

Les théologies féministes et de la libération : la nomination de la Dieue chrétienne, une expérience libératrice!

**Conférence donnée au groupe Genre en christianisme
Paris, le 22 juin 2011**

**Denise Couture
denise.couture.2@umontreal.ca
Professeure, Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal**

1. Remarque introductive : des théologies pratiques et émancipatrices

La première remarque qu'il faut faire à propos des théologies féministes et de la libération dans le contexte de l'Amérique du Nord et du Forum social mondial est leur caractère pratique et émancipateur. Ces théologies chrétiennes commencent avec une pratique communautaire qui vise la libération. Elles émergent des actions multiples d'émancipation mises en œuvre par des groupes de la base, elles les analysent, les accompagnent, les encouragent, les favorisent. Elles y demeurent attachées du commencement jusqu'à la fin. Le critère de vérité de ces théologies est l'action de transformation pour créer une justice relationnelle.

Cette remarque introductive paraît toute simple, mais elle n'est pas si évidente et elle est importante.

Elle signifie que ces théologies s'intéressent avant tout aux acteurs et aux actrices de la transformation sociale. Cette approche converge avec des développements en sciences humaines. On peut penser entre autres aux travaux d'Alain Touraine. Un nouveau paradigme de la modernité a émergé, explique-t-il, qu'il appelle « l'apparition des subjectivités multiples ». Parmi ces subjectivités, on compte les ouvriers, les femmes, les personnes homosexuelles, les personnes brunes et noires, les Autochtones et autres. Selon Alain Touraine, leur émergence modifie le type d'analyse pertinent aux mécanismes de pouvoir du temps présent de sorte que la voie ne consiste plus d'abord à étudier les structures sociales. Dans ce sens précis, il parle de la « fin des sociétés ». Pour comprendre notre temps, suggère-t-il, il faut plutôt analyser l'action des actrices et des acteurs qui produisent de la justice. Une nouvelle voie d'analyse de ce que nous sommes en train de devenir dans ce temps de changement consiste à étudier

les subjectivités engagées dans des processus de transformation des relations (Touraine 2007).

Les théologies féministes et de la libération, telles que pratiquées dans le contexte des Amériques et au Forum mondial de théologie et de libération, s'inscrivent dans cette logique. Elles partent de la praxis et retournent à la praxis des acteurs et des actrices spirituels qui visent une émancipation. La théologienne brésilienne et écoféministe Ivone Gebara a insisté sur ce point. Elle distingue deux niveaux de réflexion théologique. Le premier correspond à la parole des personnes spirituelles prononcées dans le quotidien et au sein de l'action communautaire de libération. Le deuxième niveau de réflexion théologique analyse cette parole et cette praxis; elle construit des liens entre divers discours, dont ceux universitaires en sciences humaines et en théologie; elle vise à favoriser la libération et à encourager son déploiement.

1.1 Conséquence pour la compréhension du travail de la théologie

Quelle conséquence peut-on tirer de ce point de vue pratique et émancipateur pour la compréhension du travail de la théologie? On peut reprendre la définition classique de la théologie comme « une intelligence de la foi », la traduire pour aujourd'hui, et la comprendre comme une « analyse de l'autocompréhension des personnes spirituelles ou croyantes ». Dans la mesure où celles-ci sont engagées dans des pratiques émancipatrices, il s'agit d'une théologie de la libération : féministe, socioéconomique, antiraciste, écologique, de la non-violence ou autre, selon les positions adoptées.

Dans le cadre de ces paramètres, comment analyser les conditions d'émergence et d'exercice d'une théologie féministe? Une des premières questions de la théologie féministe consiste à évaluer la compatibilité du christianisme et du féminisme, puis à tisser des liens entre eux. Ce sur quoi je désire attirer l'attention est que, dans une perspective de théologie pratique, cette compatibilité n'est pas seulement d'une question de principe, mais d'abord une question identitaire et subjective. Des femmes s'identifient comme étant à la fois chrétiennes et féministes. Voilà le point de départ de la théologie féministe. La question est de savoir comment elles se comprennent, comment elles agissent occupant cette position et comment elles construisent des ponts entre leur vie spirituelle et le féminisme.

La compréhension de la théologie comme intelligence de la foi suppose que la foi nous précède, qu'elle nous atteint par l'éducation, la culture, la tradition; puis elle est reçue personnellement, accueillie, on y adhère, on la vit; et, ensuite (ou en même temps), on cherche à la comprendre, à la dire avec les mots des formations historiques

et contemporaines. On peut penser la position féministe – et les « subjectivités multiples » - sous ce modèle. Le féminisme nous précède. Il est déjà là, donné par l'éducation, la culture, la tradition; puis il est reçu personnellement, accueilli, on y adhère, on l'adopte comme position subjective et il marque une existence et une identité; et ensuite (ou en même temps), on tente de comprendre cette position, de la dire dans des mots fournis par les formations historiques, identitaires, politiques, universitaires et autres. Les deux positions, chrétiennes et féministes, nous précèdent. Elles sont données, reçues et accueillies, et on cherche à les comprendre et à les vivre.

Une théologie féministe qui tourne l'attention vers les actrices de l'action d'émancipation a pour tâche d'analyser la position - l'autocompréhension - des personnes et des groupes qui adoptent la double posture chrétienne et féministe.

Il importe de conserver la tension entre les deux identités. Dans le but de préserver l'équivalence entre elles, j'ai proposé d'employer indifféremment deux expressions pour la désigner, théologie féministe ou féminisme théologique (Couture 2007). Si l'on adopte cette perspective, il n'y a pas d'abord le christianisme ou la théologie, puis ensuite le qualificatif féministe de manière à ce que l'identité féministe figure comme un petit ensemble situé à l'intérieur du grand ensemble de la théologie. Il y a plutôt deux positions équivalentes, reçues de la culture que nous habitons, qui demeurent en tension, qui se touchent, s'entrecoupent et qui s'affectent et se rencontrent l'une l'autre diversement.

On peut concevoir de la sorte les théologies de la libération, qu'elles soient postcoloniale, écologique, anti-globalisation, ou autres. Elles renvoient à des actrices et acteurs de la transformation relationnelle. Les positions subjectives et identitaires de ces individus et de ces groupes construisent des intersections entre différentes formations culturelles qui nous traversent, le christianisme, d'une part, et les grandes problématiques de notre temps critiques des oppressions multiples. La théologie de la libération analyse ces intersections qui traversent les subjectivités et les identités.

1.2 Une théologie située, lieux d'engagement

Comme une majorité d'auteurs en théologie féministe et de la libération, je me situe à la fois comme universitaire et comme personne engagée dans des groupes de libération. Je soulignerai particulièrement deux engagements qui teintent les questions soulevées dans cet exposé.

Je suis membre du groupe de la base *L'autre Parole*, une collective féministe et chrétienne québécoise. Il s'agit d'une *Women-Church* au sens où l'entendent les étatsuniennes, une Église féministe, qui a ses doctresses, ses prophétesses et ses

prêtresses. Composée d'environ quarante femmes qui se réunissent régulièrement en petits groupes, *L'autre Parole* intervient dans le domaine de la critique féministe du religieux. Étonnamment pour ce genre de groupe de la base axé sur le changement et sur l'intensification de la vie plutôt que sur la reproduction institutionnelle, la collective a persisté dans le temps et elle a célébré ses trente-cinq ans en août 2011. Elle publie depuis ses débuts une revue du même nom, disponible sur Internet.

Je participe également au Forum mondial de théologie et de libération qui accompagne le Forum social mondial, comme membre et comme coorganisatrice. Le Forum mondial de théologie et libération a été créé en 2005 à Porto Alegre, au Brésil, par des théologiens locaux en collaboration avec Amerindia (Association des théologiens et des théologiennes de la libération d'Amérique latine) et EATWOT (Association des théologiens et des théologiennes du Tiers Monde). Depuis lors, il réunit en effet majoritairement des personnes du Tiers Monde. Il utilise quatre langues officielles dont encore le français. La délégation québécoise travaille à ce que cette langue y demeure malgré sa fragilité apparente. Le Forum mondial de théologie et de libération adopte les principes du Forum social mondial. Il s'est donné l'objectif de contribuer à créer un réseau international de théologies contextuelles faites dans une perspective de libération. Il se définit comme un « espace ouvert de rencontre » pour les personnes qui pratiquent une approche de théologie de libération partout dans le monde (Couture 2010; Susin 2007, 2008; Tamayo Acosta 2007). Il a tenu sa quatrième rencontre internationale dans le cadre du Forum social mondial à Dakar en février 2011.

2. Trois développements

Dans la lignée de ces remarques introductives, nous tournerons l'attention vers les acteurs et actrices de ces théologies et observerons trois déplacements survenus qui se situent sur le plan des pratiques émancipatrices. Il s'agit de nouvelles stratégies d'action pour « changer le monde ». Elles ont émergé à partir de deux espaces.

Le premier, le Forum social mondial, créé en 2001 à Porto Alegre, a suscité des pratiques inédites sur le plan des stratégies d'émancipation. Les universitaires en sciences humaines qui étudient ce phénomène disent qu'ils en sont seulement au début d'un travail de compréhension de son caractère innovateur (Conway 2004; Fougier 2007; Léon et Burch 2009; Sen et Waterman 2009). En même temps, par une autre voie, de nouvelles manières de faire ont émergé à l'intérieur du champ de la théologie de la libération. Ces nouveautés au Forum social mondial et en théologie de la libération convergent et se recoupent entre autres au Forum mondial de théologie et libération. Ce sont elles qui nous intéressent ici.

J'identifie trois déplacements en ce qui concerne les pratiques d'émancipation : (1) une nouvelle forme d'utopie, (2) l'importance accrue de liens intersectoriels entre les diverses formes d'oppressions et (3) une vision de l'unité qui suppose l'encouragement de la multiplicité.

Après avoir présenté ces éléments, je vérifierai leur caractère fructueux en construisant des liens entre eux et la question de la féminisation du symbole de la Dieu chrétienne dans le contexte québécois.

2.1 Une nouvelle forme d'utopie qui modifie le rapport à l'avenir

La question de l'utopie demeure vivement discutée dans la théologie de la libération de l'Amérique latine (Brighentis 2010). On a fait le constat que quatre décennies de luttes de libération n'ont pas engendré la justice. Des foyers de libérations spécifiques se sont réalisés, mais des oppressions spécifiques ont augmenté. Ceci signifie-t-il l'échec des théologies de la libération? (Gebara 2010)

D'où un retour à la question de base : comment changer le monde? (Whitaker 2006) Comment procéder pour créer un monde de justice? Selon Chico Whitaker, l'un des cofondateurs du Forum social mondial, ce forum offre en effet un « nouveau mode d'emploi » pour « changer le monde » (Whitaker 2006).

Une nouvelle conception de l'utopie a surgi. Elle correspond à un processus continu de transformation de soi-même et de son propre groupe qui advient dans le présent, à chaque fois. On délaisse l'idée d'une « utopie temporelle » qui suppose que la justice surviendra dans l'avenir (Gomez-Muller et Rockhill 2010, 15). On s'engage plutôt à créer des relations justes dans le présent selon une logique de l'action qui se renouvelle sans cesse dans des luttes concrètes. Ceci veut dire deux choses. Premièrement : on ne confie pas à d'autres le travail de la transformation. Soi-même et son propre groupe se trouvent à travailler contre les plis de domination qui nous traversent. Deuxièmement : on ne remet pas cet engagement à demain, on le réalise maintenant. Des auteurs ont décrit cette forme d'utopie comme un « processus concret et circonstanciel de transformation » (Gomez-Muller et Rockhill 2010, 15).

Cette pratique de l'utopie n'a pas émergé comme une création spontanée. Elle ne tombe pas du ciel. Elle a été préparée par diverses traditions militantes et intellectuelles au cours des dernières décennies. J'attirerai l'attention sur trois d'entre elles.

La première formation qui a une résonance avec cette forme d'utopie est le féminisme. Le mouvement féministe de la seconde vague a implanté une stratégie

d'action qui consiste à faire passer le changement à travers soi dans chaque présent. Le féminisme d'aujourd'hui dans sa pluralité provient de là. Un de ses slogans bien connus énonce : *Le personnel est politique*. Ceci veut dire que la lutte systémique contre le patriarcat ou contre le phallocentrisme passe par la transformation concrète de la vie quotidienne des femmes et des hommes et des relations vécues à la maison, sur le marché du travail ou en tout autre lieu de vie et d'existence.

Au milieu des années 1980, la théologienne étatsunienne Rebecca Chopp compare la théologie féministe aux théologies de la libération socioéconomique de première génération en Amérique latine. Son analyse a fait date. Les discours de théologie de la libération socioéconomique de l'époque se situaient en surplomb par rapport à la société et à la praxis communautaire. Ils identifiaient des problèmes et des solutions qui se trouvaient là-bas, à implanter dans le futur si les circonstances le permettaient. Rebecca Chopp a suggéré l'image qui suit : par rapport à une telle vision distanciée, la théologie féministe opère comme le zoom d'une caméra et rapproche le social jusqu'à ce qu'il passe à travers soi. Le social ne se situe pas là-bas et le changement n'advient pas plus tard le cas échéant. Au contraire, on lit le social à travers soi et nos subjectivités multiples; et le changement se produit, dans le moment présent, par la transformation de soi (Chopp 1986).

Le Forum social mondial représente un deuxième lieu de pratiques émancipatrices qui a contribué à l'essor d'une forme d'utopie comme processus concret de transformation dans le présent. Son « nouveau mode d'emploi pour changer le monde », comme le dit Chico Whitaker, s'appuie sur l'action de la société civile. On ne croit plus « que le changement dans nos sociétés se fera par la seule prise du pouvoir politique », écrit Whitaker (*Ibid.* : 24). Le Forum social mondial étant né au Brésil, on comprend que la position sur l'engagement de la société civile fait suite à l'expérience de la prise du pouvoir politique par le président Lula, un ancien militant de gauche, à qui il fut impossible d'implanter son programme social une fois au pouvoir. D'où cette option, écrit Chico Whitaker : « Il faut que toute la société soit engagée, chaque citoyen, dans ses actions, ses comportements, ses organisations. » (*Ibid.*) Mais ceci veut dire que le changement désiré passe à travers soi et son groupe. Il est demandé aux personnes et aux organismes actifs au Forum social mondial d'appliquer à eux-mêmes les transformations souhaitées. Selon Chico Whitaker, « [...] il n'y aura jamais de changements structurels durables dans nos sociétés s'ils ne sont pas accompagnés de changements à l'intérieur de nous-mêmes. » (*Ibid.*)

Le mouvement de zoom de la caméra dont parlait Rebecca Chopp s'accomplit. Il s'opère au Forum social mondial. Nous en sommes là.

Il est intéressant de noter également l'apport de la théorie critique à cette nouvelle conception de l'utopie. Pour nous limiter, prenons, par exemple, la pensée de quelques grandes auteures féministes et philosophes (poststructuralistes) qui nous apprennent à penser, Rosi Braidotti, Gayatri Spivak ou Judith Butler. Une hypothèse de lecture, en ce qui concerne le temps dans lequel nous vivons, selon ces auteures, est que nous vivrions dans un entre-temps. Cet entre-temps se situe entre ce que nous n'acceptons plus, des relations systémiques de domination, qui continuent de nous déterminer sur les plans social et symbolique, entre ce temps que nous connaissons et dont nous ne voulons plus, et un autre temps, un autre système qui nous déterminera, qui vient en avant et que nous ne connaissons pas encore.

Dans cet entre-temps, la manière appropriée de lutter contre les oppressions est de le faire dans le présent à travers soi et son groupe en se défaisant des plis de domination qui nous traversent, en créant des relations justes dans la multiplicité des positions. Il n'y a rien d'autre à attendre que ce changement dans le présent. Ce qu'il produira, on ne le sait pas, on ne le possède pas (Braidotti 1994; Butler 2006, 2009; Spivak 1999).

Premier déplacement, donc, une nouvelle forme d'utopie comme processus concret et circonstanciel de transformation qui passe à travers soi dans le présent. Il y a là un véritable renversement des choses dans les mouvements de libération. On ne change plus le monde dans le but de l'avènement de la justice demain. On change le monde maintenant, dans une plongée en profondeur dans chaque présent, pour y faire surgir des relations justes. Demain reste ouvert. Ce changement en intensité dans le présent prépare ce que sera demain, mais ce que sera demain, on ne le prévoit ni ne le contrôle. Voilà la nouvelle utopie!

2.2 Une mise en relation intersectorielles des oppressions

Le deuxième déplacement observé en ce qui concerne les pratiques émancipatrices consiste en ce qu'on appelle l'intersectionnalité des oppressions, c'est-à-dire en l'articulation entre elles de plusieurs problématiques d'oppression. Par exemple, on relie au point de ne plus pouvoir les penser isolément les problématiques économique et écologique, ou celles féministe, gay, lesbienne et transgenre, ou on crée des intersections entre le féminisme et l'antiracisme, ou entre la non-violence et la posture postcoloniale, et ainsi de suite. Une pratique de l'intersectionnalité dans les mouvements de libération signifie que quelques soient les positions occupées, de part et d'autre, on cherche à articuler sa propre position avec d'autres. Elle devient ainsi un moteur délibéré des processus continus de prise de conscience et un moteur de la recherche.

L'intersectionnalité représente un des buts du Forum social mondial. Celui-ci réunit les actrices et acteurs de la transformation sociale afin que ces personnes et groupes apprennent les uns des autres, créent des liens entre eux et en viennent à former une masse critique contre les logiques de domination. Dans son livre *Changer le monde, un nouveau mode d'emploi*, Chico Whitaker aborde cette dimension et il écrit : « Accepter que les autres considèrent comme plus important ce que je considère comme secondaire, et lutter à leurs côtés, en essayant même de me relier à eux, est un effort qu'il n'est pas toujours facile à faire » (Whitaker 2006 : 54).

L'intersectionnalité est vivement discutée en théorie féministe, en théologie féministe, en théologie de la libération et en théorie critique. Le déplacement vers des pratiques d'intersectionnalité s'est consolidé au cours de la dernière décennie. Il résulte de la complexification de l'analyse de l'oppression sous deux aspects. Premièrement, on prend en compte la situation matérielle vécue par les personnes concrètes qui subissent plusieurs formes d'oppressions qui se mêlent les unes aux autres. Si l'on veut analyser ces situations dans leur matérialité, sans enlever à celle-ci sa complexité, on admet la nécessité de croiser plusieurs problématiques d'oppression. Deuxièmement, on prend en compte les contradictions à l'intérieur de chaque sujet traversé à la fois par des lignées de domination et de libération, de sorte qu'on reconnaît qu'aucune position n'est pure, que toutes ont besoin de l'intersectionnalité.

Cette manière de faire constitue un deuxième renversement pour les mouvements de la libération. Auparavant, les personnes engagées à créer la justice agissaient assez spontanément dans le but d'éduquer les autres, de leur faire prendre conscience de leurs propres découvertes, le tout sous la forme d'un certain missionariat. Cela ne suffit pas, cela ne suffit plus. Dans l'espace ouvert du Forum social mondial, le défi consiste aussi à apprendre des autres. On y participe afin de continuer « d'apprendre à désapprendre » (*Ibid.*) au contact des autres groupes qui visent l'émancipation, ce qui rejoint le premier déplacement, la nouvelle forme d'utopie, puisque l'attention est tournée vers la tâche de se changer soi-même.

2.3 Une pratique de l'unité qui inclut l'éloge de la multiplicité

Le troisième déplacement consiste en une pratique de l'unité qui favorise la multiplicité. Il n'est pas facile de concevoir l'unité de l'immense multiplicité des groupes qui participent au Forum social mondial. S'y rassemblent des paysans du Deux Tiers Monde, des Autochtones qui viennent de partout sur la planète, des groupes occidentaux anarchistes, des organismes occidentaux bien structurés qui s'élèvent contre l'économisme capitaliste, des mouvements féministes de toutes sortes, des associations écologiques, et ainsi de suite, ces groupes étant locaux, continentaux ou

internationaux, plus ou moins improvisés ou très bien organisés. Tout ceci donne la possibilité d'échanges fructueux, mais aussi de tensions, de divergences insurmontables et d'intérêts contradictoires. Une question en débat au Forum social mondial est de savoir comment penser et articuler l'unité de cette immense diversité. Il s'agit d'une question cruciale parce que stratégique.

Pour y répondre, on peut partir d'une expression utilisée dans les langues latines pour qualifier le Forum social mondial. On l'associe à ce qu'on appelle la « mouvance altermondialiste » (Fougier 2007). D'une part, le mot *altermondialisme* désigne ici, dans un sens très large, tout engagement - local, régional ou international - qui vise à construire « un autre monde possible », le slogan du Forum social mondial. Employé dans ce sens, il signifie plus qu'une critique de la mondialisation économique ou culturelle. Il inclut toutes les actions contre la domination (pour « un autre monde possible »). D'autre part, on préfère le terme mouvance à celui plus habituel de mouvement. Plus large qu'un mouvement, une mouvance garde ouverte la possibilité de s'inscrire dans une unité composée d'une immense multiplicité. En effet, selon plusieurs analystes du Forum social mondial, celui-ci ne correspond pas à un nouveau mouvement social ou même à un mouvement de mouvements sociaux, car ceci supposerait une unité de stratégies objectives qui ne s'y trouvent pas.

Comment penser l'unité de la mouvance altermondialiste? Le quatrième principe de la Charte du Forum social mondial fournit une piste de réponse. On y définit le forum comme un « espace de rencontre ouvert ». Dans cet espace, se rassemblent des groupes d'émancipation (qui construisent « un autre monde possible »), immensément variés, dans le but de donner une position de force à cet ensemble disparate tout en préservant les singularités; et pour faire en sorte que des groupes qui travaillent partout sur la planète à rendre un autre monde possible, puissent échanger, célébrer et rendre leur action visible. Et, pour cela, pour demeurer concentré sur cette visée, le forum s'est donné la règle de renoncer à produire une déclaration finale ou une plateforme d'interventions. Il est à noter que, selon l'autocompréhension des organisateurs, le Forum social mondial ne se limite pas aux rencontres ponctuelles internationales ou locales, mais il se définit comme un processus continu qui advient là où des personnes et des groupes s'inscrivent dans une perspective de construire un autre monde possible contre les oppressions multiples.

« L'espace ouvert de rencontre » constitue une stratégie délibérée et inédite pour changer le monde. Elle se distancie de la délibération libérale à laquelle nous sommes si habitués dans les mouvements de transformation sociale. Si l'on a renoncé à la rédaction d'une déclaration commune (ce point demeure en débat au forum), ce n'est

pas parce que l'on concède qu'il devient trop compliqué voire impossible de parvenir à un consensus entre des groupes si différents, mais c'est par choix d'une nouvelle forme d'action (Couture 2010; Conway 2007; Polet 2008; Whitaker 2006).

Le troisième renversement consiste à cesser de concentrer le travail sur la délibération qui produit des plateformes d'action et à réunir plutôt les propositions altermondialistes dans un espace de rencontre, les vivre, les célébrer, les rendre visible, provoquer des échanges et créer des convergences à partir d'en bas, sans contrôler le résultat. Il consiste à s'inscrire dans une mouvance qui protège et favorise une immense multiplicité de positions dans une perspective où l'on désire l'émergence de nouvelles voix qui ne sont pas encore entendues.

Ainsi, les trois déplacements, une nouvelle forme d'utopie, l'intersectionnalité et l'inscription dans une mouvance qui valorise une immense multiplicité ont en commun d'opérer la transformation sociale à travers soi et son groupe et de délaisser un mode d'action axé sur l'atteinte d'objectifs déterminés dans le but de créer la justice demain.

3 La féminisation du symbole de la Dieu chrétienne

Dans la deuxième partie de l'exposé, je désire appliquer ce qui vient d'être énoncé à propos des théologies émancipatrices - son caractère pratique et les trois déplacements survenus - à une question particulière de théologie féministe. Ceci permettra d'effectuer un retour sur les éléments présentés; d'en vérifier les effets sur la manière d'aborder une question théologique; et de clôturer ce travail par une question proprement théologique sur le plan thématique. J'ai choisi une question qui se situe au cœur de la théologie, celle de Dieu, telle qu'abordée dans le contexte québécois.

Depuis plus de vingt ans, les femmes de la collective *L'autre Parole* disent et prient la Dieu chrétienne au féminin (*L'autre Parole* 1988). Elles emploient également diverses autres nominations de la Dieu, celle-ci, féminisée, n'est pas exclusive, mais elle demeure leur manière la plus courante et habituelle de la dire. Pour forger le vocable, elles ont utilisé la féminisation grammaticale habituelle en français qui consiste en l'ajout de la voyelle e à la fin du mot. Dans le mot Dieu, d-i-e-u-e, le e reste muet. Toutefois, il a tout son poids.

Après un choc de la reconnaissance au cours des premières années, le symbole de la Dieu a été reçu favorablement dans les milieux théologiques et chrétiens au Québec. Il y est reconnu aujourd'hui comme une manière féministe de dire Dieu. À l'extérieur de *L'autre Parole*, on l'utilise parfois dans des célébrations ecclésiales. Il a également provoqué la création d'autres symboles, Dieu-e (avec un tiret avant le e) ou encore DieuE (avec un E majuscule), deux opérations qui correspondent à des manières

courantes de féminiser les mots au Québec. L'usage de Dieu-e ou DieuE peut signifier diverses choses : d'abord, la non-neutralité de genre du Dieu grammaticalement masculin; ensuite, une prise de position en faveur de l'égalité entre hommes et femmes dans le domaine religieux; ou encore le fait que le symbole de Dieu-e/DieuE se situe au-delà des sexes et des genres.

Ma question est la suivante : comment les remarques qui précèdent sur le caractère pratique de la théologie féministe et sur les trois déplacements survenus dans les pratiques de la libération peuvent-elles aider à analyser le symbole de la Dieue chrétienne?

3.1 Une théologie pratique qui s'intéresse aux actrices de la transformation relationnelle

Nous avons vu que les théologies féministes et de la libération sont des théologies pratiques qui analysent l'autocompréhension des actrices et acteurs de la transformation relationnelle. Ceci veut dire, en ce qui concerne l'étude du symbole de la Dieue chrétienne, qu'une voie à éviter consiste à commencer le travail, à l'université, par la question de savoir si, en principe, dans le christianisme, une telle nomination peut être acceptable ou non. Si on répondait par la négative à cette question, ceci reviendrait à nier les actrices qui ont forgé le vocable. La voie d'analyse consiste plutôt à étudier l'autocompréhension de ces personnes : la pratique de libération fait l'objet de l'analyse de la théologie féministe ou de la théologie de la libération. Le travail théologique part d'en bas. Il consiste à construire des liens entre cette nomination et d'autres discours, dont ceux universitaires et ceux de la tradition théologique. Le travail de la théologie universitaire, quand il se situe dans une perspective pratique et émancipatrice, part de la pratique pour créer des ponts et pour aider à penser et à agir autrement.

Bref, selon cette méthode, on accueille d'emblée le vocable de la Dieue chrétienne comme pratique de libération et celle-ci fait l'objet de l'analyse.

Pour continuer dans la même direction, commençons par une analyse de type culturel. Je me suis demandé pourquoi cette féminisation de Dieue n'avait pas eu de réception en Europe francophone et, en particulier, en France. Dire et prier la Dieue chrétienne ne semble pas pouvoir sortir spontanément de la bouche et du cœur des amies françaises de France; le vocable a même été vertement critiqué d'un point de vue parisien quand on a exprimé avec autant de conviction et d'insistance qu'« On ne charcute pas ainsi la langue! » À cause de l'espace qu'occupe un certain féminisme de la

différence en France, il me semblait pourtant que la Dieue aurait pu y avoir une certaine réception.

Une réponse à cette question se trouve dans les rapports distincts que nous établissons à la langue au Québec et en France. Selon Marie-Éva de Villers, auteure du *Multidictionnaire* québécois, quinze pour cent des mots des deux groupes lexicaux, le français de France et le français québécois, diffèrent. Elle identifie trois catégories de mots distincts : premièrement, les « québécismes originaires du fonds français », il s'agit de vieux mots français qui ne sont plus utilisés couramment en France, tels « batture, brunante, croche, écornifler, ennuyant, épivarder ». Ils représentent moins de dix pour cent des mots différents. Deuxièmement, « les québécismes d'emprunt » totalisent environ dix pour cent des mots et des expressions propres au Québec, où on emprunte surtout à l'anglais.

La troisième catégorie de québécisme, la plus importante est celle qui nous intéresse ici. Il s'agit de mots « de création ». L'auteure commente: « C'est l'innovation qui constitue le principal facteur de différenciation des nomenclatures québécoise et française, une créativité lexicale qui puise fondamentalement aux sources du français. La dérivation joue un rôle capital » (De Villers 2005) comme dans téléavertisseur (« récepteur de recherche de personne » en France) ou dans déneigeur (qui n'a peut-être pas d'équivalent en France). « Les nouveaux féminins » représentent un segment de ce groupe de mots.

Il n'est pas fortuit que le terme de la Dieue ait été forgé au Québec, là où on peut constater deux tendances lourdes sur le plan de la langue: 1) la création lexicale à partir des possibilités données par le français, d'une part, et 2) la féminisation des noms, d'autre part. La virtualité de féminiser la Dieue en ajoutant un e est offerte par le français québécois.

Il appert que l'emploi du vocable de la Dieue relève en partie d'une question de culture langagière et il appartient au français québécois. Cette instance montre l'importance de la dimension pratique et culturelle des constructions théologiques des mouvements féministes et de la libération.

3.2 Une nouvelle utopie : dire et prier la Dieue chrétienne aujourd'hui pour demain

Comment penser le symbole de la Dieue chrétienne en lien avec l'utopie comme processus concret de transformation qui passe à travers soi et son groupe dans le présent?

La pratique de *L'autre Parole* s'inscrit tout naturellement dans cette forme d'utopie. Des féministes n'attendent pas demain pour construire une relation critique et personnelle à la Dieue. Elle se libère ainsi de l'imposition qu'on leur a faite et que l'on continue de leur faire de passer de la médiation du masculin pour établir une relation à Dieue.

Dans le groupe *L'autre Parole*, le choix du vocable s'est fait de manière communautaire. Un travail d'analyse en collectif à plusieurs niveaux, personnel, politique, culturel et théologique, l'a préparé. Cette analyse a commencé par des récits personnels d'une souffrance éprouvée dans la nomination de Dieu au masculin. Les femmes ont identifié que ce masculin n'est pas neutre, qu'il est androcentrique et qu'il était devenu un passage obligatoire de la relation intime, communautaire et théologique des femmes à Dieu. La féminisation de la Dieue brise ce détour obligé et permet une relation immédiate des femmes à Dieue dans leur cœur.

La collective a discuté de la possibilité de choisir le féminin déjà existant du mot Dieu, Déesse, mais ce mot appartient à une autre tradition spirituelle et il n'avait pas la force de résonner intimement dans l'intériorité spirituelle, d'où la création du terme de la Dieue. Il ne signifie pas d'abord que Dieue est une femme ou féminin, car nous savons que la transcendance dépasse toutes les catégories y compris celles de sexe ou de genre. L'acte d'insertion d'un e à la fin du mot Dieu renvoie plutôt aux énonciatrices. Il signifie d'abord la position féministe à partir de laquelle est prononcée la parole théologique.

Le moment où le vocable de la Dieue a surgi dans l'Église de la base en fut un de grâce; de création lexicale, mais aussi d'écoute du silence intérieur et infini. Ce fut un moment de libération pour des personnes qui levaient l'obstacle d'un détour par un élément dominateur afin d'entrer en relation à Dieue. L'action se produit maintenant, elle passe à travers soi, dans l'intime comme dans le politique. Elle est une utopie du présent qui accomplit aujourd'hui ce qui est espéré pour demain.

3.3 L'intersectorialité et le symbole de la Dieue

Quels liens peut-on forger entre l'intersectorialité et le symbole de la Dieue chrétienne? Quel résultat obtiendrions-nous si l'on articulait cette problématique féministe à d'autres problématiques d'oppression?

Une réponse à cette question fut donnée à *L'autre Parole* quand la collective a organisé une célébration féministe et interreligieuse dans le cadre des activités de la Marche des femmes de l'an 2000 qui s'est tenue à Montréal, en octobre 2000. Elle a regroupé des féministes appartenant à neuf traditions spirituelles et religieuses, et s'est

produite devant une assistance de trois-cent personnes (Couture 2004). Nous avons constaté que la féminisation de la Dieue n'était pas une priorité pour des féministes spirituelles qui appartiennent à une minorité religieuse ou encore pour des femmes brunes ou noires. Pour elles, la problématique antiraciste prédominait sur celle de la féminisation de Dieue. Dans ce contexte précis, il est apparu que le e de la Dieue signifiait non seulement la position d'énonciation féministe des locutrices, mais qu'il manifestait aussi leur blancheur et leur appartenance à la religion majoritaire.

3.4 Une unité qui favorise une immense diversité

Le troisième déplacement des pratiques émancipatrices conduit à une inscription dans une mouvance altermondialiste qui protège l'immense multiplicité des positions. Il éduque le regard à concevoir la théologie féministe comme étant considérablement variée, à valoriser cette diversité et à être capable d'articuler les approches en solidarité.

Je noterai seulement à ce propos, dans un geste de retour sur soi, que le symbole de la Dieue chrétienne possède un caractère polysémique qui le rend susceptible de s'inscrire dans divers courants féministes et théologiques (Couture 2006; Couture et Roy 1994). Les interprétations de ce symbole étaient déjà diverses, depuis le début, à l'intérieur de la collective *L'autre Parole*. Voici trois lectures possibles.

Premièrement, dans la perspective d'un féminisme de l'égalité qui vise l'inclusion des femmes dans le système socio-symbolique, la Dieue chrétienne signifie l'inclusion du féminin dans un système théologique. Des théologiennes étatsuniennes ont insisté sur le fait que les féminisations du mot *God* expriment le tout de Dieue et pas seulement son aspect féminin (de la même manière que, selon un certain point de vue, on dira que le mot Dieu au masculin n'exclut pas nécessairement les femmes). La pratique de féminisation inclut le féminin comme une possibilité authentique, en plus du masculin, pour nommer Dieue.

Deuxièmement, dans la perspective d'un féminisme de la différence, qui construit de nouvelles manières de vivre sur la base du féminin, la Dieue chrétienne peut signifier un divin au féminin, un divin qui correspond proprement au genre féminin.

Troisièmement, dans la perspective d'un féminisme de la construction délibérée de rapports inédits entre les subjectivités et le système phallogocentrique, le symbole de la Dieue chrétienne déstabilise l'androcentrisme théologique. Cette déstabilisation se produit de diverses manières. Entre autres, elle remet en question le Dieu masculin. Dans sa lettre apostolique de 1988, *La vocation et la dignité de la femme*, Jean-Paul II explique que Dieu se situe du côté du masculin symbolique, de l'amour donné; il dit que

l'homme doit incarner les caractéristiques masculines et féminines; et il énonce que la femme ne doit pas chercher à s'appropriier les caractéristiques masculines, mais qu'elle doit se réaliser dans la féminité. L'énonciation de la Dieue au féminin touche la cible de ce système de pensée en plein centre en refusant cette hiérarchisation. Elle le lézarde, elle le déstabilise.

En somme, on peut souligner la polysémie du vocable de la Dieue. De plus, les possibilités d'interprétation qu'il ouvre ne sont pas cloisonnées pour la raison qu'une personne spirituelle n'est pas cloisonnée. Dans la prière, dans l'intervention politique ou dans le discours théologique, parlant à Dieue ou parlant de Dieue, une même personne peut très bien passer d'une posture à l'autre – l'égalité, la différence ou la construction – selon son humeur, les situations qui se présentent à elle ou les problématiques abordées.

Mot conclusif

J'ai tenté de montrer comment le caractère pratique de la théologie féministe et de la libération ainsi que trois déplacements survenus dans les pratiques émancipatrices et consolidés, au cours de la dernière décennie, affectent l'analyse théologique. Nous avons ainsi abordé le symbole de la Dieue chrétienne comme une parole et une action d'une collective de la base dont les conditions d'émergence et d'exercice relèvent de traits culturels localisés au Québec. Il est apparu que, pour la communauté de la base et pour une théologie féministe, la nomination de la Dieue chrétienne avec un e, dans ses limites et dans ses possibilités diverses, est une stratégie d'action qui n'attend pas demain pour vivre aujourd'hui ce que nous espérons pour demain.

Références

- Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press.
- Brighentis, Agenor (2010), « L'altermondialisation et la théologie au Brésil », *Théologiques*, 18, 1, p. 65-92.
- Butler, Judith (2006), « La question de la transformation sociale », dans *Défaire le genre*, traduit de l'anglais (États-Unis), Paris, Éditions Amsterdam, p. 233-261.
- Butler, Judith (2009), « Finishing, Starting », dans P. Cheah et S. Guerlac, dir., *Derrida and the Time of the Political*, Durham et London, Duke University Press, p. 292-306.

- Chopp, Rebecca (1986), *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Maryknoll, Orbis Books.
- Conway, Janet (2004), « Citizenship in a Time of Empire. The World Social Forum as a New Public Space », *Citizenship Studies*, 8, p. 367-381.
- Conway, Janet (2007), « Transnational Feminisms and the World Social Forum : Encounters and Transformations in Anti-globalization Spaces », *Journal of International Women's Studies*, 8, p. 49-70.
- Couture, Denise (2011), « Théologie féministe sur la scène mondiale : pour la vie des femmes. Échos du Forum mondial de théologie et de libération de Dakar », *L'autre Parole*, no 130, été 2011, p. 7-12.
- Couture, Denise (2010), « Théologies chrétiennes et mouvance altermondialiste », dans *Théologiques*, 18, 1, p. 37-64.
- Couture, Denise (2007), « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois », dans M. Dumais, dir., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, Montréal, Fides, p. 59-77.
- Couture, Denise (2006), « La transcendance de Dieu », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 62, 3, octobre 2006, p. 465-478.
- Couture, Denise (2004), « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet *Féminismes et inter-spiritualités* dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans M. Dumas et F. Nault, dir., *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles. Incidences théologiques* (Héritage et projet 67), Montréal, Fides, p. 13-34.
- Couture, Denise et Marie-Andrée Roy (1994), « Dire Dieu. Dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives de féminisation du mot Dieu en contexte québécois », dans C. Ménard et F. Villeneuve, dir., *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, p. 133-146.
- De Villers, Marie-Éva (2005), « Les mots et les expressions propres au *Devoir* », dans *Le Devoir*, le mercredi 5 janvier 2005, A7.
- Fougier, Eddy (2007), *L'altermondialisme*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu, (collection idées reçues).
- Gebara, Ivone (2010), « La théologie au Brésil et le mouvement altermondialiste », dans *Théologiques*, 18, 1, p. 93-114.
- Gebara, Ivone (2002), « L'écoféminisme : Une éthique de la vie », dans P. Daviau, dir., *Pour libérer la théologie. Variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 165-187.

- GEBARA, IVONE (2003), *Les eaux de mon puits. Réflexion sur des expériences de liberté*, Belgique, Éditions Mols.
- Gomez-Muller, Alfredo et Gabriel Rockhill (2010), « Dialogue d'ouverture. La théorique critique aujourd'hui. Politique, éthique, culture », dans Gabriel Rockhill et Alfredo Gomez-Muller, dir., *Critique et subversion dans la pensée contemporaine américaine. Dialogues*, Traduit de l'anglais (États-Unis), Paris, Éditions du Félin, p. 9-35.
- L'autre Parole* (1988), numéro thématique *Dieu au féminin*, no 40, décembre 1988.
- Léon, Irene et Sally Burch (2009), « The World Social Forum : Current Challenges and Future Perspectives », dans J. Sen et P. Waterman, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, 2^e éd., Montréal, Black, p. 292-304.
- Polet, François (2008), *Clés de lecture de l'altermondialisme*, Bruxelles, Éditions Couleur livres ashl.
- Sen, Jay. et Peter Waterman (2009) dir., *World Social Forum Challenging Empires*, 2^e éd., Montréal, Black Rose Books, p. xv-xxxi.
- Spivak, Gayatri C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.
- Susin, Luis C. (2007), « A World Forum for a Global Liberation Theology », dans M. Althaus-Reid, I. Petrella et L. C. Susin, dir., *Another Possible World*, London, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology), p. 1-3.
- SUSIN, Luis C. (2008), « Introductory Remarks and Welcome », dans M. N. Getui, L. C. Susin et B. W. Churu, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 9-15.
- Tamayo Acosta, Juan José (2007), « A Theology for Another Possible World is Possible », dans M. Althaus-Reid, I. Petrella et L. C. Susin, dir., *Another Possible World*, London, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology), p. 178-193.
- Touraine, Alain (2007), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- Whitaker, Chico (2006) [portugais 2005], *Changer le monde, [nouveau] mode d'emploi*, / trad. par C. Whitaker et J. Foirier, Paris, Éditions des Ateliers