural Genocide? The Interaction of Human Rights Norms, Religion, Culture and Gender. » Journal of Law and Religion 12: 143-171.

Snyder, Patrick (1999). La femme selon Jean-Paul II. Montréal, Fides.

Snyder, Patrick (2000). Représentation de la femme et chasse aux sorcières XIII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Montréal, Fides.

Song, Sarah (2006). « Religious Freedom vs. Sex Equality. » Theory and Research in Education 4: 1, 23-40.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). Death of a discipline. New York, Columbia University Press.

Springborg, Patricia (2005). Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination, Cambridge University Press.

Stanley, Michelle Joeline (2013). Mary Wollstonecraft: forerunner of positive liberty and communitarianism, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of master of Arts, Okanagan, University of British Columbia.

Stanton, Elizabeth Cady (1974 [1895]). The Woman's Bible. Seattle, Coalition Task Force on Women and Religion.

Stasi, Bernard (2003). Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. . La documentation française. Paris

Statistique Canada (2013). Profil de l'enquête nationale auprès des ménages (ENM), Enquête nationale auprès des ménages de 2011. produit n° 99-004-XWF Ottawa

Stone, Amy L. (2012). « The New Religious Freedom Argument. » the Public Eye: A Publication of Political Research Associates XXVII: 3, 11-13.

Stopler, Gila (2003). « Countenancing the Oppression of Women: How Liberals Tolerate Religious and Cultural Practices that Discriminate Against Women. » Colum. J. Gender & L. 12: 153-221.

Stopler, Gila (2004). « The Free Exercise of Discrimination: Religious Liberty, Civic Community and Women's Equality. » William and Mary Journal Women and the Law 10: 459-532.

Stopler, Gila (2005a) « Gender Construction and the Limits of Liberal Equality. » Texas Journal of Women and the Law, disponible à <http://ssrn.com/abstract=1013058>, consulté le 18 octobre 2011.

Stopler, Gila (2005b). « The Liberal Bind : The Conflict Between Women's Rights and Patriarchal Religion in the Liberal State. » Social Theory and Practice 31: 2, 191-231.

Stopler, Gila (2008a). « “A Rank Usurpation of Power” -The Role of Patriarchal Religion and Culture in the Subordination of Women » Duke Journal of Gender, Law and Policy 15: 365-397.

Stopler, Gila (2008b). « A Feminist Perspective on Natality Policies in Multicultural Societies. » Law and Ethics of Human Rights 2: 1.

Stopler, Gila (2010). « Rights in Immigration: The Veil as a Test Case. » Israel Law Review 43: 183-217.

Stopler, Gila (2016). « Hobby Lobby, SAS, and the Resolution of Religion-Based Conflicts in Liberal states. » International Journal of Constitutional Law 14: 4, 941-960.

Strange, Lisa S. (1999). «Elizabeth Cady Stanton’s Woman’s Bible and the Roots of Feminist Theology.» Gender Issues 17: 4, 15-36.

Sullivan, Donna J (1991). « Gender Equality and Religious Freedom: Toward a Framework for Conflict Resolution. » NYU Journal of International Law and Politics 24: 795.

Sunder, Madhavi (2001). « Cultural Dissent. » Stanford Law Review 54: 3, 495-567.

Sunder, Madhavi (2003). « Piercing the Veil. » The Yale Law Journal 112: 6, 1399-1472.

Sunder, Madhavi (2005). « Enlightened Constitutionalism. » Connecticut Law Review 37: 890-904.

Sunstein, Cass R. (1999). Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions? Dans Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents. Joshua Cohen, Howard, Matthew et Nussbaum, Martha C. (dir.), Princeton, Princeton University Press, p. 85-94.

Sunstein, Cass R. (2001a). Sex Equality vs Religion. Dans Designing Democracy what Constitutions Do, Oxford, Oxford University Press, p. 209-219.

Sunstein, Cass R. (2001b). Designing Democracy what Constitutions Do. Oxford, Oxford University Press.

Supreme Court of United States (2014). *Burwell, Secretary of Health and Human Services, Et al. V. Hobby Lobby Stores, Inc., Et al.*

Syndicat de la fonction publique Québécoise. (2013). « Nouvelles. Laïcité de l'État. Pétition pour un État neutre. » En ligne au <https://www.sfpq.qc.ca/nouvelles/petition-pour-etat-neutre-587/>. Consulté le 5 janvier 2019.

Tremblay, Carmina, Ed. (2011). 35 ans d'écriture et de réécritures : recueil L'autre Parole. Gatineau, Éditions À3Brins.

Tribunal du travail, Québec (2001). L'archevêque Catholique Romain de Gatineau-Hull *c.* Syndicat des Travailleurs et travailleuses du Centre diocésain de Gatineau-Hull (CSN). 500-28-001018-001.

Veillette, Denise (1994). Hiérarchisation sociale des sexes, occultation des femmes et appropriation masculine du sacré. Dans Femmes et religions. Denise Veillette (dir.), Québec, Corporation canadienne des sciences religieuses, p. 1-40.

Veillette, Denise (1995). Quand le silence prend corps. Dans Femmes et religions. Denise Veillette (dir.), Montréal, Presses de l'Université Laval, p. 249-289.

Veillette, Denise (2012). Les répondantes diocésaines à la condition des femmes. 25 ans d'histoire. 1981-2006. Tome V. Des questions qui interpellent. Ste-Foy, Presses de l'Université Laval.

Veyretout, Lucie (2013). L'application des droits de l'être humain au sein des groupements religieux. Recherches relatives à la question de la discrimination des femmes dans l'accès aux fonctions cultuelles. Ecole Doctorale Droit, Science politique et Histoire, Strasbourg, Université de Strasbourg. Thèse de doctorat.

Waddled, Nathanael (2012). « Pour un conservatisme progressiste. Conditions et effectivité de l'action d'après Judith Butler. » Rives méditerranéennes: 1, 39-55.

Weithman, Paul (2015). Inclusivism, Stability and Assurance. Dans Rawls and Religion. Tom Bailey et Gentile, Valentina (dir.), New York, Columbia University Press, p. 75-96.

White, O. Kendall Jr. et Daryl White (1980). « Abandoning an Unpopular Policy: An Analysis of the Decision Granting the Mormon Priesthood to Blacks. » Sociological Analysis 41: 3, 231-245.

White, O. Kendall Jr. et Daryl White (1995). « Integrating religious and racial identities: An analysis of LDS African American explanations of the priesthood ban. » Review of religious research 36: 3, 295-311.

Willaime, Jean-Paul (2004). Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle. Paris, Fayard.

Woehrling, José (2009). Quelle place pour la religion dans les institutions publiques ? Dans Le droit, la religion et le "raisonnable". Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique. Jean-François Gaudreault-Desbiens (dir.), Montréal, Édition Thémis, p. 115-168.

Wood, Rachel (2008). « Should the Language and Legislation of Women's Rights be Implemented in the Arguments for Consecrating Women as Bishops in the Church of England? » Feminist Theology 17: 1, 21-30  
Ahdar, Rex J (2017). Worlds Colliding: Conservative Christians and the Law. New-York, Routledge.

Woodhead, Linda (2008). « Gendering secularization theory. » Social Compass 55: 2, 187- 193.

Yamin, Alicia Ely; Neil Datta, et al. (2018). « Behind the Drama: The Roles of Transnational Actors in Legal Mobilization over Sexual and Reproductive Rights. » The Georgetown Journal Of Gender And The Law XIX: 533-569.

Zoller, Elisabeth (2006). « Laïcité in the United States or The Separation of Church and State in a Pluralist Society. » Indiana Journal of Global Legal Studies 13: 2, 561-594.