

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA TRANSFORMATION FÉMINISTE DE RITUELS JUIFS ET CATHOLIQUES,
UNE STRATÉGIE DE RENÉGOCIATION DES DISCOURS NORMATIFS
RELIGIEUX

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

JUSTINE LUCIE VICTORIA MANUEL

DÉCEMBRE 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je souhaite remercier ma directrice de thèse, Marie-Andrée Roy, qui m'a suivie et soutenue pendant ces cinq années de doctorat. Au-delà d'un accompagnement intellectuel, tu m'as aidée dans mon installation et intégration au Québec en me faisant notamment découvrir la beauté des Cantons-de-l'Est et en me soutenant culinairement dans des moments de découragement. Merci aussi de m'avoir offert l'opportunité d'enseigner avec toi à l'automne 2020, ce fut un très bel apprentissage, et merci pour toutes tes lettres de recommandations qui m'ont permises d'obtenir des bourses. Je voudrais également reconnaître ici le soutien financier de la Faculté des Sciences Humaines de l'UQÀM et de la Fondation de l'UQÀM, pour les multiples bourses reçues au cours de mes années d'étude.

Ensuite, à ma meilleure amie, ma sœur, Charline, apparue en robe verte et chapeau rouge à la rentrée du master en sciences des religions à Louvain-la-Neuve et qui ne m'a plus quittée depuis. Nos appels hebdomadaires ont entretenu ce lien fort entre nous, et ce malgré les 5000kms qui nous séparaient. Merci de m'avoir accompagnée à Lausanne pour ma première grande conférence et d'être venue me voir à Montréal. Par ta présence dans ma vie, et ton soutien, tu m'as aidée à surmonter les nombreuses épreuves qui se sont présentées à moi au cours de ce chemin doctoral et à insuffler de la joie où je ne voyais que des difficultés.

À mes parents bien sûr, Élisabeth et Laurent, sans qui je ne serais pas, et sans qui beaucoup de choses auraient été difficiles voire impossibles. Merci d'avoir eu confiance en moi lorsque j'ai commencé des études en sciences des religions, ou du moins, d'avoir cru que je pourrais en faire quelque chose, et d'avoir facilité mes expatriations successives. Votre fierté m'a portée et poussée à aller plus loin.

Cette thèse n'aurait pas pu être sans le soutien de mes amies belges. Merci Pauline d'être rentrée dans ma vie à Montréal. Notre amitié née sur des skis de fond transcendera les distances et les années, tu seras toujours la bienvenue à Bruxelles. Ton accueil à bras ouvert et ton soutien indéfectible de *tiger-friend* m'ont permis de passer au travers de moments difficiles. Merci à Camille et Chala, mes mouscronnoises préférées, toujours au rendez-vous lors de mes retours en Europe, toujours prêtes à m'accueillir lors de mes passages en Belgique, toujours prêtes à me rejoindre en Bourgogne ou en Bretagne. Merci à vous trois pour votre jovialité, votre amour, votre simplicité.

Je tiens aussi à remercier Clarence, ma colocataire pendant plusieurs années, et sa maman Linda pour m'avoir accueillie à la table du dimanche. Votre soutien lors du confinement m'a été d'un grand secours. Et je n'oublie pas Berlioz, toujours prompte à venir me réconforter lors de cette période.

Un grand merci à ma tante Claude, pour ta relecture orthographique et grammaticale, et pour tes retours sur ma thèse. Merci aussi à Zoé, qui a relu certains passages ; tes lettres, cartes, mails, m'accompagnent depuis le lycée et c'est toujours un plaisir de discuter avec toi.

Je souhaiterais remercier Walter Lesch, mon promoteur de mémoire à l'Université Catholique de Louvain, avec qui cette aventure universitaire a véritablement commencé. Merci aussi de m'avoir accueillie pour un séjour de recherche à l'hiver 2019, j'ai été très heureuse de pouvoir revenir dans cette université chère à mon cœur.

Je suis aussi très reconnaissante à Marie Bouclin, femme évêque catholique, ordonnée par RCWP, pour m'avoir permis d'assister à une cérémonie d'ordination et pour la documentation que tu m'as fourni.

Finalement, un hommage aux passagers furtifs de mon chemin doctoral. À tous ceux et toutes celles qui m'ont accompagnée un temps sur ce chemin doctoral, de près ou de loin, merci.

DÉDICACE

À ma grand-mère, Claire Clerc,
qui n'a pas pu faire les études qu'elle voulait.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	x
RÉSUMÉ.....	xii
INTRODUCTION.....	1
Mouvements féministes et religions.....	2
Exploration de nouvelles formes de ritualité au sein de religions instituées	6
Question de recherche et objet d'étude	8
Le judaïsme libéral.....	9
Le catholicisme	15
Étude de cas et plan de thèse.....	18
CHAPITRE I DES RITUELS ET DES FEMMES – CADRE THÉORIQUE ET DISCOURS	22
1.1 Rituel et ritualité, éléments de définitions et de catégorisations	23
1.2 La ritualisation comme stratégie d'action : cadre d'analyse de la pratique rituelle de Catherine Bell	28
1.2.1 La différenciation	31
1.2.2 Le corps et son environnement	33
1.2.3 La maîtrise rituelle	36
1.2.4 L'ordre hégémonique	37
1.3 Le rituel comme discours normatif et performatif.....	41
1.3.1 Foucault et l'Ordre du discours.....	41
1.3.2 La performativité du rituel	44
1.3.3 Normativité du discours	50
1.4 Colette Guillaumin : sexage et appropriation des femmes	53
1.4.1 Le sexage.....	53
1.4.2 L'appropriation matérielle privée des femmes	55
1.4.3 Le discours de la Nature.....	63

1.5	Modèle d'analyse des rituels	68
1.5.1	La différenciation à travers la formalisation	70
1.5.2	La corporéité et l'environnement.	71
1.5.3	La maîtrise rituelle	72
1.5.4	L'ordre hégémonique	73

CHAPITRE II « HOMME ET FEMME IL LES CRÉA » ET PAR SON POUVOIR LES MODELA – RELIGION ET PLACE DES FEMMES 74

2.1	La femme juive traditionnelle : une épouse et une mère, gardienne du foyer...	75
2.1.1	La création de la femme selon le <i>Midrash</i>	76
2.1.2	<i>Mitzvot</i> et <i>halakah</i> : définition des fonctions sociales des sexes	82
2.1.3	Le judaïsme libéral et les femmes, vers une égalité.....	92
2.2	La vierge, la mère ou la pécheresse, dignité et vocation de la femme catholique traditionnelle	95
2.2.1	Anthropologies traditionnelles et infériorité naturelle de la femme	95
2.2.2	De la subordination à la complémentarité dans la différence, évolution de la théologie de la femme au cours du XX ^{ème} siècle	102
2.2.3	Glorification du génie féminin et inertie du Magistère face aux revendications féministes.....	108
2.3	Critiques féministes des représentations religieuses traditionnelles des femmes	113
2.3.1	Place et appropriation des femmes juives et catholiques	114
2.3.2	Critiques féministes.....	127

CHAPITRE III RITUALITÉ JUIVE ET CATHOLIQUE – MODE DE PARTICIPATION RITUELLE ET MODÈLE D'ANALYSE 132

3.1	La pratique juive : une ritualité comme éthique de vie.	133
3.1.1	Typologie des ritualités juives	135
3.1.2	Place des femmes et normativité rituelle juive	161
3.2	La ritualité catholique, un encadrement institutionnel des rites de passage	166
3.2.1	La place du Magistère dans la formalisation du rituel	167
3.2.2	Les sacrements catholiques	172
3.2.3	Place des femmes et normativité rituelle catholique.....	189

CHAPITRE IV TRANSFORMATIONS FÉMINISTES DE RITUELS JUIFS – ANALYSE DISCURSIVE..... 196

4.1	Une relecture rabbinique pour un <i>miqveh</i> féministe.....	197
4.1.1	Le <i>miqveh</i> traditionnel, de l'Antiquité à nos jours.....	198
4.1.2	« <i>Taking back the water</i> », une pratique féministe du <i>miqveh</i>	213
4.1.3	D'un outil pour le mariage à un rituel thérapeutique.....	223
4.2	Le repas du séder comme mémoire de l'esclavage et de la domination.....	229
4.2.1	Une fête familiale à vocation pédagogique.....	232
4.2.2	Un séder féministe pour penser la place des femmes dans le judaïsme.....	249
4.2.3	Faire mémoire de l'histoire juive et de la communauté incluant les femmes.....	264

CHAPITRE V TRANSFORMATIONS FÉMINISTES DE RITUELS

CATHOLIQUES – ANALYSE DISCURSIVE.....272

5.1	Repenser la figure christique pour une eucharistie féministe.....	273
5.1.1	L'eucharistie traditionnelle, mémoire du sacrifice christique.....	273
5.1.2	Des eucharisties féministes pour explorer sa spiritualité.....	291
5.1.3	Pour une eucharistie inclusive, qui fasse mention des femmes historiques et actuelles.....	316
5.2	L'ordination sacerdotale et la question de la représentativité.....	322
5.2.1	L'ordination sacerdotale catholique romaine.....	323
5.2.2	<i>Roman Catholic WomenPriest</i> pour une inclusion des femmes et des laïcs.....	338
5.2.3	L'ordination de femmes prêtres catholiques, de la diversité des stratégies de transformation.....	350

CHAPITRE VI RITUALITÉ ET ORDRE HÉGÉMONIQUE – MODALITÉ DE NÉGOCIATION DES RAPPORTS DE POUVOIR.....361

6.1	Des caractéristiques communes.....	362
6.1.1	L'inclusion.....	363
6.1.2	La participation.....	365
6.1.3	Expériences et mots de femmes.....	368
6.1.4	Retrouver la mémoire des femmes effacées.....	372
6.1.5	Redéfinition et réappropriation de symboles.....	375
6.2	Des différences dans l'accès à l'univers symboliques.....	379
6.2.1	Inclusion, réforme et expulsion.....	383
6.2.2	Légitimité et autorité pour manipuler les symboles.....	389
6.2.3	Transmission, entre continuité et renouvellement de la tradition.....	395
6.3	Penser la transformation féministe des institutions religieuses.....	402

6.3.1	Transformation du discours normatif et renégociation des rapports de pouvoir	402
6.3.2	Conditions de réalisation.....	406
6.3.3	Pouvoir et formes de résistances	410
CONCLUSION.....		417
BIBLIOGRAPHIE		429

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

BR	Bereshit Rabbah
CCAR	Central Conference of American Rabbis
CDC	Code de Droit Canonique
GS	Gaudium Spes
II	Inter Insigniores
LaP	L'autre Parole
LG	Lumen Gentium
MD	Mulieris Dignitatem
NT	Nouveau Testament
OS	Ordinatio Sacerdotalis
PO	Presbyterorum Ordinis
RCWP	Roman Catholic Women Priest
SC	Sacrosanctum Concilium
TB	Talmud de Babylone
TJ	Talmud de Jérusalem
WOC	Women's Ordination Conference

RÉSUMÉ

Les femmes sont infériorisées dans les discours religieux et appropriées par les hommes, exclues des cultes publics et reléguées aux marges du sacré. En lien avec les mouvements féministes du XX^{ème} siècle, des femmes croyantes et féministes ont remis en question cet ordre patriarcal et misogyne, espérant une évolution des doctrines et pratiques pour permettre leur inclusion pleine et entière dans leur communauté au même titre que les hommes. Certaines de ces femmes se sont intéressées aux rituels et à leur réappropriation afin de les rendre plus inclusifs. Pour Catherine Bell, les transformations apportées à des rites peuvent permettre de renégocier les rapports de pouvoir : la formalisation d'un rituel entraîne l'élaboration d'un ordre hégémonique, à partir duquel la réalité des individus appartenant à une institution religieuse sera interprétée. Bell développe dans son ouvrage *Ritual Theory, Ritual Practice* (2009) un cadre d'analyse de la ritualité. En s'inspirant entre autres des travaux de Foucault sur le pouvoir et de Bourdieu sur la légitimité, ce cadre d'analyse permet de s'intéresser plus particulièrement à la ritualité comme une stratégie d'action pour manipuler et façonner la réalité, telle qu'elle est expérimentée, incorporée, et reproduite par les agents sociaux, impliquant donc l'établissement de rapports de pouvoir. En faisant appel à cette théorisation de Bell et à la théorie féministe des rapports de sexe de Colette Guillaumin pour étudier la ritualité au sein du judaïsme libéral et du catholicisme romain, nous avons voulu répondre à la question suivante : comment l'analyse des transformations féministes de rituels juifs et catholiques vis-à-vis de leur forme traditionnelle peut nous permettre de saisir les modalités de négociation des féminismes religieux face à leur institution ?

Ainsi, nous avons sélectionné quatre cas de transformation féministe de rituels pour les comparer avec leur forme traditionnelle. Dans le judaïsme, nous nous sommes intéressée au *miqveh* (un bain purificateur à destination des femmes en âge d'être menstruées), et au séder (premier repas de la Pâque lors duquel on se rappelle de la sortie d'Égypte), et dans le catholicisme nous avons étudié l'eucharistie (un sacrement qui fait mémoire du dernier repas du Christ) et l'ordination des prêtres (qui permet aux hommes de rentrer dans la caste des clercs de laquelle sont exclues les femmes). Nous les avons analysés à partir d'un cadre divisé en quatre éléments : la différenciation (en quoi les actes posés se différencient-ils de gestes quotidiens et constituent-ils un espace interne possédant ses propres valeurs), le corps et l'environnement (comment le premier est envisagé dans ses mouvements et sa position dans l'espace, en relation avec le deuxième qui est ainsi créé et qui influence en retour le corps, permettant une certaine socialisation des corps et des individus), la maîtrise rituelle (qui concerne les modalités d'accès au savoir et de participation au

rituel), et enfin l'ordre hégémonique (c'est-à-dire les prescriptions rituelles définissant l'orthodoxie et l'orthopraxie du rite, ainsi que ses buts et effets recherchés).

Plus qu'une comparaison entre les transformations apportées, il s'agit d'un contraste entre les éléments communs que se dégagent des analyses, comme les questions d'inclusion, tant des femmes pour élaborer et participer aux rituels que des expériences biologiques et sociales qu'elles peuvent vivre, ou encore un retravail des symboles ou des textes pouvant mener à des réécritures bibliques. Mais des divergences entre les réappropriations ressortent aussi, notamment quant à leur réception par les institutions religieuses. En effet, d'un côté les femmes juives ont pu, grâce au rapport du judaïsme libéral avec les textes et l'interprétation, contaminer les pratiques communautaires, permettant alors l'amorce d'un changement d'ordre hégémonique. De l'autre, les femmes catholiques, malgré leurs pratiques et revendications féministes envers l'Église, restent dans les marges, et risquent même l'excommunication, en raison notamment de la hiérarchie vaticane et de son rapport à l'autorité. Cet état des choses mènent alors certaines femmes catholiques à rentrer dans des formes de résistances par rapport à l'institution, continuant de pratiquer des rituels que celle-ci récuse.

Mots-clés : ritualité, féminisme, rapports de sexe, judaïsme libéral, catholicisme, miqveh, ordination, séder, eucharistie.

INTRODUCTION

FERO IGITUR HANC ECCLESIAM DONEC VIDEO MELIOREM

ERASME¹

Penser les interactions entre féminismes et religions ne va pas toujours de soi. Que ce soit par rapport à l'inscription de ces religions dans les sociétés occidentales modernes suite aux processus de sécularisation, ou par rapport à la place des femmes au sein de ces religions, ou encore en raison des relations entre institutions religieuses et changements sociaux, on voit bien que la recherche féministe en sciences des religions est un sujet parfois délicat. Et ce d'autant plus quand il s'agit d'étudier la place de femmes féministes et croyantes au sein de leur tradition religieuse et leurs revendications et actions pour des changements et une meilleure inclusion. Les autorités religieuses leur opposent généralement un principe d'immutabilité de la tradition, rigide et inflexible face aux changements, tandis que les volontés étatiques et sociales face aux inégalités et discriminations dont les femmes sont victimes semblent s'arrêter aux portes des églises et des synagogues. Ainsi, une personne qui ne se serait pas en accord avec la place et les représentations qui lui sont attribuées dans son institution religieuse, aurait tout intérêt à en sortir et à aller explorer d'autres spiritualités, plutôt que de s'échiner à transformer ce qui ne peut l'être. De plus, plusieurs courants féministes considèrent les traditions et institutions religieuses

¹ Érasme, *Œuvres (Hyperaspistes I)*, X, 1258, A.

comme des instances patriarcales irréformables. Pour Mary Daly, à l'origine théologienne catholique puis devenue « postchrétienne », le patriarcat est trop profondément enraciné dans la tradition chrétienne pour être dépassé ou réformé² ; elle considère qu'il est impossible que le catholicisme (entre autres) puisse faire davantage de place aux femmes en son sein. Du côté des instances religieuses, déstabilisées par les transformations sociales du dernier siècle, plusieurs se sont montrées sensibles à certaines revendications féministes, et ont voulu réfléchir à la place des femmes en leur sein. Mais dans le même temps, on a pu assister à un mouvement de rejet de ces revendications, au nom de la foi et de la tradition, amenant dans certains courants à une rigidification de l'orthodoxie et de l'orthopraxie.

Mouvements féministes et religions

Ces mouvements féministes peuvent sembler récents, et l'on pourrait alors considérer qu'il faut au final laisser les institutions religieuses s'adapter. Pourtant, cette question n'est pas nouvelle. Dès la fin du XIX^{ème} siècle, des réflexions critiques sur la place des femmes dans les religions se font entendre, telle que *The Woman's Bible* (1895), dans laquelle l'auteure Elisabeth Cady Stanton développe une critique de la Bible comme légitimant le patriarcat et la soumission des femmes. Mais c'est principalement avec l'accès des femmes à l'école que « les vannes de l'étude » se sont ouvertes, pour reprendre les termes de Tamar Ross à propos des filles juives³. Au

² Daly, M. (1974). *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston : Boston Beacon ; Gross, R. M. (1996). *Feminism and Religion. An Introduction*. Boston : Beacon Press, p. 140-148.

³ Ross, T. (2007). Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive. *Pardès*, 43(2), p. 238.

cours du XX^{ème} siècle, les femmes vont progressivement pouvoir intégrer l'université, s'inscrire dans des facultés de théologie et des séminaires de formation rabbinique, et avoir ainsi accès au savoir religieux. Influencées par les mouvements féministes qui traversent les sociétés occidentales, ces femmes vont prendre conscience des inégalités de traitement dont elles sont victimes au sein de leurs traditions religieuses respectives, et être en mesure de les critiquer et de déconstruire les discours sexistes les concernant. Les années 1970 en Amérique du Nord sont riches en productions et publications réfléchissant aux enjeux entre féminisme, religion et religieux. On retrouve par exemple comme grandes figures des chercheuses telles que Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴, Letty M. Russel⁵, et Rosemary Radford Ruether⁶ pour la tradition catholique, et Judith Plaskow⁷, Susannah Heschel⁸, et Rachel Adler⁹ pour le judaïsme. Bien que travaillant sur des traditions différentes, quelques principes sont communs à ces chercheuses féministes : revenir sur les interprétations qui maintiennent les femmes dans des positions de soumission, en s'intéressant notamment à l'androcentrisme des textes sacrés, au langage et aux symboles qui ont effacé et invisibilisé les femmes des histoires et mythes. Elles ont aussi recherché les

⁴ Schüssler Fiorenza, E. (1986). *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Cerf.

⁵ Russel, L. M. (1976). *Théologie féministe de la libération*. Paris : Cerf.

⁶ Radford Ruether, R. (1985). *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco : Harper & Row, Publishers.

⁷ Plaskow, J. (1991). *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*. New York : HarperCollins.

⁸ Heschel, S. (ed.)(1983). *On being a Jewish Feminist. A Reader*. New York : Schocken Books.

⁹ Adler, R. (1999). *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*. Boston : Beacon Press.

éléments qui permettent aux femmes de s'émanciper et d'être entendues au sein de leur tradition religieuse, en partant du principe qu'un message divin et révélé qui se veut universel ne peut pas être intrinsèquement sexiste et ne s'adresser qu'à une partie de l'humanité. Un message divin doit en effet viser à l'élévation des hommes comme des femmes. Des universitaires vont alors développer des outils et théories de relecture et d'herméneutique des textes afin de faire une place aux femmes, historiques et actuelles, ainsi qu'à leurs expériences. Ces réflexions amènent aussi, dans la lignée des théologies de la libération, au développement de la théologie féministe¹⁰. Celle-ci ne représente pas un seul et unique courant, mais une multitude d'approches et de champs d'intérêts. Ultimement, ces recherches visent à retrouver dans les textes religieux ainsi que dans les traditions, les éléments qui permettent l'émancipation des femmes, en pointant les biais engendrés par le patriarcat qui visent à maintenir les femmes dans des positions d'infériorité. Ces réflexions universitaires autant que militantes vont amener des transformations au sein de différentes religions, telles que l'ordination de femmes pasteures au sein de certaines branches du protestantisme¹¹, ainsi qu'à l'ordination de femmes rabbins dans les courants libéraux et Massorti¹², à égalité avec les hommes. Au sein du catholicisme, bien que le Vatican

¹⁰ Cf. Russel, L. M. (1976). *Op. cit.*

¹¹ On retrouve en effet des femmes officiant comme pasteures avant les années 60-70 (par exemple Berthe Bertsch ordonnée pasteure en 1930 dans l'Église réformée d'Alsace-Lorraine), mais celles-ci portaient généralement le titre d'aide-pasteur, et avaient l'obligation de rester célibataires. Willaime, J.-P. (1998). Les femmes pasteurs en France : socio-histoire d'une conquête. Dans F. Lautman (éd.), *Ni Eve ni Marie. Luttres et incertitudes des héritières de la Bible* (p. 121-140), Genève : Labor et Fides, p. 126.

¹² Régina Jonas est la première femme à être ordonnée rabbin en 1935 en Allemagne par Max Dieneman, mais dans une relative confidentialité. Elle décède à Auschwitz en octobre 1944. En 1972, Sally Priesand est ordonnée aux États-Unis, et elle fut pendant longtemps considérée comme la première femme à occuper ces fonctions, avant que l'histoire de Régina Jonas ne soit redécouverte. Bebe, P. (2007). Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux. *Pardès*, 43(2), p. 217-226.

soit en faveur d'une revalorisation des femmes en son sein¹³, les réponses apportées n'ont pas convaincu les féministes catholiques, car elles ne proposent pas de changements concrets de la pratique : les revendications pour une ordination des femmes au diaconat ou à la prêtrise sont restées lettre morte, et les autorités vaticanes ont cherché à clore définitivement tout débat.

Face au conservatisme de traditions religieuses par leur absence de prise en compte des questions et enjeux féministes, l'une des réponses a effectivement été la sortie de celles-ci. On assiste ainsi à l'éloignement d'un certain nombre de femmes des religions traditionnelles au profit du développement de spiritualités répondant à des critères féministes. Ces femmes vont notamment explorer la figure de la Déesse, avec des penseuses et théoriciennes comme Starhawk, ou Carol P. Christ. Elles vont aussi se réapproprier le symbole de la sorcière, amenant un renouveau de la sorcellerie, la wicca, organisée autour du monde en *coven*. Ces mouvements néopaiens ont été notamment le théâtre d'exploration de nouvelles formes de ritualité, entre création et réappropriation de différentes traditions et pratiques rituelles plus en phase avec les besoins des femmes, dans une volonté de s'éloigner des cadres établis des institutions religieuses. Ces innovations et mutations rituelles s'inscrivent dans une recherche et une autodéfinition de soi et de sa vision du monde, comme le féminisme, l'écologie, etc., souvent à contre-courant des paradigmes culturels dominants. Les études récentes sur la ritualité et ses liens avec les mouvements

¹³ La constitution pastorale *Gaudium Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, promulguée à la suite de Vatican II, présente les discriminations sociales fondées sur le sexe comme étant « contraires au dessein de Dieu » §29,2.

féministes se sont principalement intéressées à l'investissement de spiritualités parallèles¹⁴ et au développement de mouvements néo-païens.

Exploration de nouvelles formes de ritualité au sein de religions instituées

Cette recherche d'une nouvelle forme de ritualité plus en phase avec les aspirations féministes des croyantes est un mouvement que l'on retrouve aussi au sein des religions traditionnelles comme le judaïsme et le catholicisme. Dans les années 1970, on assiste en effet au développement de liturgies féministes, de célébrations entre femmes, bien que celles-ci ne soient, à l'origine, destinées qu'à des occasions spéciales¹⁵, et dans des groupes restreints de femmes. Moins étudiées par la littérature scientifique, certaines féministes croyantes au sein de religions traditionnelles ont, elles aussi, essayé de trouver une voie médiane entre pratiques religieuses et pratiques féministes, en tentant de développer de nouveaux rituels. Cela suppose premièrement que ces deux praxis ne sont pas incompatibles pour ces femmes qui refusent donc de considérer leur religion comme intrinsèquement patriarcale. Ce qui implique deuxièmement que ces femmes estiment qu'une action féministe est possible à l'intérieur des institutions religieuses et que celle-ci pourrait, à terme, infléchir le système normatif patriarcal vers leur intégration pleine et entière. L'étude de la pratique de ces femmes croyantes qui, tout en continuant à s'inscrire dans leur tradition religieuse, cherchent à faire évoluer et à transformer les pratiques rituelles,

¹⁴ Voir par exemple Fellous, M. (2001). *À la recherche des nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.

¹⁵ Berger, T. (2012). Feminist Ritual Practice. Dans M. McClintock Fulkerson et S. Briggs (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology* (p.525-543). Oxford : Oxford University Press, p. 527-528.

nous semble intéressante. En effet, étudier la réappropriation de rituels par des féministes croyantes, c'est envisager cette réappropriation en lien avec ses contraintes. Ces femmes ne cherchent pas à faire autrement, ou selon leurs envies, mais elles pensent leur pratique au sein d'un cadre défini et institué. Elles souhaitent faire évoluer une institution dont elles reconnaissent le message et dans laquelle elles souhaitent demeurer, malgré son fonctionnement patriarcal qui soutient et reproduit un système d'oppression et de soumission des femmes.

Étudier les transformations rituelles féministes au sein des religions instituées, c'est donc s'intéresser aux modalités de réappropriation et d'innovation dans un cadre institutionnel précis, dans le but de faire évoluer son fonctionnement et ses représentations. Mais il s'agit aussi d'étudier l'importance de la ritualité dans la construction des représentations du monde et des rapports sociaux. Les rites et rituels peuvent être compris comme des dispositifs sociaux, qui mobilisent aussi bien des paroles que des pratiques corporelles, agencés en fonction de connaissances précises et selon des buts particuliers, c'est-à-dire recherchant une efficacité spécifique, et permettant d'instituer au sein d'une communauté un certain ordonnancement¹⁶. Ce dernier point de définition est important pour la compréhension de notre sujet, car il sera question d'analyser les rapports de pouvoir qui sont mis en œuvre dans la ritualisation, grâce au cadre théorique de la pratique rituelle développé par Catherine Bell¹⁷. Nous nous proposons de travailler plus spécifiquement sur les façons dont les rituels, en tant que discours au sens foucaldien¹⁸, construisent et mettent en gestes des

¹⁶ Wulf, C. (2005). Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales. *Hermès, La Revue*, 43(3), p. 9.

¹⁷ Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press.

¹⁸ Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Gallimard.

univers de sens, élaborant un système de compréhension du monde et de fonctionnement entre individus au sein de ce système, et donc instituant des rapports de pouvoir. Cette recherche s'inscrit de plus dans une perspective féministe, c'est-à-dire visant à comprendre comment les femmes sont construites et intégrées au sein d'un système patriarcal par la ritualité, et quelles sont les possibilités de transformation de ce dernier, si tant est que cela soit possible.

Question de recherche et objet d'étude

Dès lors, notre thèse sera guidée par la question suivante : Comment l'analyse des transformations féministes de rituels juifs et catholiques vis-à-vis de leurs formes traditionnelles peut-elle nous permettre de saisir les modalités de négociation des féminismes religieux face à leur institution ? Le développement d'une ritualité par des femmes croyantes, qui prenne en compte les principes religieux et des postulats féministes, peut être vu comme une stratégie visant une transformation féministe de leur institution religieuse. En effet, en faisant évoluer les discours rituels les concernant, les femmes peuvent espérer une amélioration de leur représentation et de leur statut religieux. Cette étude nous amènera aussi à envisager les conditions de possibilité d'une transformation féministe du religieux et de ses structures. Afin de répondre à cette problématique, nous avons développé une grille d'analyse du discours rituel, en nous inspirant de celle proposée par Bell, du concept foucaldien de discours, et d'une analyse féministe de la place et des représentations des femmes au sein des religions. Cette grille nous sera utile pour considérer nos cas d'étude, c'est-à-dire les rituels traditionnels et leurs transformations féministes respectives, afin de faire ressortir dans un premier temps, la façon dont le rituel permet la construction d'une relation d'autorité et de soumission agencée autour d'un ordre hégémonique, et dans un second temps le déplacement discursif opéré par les transformations

apportées par les femmes. Nous tenons à préciser que nous faisons avant tout une analyse textuelle de ces rituels : nous avons recoupé plusieurs sources concernant certains rituels traditionnels lorsqu'il n'existait pas de document officiel en tant que tel, et nous avons ensuite sélectionné des pratiques féministes, mettant en exergue les critiques apportées au modèle traditionnel.

Notre étude se concentrera sur quatre transformations rituelles vis-à-vis de leur forme traditionnelle, deux juives et deux catholiques, et situées en contexte nord-américain. Nous avons choisi deux traditions religieuses, non pas pour comparer strictement entre elles les transformations apportées, mais plutôt pour mettre en lumière les modes d'organisation des rapports de pouvoir, ainsi que les dynamiques différentes de ces religions en termes de gestion du discours institutionnel, de rapport au savoir et aux évolutions face à la modernité. Ces deux religions monothéistes ont été choisies car elles partagent une histoire commune (le christianisme était au départ considéré comme une secte juive avant de former une nouvelle foi), et des écrits sacrés (la Torah qui est incluse par l'Église catholique dans la Bible sous le nom d'Ancien Testament). Le catholicisme et le judaïsme présentent aussi des modes d'organisation institutionnelle différents, nous permettant d'aborder les différentes modalités de réappropriations féministes.

Le judaïsme libéral

Dans un souci de circonscription de notre étude, nous allons nous intéresser plus spécifiquement à des transformations rituelles pratiquées dans des communautés juives dites libérales (aussi appelées *réformées* en référence à leur appellation anglophone : *Reform Judaism*). Le judaïsme est composé d'une multitude de communautés dispersées en diaspora autour du monde, et qui ont adopté différentes

interprétations et pratiques rituelles selon les contextes régionaux. Malgré une diversité notable entre les différentes branches (les principales étant les orthodoxes, le mouvement Massorti – *conservative* en anglais – et les libérales), la plupart se retrouvent sur quatre points. Premièrement, elles utilisent le même calendrier, la même temporalité notamment en ce qui concerne les grandes fêtes religieuses. Deuxièmement, ces fêtes, bien que parfois pratiquées différemment, ont toutes le même sens, et les histoires amenant à leur célébration sont les mêmes et porteuses des mêmes significations fondatrices de la communauté juive. Ensuite, la Torah est reconnue par tous ces groupes comme étant centrale. Et enfin, toutes ces communautés juives sont monothéistes, reconnaissant l'unité de Dieu, principe sur lequel se base une théologie commune¹⁹. Ainsi, même s'il existe une certaine disparité entre les différentes branches juives, il est à noter que les pratiques rituelles traditionnelles varient peu entre elles, et peu sur le fond et le sens de ces fêtes. Toutefois les transformations féministes étudiées se situent dans la branche libérale, en raison même de son rapport à la modernité, d'où notre choix de nous intéresser à celle-ci.

On fait remonter la naissance du judaïsme à environ 1800 avant notre ère, et à cet égard, le judaïsme libéral est une branche assez récente du judaïsme dont l'émergence remonte au XIX^{ème} siècle²⁰. La capacité du judaïsme à se renouveler et à se transformer face aux défis de chaque époque pour perdurer est d'ailleurs l'un des éléments qui fait sa force, passant par exemple d'une religion antique centrée autour du Temple de Jérusalem et son culte à une religion en diaspora articulée autour de l'étude des textes et de la loi juive (la *halakah*) à partir de la chute du Second Temple

¹⁹ Neusner, J. (2006). *Judaism. The Basics*. New York : Routledge, p. ix-x.

²⁰ Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Graucher, p. 63.

de Jérusalem en 70 de notre ère. Cette transformation décisive de la forme du judaïsme actuel est d'ailleurs attribuée par la tradition juive à Yo'hahan ben Zakkai qui, par ses pourparlers avec les autorités romaines, aurait permis la survivance du judaïsme. Toutefois, celui-ci avait déjà été fragilisé à de multiples reprises dans son histoire (pensons notamment à l'Exil du peuple juif à Babylone au VI^{ème} siècle avant notre ère) et la question de la transmission de la tradition religieuse était déjà une préoccupation²¹. Le travail intellectuel commence à prendre alors une place prépondérante dans le judaïsme, avant même la destruction du Temple. Les docteurs de la loi juive développent des méthodes d'interprétation et les utilisent pour interpréter la loi, transmettant dans un premier temps oralement ces enseignements et savoirs. Suite à la destruction du Second Temple, les communautés juives sont dispersées autour du bassin méditerranéen et en Europe. Elles vont alors s'organiser autour de ces savants, appelés rabbins, et du savoir transmis, qu'ils vont progressivement mettre par écrit. D'une religion construite autour du culte au Temple, on passe à une religion centrée sur la Torah, le livre sacré des Juifs qui raconte leur histoire et prescrit des commandements à suivre ainsi que tous les commentaires et discussions entourant ces préceptes. Un ouvrage majeur du judaïsme est le *Talmud* (de Jérusalem ou de Babylone suivant le lieu de compilation), qui regroupe les enseignements oraux mis par écrit entre le I^{er} et le III^{ème} siècle (la *Mishna*), et les commentaires produits par la suite (la *Guemara*).

Depuis la chute du Temple, les communautés juives vivent en diaspora sur différents territoires, connaissant tantôt des périodes de paix avec les autorités locales qui permettent une certaine prospérité, tantôt des persécutions et des violences qui se traduisent par leur ségrégation géographique (dans des ghettos) ou vestimentaires

²¹ Azria, R. (2010). *Le judaïsme* (3^{ème} éd.). Paris : La Découverte, p. 22.

(avec le port de marques sur les vêtements), allant même jusqu'à l'expulsion²². Pendant plusieurs siècles et dépendamment des contextes plus ou moins accueillant, les communautés juives vont parfois se replier sur elles-mêmes, en s'organisant autour d'institutions fortes permettant leur pérennité, comme la synagogue, l'école talmudique, les institutions charitables, et des figures importantes comme le rabbin, l'abatteur rituel, le *mohel* (celui qui circoncite les garçons), ...²³

À partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, la situation évolue progressivement pour les communautés juives d'Europe occidentale avec notamment leur émancipation politique, qui accorde aux Juifs l'égalité des droits avec les autres citoyens dans certains pays européens. Le judaïsme libéral émerge quant à lui plus précisément en Allemagne, sous l'influence de l'*Aufklärung* (les Lumières allemandes, un courant intellectuel, culturel et philosophique ayant influencé l'Europe de ce siècle) et de la *Haskalah*, mouvement juif prônant l'ouverture de la culture juive à la culture séculière par l'éducation à d'autres disciplines que celles du domaine religieux et par l'apprentissage des langues vernaculaires²⁴. Les premiers juifs à s'investir dans la réforme du judaïsme ne sont pas des rabbins : ce sont des laïcs qui prirent l'initiative au départ de créer un mouvement libéral face à l'inaction du rabbinat²⁵. Les penseurs de ce mouvement souhaitent une conciliation entre un héritage juif en évolution et les valeurs du monde moderne²⁶, afin de pouvoir s'adapter aux sociétés modernes dans

²² *Ibid.*, p. 28-29.

²³ *Ibid.*, p. 39-40.

²⁴ *Ibid.*, p. 66-67.

²⁵ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 58.

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

lesquelles ils peuvent de plus en plus s'inscrire par leur nouveau statut civil. Jusqu'en 1830, on ne trouve pas de synagogue libérale en tant que telle, il s'agit surtout d'évolution interne au judaïsme qui passe par exemple par l'édition de nouveaux livres de prières. Au cours du XIX^{ème} siècle, un mouvement en tant que tel s'organise, autour notamment du rabbin Abraham Geiger. Cette effervescence intellectuelle débouche sur trois conférences qui visent à organiser le mouvement et à poser ses fondements, notamment en ce qui concerne la liturgie et l'organisation du culte au sein de la synagogue. La première a lieu à Brunswick en 1844, et entraîne des tensions entre les partisans d'une réforme profonde du judaïsme et ceux qui y sont opposés. La deuxième conférence en 1845 à Francfort acte quant à elle la séparation entre des libéraux plus radicaux et des libéraux conservateurs. Ces derniers bien qu'ils admettent l'importance d'une réforme religieuse, trouvent que certains de ces réformateurs vont trop loin dans leur volonté d'abandonner des pratiques sans passer par une interprétation et un retour sur les textes. Les débats portent notamment sur la circoncision, décriée par de nombreux réformateurs radicaux qui souhaitent l'abandonner, tandis que ce qui deviendra par la suite le mouvement Massorti ou conservateur soutient l'importance de cette pratique pour l'identité du peuple juif et qu'elle ne peut être supprimée ainsi. Malgré de nombreuses discussions et l'opposition de quelques libéraux, la circoncision sera conservée lors de cette deuxième conférence. La troisième conférence a lieu l'année suivante à Breslau et concerne principalement le Shabbat dont l'importance est remise en avant.

Le judaïsme libéral né en Allemagne, se propage en Europe centrale assez rapidement, ainsi qu'aux États-Unis, bien qu'on puisse trouver certains idéaux libéraux dans les synagogues américaines avant la tenue des trois conférences

allemandes²⁷. Cette situation américaine n'aurait rien à voir avec la forte immigration allemande entre 1820 et 1860, mais serait plutôt le reflet d'une volonté d'adaptation à leur nouvelle société d'accueil. Le judaïsme libéral américain connaît alors un développement rapide et très important. En 1885, les rabbins libéraux se rencontrent à Pittsburg pour définir les grandes lignes du mouvement, avant de créer en 1889 la *Central Conference of American Rabbis*, organisation qui existe toujours aujourd'hui et qui au fil de son histoire a pris de nombreuses décisions clés amenant le mouvement à évoluer avec la société américaine, la devançant parfois, notamment sur la question des femmes qui sont rapidement reconnues comme majeures d'un point de vue religieux. Le courant libéral est encore aujourd'hui le courant juif majoritaire aux États-Unis.

Sur le plan intellectuel et religieux, le judaïsme libéral est une branche juive qui s'attache avant tout à l'esprit de la loi plutôt qu'à la lettre²⁸, dans une volonté d'adaptation et d'évolution constante face aux transformations des sociétés dans lesquelles ces communautés s'inscrivent. Il s'appuie notamment sur le fait que pour ses penseurs, la révélation divine et sa compréhension sont continues et ne se sont pas arrêtées avec la Torah et la compilation du *Talmud*. Le judaïsme est porteur d'une vérité éthique, et la meilleure façon de servir Dieu est de s'attacher à adopter quotidiennement une position de vie éthique. Les communautés juives libérales continuent de suivre un grand nombre des commandements divins, et à respecter les grandes fêtes juives, mais tout en leur apportant des amendements nécessaires pour s'ajuster aux époques et aux sociétés dans lesquelles elles évoluent.

²⁷ Kaplan, D. E. (2003). Reform Judaism. Dans J. Neusner & A. J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism* (p. 291-300). Oxford : Blackwell Publishing Ltd, p. 295-296.

²⁸ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 5-6.

Le catholicisme

En face d'un judaïsme libéral à la recherche constante d'une adaptation au monde séculier et à ses évolutions, le catholicisme (branche du christianisme) veut faire figure de religion intemporelle et inchangée depuis ses origines. Né il y a environ 2000 ans au Proche-Orient, autour de la figure de Jésus, le christianisme a connu, lui aussi, son lot de controverses et a dû évoluer et se repenser au fil des siècles. La branche catholique en tant que telle ne s'est développée, en tout cas sous cette appellation, qu'en réaction à la Réforme protestante au XVI^{ème} siècle, avec la Contre-Réforme et le Concile de Trente (1545-1563). En 1517, le moine Martin Luther affiche sur la porte de l'église de Wittenberg 95 thèses, dénonçant les dérives de l'Église (notamment celles des indulgences, qui consistaient en la remise des péchés contre des dons d'argent). Dans les années suivantes et face au retentissement de son geste, Luther développe sa pensée : il critique la mainmise du clergé sur l'orthodoxie de la foi, celui-ci détenant un pouvoir illégitime selon le moine. Le terme catholique vient alors désigner les croyants qui vont rester en communion avec le Pape et les évêques face à ceux et celles qui contestent l'existence même de ces statuts et de cette hiérarchie. Le Concile de Trente va venir rappeler les grands principes catholiques, comme l'obtention du salut par la foi, et qui ne peut se faire qu'à travers l'Église et ses clercs qui en sont les guides. Les textes conciliaires vont en effet réaffirmer l'importance du prêtre et de son ordination, en précisant ainsi les différences fondamentales entre le clergé et le laïcat, ce qui entraîne un raffermissement de l'organisation hiérarchique de l'institution catholique avec le Pape à sa tête, ses évêques, ses prêtres, et bien après, sans pouvoir décisionnaire ni pouvoir de gouvernance en son sein, les laïcs et les laïques. L'Église catholique dans ce concile se pense et se positionne comme l'héritière d'un christianisme antique et

médiéval²⁹ dont elle entend défendre les principes en mettant en œuvre des réformes renforçant son pouvoir. Elle va pour cela s'appuyer sur les évêques, en redéfinissant leurs tâches, et sur les prêtres paroissiaux, en demandant la création de nouveaux séminaires pour revaloriser la formation de ces derniers et ainsi améliorer leur accompagnement des fidèles³⁰. L'institution catholique, comme organisation hiérarchisée, se développe au fur et à mesure, face aux contestations, et elle maintient depuis deux millénaires la succession apostolique, c'est-à-dire l'ordination des évêques en une chaîne continue et ininterrompue depuis Jésus, avec le Pape, évêque de Rome, comme chef de l'Église et représentant du Christ sur terre.

L'importance du rôle de ce dernier pour la chrétienté romaine s'est accrue au fil des siècles, en réaction notamment à la modernité et la perte de mainmise de l'Église dans les différents états et sur les croyant.e.s. Cette prise d'importance entraîne l'adoption en 1870 du principe d'infailibilité pontificale « couronnant le renforcement de l'autorité romaine.³¹ » À partir de la fin du XIX^{ème} siècle, et au début du XX^{ème}, l'Église, par l'entremise de documents pontificaux, va prendre la parole sur tous les sujets possibles. En agissant ainsi, elle produit son analyse des changements, notamment sociaux, et propose des solutions à mettre en place, en refusant ainsi la marginalisation du catholicisme dans les sociétés³². Et ce, bien que la plupart de ses prises de positions remette en cause la modernité et ses avancées et continue à défendre un modèle traditionnel. Plus récemment, le Concile Vatican II (1962-1965)

²⁹ Bruley, Y. (2018). *Histoire du catholicisme* (4^{ème} éd.). Paris : Presses Universitaires de France, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, p. 72-73.

³¹ *Ibid.*, p. 97.

³² *Ibid.*, p. 98.

représente un tournant important pour l'Église catholique. Les documents conciliaires montrent une volonté d'inscrire l'Église dans la modernité en prenant en compte les évolutions sociales des dernières décennies. Le concile débouche notamment sur une refonte et une révision de la liturgie pour pouvoir parler aux croyant.e.s contemporain.e.s. Cette volonté se traduit par l'abandon des signes distinctifs portés par les prêtres dans leur quotidien (comme le col romain et la soutane), pour qu'ils soient plus proches de leurs fidèles. Mais ce changement récent n'abolit pas pour autant la hiérarchie et la différenciation entre laïcat et clergé, dont les membres de ce dernier détiennent toujours l'autorité et demeurent les garants de la foi. En effet, la constitution dogmatique *Dei Verbum* rappelle les trois piliers de l'autorité de l'Église sur lesquels les rénovations apportées par Vatican II reposent encore. Il s'agit de l'Écriture sainte (la Bible), la Tradition – considérée comme le dépôt de la foi, « dépôt sacré de la Parole de Dieu³³ » – et le Magistère, qui est le seul détenteur, par Dieu, de l'interprétation de ce dépôt de la foi, « dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ³⁴ ». Et comme le précise ensuite le texte :

Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes.³⁵

³³ Concile Vatican II (1965). *Dei Verbum. Constitution dogmatique sur la révélation divine*. [en ligne]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html#, §10.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

Ainsi, l'interprétation des textes et de la foi reste aux mains de l'institution et des clercs qui la représentent. Réunis au sein de différentes congrégations traitant de différents aspects de la foi, ces clercs sont les seuls habilités à élaborer de nouvelles règles, sous l'autorité du Pape, afin de maintenir la bonne application de la foi pour toute la communauté catholique romaine (par rapport à certaines Églises catholiques orientales qui sont en communion avec le Pape, mais qui sont autonomes). Cette centralisation permet ainsi à l'institution de maintenir un certain contrôle sur les catholiques, afin de punir tous les comportements considérés comme déviants par rapport à la règle édictée. Cela n'empêche fondamentalement pas les croyant.e.s de faire quelques arrangements avec la doctrine tant que cela n'est pas rendu public. Mais si un ou une catholique s'élevait publiquement contre une règle, il ou elle risquerait de se voir refuser l'accès à certains sacrements, et pourrait même être excommunié.e.

Étude de cas et plan de thèse

Revenons maintenant à nos quatre cas d'étude féministes. Au sein du judaïsme nous avons sélectionné la réappropriation féministe de la pratique du *miqveh* par la rabbin Elyse Goldstein, qui officie aujourd'hui à Toronto. Il s'agit d'un bain rituel purificateur où les femmes se rendent pour se purifier avant leur mariage, après leurs menstruations et l'accouchement, lorsqu'elles sont mariées. En effet, cette purification ouvre la possibilité pour le couple de reprendre une vie sexuelle. Tout en gardant la pratique du bain, la rabbin Goldstein a cherché à repenser son sens et son utilisation pour qu'elle puisse englober toutes les femmes et toutes les expériences possibles, ce qui passe notamment par un changement des bénédictions à réciter avant l'immersion. Nous nous intéresserons ensuite aux transformations du repas du séder qui débute la fête de *Pessah*. Il s'agit d'un moment important dans le calendrier juif,

qui évoque la naissance du peuple hébreu lors de sa sortie d'Égypte et de l'esclavage. Comme il est question d'une fête familiale, nous nous concentrerons principalement sur le déroulement du repas en famille, bien qu'il existe depuis les années 70 des Séder de femmes, qui ont lieu en dehors du foyer, et généralement un autre soir que celui dédié au séder. Nous analyserons les textes lus, ainsi que les objets rituels présents et indispensables et leurs transformations.

Au sein du catholicisme, nous étudierons plusieurs pratiques eucharistiques de L'autre Parole (LaP), collective de chrétiennes féministes québécoises fondée en 1976 par Monique Dumais, Louise Melançon et Marie-Andrée Roy. Le sacrement de l'eucharistie est symboliquement un repas pris en communion entre tou.te.s les croyant.e.s lors de la messe, pour faire mémoire du sacrifice du Christ sur la croix, mais qui doit toujours être présidé par un prêtre pour être valide. Composée en majorité de femmes catholiques, LaP se veut un espace de rencontre, de réflexions et de célébration entre femmes croyantes et chrétiennes, qui cherchent, par leurs pratiques, à remettre en cause le modèle hiérarchique de l'Église, mais surtout à explorer leur spiritualité. Nous aborderons ensuite une cérémonie d'ordination d'une femme prêtre par le groupe *Roman Catholic WomenPriest Canada* (RCWP), branche locale d'une organisation internationale qui milite pour l'ordination des femmes aux postes de diacres, prêtres et évêques. Bien que l'Église catholique interdise aux femmes de recevoir le sacrement de l'ordre et donc devenir prêtre, certaines femmes n'ont pas attendu une évolution du droit canonique pour prendre part à ce sacrement, même si cela se passe bien souvent dans le secret pour éviter les sanctions catholiques.

Le choix de rites différents peut étonner, en ce qu'ils ne correspondent pas entre eux. Toutefois, le repas du séder peut être rapproché des célébrations eucharistiques : ces deux rites font mémoire de la création d'une communauté. De plus, le choix des deux autres rituels, le *miqveh* et l'ordination, se fonde sur le fait qu'ils sont résolument spécifiques à leur tradition respective et qu'ils ont des

incidences directes sur le vécu des femmes et la construction de leurs représentations et de leur place au sein de leur religion. Notre propos n'est pas de comparer formellement les rituels entre eux, mais de faire un contraste. Nous souhaitons mettre en avant : premièrement le déploiement de la normativité religieuse à travers différents rituels et deuxièmement différentes modalités de réappropriation féministe et de négociation face aux institutions religieuses, suivant notamment les différents modes d'organisation de celles-ci.

Notre thèse se compose de six chapitres. Le premier présentera notre cadre théorique, c'est-à-dire la théorie de la pratique rituelle selon Catherine Bell, qui nous permettra ainsi d'aborder la question de la ritualisation et de la négociation des rapports de pouvoir, en lien avec le concept foucaldien de discours. Nous détaillerons aussi les théories féministes de Colette Guillaumin portant sur le sexage et l'appropriation des femmes, avant de présenter le cadre d'analyse qui nous sera utile pour l'étude des rituels sélectionnés. Dans notre deuxième chapitre, nous traiterons de la construction des représentations et de la place des femmes au sein du catholicisme et du judaïsme. Nous présenterons ainsi les images associées aux femmes dans les textes sacrés et leurs interprétations tant médiévales que contemporaines, avant de nous concentrer sur les évolutions et sur une analyse de la situation actuelle des femmes juives et catholiques à partir des concepts de Guillaumin présentés précédemment. Le chapitre 3 traitera des ritualités juives et catholiques. Nous dresserons un tableau d'ensemble de l'organisation rituelle de ces deux traditions, avant d'analyser dans ceux-ci les formes et modes de participation des femmes à la ritualité. Les chapitres 4 et 5 seront consacrés à l'étude approfondie des rituels que nous avons sélectionnés. Nous avons adopté pour chaque cas une structure identique : nous présentons tout d'abord le rite traditionnel, son histoire, ses évolutions et les grands principes qui le régissent. Puis nous explicitons son déroulement, avant de

faire une analyse à partir du modèle présenté dans le premier chapitre. Ensuite nous appliquons ce même découpage au rituel féministe : tout d'abord les principes féministes qui sous-tendent sa transformation, puis le déroulement, et enfin l'analyse. Nous terminons chacun de ces cas rituels par une sous-partie revenant sur l'apport des transformations introduites vis-à-vis du discours traditionnel et les déplacements normatifs engendrés. Le chapitre 4 traitera des rituels juifs et le chapitre 5 des rituels catholiques. Enfin, le sixième et dernier chapitre sera l'occasion de dresser un bilan des transformations rituelles. Nous nous attarderons notamment sur les caractéristiques communes et sur les différences dans les modifications apportées, que nous mettrons en lien avec le fonctionnement des institutions religieuses dans lesquelles elles prennent place, institutions dont nous étudierons aussi les réactions afin d'évaluer l'évolution ou non des rapports de pouvoir en leur sein. Enfin, nous terminerons ce chapitre par une réflexion plus globale sur les conditions de transformations féministes des institutions religieuses, et sur la question de la résistance face à des structures réfractaires aux changements.

CHAPITRE I

DES RITUELS ET DES FEMMES – CADRE THÉORIQUE ET DISCOURS

Ce premier chapitre est consacré au cadre théorique de notre recherche, afin de circonscrire et présenter nos objets d'étude. Nous nous intéresserons tout d'abord à la ritualité et à ses théorisations afin de définir et présenter notre approche de cet objet. Comment, en effet, penser le rituel dans son cadre religieux et en interaction avec les individus participants ? Nous ferons une rapide présentation historique de l'évolution des études et théories sur le rituel, jusqu'au traitement actuel de la ritualité, qui se concentre notamment sur le sens que le rite et ses symboliques représentent à l'intérieur même de leur contexte d'émergence. Cette présentation de la ritualité nous amènera à détailler plus spécifiquement dans un deuxième temps le cadre d'analyse de la pratique rituelle développé par Catherine Bell dans son ouvrage *Ritual Theory, Ritual Practice*³⁶ et son intérêt pour notre recherche. Dans une troisième partie, nous relierons la conception du rituel de Bell à la notion de discours chez Foucault, afin de démontrer que le rituel est un discours au sens foucaldien du terme, dont il est important de penser la normativité. Nous traiterons dans une quatrième partie de l'appropriation des femmes selon Colette Guillaumin, grâce aux concepts de *sexage*, d'*appropriation* et d'*idée de Nature*, avant de présenter dans une cinquième et dernière partie le modèle d'analyse des rituels que nous avons développé à partir des concepts présentés ci-avant.

³⁶ Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York : Oxford University Press.

1.1 Rituel et ritualité, éléments de définitions et de catégorisations

Il peut être difficile de donner une définition exhaustive du rituel et de la ritualité. Ces termes décrivent en effet des réalités différentes, suivant les approches et perspectives adoptées pour leur étude, suivant aussi les époques auxquelles les recherches ont pu être menées. L'élaboration des différentes théories du rituel est en effet étroitement liée aux processus historiques dans lesquels ces théories s'inscrivent³⁷. Les premières études sur les religions et les rituels se développent vers le milieu, voire la fin du XIX^{ème} siècle. Représentées notamment par Robertson Smith, James George Frazer, etc., ces études s'interrogent globalement sur l'origine du phénomène religieux, et se demandent lequel, du rituel ou du mythe, était le premier³⁸. Il est aussi notamment question à l'époque de faire la distinction entre les religions telles que le christianisme et des croyances considérées comme primitives. Frazer fait par exemple la différence entre magie, religion et sciences, suivant la compréhension que les individus ont des phénomènes naturels et les actions qu'ils peuvent poser pour essayer de contrôler les éléments³⁹. Ces approches sont intéressantes aujourd'hui d'un point de vue herméneutique en ce qu'elles sont révélatrices des façons de penser la religion ainsi que les populations non occidentales à cette époque.

³⁷ Fedele, A. (2014). Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains. *Social Compass*, 61(4), p. 504.

³⁸ Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press, p. 3-20.

³⁹ Delière, R. (2006). *Une histoire de l'anthropologie : écoles, auteurs, théories*. Paris : Seuil, p. 39-44.

Au cours du XX^{ème} siècle se développe la question du rôle du rituel (et plus généralement le rôle de la religion et du religieux) par rapport à la société ou la communauté et les processus sociaux qui servent à leur maintien⁴⁰. Plusieurs théories marquantes en anthropologie vont être développées et on peut assister à la naissance de la sociologie moderne avec Émile Durkheim. Dans son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁴¹ publié pour la première fois en 1912, il étudie la religion comme un fait social organisant la société, par rapport à la magie qui relève d'une pratique privée. La religion existe alors dans sa dimension institutionnelle, rattachée à un groupe social spécifique. Dans cette conception du religieux, le rite est alors un moment d'effervescence partagé entre les membres du groupe, dans l'idée de célébrer le groupe lui-même. À la suite de Durkheim, on retrouve les théories fonctionnalistes initiées par Bronislaw Malinowski : en plus d'une théorie anthropologique, il s'agit aussi d'une façon de regarder les choses⁴², ce que l'on va nommer par la suite l'observation participante. Le fonctionnalisme, comme son nom l'indique, recherche les fonctions de toutes pratiques (comme les rituels), croyances, pour les sociétés au sein desquelles elles sont observées, fonctions permettant le bon fonctionnement et la pérennité de celles-ci. Viennent ensuite, avec Claude Lévi-Strauss, les théories structuralistes (instaurées à partir du structuralisme en linguistique théorisé par Ferdinand de Saussure)⁴³. S'opposant à Durkheim sur les rapports de cause à effet entre individus et modèles de société, Lévi-Strauss considère

⁴⁰ Wulf, C. (2013). *Anthropologie de l'homme mondialisé. Histoires et concepts*. Paris : CNRS Éditions, p. 221

⁴¹ Durkheim, É. (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (7^e éd.). Paris : PUF.

⁴² Deliège, R. (2006). *Op. cit.*, p. 176.

⁴³ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 23-60.

que ce sont les structures de pensée enracinées dans l'esprit humain qui façonnent la réalité sociale, et donc les phénomènes sociaux à l'instar des rites. Ces derniers, au même titre que la parenté ou les mythes (thèmes éminemment traités par Lévi-Strauss), sont considérés comme des systèmes symboliques de communication. Dans la pensée de l'anthropologue, les rites sont avant tout une réaction face aux mythes, et cherchent à rétablir une continuité dans l'expérience des individus⁴⁴.

Au sein de ces différentes études et théories, des catégorisations des rites ont été établies, et les chercheurs ont aussi voulu répertorier des caractéristiques inhérentes aux rituels, permettant de distinguer ceux-ci d'autres activités sociales ritualisées. Toutefois, ces catégorisations ne sont pas fixes ni même acceptées par tous les théoriciens. Elles viennent souvent soutenir des théories plus générales. Citons par exemple Ronald L. Grimes, qui a, au départ, développé un système à seize catégories⁴⁵, pour le réduire ensuite à 11, montrant la variabilité de ces catégories et de leurs définitions en fonction des théoriciens. Catherine Bell distingue quant à elle six catégories principales, qui sont pour elle un compromis pragmatique entre toutes les catégorisations existantes⁴⁶. Elle distingue : les rites de passage (dont le premier théoricien est Arnold Van Gennep⁴⁷), les rites calendaires, les rites d'échange

⁴⁴ *Ibid.*, p. 42-43.

⁴⁵ Ces catégories sont : les rites de passages, les rites maritaux, les rites funéraires, les festivals, les pèlerinage, la purification, les cérémonies civiles, les rites d'échange, les sacrifices, le culte, la magie, les rites de guérison, les rites d'interaction, les rites méditatifs, les rites d'inversion, et les drames rituels. Cf. Grimes, R. L. (1985). *Research in Ritual Studies : a programmatic essay and bibliography*. Metuchen : Scarecrow Press, p. 68–116.

⁴⁶ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 93-94.

⁴⁷ Cf. Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passages : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris: E. Leroux.

et de communion, les rites d'affliction (rites qui cherchent à rectifier le dérangement d'un ordre du monde : purification, exorcisme, ...), les fêtes/festivals et jeûne, et enfin les rites politiques (qui cherchent à renforcer le pouvoir des institutions politiques ou les intérêts du groupe dominant)⁴⁸.

À partir de ces différentes catégories, certaines caractéristiques ont été mises en avant comme communes aux rituels, ou au moins s'apparentant à ceux-ci ; Bell parle de caractéristiques *ritual-like*⁴⁹. On retrouve ici le formalisme, le traditionalisme, l'immutabilité, les règles de gouvernance, le symbolisme sacré, et la performance⁵⁰. Claude Rivière résume bien cette idée d'accumulation de caractéristiques dans sa définition du rituel : « un ensemble d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal et gestuel, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante de puissances supérieures avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet espéré⁵¹ ». Par *formalisme*, il faut comprendre la formalisation, c'est-à-dire le fait de définir et déterminer des manières de faire, de se comporter, de réagir suivant des situations spécifiques, ce qui délimite également ce qui peut ou non être exprimé. Le *traditionalisme* réfère à la pratique ancienne et inchangée ou non d'une activité. Plus une activité sera perçue comme identique à une précédente historique, plus elle sera considérée comme légitime. La sensation de continuité historique d'une pratique rituelle la légitime, en donnant l'impression que

⁴⁸ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 93-137.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 138-169.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁵¹ Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions (2^{ème} éd.)*. Paris : Armand Colin, p. 100.

cette pratique a toujours existé, et qu'elle est en quelque sorte naturelle⁵². Ce point est assez proche de l'*immuabilité*, mais par rapport au temps présent, où une même activité rituelle se doit d'être répétée, réalisée de la même façon. Les *règles de gouvernance* concernent l'énonciation d'un règlement, comme les règles d'un jeu, ici les activités rituelles. Cet aspect diffère du formalisme qui, lui, a trait aux modalités de réalisation précises d'un rituel ; ici il s'agit plutôt de règles s'adressant à la ritualité en générale, dont l'orchestration et la formalisation ne peuvent se faire de n'importe quelle façon. Une autre caractéristique est le *symbolisme sacré* : une activité rituelle doit faire appel à un ordre transcendant, ou chercher à rentrer en relation avec des forces surnaturelles, tout en incarnant des valeurs, idéaux, ou sentiments spécifiques. Enfin, la *performance* fait référence ici à la mise en scène du rituel, c'est-à-dire sa dimension représentative et scénique.

Plus récemment, les études sur le rituel sont passées de la question : « quelle réalité sociale peut-être représentée (et maintenue) par un symbole [?] » à « qu'est-ce que le symbole signifie (ou communique-t-il) dans le contexte de l'ensemble du système symbolique dans lequel il est inséré [?]⁵³ ». Ainsi, l'intérêt s'est déplacé des liens entre fonctionnement du social et ritualité, à une analyse du sens du rite au sein de son contexte religieux et culturel. Une compréhension de la ritualité et du rite qui correspondrait à cette approche serait celle tirée de Christoph Wulf présentée en introduction de cette thèse : des dispositifs sociaux, qui mobilisent aussi bien des discours et que des pratiques corporelles, agencés en fonction de connaissances précises et selon des buts particuliers, c'est-à-dire recherchant une efficacité spécifique, et permettant d'instituer au sein d'une communauté un certain

⁵² Wulf, C. (2013). *Op. cit.*, p. 225.

⁵³ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 61. [Notre traduction]

ordonnancement⁵⁴. À partir de ce nouveau centre d'intérêt autour du rituel, différentes approches vont être développées. Certaines s'intéressent par exemple à la performance rituelle, comme Christoph Wulf, pour qui la dimension scénique du rituel entraîne la formation des communautés, impliquant donc une relation entre la mise en scène rituelle et l'établissement des hiérarchies sociales⁵⁵. D'autres approches se concentrent sur la pratique (c'est-à-dire les modes de réalisation d'un rituel), permettant d'explorer les façons dont premièrement des groupes spécifiques élaborent un rituel, et deuxièmement en quoi cette façon de faire peut être considérée comme la meilleure chose à faire pour le groupe⁵⁶. Ce cadre d'analyse de la ritualité nous semblait être le plus pertinent pour notre sujet, en ce qu'il permet *in fine* d'analyser la construction des relations de pouvoir entre les membres du groupe et leur reproduction⁵⁷.

1.2 La ritualisation comme stratégie d'action : cadre d'analyse de la pratique rituelle de Catherine Bell

Grande théoricienne du rite et de la ritualité, Catherine Bell, décédée en 2008, a laissé derrière elle plusieurs ouvrages et articles sur le sujet, dont l'ouvrage

⁵⁴ Wulf, C. (2005). Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales. *Hermès, La Revue*, 43(3), p. 9.

⁵⁵ Wulf, C. (2013). *Op. cit.*, p. 206.

⁵⁶ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 81.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 83.

précédemment cité⁵⁸ qui compile et analyse les différentes approches et théories du rituel depuis le XIX^{ème} siècle. Elle a aussi cherché à conjuguer théorie de la pratique et étude du rituel dans son livre *Ritual Theory, Ritual Practice*⁵⁹, afin de dépasser les limites des précédents discours théoriques sur les rituels. Pour Bell ces limites sont : premièrement la surdétermination et la circularité des théories sur le rituel, celles-ci étant trop enchaînées à la dichotomie entre pensée et action, entraînant une opposition entre théoricien et acteur rituel. Deuxièmement, le développement de taxinomies très détaillées empêche, selon Bell, d'appréhender la ritualité pour ce qu'elle est. Celle-ci est considérée soit comme un ensemble d'activités distinctes et autonomes ou à l'inverse comme un aspect de toute activité⁶⁰. Cela l'amène à construire un cadre d'analyse systématique de la pratique rituelle afin de l'appréhender pour ce qu'elle est dans le contexte contemporain, c'est-à-dire un aspect de l'activité humaine qui construit de façon spécifique un type particulier de sens et de valeurs. Plutôt qu'une théorie fixe, son cadre d'analyse permet d'appréhender toute activité rituelle replacée dans le contexte de l'activité sociale en général et du cadre culturel spécifique de son élaboration, et de voir le rite comme un mécanisme engendrant la mise en place de relations d'autorité, plutôt que comme l'expression même de celle-ci. Ce cadre permet de plus, de penser un rituel inscrit dans un processus historique entraînant la reproduction d'anciens schémas, mais aussi leur réinterprétation et leur transformation.

⁵⁸ Bell, C. (1997). *Op. cit.*

⁵⁹ Bell, C. (2009). *Op. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

Ainsi, Bell définit le rituel comme étant une forme formalisée d'une croyance, entre continuité avec le passé et adaptation aux changements, permettant grâce à un corps de spécialistes d'instaurer un ordre hégémonique par lequel la réalité sera interprétée. La ritualisation, concept important pour Bell, est alors définie comme une façon d'agir qui est conçue et orchestrée pour distinguer et privilégier ce qui est fait par rapport à d'autres activités considérées comme quotidiennes⁶¹, que l'on peut alors comprendre comme le processus de création ou recréation de rituels. En effet, c'est par le processus de ritualisation que le rituel va se formaliser et mettre en actes une certaine compréhension du monde. Dès lors, la ritualisation peut être comprise comme une stratégie de différenciation d'actions par rapport à d'autres, dans le but de manipuler et d'orienter l'ordre culturel de base d'une société tel qu'il est expérimenté, incorporé, et reproduit par les agents sociaux. La ritualisation comme stratégie permet, selon Bell, de se définir, de mobiliser, nuancer, activer des images qui façonnent la réalité⁶². Elle permet surtout de construire certains types de relations de pouvoir efficaces à l'intérieur d'une organisation sociale particulière, et ce, selon la façon dont les individus en son sein vont mobiliser leurs représentations de la réalité construite par le rituel. Les systèmes rituels n'ont alors pas pour fonction de réguler les systèmes de relations sociales, ils sont le système qui ordonne ce type de relation⁶³. De plus, Bell accorde dans son cadre d'analyse une place importante au corps dans le rituel, à la façon dont il est construit par son environnement et comment ce dernier construit le corps en retour. Cette analyse du rituel nous permet d'articuler plus particulièrement la ritualité à la question du pouvoir et de la négociation ou

⁶¹ *Ibid.*, p. 74.

⁶² Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 238.

⁶³ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 130.

renégociation de ces types de rapports au sein d'un groupe défini, ce qui nous semble d'une grande pertinence pour traiter d'une réappropriation féministe de rituels.

Nous allons exposer quatre éléments que l'auteure présente comme constitutifs de la ritualisation selon son cadre d'analyse⁶⁴ : la différenciation à travers la formalisation (c'est-à-dire le processus de définition des formes et modes d'expression que prendra le rite) et la périodicité ; la centralité du corps dans le rituel, qui est défini par et qui définit en retour son environnement rituel ; la maîtrise rituelle acquise par des agents ritualisés ; et la négociation du pouvoir pour définir et s'appropriier l'ordre hégémonique.⁶⁵

1.2.1 La différenciation

Le principe de *différenciation* est le premier point à aborder, notamment car les autres principes vont découler de lui. La ritualisation comme pratique fait en sorte de différencier des façons d'agir. La ritualisation en tant que telle est ainsi la production même de cette différenciation. Par le contraste que ces actions vont établir avec d'autres, la ritualisation constitue des façons d'agir considérées comme supérieures (ou plus importantes), par rapport à d'autres⁶⁶. Cela ne veut pas dire que

⁶⁴ Bell définit dans *Ritual Theory, Ritual Practice* (2009) cinq éléments permettant de saisir le processus de ritualisation dans ce qu'il fait, que nous avons réarrangé en quatre éléments : en effet, nous avons regroupé dans un même point la question du corps et de son environnement, en raison de l'imbrication serrée de ces deux éléments.

⁶⁵ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 220.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 90.

ces pratiques sont forcément différentes dans leur réalisation quotidienne, mais ces actes ritualisés cherchent à réaliser, accomplir quelque chose d'autre, que la pratique quotidienne ne fait pas, selon des degrés de différenciation. Bell prend notamment pour exemple le cas de l'Eucharistie chrétienne, qui est avant tout un repas partagé⁶⁷. Les stratégies de ritualisation adoptées, telles que le fait de fixer une temporalité pour la réalisation de cette pratique, une périodicité, ou une formalisation de celle-ci, cela constitue autant de tactiques de ritualisation, qui permettent de différencier ce repas d'un autre, et plus globalement de différencier certaines pratiques d'autres⁶⁸, que l'on pourrait, elles, nommer profanes :

From the perspective of ritualization the categories of sacred and profane appear in a different light. Ritualization appreciates how sacred and profane activities are differentiated in the performing of them, and thus how ritualization gives rise to (or creates) the sacred as such by virtue of its sheer differentiation from the profane.⁶⁹

La différenciation est le principe par lequel le processus de ritualisation va pouvoir définir un espace à l'intérieur duquel ce qui se produit se distingue de pratiques profanes ou quotidiennes. Cet espace est donc le lieu dans lequel le « sacré » trouve son sens. Il importe de bien voir que la différenciation du sacré par rapport au profane opère à tous les niveaux de la constitution du rituel. Mais aussi et surtout, par la constitution des frontières de cet espace, l'espace intérieur va pouvoir être institué (ou réarrangé) selon des besoins tant idéologiques, que liés à la pratique du rituel. Cet agencement de l'espace rituel passe notamment, d'après Bell et sa lecture de

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Il faut toutefois préciser que ces éléments ne sont que des stratégies pour produire des actes ritualisés et ne sont pas des qualités intrinsèques aux rituels. *Ibid.*, p. 92.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

Bourdieu⁷⁰, par l'intégration de schémas d'oppositions appliqués au monde et organisant ainsi la société. Ce système d'opposition binaire découle d'une opposition initiale basée sur une division fondamentale, qui entraîne l'élaboration de sous-catégories d'oppositions qui vont être considérées comme objectives et naturelles⁷¹, impliquant des relations asymétriques de domination par l'interconnexion des oppositions entre elles. Par la ritualisation va s'instaurer une hiérarchisation de valeurs liées à des groupes sociaux, à des comportements, à des savoirs, etc. définissant aussi les limites internes du groupe social à qui s'adresse le rite, et l'extérieur de celui-ci. La différenciation rend ainsi malléable l'espace interne du rituel. Quant à la fonction du rituel, sa durée, ses opérations (gestes et paroles) ainsi que son organisation sociale et politique, celles-ci ne peuvent exister que parce qu'elles participent, constituent et supportent la spécificité de cet espace différencié. Et donc également, la différenciation elle-même.

1.2.2 Le corps et son environnement

Le deuxième point que nous voulions aborder est le *corps*. En effet, celui-ci est généralement central dans le rituel, tant parce qu'il en est l'enjeu que parce qu'il est le véhicule de sa réalisation. D'une part parce que les effets du rituel s'exercent sur les corps : dans la mesure où nous comprenons le rituel comme étant d'abord un

⁷⁰ Elle se réfère notamment à Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge : Cambridge University Press.

⁷¹ Bourdieu, P. (2002). *La domination masculine*, Paris : Seuil, p. 19-21 ; Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Seuil, p. 321-337.

espace, nous devons également comprendre que cet espace est un *environnement*, c'est-à-dire qu'il n'est pas simplement un cadre figé, mais qu'il y a entre celui-ci et les corps une relation dynamique et constituante. D'autre part, les effets du rituel sont réalisés, et donc d'une certaine manière, produits par les actions des corps. Ce sont en effet les opérations du corps qui vont donner au contexte rituel sa matérialité, avec des effets réels marquant tout à la fois le corps et les esprits. Le corps médiatise toute action : il est le moyen pour l'internalisation et la reproduction des valeurs sociales dans un contexte culturel donné et pour la constitution du soi et du monde des relations sociales⁷².

Pris ensemble, ces deux niveaux permettent de comprendre comment la ritualisation est une *socialisation* qui a le corps pour destinataire. Pour Bourdieu, le corps, par « des manipulations symboliques de l'expérience corporelle⁷³ » (telles que le déplacement dans un espace, les mouvements, les positions adoptées), le corps intègre des mécanismes et des schémas, utiles à l'organisation et au maintien du groupe⁷⁴. Cette intégration entraîne alors le développement de ce que Bell appelle un corps ritualisé, investit par « *a sense of ritual*⁷⁵ ». L'incorporation de ces schémas passe par la répétition et la mise en conformité de pratiques individuelles vis-à-vis de celles des autres, sans jamais être explicites, que ce soit dans le discours développé, ou dans la conscience individuelle. Cela permet à l'agent de s'adapter et d'interagir

⁷² Bell, C. (1990). The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power. *Journal of Ritual Studies*, 4(2), p. 301.

⁷³ Bourdieu, P. (2000). *Op. cit.*, p. 295.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 296-300.

⁷⁵ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 98.

en permanence par rapport à la réalité sociale selon les schémas incorporés⁷⁶. La production d'un corps ritualisé passe par l'interaction de ce corps avec un environnement structuré et structurant⁷⁷ : processus circulaire par lequel le corps ritualisé est produit, et qui produit en retour l'environnement rituel par les mouvements physiques et les interactions des individus avec celui-ci.

Et un corps ritualisé constitue un agent ritualisé. L'analyse de Bell rencontre ici les travaux de Foucault et le concept de *biopolitique* « *As the [body is the] medium of the play of power, [Foucault] argued, the body came to be linked to a new political rationality specifically rooted in the technologies of “biopower”.*⁷⁸ » En effet, et pour rappel, la différenciation nous permettait déjà de comprendre que l'espace rituel est un espace construit selon des axes de valeurs idéologiques et comportementaux. L'exercice du pouvoir religieux, à l'instar du biopolitique chez Foucault, s'effectue d'abord et avant tout sur les corps, en cherchant la domestication, la constitution et la gestion de ceux-ci et de leurs vécus⁷⁹.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 98-99.

⁷⁷ Bourdieu, P. (2000). *Op. cit.*, p. 288.

⁷⁸ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 97.

⁷⁹ Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité : Tome 1 La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, p. 183-201.

1.2.3 La maîtrise rituelle

Le corps est donc le lieu même où des pratiques et des comportements idéologiquement chargés vont être internalisés par l'agent ainsi ritualisé : certaines pratiques sont bonnes ou mauvaises, prescrites ou non, licites ou interdites ... L'incorporation de ces oppositions par un corps ritualisé permet à l'individu d'élaborer un certain savoir et de faire l'expérience d'un certain ordre des choses. Il acquiert dès lors un sens du rituel, ou ce que Bell nomme en référence à Bourdieu : la *maîtrise rituelle*⁸⁰ : c'est-à-dire l'internalisation et l'incorporation des schémas régissant le monde des agents ritualisés qui leur permettent de fonctionner en lien avec celui-ci.

The ability to produce schemes that hierarchize and integrate in complex ways is part and parcel of the practical knowledge acquired in and exercised through ritualization. The ultimate purpose of ritualization is neither the immediate goals avowed by the community or the officiant nor the more abstract functions of social solidarity and conflict resolution: it is nothing other than the production of ritualized agents, persons who have an instinctive knowledge of these schemes embedded in their bodies, in their sense of reality, and in their understanding of how to act in ways that both maintain and qualify the complex microrelations of power.⁸¹

Cette maîtrise rituelle désigne ainsi la compréhension intériorisée des schémas de ritualisation, maîtrise qui par son intériorisation va apparaître comme instinctive et naturelle dans son expression, et située culturellement et historiquement. Dès lors, les sujets façonnés par l'intégration de ces normes sont désormais des instances de

⁸⁰ Bell, C (2009). *Op. cit.*, p. 107.

⁸¹ *Ibid.*, p. 221.

celles-ci. Ils vont ainsi interagir avec leur environnement rituel en fonction de cette maîtrise, tout en étant aveugles aux finalités de ce comportement. De plus, l'agent ritualisé comme instance des normes sera en mesure de reconnaître chez les autres l'intégration ou non de ces règles de fonctionnement, dont la normativité dépendra alors du rapport à l'orthopraxie du contexte rituel. En effet, Bell explique dans un article que :

To possess this practical ritual mastery is to possess the tools for ordering and reordering the world, for perceiving and not perceiving, for evaluating, for unifying, and for differentiating —not as rules to follow, but as a flexible social instinct for what is possible and effective.⁸²

Cela implique aussi qu'un rituel n'a de sens et ne peut exister que selon une stratégie et des schémas culturels spécifiques. En d'autres mots, la ritualisation ne peut fonctionner comme stratégie que par une adaptation des pratiques à un contexte culturel spécifique.

1.2.4 L'ordre hégémonique

La formalisation du rituel passe, comme nous l'avons vu, par l'intégration de schémas d'opposition qui permettent l'élaboration d'une hiérarchie des valeurs, des pratiques, mais aussi des individus. Ainsi, la formalisation « [...] determines content, transforming the specific into the general terms of a natural and eternally preexisting order.⁸³ » Cette tradition produite par la formalisation entraîne une certaine forme

⁸² Bell, C. (1990). *Op. cit.*, p. 306.

⁸³ Bell, C (2009). *Op. cit.*, p. 120.

d'autorité. Cela se traduit par l'institutionnalisation de spécialistes, dépositaires par leur statut d'experts d'une certaine tradition historique, ce qui les établit comme garants de l'identité du groupe et donc de sa cohésion. Mais ils sont aussi détenteurs d'un savoir spécifique, pas forcément accessible à tous, et dont la manipulation est codifiée et légitimée par leur statut. Ce savoir rituel correspond à un ensemble de connaissances pertinentes (sacrées, techniques, théoriques, administratives), qui va être mobilisé dans un contexte rituel spécifique, au moyen de divers symboles consacrés⁸⁴. Et c'est ce savoir qui leur confère une certaine autorité pour ritualiser, d'où l'importance d'en penser le contrôle et l'accessibilité. En effet, l'accès à ce savoir est restreint, soit en raison des critères d'accession aux formations, soit pour des motifs liés à la naissance (dépendamment du type de légitimation du pouvoir mis en place par le groupe)⁸⁵. Par le savoir acquis et le statut de gardien de la tradition, ils disposent dans les faits d'un pouvoir de décision et de rationalisation, qui leur permet d'institutionnaliser le rituel et son déroulement, soit en entretenant les pratiques traditionnelles historiques, soit en légitimant par leur statut les réformes et transformations. En d'autres mots, ce savoir leur confère toute légitimité pour prescrire, ou non, suivant le mode de domination développé dans l'institution, l'orthodoxie et l'orthopraxie du rituel, ce que Bell va nommer l'ordre hégémonique. Ainsi, pour penser la transformation du rituel, le mode de domination en place dans un groupe religieux (dans son rapport au savoir, à la tradition et à la classe des spécialistes garant de la tradition) est important à prendre en compte. L'intégration ou non de transformations rituelles ou de nouvelles pratiques dépend en effet du contrôle ou non de l'ordre hégémonique par une classe particulière d'agents sociaux.

⁸⁴ Arsenault, D. (1999). Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. *Anthropologie et Sociétés*, 23(1), p. 8.

⁸⁵ Cf. Weber, M. (2015). *La domination*. Paris : La Découverte.

De plus, une dimension importante concernant l'établissement et la régulation des traditions par un groupe de spécialistes est la possibilité pour eux de définir les limites du groupe et son identité, dont les catégories internes au groupe. Dès lors, des différences seront faites dans un premier temps entre les personnes pouvant avoir accès au savoir rituel et les personnes non autorisées. Et dans un second temps, on distinguera les individus pouvant prendre part ou non au rite⁸⁶ et dans quelle mesure ils peuvent y participer, ce qui entraîne la formation de hiérarchies internes au groupe, suivant notamment des valeurs et principes précédemment hiérarchisés selon le principe de différenciation tel que présenté plus haut.

Ainsi, par la ritualisation, c'est-à-dire la formalisation du rituel et la mise en place d'une catégorie de spécialistes, se déroule une négociation du pouvoir pour définir et s'approprier l'ordre hégémonique.

Pour résumer en quelques lignes les quatre points présentés ci-dessus, nous allons reprendre les mots de Bell :

The goal of ritualization as a strategic way of acting is the ritualization of social agents. Ritualization endows these agents with some degree of ritual mastery. This mastery is an internalization of schemes with which they are capable of reinterpreting reality in such a way as to afford perceptions and experiences of a redemptive hegemonic order.

⁸⁶ Il est intéressant sur cette question de se référer à Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43(1), p. 58-63.

Ritualization always aligns one within a series of relationship linked to the ultimate sources of power.⁸⁷

La ritualisation peut donc être comprise comme une stratégie de domestication des corps et des expériences. De plus, entre la maîtrise rituelle développée par les agents ritualisés et l'orthopraxie développée par les spécialistes, des stratégies d'adaptation peuvent être mises en place par les spécialistes, afin de s'adapter ou non à la nouveauté, en incorporant partiellement ou non les évolutions. Mais toutes ces adaptations s'inscrivent toujours dans une certaine continuité d'une tradition reconnue comme officielle. Dès lors, par un processus de ritualisation, ou de transformation du rituel, peut s'engager un processus de négociation ou renégociation des rapports de pouvoir institués entre des agents ritualisés et des spécialistes, selon les modes de domination en place. Toutefois, Bourdieu modère ce système, notamment en ce qui a trait à l'apprentissage de la maîtrise. Il explique que sans institutionnalisation d'une pratique (ici rituelle) comme telle, spécifique et anonyme, avec des agents spécialisés et à des moments spécifiques, la pratique se transmet à l'état de pratique, sans accéder au niveau du discours, c'est-à-dire à un ensemble de valeurs et de modèles de fonctionnement spécifiques structurant le groupe en question. Cela permettra aux membres du groupe de développer une certaine maîtrise des schémas rituels, sans toutefois conditionner les pratiques futures selon certaines normes forgées par l'élaboration d'un discours savant⁸⁸.

⁸⁷ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 141.

⁸⁸ Bourdieu, P. (2000). *Op. cit.*, p. 285-286.

1.3 Le rituel comme discours normatif et performatif

Nous allons maintenant développer la question du discours rituel. Le concept foucaldien du discours nous apparaît en effet pertinente pour aborder par la suite la normativité générée par la ritualisation, et les impacts de cette normativité sur les participantes.

1.3.1 Foucault et l'Ordre du discours

À l'occasion de sa leçon inaugurale au Collège de France en 1970, Foucault s'intéresse au discours, et pose notamment la question de sa matérialité. Il suppose avant d'argumenter :

[...] dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'évènement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.⁸⁹

Selon cette conception, tout discours religieux, prononcé par une autorité reconnue comme compétente pour émettre un tel discours, dans une temporalité et un lieu valable, va manifester le pouvoir dont il est investi. Le discours tel que pensé par Foucault n'est pas simplement un moyen, un intermédiaire pour s'exprimer, mais il est ce que nous exprimons : il représente le pouvoir dont nous avons besoin pour faire

⁸⁹ Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, p. 10-11.

advenir des idées, il est « [...] ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer⁹⁰ ». Le discours est une technologie, celle-ci étant composée de différents outils, comme le langage. Dans le cadre d'une étude sur la ritualité, il nous semble important de préciser que le discours rituel ne se comprend pas uniquement comme les paroles prononcées, c'est-à-dire comme l'instrumentalisation du langage dans le seul but de maintenir des rapports de pouvoir. Les gestes, l'environnement, les participants et participantes, les symboles ... c'est-à-dire tout ce qui compose un rituel est à comprendre comme un discours. En effet, l'utilisation de symboles n'est pas innocente, mais elle est le reflet d'une conception de l'ordre hégémonique tel que pensé par Bell, et donc le reflet des rapports de pouvoir mis en jeu par la performance rituelle. De ce fait, lorsque nous parlerons de discours rituel, celui-ci concernera tout élément participant de la réalisation du rituel.

Dans la pensée foucaldienne, le discours est de plus à replacer dans une articulation tripartite avec le savoir et le pouvoir. L'élaboration de discours est permise grâce à l'accès au savoir. Foucault nous apprend que, par l'acquisition d'un savoir, un discours peut être développé sur un objet. Ce discours sur est déjà l'exercice d'un pouvoir sur cet objet.⁹¹ Et le pouvoir opère au travers du discours. Cette articulation est à rapprocher de la notion foucaldienne de *régime de vérité*, où : « Un savoir, des techniques, des discours « scientifiques » se forment et s'entrelacent avec la pratique du pouvoir [...].⁹² » afin de produire, de définir et de représenter le vrai. Chaque société a ainsi sa politique générale de la vérité, constituée de moyens

⁹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁹¹ Foucault, M. (1976). *Op. cit.*, p. 133.

⁹² Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, p. 26.

de légitimation des procédures de production de la vérité et du statut de ceux qui sont chargés de dire le vrai, la production et la transmission de la vérité sont sous le contrôle dominant de quelques grands appareils institutionnels (par exemple l'Université, ou le Vatican)⁹³. Il nous faut de plus reconnaître le caractère « performatif » des énoncés par lesquels ces sujets sont produits et reproduits le long d'un système normatif donné par le discours développé. Pour Foucault, le sujet se constitue par un certain nombre de pratiques, mais pratiques que le sujet n'invente ni ne crée lui-même : ces pratiques lui sont suggérées ou imposées par sa culture, sa société, ou son groupe social par exemple religieux⁹⁴. Ainsi, le pouvoir, c'est-à-dire la capacité de l'exercer sur un objet, est concomitant avec le savoir de cet objet et le discours produit sur celui-ci.

De plus, le pouvoir n'est pas à comprendre comme une forme figée d'un type de rapports de pouvoir, mais plutôt en perpétuelle évolution, due notamment à la production de discours. Lorsque les individus sont objets de ce savoir, ils vont incarner les discours produits et les transmettre. Dans son article *Le sujet et le pouvoir*⁹⁵, Foucault s'intéresse plus spécifiquement à la constitution d'un sujet libre comme condition de l'exercice d'une relation de pouvoir. Celle-ci ne peut en effet s'appliquer qu'à des sujets libres, en ce que la relation de pouvoir ne peut exister sans

⁹³ Foucault, M. (1977). Entretien avec Michel Foucault. Dans D. Denfert et F. Ewald (dir.)(2001), *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 140-160). Paris : Gallimard, p. 158-159.

⁹⁴ Foucault, M. (1984). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dans D. Denfert et F. Ewald (dir.)(2001), *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 1527-1548). Paris : Gallimard, p. 1538.

⁹⁵ Initialement publié en anglais sous le titre « The Subject and Power », dans H. Dreyfus et P. Rabinow (1982), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics* (p. 208-226). Chicago : The University of Chicago Press. Nous nous sommes toutefois appuyé sur sa traduction française : Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. Dans D. Defert et F. Ewald (dir.)(2001), *Michel Foucault. Dits et écrits II (1976-1988)* (p. 1041-1062). Paris : Gallimard.

résistance, possibilité d'affrontement ou de lutte. Ces luttes peuvent être de différents types : une opposition aux formes de domination, une dénonciation des formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit, un combat contre ce qui lie l'individu à lui-même et qui assure ainsi sa soumission aux autres⁹⁶. Ce dernier point est particulièrement intéressant pour notre propos étant donné que les femmes sont assujetties (comme que nous allons le voir avec Guillaumin et le concept de sexage ci-après) en raison même de leur nature féminine et de leur appartenance à une classe de sexe. Le pouvoir ne peut dès lors que se concevoir comme relation de pouvoir, entraînant des stratégies de pouvoir, c'est-à-dire la mise en place réfléchie de moyens (comme le discours) à même de faire fonctionner et de maintenir ces relations de pouvoir. Toujours en codépendance, relation de pouvoir et stratégie de lutte sont la limite l'une de l'autre⁹⁷. Ainsi, le pouvoir ne peut exister que par ses actions sur d'autres actions (éventuelles ou actuelles) – afin de les orienter, les limiter, les inciter, etc. – de façon à induire le comportement des sujets agissants et maintenir les relations de pouvoir en place⁹⁸.

1.3.2 La performativité du rituel

Dans son cadre d'analyse de la ritualité, Catherine Bell développe peu les questions portant sur la performativité du rituel, ainsi que les questions concernant l'efficacité rituelle. Elle s'intéresse principalement, conformément à ce que nous

⁹⁶ *Ibid.*, p. 1046.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1054-1062.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1055.

avons présenté plus-haut, au rôle du rituel pour la communauté de sens dans laquelle le rite prend place, c'est-à-dire ce qu'un type de rituel, dans sa formalisation, implique pour le mode de fonctionnement et d'organisation du groupe. Elle laisse de côté l'impact du rite sur les individus, dans ce qu'il produit comme réalité, comme normes, et ce en lien notamment avec le langage. Cet aspect nous semble intéressant à aborder en ce que le rituel vise à transformer une réalité existante, à être efficace selon des paramètres internes à la tradition religieuse en question.

Le performatif⁹⁹ est un concept forgé par John L. Austin, philosophe s'étant notamment intéressé au langage. Par ce concept, il cherche à désigner des énoncés que l'on ne pourrait considérer comme constatifs, c'est-à-dire qui ne correspondent pas à une description ou une affirmation qui serait vraie ou fausse. Il désigne des énoncés comme performatifs, lorsque leur énonciation exécute une action, et fait ce qui est énoncé. Par-là, le langage a une influence sur le monde. Ce performatif, pour être heureux, c'est-à-dire pour se réaliser selon ce qui a été énoncé, doit répondre à quelques conditions nécessaires, au nombre de six :

A.1 Il doit exister une procédure reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots par certaines personnes dans de certaines circonstances. De plus,

A.2 il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question.

B.1 La procédure doit être exécutée par tous les participants à la fois correctement et

B.2 intégralement.

Γ.1 Lorsque la procédure – comme il arrive souvent – suppose chez ceux qui recourent à elle certaines pensées ou certains sentiments, lorsqu'elle

⁹⁹ Austin, J. L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Éditions du Seuil.

doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées ou sentiments, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué.

De plus,

Γ.2 il doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite.¹⁰⁰

Ces conditions sont intéressantes à considérer en ce qu'elles cherchent à prendre en compte et analyser les modalités de réussite des performatifs. Bien que le performatif malheureux reste un performatif, son échec permet justement de comprendre ce qui peut faire réussir ou échouer ce type d'énoncé. En effet, la bonne formulation de l'énoncé n'est pas suffisante à la réussite du performatif, les circonstances sont elles aussi importantes. Pour arriver à saisir la force du performatif, Austin retravaille la distinction entre constatif et performatif en introduisant les notions d'actes locutoires (le fait de dire quelque chose), d'actes illocutoires (le fait de dire quelque chose avec une force spécifique), et d'actes perlocutoires (qui sont les effets qui découlent des actes illocutoires)¹⁰¹. Ainsi, l'échec du performatif tient au fait que le perlocutoire ne peut être contrôlé : comme par exemple l'état d'esprit de la personne à qui s'adresse l'énoncé performatif, les intentions individuelles du récepteur, ou encore la bonne compréhension ou non du contexte d'énonciation, etc. Les effets du performatif sont, de la sorte, indépendants de l'acte locutoire.

À la suite d'Austin, de nombreux auteurs vont s'intéresser au performatif, retravaillant des aspects plus particuliers. Bourdieu par exemple critique la théorie

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 129-137.

d'Austin en ce que le performatif ne semble tirer son efficacité que du discours et du langage en lui-même (notamment par l'introduction des actes locutoires, illocutoires et perlocutoires), laissant de côté les conditions institutionnelles de production du discours qui sont pourtant en germes dans les conditions de réussite du performatif¹⁰². Ainsi, le sociologue français retravaille les conventions édictées par Austin, citées ci-dessus. Pour Bourdieu, les conditions de réussite d'un performatif tiennent à l'adéquation entre le locuteur (qui détient le pouvoir et l'autorité déléguée de l'institution pour tenir ces paroles) et le discours qu'il prononce¹⁰³. Il est alors vain d'essayer de trouver dans les mots-même la force performative, celle-ci tient principalement à l'autorité détenue par la personne qui va les prononcer¹⁰⁴. De plus, pour Bourdieu, « l'efficacité du discours performatif [...] est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce.¹⁰⁵ » Le langage ne sera que le reflet des rapports sociaux et des relations d'autorité préexistant au sein d'une institution ou d'un groupe. Le discours légitime peut alors être défini comme l'allocation de la bonne personne, c'est-à-dire chargée de l'autorité d'une institution, devant les bons récepteurs, dans les formes légitimes, et selon une temporalité légitime.

Un rituel, pour reprendre un élément de la caractérisation de Wulf présentée précédemment, recherche une efficacité spécifique ; il doit fonctionner, tout en étant valide (c'est-à-dire conforme à ce qui a été défini) et il doit permettre de faire advenir ce qu'il dit. Ainsi, la bonne réalisation d'un rituel doit remplir des conditions

¹⁰² Bourdieu, P. (1975). Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5, p. 186.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰⁵ Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions du Seuil, p. 286.

spécifiques, et pour Bourdieu ces conditions sont uniquement relatives à l'institution dont émane le rituel : « le symbolisme rituel n'agit pas pour soi, mais seulement en tant qu'il représente – [...] – la délégation¹⁰⁶ ». Et par délégation il entend le mandat accordé par une institution à un individu, considéré comme représentant légitime.

Dans la continuité de la théorie d'Austin, Derrida s'intéresse dans *Signature Événement Contexte*¹⁰⁷ à l'itérabilité du performatif, c'est-à-dire la répétition des énoncés performatifs, répétitions considérées comme accidentelles en ce qu'il n'y a pas de lien entre l'énonciation du performatif et le contexte d'énonciation.¹⁰⁸ En traitant de cette question, Derrida cherche à penser les rapports entre la langue et le monde. Un performatif peut être énoncé à n'importe quel moment, dans n'importe quelle circonstance, selon un principe de citation, ou *citationnalité*¹⁰⁹, ce qui va permettre au performatif de réussir :

Un énoncé performatif pourrait-il réussir si sa formulation ne répétait pas un énoncé «codé» ou itérable, autrement dit si la formule que je prononce pour ouvrir une séance, lancer un bateau ou un mariage n'était pas

¹⁰⁶ Bourdieu, P. (1975). *Op. cit.*, p. 188.

¹⁰⁷ Derrida, J. (1972). *Signature Événement Contexte*. Dans *Marges de la Philosophie* (p. 365-393). Paris : Éditions de minuit.

¹⁰⁸ Cotton, N. (2016). Du performatif à la performance : La « performativité » dans tous ses états. *Sens public* [en ligne], p. 7.

¹⁰⁹ Derrida, J. (1972). *Op. cit.*, p. 381.

identifiable comme *conforme* à un modèle itérable, si donc elle n'était pas identifiable en quelque sorte comme «citation».¹¹⁰

Appliqué au rituel, ce principe d'itérabilité, ou de *citationnalité* implique que la liturgie, c'est-à-dire les propos énoncés lors du rituel, doit être codifiée, connue, et répétée, pour avoir une force performative. Mais c'est dans cette possible citation du performatif, et donc de son échec, que l'on peut trouver sa force subversive, comme résistance au pouvoir dominant. En effet, le perlocutoire ne pouvant être contrôlé, le performatif est, pour Derrida, toujours malheureux. De plus, le performatif malheureux met en lumière les conditions sociales adéquates de citation entre un énonciateur et une situation précise : l'échec démontre par exemple l'illégitimité de la personne qui s'exprime, ou l'inadéquation du contexte ... L'échec révèle les rapports de forces symboliques permettant le succès ou l'insuccès d'un performatif¹¹¹.

Ce détour par la performativité du rituel nous semblait intéressant à considérer ici. En effet, les paroles prononcées lors d'un rite vont avoir des incidences, vont réaliser des actions, entraîner une certaine normativité. Et comprendre la force transformatrice de ces énoncés passe par la question du performatif, et du caractère itératif de ces paroles rituelles. D'autant plus que pour Butler, c'est dans cette répétition et citation des normes qui s'imposent au sujet que réside la possibilité d'une résistance aux normes et leur subversion¹¹², aspect intéressant dans la mesure

¹¹⁰ Derrida, J. (1972). *Op. cit.*, p. 388-389.

¹¹¹ Cotton, N. (2016). *Op. cit.*, p. 9-10.

¹¹² Cotton, N. (2016). *Op. cit.*, p. 14 ; Butler, J. (1993). Critically Queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), p. 22

où nous travaillons sur la transformation de rituels. De plus, sans aller totalement dans le sens de Bourdieu pour qui tout est social, la reconnaissance institutionnelle du discours rituel quant à sa bonne réalisation est à prendre en considération. Une institution religieuse pourra déterminer l'autorité ou non de la personne prononçant les paroles et la conformité de ces paroles par rapport à l'orthodoxie, et donc l'autorité que vont revêtir les propos énoncés lors du rite. Ainsi, l'intégration de transformations rituelles passe en quelque sorte par la contamination de l'institution, c'est-à-dire la reconnaissance ou non de la légitimité des modifications, et donc *in fine* la reconnaissance de leur efficacité rituelle, élément central lorsqu'il est question de transformation et réécriture de rituels.

1.3.3 Normativité du discours

Lorsque nous considérons un rite religieux comme un discours, cela nous permet de prendre en compte et d'analyser la normativité instituée par celui-ci. Les éléments composant un rite sont agencés (que ce soit de façon consciente ou non) pour signifier, faire quelque chose de particulier, et ce aussi en fonction de principes préexistants. Ainsi, un discours rituel ne fait pas que décrire les différents actes à réaliser, ou encore les paroles à prononcer. Mais, par son caractère performatif, il définit les contours de la norme au sein de ce rituel et plus globalement au sein du groupe religieux dans lequel il prend place. Ce qui peut être considéré comme une simple description est en fait une prescription. Par norme, ou système normatif, nous entendons un ensemble de principes reconnus et jugés positivement ou négativement par un groupe social en tant qu'idéaux à atteindre ou au contraire en tant que modèles dont il faut se distancier. Ces jugements de valeur impliquent que les individus doivent s'y conformer ou y adhérer afin d'être considérés comme membres du groupe social. Toutefois, ce mouvement d'adhésion ou de mise à distance n'est pas le fait de

disposition autonome et libre de la part des individus : pour Foucault, ceux-ci sont sujets de ces normes, qu'ils vont mettre en application tout en étant agis par elles. Par exemple, selon les modalités de leur participation ou non au rite ou plus globalement à la ritualité de leur groupe religieux, les individus vont intégrer leur position sociale, et conséquemment les bons comportements à adopter pour se conformer à ce qui est attendu d'eux suivant leur position, mais sans avoir automatiquement conscience de celle-ci et de ses implications. Lorsque Bell évoque le développement d'un *sense of ritual*¹¹³, qui permet à l'individu de savoir comment se comporter et interagir par rapport à la réalité sociale, il s'agit ici de la normativité du discours rituel. Les normes instituées par le discours rituel vont donc être le reflet du pouvoir, et donc du savoir détenu par ceux en position d'autorité, ce qui peut entraîner une naturalisation de ces normes, considérées comme issues d'un savoir rationnel et universel. Les sujets structurés par l'intégration de ces normes sont désormais des instances de celles-ci, et peuvent faire reconnaître par autrui leur bonne intégration et surveiller chez les autres que l'application est bien respectée, structurant ainsi leur environnement en retour. Chacun vérifie et valide les autres comme respectant ou ne respectant pas la norme, rôle de surveillance joué aussi par l'institution elle-même. Et, ce qui n'était au départ que simple énoncé, devient réalité en soi, réalité toujours en évolution, parce que le sujet est à voir en interaction constante avec la société et ses institutions, et donc avec les discours produits. Comme l'exprime Judith Plaskow : « Symbols are simultaneously *models of* a community's sense of ultimate reality and *models for* human behavior and the social order.¹¹⁴ »

¹¹³ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 98.

¹¹⁴ Plaskow, J. (1983). The Right Question is Theological. Dans S. Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist. A Reader* (p. 223-233). New York : Schocken Books, p. 228. (Mise en italique par l'auteure.)

Pour résumer ces parties précédentes en citant les mots de Wulf,

Par le biais de l'action rituelle, les institutions inscrivent leurs objectifs, les valeurs et les normes sociales dans les corps. Il se constitue ainsi un savoir rituel pratique qui est un présupposé de la performativité de l'action rituelle. Ce savoir permet de se comporter de manière adéquate dans les institutions.¹¹⁵

Ainsi, penser un rite et sa pratique comme un discours normatif permet d'analyser et d'apprécier plus spécifiquement l'ordonnement du monde mis en place par celui-ci, et les injonctions normatives sous-jacentes à respecter. Ces injonctions sont d'ailleurs non reconnues comme telles en ce qu'elles semblent être naturelles car s'intégrant dans un système complexe et complet de pensée, soutenu en partie par des hiérarchisations organisant le monde social et le cosmos des individus. D'autant plus que dans un système de croyance religieuse, cet ordonnement est considéré comme transcendant, et par-là immuable, en ce que cet ordre du monde a été voulu et décidé par Dieu, ordonnement traditionnellement défavorable aux femmes. Mais avant d'étudier la place et les représentations des femmes au sein du catholicisme et du judaïsme dans le prochain chapitre, nous allons nous intéresser à la réalité matérielle des femmes dans les sociétés occidentales, c'est-à-dire l'appropriation des premières dans le but de maintenir une domination, avec l'élaboration postérieure d'un discours justifiant l'infériorité de celles-ci.

¹¹⁵ Wulf, C. (2005). *Op. cit.*, p. 11.

1.4 Colette Guillaumin : sexage et appropriation des femmes

1.4.1 Le sexage

Afin de traiter la question de la soumission et de l'oppression des femmes dans le champ religieux, il nous semble en effet pertinent de mobiliser Colette Guillaumin et plus spécifiquement les concepts de *sexage*, d'*appropriation*, ainsi que l'*idée de nature*¹¹⁶. Ces concepts sont étroitement imbriqués, en ce que le *sexage* permet d'englober l'*appropriation* et l'*idée de nature* :

[...] le fait et l'effet idéologique sont les deux faces d'un même phénomène. L'une est un rapport social où les acteurs sont réduits à l'état d'unité matérielle appropriée [...]. L'autre, la face idéologico-discursive, est la construction mentale qui fait de ces mêmes acteurs des éléments de la nature : des choses dans la pensée elle-même.¹¹⁷

Le concept de *sexage* définit donc l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes, soutenue par un cadre idéologique spécifique, qu'il s'agisse de *l'appropriation privée* dans le cadre du mariage – l'appropriation d'une femme spécifique par un homme qui se réserve son usage – ou de *l'appropriation collective* : la première n'étant que le reflet institutionnel d'un rapport de sexe généralisé qu'est l'appropriation d'une classe de sexe par l'autre. En effet, ce n'est pas uniquement l'épouse qui se retrouve appropriée par le mari, mais toutes les femmes appartenant à un foyer et, plus globalement,

¹¹⁶ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Donnemarie-Dontilly : Éditions iXe, p. 16-78.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 16-17.

toutes les femmes au sein de la société. C'est notamment pour cela que l'on peut parler d'appropriation de la classe des femmes : ce ne sont pas seulement celles qui ont passé un contrat direct avec un homme (comme le contrat de mariage) qui vont se retrouver au service des hommes, mais toutes les femmes apparentées, sous-entendant de fait qu'elles sont naturellement disponibles pour être au service de l'entretien de la famille et des hommes en général. À la suite de Guillaumin, le concept de *sexage* va être repris et retravaillé, entre autres par Danielle Juteau et Nicole Laurin Frenette¹¹⁸ pour penser son application à différentes époques et différents contextes sociaux. Par le concept de *système de sexage*, les deux auteures cherchent dans cet article à modéliser différentes articulations entre appropriation privée et appropriation collective, articulations correspondant à différents moments historiques et différents contextes sociaux, en fonction par exemple des législations entourant le mariage, ou de l'entrée des femmes sur le marché du travail.

Le *sexage*, néologisme construit en référence à l'esclavage et au servage (tous deux rapports sociaux d'appropriation physique dans l'économie foncière) désigne ainsi un rapport de sexe global dans la société et les relations interpersonnelles où l'ensemble d'une classe de sexe est à la disposition de l'autre. Rapport qui semble naturel car naturalisé par un discours de la Nature (que nous développerons plus loin), rendant l'appropriation de la classe des femmes invisible. Ce rapport est d'autant plus invisible que le travail effectué par les femmes n'est ni monnayable, ni mesurable, c'est-à-dire qu'il ne donne pas lieu à un contrat de travail en tant que tel, impliquant de plus que c'est bien

¹¹⁸ Juteau, D., et Laurin-Frenette, N. (1988). L'évolution des formes de l'appropriation des femmes : des religieuses aux « mères porteuses ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 25(2), p. 183-207.

l'unité même de production de la force de travail (et non la seule force de travail) qui est appropriée, et ce sans limite. Or, la forme privée de l'appropriation, par le mariage, donne lui lieu à un contrat, mais qui par son apparence banale, dissimule d'autant plus le rapport réel qui existe entre les classes de sexe¹¹⁹. Et c'est à partir de l'étude des contrats de mariage et de ses dispositions légales que Colette Guillaumin développe les concepts de *sexage* et d'*appropriation*.

1.4.2 L'appropriation matérielle privée des femmes

En effet, Guillaumin a notamment travaillé sur le contrat de mariage, en comparaison avec le contrat de travail, afin de comprendre et conceptualiser le travail domestique des femmes, dans son caractère indéfini et illimité. Les contrats de mariage auxquels s'intéresse Guillaumin dans les années 60 et 70 en France ont certes évolué et été réformés depuis, abrogeant certains aspects institutionnalisant la soumission des femmes à leur époux. Toutefois, les aspects permettant l'appropriation des femmes sont le reflet de représentations collectives des femmes (et donc de leur appropriation collective), toujours présentes dans les mentalités, et au cœur des enjeux actuels pour penser l'égalité homme-femme notamment au sein du couple¹²⁰. Si la sociologue s'intéresse aux contrats de mariage, c'est bien parce que

¹¹⁹ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 32-37.

¹²⁰ Il importe de s'intéresser ici aux discussions et débats récents autour de la charge mentale au sein des couples. Parler de charge mentale permet de mettre en avant le fait que la gestion globale du foyer incombe encore majoritairement aux femmes, qui auront toujours à l'esprit les tâches à faire et à prévoir pour le bon fonctionnement du foyer. Cette gestion mentale comprend aussi la délégation de tâches au partenaire (généralement masculin). Ce mode de fonctionnement entretient l'idée que les femmes ont la charge du foyer, travail invisible, illimité et non rémunéré. Cf. par exemple Lecoq, T.

ceux-ci démontrent, par des clauses légales, l'appropriation des femmes : « [Le contrat matrimonial] n'est que l'expression individualisée – en ce qu'il établit un rapport quotidien et spécifique entre deux individus particuliers – d'un rapport de classe général où l'ensemble de l'une est à la disposition de l'autre.¹²¹ » Elle précise toutefois que le mariage n'est pas en lui-même ce rapport, il « légalise et entérine une relation qui existe avant lui et en dehors de lui¹²² », cette relation étant le *sexage*.

Selon son analyse des contrats de mariage (ceux-ci étant donc le reflet des rapports de sexe), les femmes ne sont dans les faits pas en possession de leur force de travail, en ce sens qu'elles ne peuvent la vendre contre un salaire et pour des tâches définies et un temps délimité. Et si elles ne peuvent vendre leur force de travail, c'est bien qu'elle appartient à quelqu'un d'autre, qu'elle est appropriée par d'autres. De plus, le corps des femmes, en tant que réservoir de force de travail, ne leur appartient pas. Ainsi, les femmes voient, en plus de leur force de travail, leur corps comme machine génératrice de cette force de travail accaparé.

(2017). *Libérées ! Le combat féministe se gagne devant le panier à linge sale*. Paris : Fayard ; Robert, C. et Toupin, L. (2018). *Travail invisible : portraits d'une lutte féministe inachevée*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.

¹²¹ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 35.

¹²² *Ibid.*

1.4.2.1 Réalités matérielles de l'appropriation

Cette appropriation de la classe des femmes se cristallise autour de différentes réalités : l'appropriation du temps, des produits du corps, l'obligation sexuelle et la charge physique des membres du groupe¹²³. Cette appropriation se concrétise notamment par l'injonction matrimoniale à tenir une maison, s'assurer du bon fonctionnement de celle-ci, ainsi que l'assignation à des tâches ou métiers reliés au soin des personnes. Au fond, ce serait le statut même des tâches attribuées aux femmes qui entraînerait et exprimerait l'appropriation de celles-ci. De plus, il est intéressant de noter que les femmes souhaitant se libérer de ces tâches domestiques vont faire appel à d'autres femmes, plus précarisées et généralement racisées, pour prendre en charge leur foyer.

L'appropriation du temps se concrétise dans le mariage par le fait qu'il n'y a aucune mesure ni limite du temps pour assurer l'entretien des biens matériels ou des personnes vivant au foyer, c'est-à-dire le chef de famille et les autres membres, ainsi que le foyer dans sa compréhension plus large. Il est en effet attendu que les femmes remplissent certaines tâches spécifiques, leur étant naturellement dévolues, de par leur sexe (s'occuper des enfants, faire le ménage, la cuisine, ...). Le temps de la femme est disponible sans contrepartie financière comme cela est normalement le cas dans un contrat de travail classique.

Par l'appropriation des produits du corps, Guillaumin fait notamment référence aux enfants : leur nombre n'est pas délimité par contrat, et – lorsque Guillaumin écrit son article en 1978 – les enfants sont la propriété du père : il exerce

¹²³ *Ibid.*, p. 19-31.

l'autorité paternelle, c'est-à-dire qu'il est le seul décideur quant à l'éducation et à la gestion des enfants et de leurs biens¹²⁴. La stérilité peut d'ailleurs être un motif de divorce. De plus, les femmes n'ont obtenu, dans les pays occidentaux tels que la France et le Canada, que difficilement le contrôle sur leur corps par la contraception et l'avortement. Ce droit est par ailleurs régulièrement remis en cause et menacé, tant par des groupes civils anti-choix¹²⁵ que par des politiques publiques¹²⁶. Ces résistances démontrent bien qu'il s'agit d'un conflit de pouvoir sur les femmes et leur corps : on nie en effet l'autonomie des femmes quant à des prises de décisions les concernant intimement. Et si leur corps et les produits de leur corps comme les enfants ne leur appartiennent pas – bien que la gestion leur soit dévolue – c'est bien qu'il est propriété de quelqu'un d'autre.

L'usage physique des femmes concerne aussi l'obligation sexuelle, un devoir pour les femmes, un droit du côté des hommes¹²⁷. Les deux formes de cet usage sexuel décrit par Guillaumin sont celui qui intervient dans le cadre de la prostitution et celui assuré dans le cadre du mariage, la différence entre les deux reposant sur la

¹²⁴ En France, l'autorité paternelle n'est remplacée qu'en 1987 par un principe de coparentalité égalitaire (une précédente loi en 1970 instaurait l'autorité parentale partagée, mais uniquement dans le cas de couple marié, lors d'un divorce, seul le père conservait l'autorité paternelle). Au Québec, c'est en novembre 1977 que l'autorité parentale vient remplacer la puissance paternelle.

¹²⁵ Bien que ceux-ci utilisent le terme pro-vie pour se désigner, nous préférons par l'appellation « anti-choix » mettre en lumière le but de leurs revendications : empêcher les femmes de choisir et d'exercer leur pouvoir et leurs droits sur leur corps.

¹²⁶ En août 2018 le Sénat argentin rejetait la légalisation de l'avortement. Aux États-Unis sous le mandat de Donald Trump les financements des centres d'avortement sont de plus en plus réduits, ainsi que les financements aux ONG pratiquant l'avortement. De nombreux états américains profitent aussi de la majorité conservatrice à la Cour suprême pour passer des lois restreignant l'accès à l'avortement comme au Kentucky en mai 2019 ou encore pour criminaliser l'avortement comme en Alabama en mai 2019.

¹²⁷ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 23.

mesure monétaire de cet usage sexuel. Le premier est en effet directement monnayé. Le second quant à lui, non rémunéré et illimité, peut mener à l'annulation du mariage s'il n'est pas assuré, ou au divorce si la femme fait usage de son corps en dehors de son couple. Mais l'homme n'était considéré comme adultère que s'il s'appropriait une autre femme, c'est-à-dire qu'il entretenait une relation de type marital avec une autre que son épouse légale, à son domicile¹²⁸.

Enfin, les femmes ont la charge physique des membres du groupe, que ce soit l'entretien corporel, matériel ou affectif. Dans le cadre d'une appropriation privée par le mariage, elles sont en effet responsables des membres de la famille (parents, enfants, mari), et ce sans rémunération. Comme outil approprié, elles sont à la disposition des autres êtres humains composant le foyer élargi. Cette charge physique se traduit notamment par un souci constant du bien-être des autres, souci intégré et naturalisé, se concrétisant par exemple par la préparation du repas, donner le bain, laver les corps (des vivants comme des morts) ...

1.4.2.2 Les moyens de l'appropriation

Pour comprendre l'appropriation concrète des femmes telle que décrite ci-dessus, il est important de s'attarder sur les moyens mis en œuvre. Guillaumin cite

¹²⁸ La jurisprudence en matière d'adultère et de divorce a fortement évolué ces dernières années : au Québec, c'est en 1954 que le Code Civil est modifié vers une égalité entre l'homme et la femme dans le divorce. En France ce n'est qu'en 1975 que l'asymétrie entre l'adultère masculin et féminin disparaît, ainsi que le caractère intrinsèquement fautif de l'adultère. Cf. Nagy, V. (2006). La catégorie juridique d'adultère depuis la réforme française du 11 juillet 1975. La redéfinition contemporaine du mariage comme une union égalitaire et privée. *Enfances, Familles, Générations* [en ligne], 5, p. 1-13.

plusieurs éléments : le marché du travail, le confinement dans l'espace, la démonstration de force, la contrainte sexuelle et l'arsenal juridique et le droit coutumier¹²⁹.

Le marché du travail a longtemps été restrictif quant à l'exercice d'emploi rémunéré par les femmes : jusqu'en 1964 au Québec et 1965 en France, les femmes devaient demander l'autorisation de leur époux pour pouvoir travailler. Bien que ces lois aient été réformées, les salaires des femmes sont encore aujourd'hui inférieurs à ceux des hommes à travail égal¹³⁰, les femmes sont plus susceptibles d'être au chômage ou encore d'occuper un emploi à mi- ou quart- temps, ce qui ne leur permet pas toujours de pouvoir subvenir seules à leur besoin. Tout est fait pour pousser les femmes à trouver un emploi d'épouse, c'est-à-dire de se vendre elle et leur force de travail à un homme particulier, qui pourra les entretenir financièrement et matériellement en contrepartie.

Colette Guillaumin aborde aussi le confinement dans l'espace comme moyen d'appropriation des femmes. Concrètement, cela se traduit par l'intériorisation par les femmes du danger que peut représenter l'extérieur du foyer, Guillaumin parle même d'« intériorisation de la clôture¹³¹ ». Sont utilisés différents arguments pour permettre ce confinement : des arguments positifs qui servent à montrer combien les femmes sont importantes au foyer, qu'elles y sont des reines, et que si elles travaillent à

¹²⁹ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 38-43.

¹³⁰ Cf. Bonikowska, A., Drolet, M., et Fortin N. M. (2019). Inégalité des gains et écart de rémunération entre les sexes au Canada : le rôle de la sous-représentation des femmes parmi les personnes gagnant les revenus les plus élevés. Statistique Canada. *Aperçus économiques*, 088. [en ligne] <https://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/pub/11-626-x/11-626-x2019002-fra.pdf?st=B9hX90y0>

¹³¹ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 39.

l'extérieur, leurs enfants ne grandiront pas bien et développeront des mauvais comportements ; et des arguments négatifs qui servent à démontrer les dangers qui attendent les femmes si elles s'aventurent dehors, au-delà des lieux (l'épicerie, l'école des enfants, l'église, la rue commerçante) et des horaires (en journée, entrer le lever et le coucher du soleil) considérés comme décents et où elles sont tolérées. Bien que l'étude de Guillaumin porte sur les années 60 et 70 en France, les femmes ne sont toujours pas vraiment les bienvenues dans l'espace public ¹³², entraînant le développement par celles-ci de techniques d'évitement : rentrer à plusieurs, faire attention à son habillement pour ne pas susciter de remarque, mettre des chaussures plates pour être en mesure de courir, changer de trottoirs pour éviter certains groupes d'hommes, emprunter des itinéraires plus longs mais éclairés et animés ...

Un troisième moyen est la démonstration de force, c'est-à-dire les coups. Cette violence physique est exercée sur les femmes afin de les contraindre à ce qui est attendu d'elles, pour les corriger si elles démontrent une trop grande autonomie ou individualité. Ce moyen est intimement lié avec le confinement dans l'espace et la contrainte sexuelle, quatrième moyen de l'appropriation décrit par Guillaumin.

Cette contrainte sexuelle se symbolise par le viol, les provocations, la drague. Pour la sociologue, il s'agit de « l'un des moyens de coercition employé par la classe des hommes pour soumettre et apeurer la classe des femmes en même temps que

¹³² En témoignent par exemple les multiples agressions à caractère sexuel rapportées lors des manifestations autour de la victoire de l'équipe de France de soccer en juillet 2018. L'existence de service Uber réservés aux femmes ou la possibilité pour les femmes de demander au chauffeur de bus de s'arrêter entre deux arrêts la nuit sont aussi des témoignages du danger que les femmes peuvent expérimenter lorsqu'elles sortent de chez elles, notamment le soir. Cf. Lieber, M. (2002). Le sentiment d'insécurité des femmes dans l'espace public : une entrave à la citoyenneté ? *Nouvelles Questions Féministes*, 21(1), p. 41-56 ; Young, I. M. (2005). Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality. Dans *On female body experience. Throwing like a girl and other essays* (p. 27-45). New York : Oxford University Press.

l'expression de leur droit de propriété sur cette même classe.¹³³ » Ainsi, la femme mariée, propriété d'un homme, si elle ne respecte pas les limites spatio-temporelles considérées comme décentes pourra être punie des libertés prises, et la faute lui incombera. Dans le cadre de l'appropriation collective de la classe des femmes, celles-ci (et plus spécifiquement celles qui ne sont pas encore appropriées par un homme par le mariage) sont considérées comme appartenant à l'ensemble des hommes, qui peuvent ainsi en disposer selon leur bon vouloir et mener des négociations ou luttes pour se les approprier. Les femmes doivent du sexe aux hommes, et leur refus ne sera pas toujours compris, car vu comme la manifestation d'une individualité que n'ont pas les objets ni les propriétés¹³⁴.

Le dernier moyen de l'appropriation est l'arsenal juridique et le droit coutumier. Le premier fixe les règles d'appropriation privée des femmes dans le mariage, encore que ces lois aient évolué comme nous l'avons déjà, à plusieurs reprises, mis en avant dans les paragraphes précédents. Mais l'appropriation collective des femmes dépasse le cadre législatif. Les pratiques traditionnelles contraignent les femmes dans leurs rapports avec les hommes, instaurant des contraintes morales à respecter. Ces considérations juridiques entérinent l'objectification des femmes comme des biens possédés par leur époux ou par les hommes en général, dénuées d'autorité et de contrôle d'elles-mêmes.

¹³³ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 40.

¹³⁴ Sur cette question, il nous semble intéressant d'évoquer les *incels* pour *involuntary celibates* ou célibataires involontaires. Ces derniers ont été mis sur le devant de la scène le 23 avril 2018 lorsqu'un homme *incel* a foncé dans la foule en voiture à Toronto, tuant 10 personnes dont 9 femmes. Les *incels*, parce qu'ils n'arrivent pas à coucher avec des femmes, développent une haine de celles-ci. Ce schème de pensée typique des mouvements masculinistes démontre bien la conception que ces hommes peuvent avoir des femmes, c'est-à-dire des objets dont ils peuvent jouir sans limites, une propriété collective au profit de tous les hommes. Cf. Dupuis-Déri, F. et Blais, M. (2008). *Le mouvement masculiniste au Québec : l'antiféminisme démasqué*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.

La réalité de l'appropriation des femmes et les moyens mis en œuvre ont, selon Colette Guillaumin, produit ce qu'elle appelle un discours de la Nature. Bien que l'appropriation matérielle et le discours représentent les deux faces du sexage, la relation de cause à effet va de l'appropriation concrète et globale vers l'élaboration de discours justifiant celle-ci.

1.4.3 Le discours de la Nature

De ce fait, le deuxième versant de la thèse de Guillaumin s'intéresse à la *naturalisation* des femmes comme soumises à une nature profonde qui les dépasserait et les définirait. Cette idée de nature est une idéologie induite par leur appropriation, et non l'inverse. Colette Guillaumin écrit à ce propos : « Quels sont les effets de cette appropriation ? Socialement, la production d'un discours de la Nature sur le dos des femmes [...].¹³⁵ » Ces discours idéologiques viennent ainsi justifier le statut spécifique des femmes, considérées comme des « choses vivantes¹³⁶ », un état de la nature qui ne serait pas le fruit d'une construction sociale ni le résultat de rapports sociaux. L'idéologie naturaliste s'articule autour de trois éléments¹³⁷ : premièrement le statut de chose, c'est-à-dire le fait que les appropriées sont des choses matérielles

¹³⁵ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 43.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 54-55.

dans la pensée elle-même. Le deuxième élément concerne l'organisation téléologique et finaliste des choses et de l'ordre social : si l'organisation permet et participe au bon fonctionnement du monde, alors c'est qu'il doit en être ainsi pour toujours. Enfin, le dernier élément, ajout des théories naturalistes du XVIII^{ème} siècle, concerne le principe voulant que les appropriées le soient selon des lois inscrites à l'intérieur d'elles, on pourrait aujourd'hui dire inscrites dans leur code ou patrimoine génétique. Cette programmation interne des dominées ne concerne que les individus en tant que membres d'une classe appropriée en tant que classe, c'est-à-dire lorsque l'appropriation collective précède l'appropriation privée. La classe de sexe des femmes constitue par le principe de déterminisme naturel une classe cohérente, selon des caractéristiques, des signes spécifiques et constants, décelables ou présents chez toutes les femmes, niant d'autant plus leur individualité et rendant chacune des membres de la classe de sexe interchangeables comme outils vivants appropriés.

Et si les femmes constituent une classe de sexe qui sera considérée comme naturelle, c'est parce qu'elles sont différentes¹³⁸. Or, comme Guillaumin le pointe, on n'est pas différente toute seule, mais *de quelque chose*. Et si les femmes sont différentes, c'est *par rapport* à un référentiel, les hommes. Mais ces derniers ne sont pas pour autant différents, ils sont juste eux, et ne constituent dès lors pas un genre spécifique. En n'étant pas différents de quelque chose, les hommes conservent une individualité, une autonomie, une indépendance, qui sont déniées aux femmes sous prétexte qu'elles sont d'une nature différente. Pour citer Guillaumin : « Dès que l'on veut légitimer le pouvoir que l'on exerce, on crie à la nature. À la nature de cette différence.¹³⁹ » Cette nature femelle définit l'ensemble des femmes de la classe de

¹³⁸ *Ibid.*, p. 60-64.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 65.

sexe comme des choses vivantes qui peuvent être appropriées selon cette même nature. Cette référence constante à une nature spécifique des femmes, une nature naturelle, car non influencée par la culture, l'histoire, ni même les rapports sociaux, cette référence implique que les dominants s'excluent, ou se situent au-delà de la Nature : leur groupe et le monde se sont construits en résistance à celle-ci, dans la domination, dans leur capacité à transcender les déterminismes biologiques/physiologiques/génétiques, en somme leur nature tend à la culture. Ainsi, les femmes étant idéologiquement associées à la Nature se retrouvent dominées au même titre que cette dernière. Et puisque la femme, au même titre que la Nature, a été l'objet de discours téléologiques, la femme serait ainsi faite pour la reproduction, pour le soin aux autres, guidées par son instinct. De plus, ces discours téléologiques, par leur description de différences présentées comme des réalités anatomo-physiologiques¹⁴⁰ et appuyée par des productions scientifiques, invisibilisent la constitution de classes de sexe et les rapports sociaux de sexe qui en découlent.

Les conséquences de tels discours sont la production de prescriptions, c'est-à-dire la fixation de normes sociales que les femmes doivent respecter selon leur prétendue nature féminine, normes sociales qui ne se présentent pas comme telles, de par leur caractère naturel et naturellement inscrit dans une intériorité spécifique. De ce fait, certains comportements associés au groupe dominant seront rejetés, ou même sévèrement réprimés (par la violence physique par exemple) s'ils sont adoptés par des membres du groupe dominé que sont les femmes ; à l'inverse, certains comportements jugés naturels pour une femme seront imposés. Ce dernier point peut

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

être rapproché de ce que Bourdieu¹⁴¹ nomme *habitus* dans son ouvrage *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Il s'agit de « systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes¹⁴² ». Ces systèmes cognitifs, communs à tous les membres d'une même classe sociale, sont intériorisés par la socialisation des individus et les contacts avec divers champs sociaux, entraînant la production de pratiques individuelles et collectives en accord avec les principes structurant le champ social en question, l'*habitus* étant au principe de toute pratique¹⁴³. Ainsi, les normes sociales fixées par le discours de la Nature seraient, selon Bourdieu, des schémas engendrés par l'histoire et les représentations symboliques du monde, partagées et incorporées par les agents sociaux. Ceux-là même vont ensuite agir en fonction de ces schémas incorporés, en imposant ou réprimant certains comportements en fonction de la classe de sexe, c'est-à-dire en cherchant à appliquer et faire respecter les prescriptions sociales, sans que ces pratiques ne soient conscientisées comme telles par les agents sociaux. Bien qu'il ne pense pas la possibilité de transformation sociale, le concept d'*habitus*, résultat de processus historiques, peut être étudié comme reflétant un moment spécifique de l'organisation sociale et des modes de fonctionnement individuels, inscrits dans un contexte social plus large.

¹⁴¹ Bien que Guillaumin soit une sociologue matérialiste et que Bourdieu ait principalement travaillé au niveau symbolique, il nous semble intéressant de venir éclairer certains points matériels mis en avant par Guillaumin par des structures symboliques bourdieusiennes.

¹⁴² Bourdieu. P. (2000). *Op. cit.*, p. 256.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 277, 283 et 304.

Pour résumer l'idée de Nature de Guillaumin, il s'agit de l'enregistrement d'un rapport social de fait (c'est-à-dire l'appropriation de la classe des femmes par les hommes), qui sera perçu comme ne pouvant être autrement, de par un déterminisme naturel, et qui doit donc demeurer identique¹⁴⁴, ce qui encouragera les pratiques et comportements conformes à la Nature.

Ce naturalisme-là peut s'appeler racisme, il peut s'appeler sexisme, il revient toujours à dire que la Nature, cette nouvelle venue qui a pris la place des dieux, fixe les règles sociales et va jusqu'à organiser des programmes génétiques spéciaux pour ceux qui sont dominés.¹⁴⁵

Les discours de la Nature justifient ainsi les pratiques d'appropriation selon un déterminisme naturel (qui dans les discours scientifiques récents se basent par exemple sur la génétique) qui serait sa propre justification. Mais cette citation montre aussi les limites de l'analyse de Guillaumin, notamment en ce qui concerne les religions, pour lesquelles, Dieu, créateur de la Nature, n'est pas mort. Les interprétations masculines des volontés de Dieu donnent lieu à un discours de la Nature d'origine divine, discours éternel et immuable, car sacralisé. Les influences de tels discours sur la construction du discours de la Nature tel que le perçoit Guillaumin ont été oubliées. Mais l'auteure ne développe pas non plus les relations entre ces discours religieux de Nature avec la répartition matérielle des rôles sexués entre les hommes et les femmes selon des principes religieux. En effet, les individus et les rapports sociaux de sexes sont inscrits dans une histoire à laquelle les religions ont participé, notamment le catholicisme en ce qui concerne l'Europe occidentale et le Québec. De plus, et bien qu'elle considère l'appropriation matérielle des femmes et le

¹⁴⁴ Guillaumin, C. (2016[1994]). *Op. cit.*, p. 77.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

discours de la Nature comme les deux faces d'une même pièce tout en reconnaissant l'appropriation comme étant première, Guillaumin n'aborde pas les influences réciproques qui en découlent, notamment en ce qui a trait au développement d'un discours global, qu'il soit religieux ou profane, sur La Femme et son caractère prescriptif. Se pose dès lors la question de la place et des représentations des femmes au sein des religions, et les discours religieux sur celles-ci.

1.5 Modèle d'analyse des rituels

Abordons maintenant le modèle d'analyse des rituels qui nous sera utile pour la suite de notre thèse. Selon ce que nous avons présenté dans ce chapitre, pour Catherine Bell, le rituel est avant tout à considérer comme un mode d'action spécifique situé dans un contexte social particulier, qui permet, par la ritualisation, la mise en place de schéma d'interprétation du monde ainsi que l'élaboration de rapport de pouvoir au sein d'un groupe déterminé. Il n'est pas simplement l'expression de l'autorité, il est un mécanisme pour la construction des relations d'autorité et de soumission¹⁴⁶. La pratique rituelle, considérée comme stratégique, est alors capable de reproduire ou de reconfigurer une vision du monde, ce que Bell appelle un ordre hégémonique, orientant l'agir des individus¹⁴⁷. La ritualisation, c'est-à-dire la formalisation de rituels, est un discours normatif, au sens foucaldien du terme en ce qu'il manifeste un certain pouvoir. Par son caractère performatif, il produit ce qu'il

¹⁴⁶ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 82.

¹⁴⁷ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 81 et 84-85.

dit si toutes les conditions sont réunies, soit l'adéquation entre le lieu, le moment et l'autorité détenue par la personne délivrant le discours. Ainsi, le discours rituel énoncé va être producteur de normes, que les croyant.e.s vont vouloir suivre, appliquer pour eux-mêmes tout en vérifiant sa bonne application chez les autres, car ces normes sont considérées comme naturelles et allant de soi. Les femmes, en tant que classe de sexe appropriées, sont construites par ce que Guillaumin appelle les discours de la Nature. Cette naturalisation peut se traduire au niveau religieux par une ritualisation entérinant leur appropriation, ainsi que leur exclusion de la sphère religieuse et leur infériorisation. Cette construction et représentation des femmes en tant que classe à part se fait aussi au travers des discours religieux, comprenant les rituels, et ce dans un dessein spécifique, assumé ou non, mais surtout hérités d'une longue tradition. Mais que ce soit au sein du judaïsme ou du catholicisme, des voix dissidentes de femmes s'élèvent, pour critiquer leur traitement dans la sphère religieuse, en proposant par exemple des transformations, réformes et changements rituels de plus ou moins grande envergure.

À partir du cadre d'analyse de Bell – développé selon elle pour « [...] [focus], therefore, on the generation of what we call ritual as a way of acting, namely, the ritualization of activity.¹⁴⁸ » – et grâce aux différents cadres conceptuels développés en amont, nous avons donc développé une grille d'analyse afin d'appréhender tant les rituels traditionnels que leurs transformations féministes, en considérant ceux-ci comme des discours au sens foucaldien du terme, dont nous mobilisons le concept et non la méthodologie d'analyse.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

Bell définit cinq éléments permettant de saisir le processus de ritualisation dans ce qu'il fait : la différenciation ; la centralité du corps ; la construction d'un environnement défini par le corps, lui-même défini en retour ; la maîtrise rituelle ; et la négociation du pouvoir (ou ordre hégémonique). Comme présenté ci-dessus, nous les avons réarrangés en quatre éléments, fusionnant la question du corps et de l'environnement en raison de leur étroite imbrication. Il nous semble toutefois important de préciser que le cadre développé par Bell, et repris par nous, n'est qu'un outil qui n'épuise pas la réalité. Nous ne pouvons aborder toutes les différentes facettes du rituel à partir de celui-ci, malgré le fait que les différentes catégories nous permettent d'intégrer un grand nombre de d'éléments. Bell le dit elle-même : « Many aspects of this study are intentionally experimental, developed as an exploration of ways of not thinking about ritual as well as ways of rethinking the idea and the data.¹⁴⁹ » De plus, il est important de prendre en compte l'interdépendance des différents éléments entre eux, les frontières entre certaines catégories et les questionnements posés peuvent se chevaucher.

1.5.1 La différenciation à travers la formalisation

Qu'est-ce qui fait de ce rituel un moment à part de la vie quotidienne, un moment sacré ? En quoi il se différencie d'un moment de la vie de tous les jours ? Il est question ici de l'intégration par les participant.e.s de schémas d'opposition entre différentes valeurs, et de la hiérarchisation nécessaire entre celles-ci, entre ce qui va être moralement supérieur, ou plus important. Pour cela, nous nous intéresserons

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 219.

entre autres à la **périodicité** et à la **localisation** : À quel moment le rite prend-il place, que ce soit en terme calendaire, ou de chemin de vie ? Qu'est-ce qui est célébré ici ? Quelle est sa récurrence, sa durée ? Et où prend-il place, est-ce un lieu dédié, si oui, qu'est-ce qui en fait sa spécificité et ses conditions d'accès ? Ou bien est-ce un lieu quotidien ? Que représente ce lieu, par rapport à une histoire, à des symboles culturels ? Quels sont les éléments présents dans ce lieu qui le caractérisent ? Les aspects intéressants de cette catégorie concernent avant tout la formalisation, c'est-à-dire le fait de présenter un rite comme tel, incluant le sens de cette formalisation pour la tradition religieuse concernée.

1.5.2 La corporéité et l'environnement

Nous interrogerons ici les différents éléments mettant en scène le corps, comment celui-ci est construit et construit en retour un espace spécifique, l'environnement, avec par exemple l'utilisation de symboles spécifiques. Il sera ainsi question des **gestes** et **mouvements** : comment et par qui sont-ils réalisés ? Quelle liberté de réalisation des mouvements est possible ? Quelles sont les interprétations institutionnelles et symboliques associées à ceux-ci, dans un rapport à soi et à l'institution ? Quels éléments matériels vont être utilisés, et que symbolisent-ils ? Quels vêtements sont portés ? Mais aussi des **paroles** et **textes** prononcés ou lus : Quelles sont les prières, à quel moment sont-elles récitées ? Le langage est-il inclusif, ou utilise-t-il des termes génériques considérés comme neutres ? Quelles références sont mobilisées, et comment sont représentées les femmes dans ces textes ? Fait-on référence à des expériences de vie, et si oui en quels termes sont-elles rapportées ? Ces expériences incluent-elles les femmes ? Cela nous permettra de mieux percevoir la façon dont le corps est construit et pensé par les schémas d'opposition et de

hiérarchisation précédemment présentés, et ce en interaction avec l'environnement. Car ce corps ainsi socialisé, voire domestiqué, permet de fonctionner et naviguer au sein de la communauté pour en maintenir la cohésion.

1.5.3 La maîtrise rituelle

Ce point traitera des éléments institutionnalisés, reconnus comme officiels et intériorisés par les participants dans la réalisation de certains rituels et permettant, grâce aussi à l'intériorisation des pratiques corporelles au sein d'un environnement défini, la constitution d'un corps social rituel, c'est-à-dire doué d'un sens du rituel. Nous nous intéresserons ici principalement à la **participation** : Qui est autorisé à participer, et sous quelles conditions ? Qui préside le rite, et sous quelles conditions ? Que représente la présidence dans l'exercice de cette fonction ? Il sera également question dans cette catégorie des **modalités d'accès au savoir** et du développement des figures d'autorité : qui est en charge de définir l'orthodoxie et l'orthopraxie, ainsi que les discours concernant les femmes ? Ce point nous permettra d'interroger la ritualisation comme un processus d'incorporation des normes rituelles par des agents rituels qui en sont aussi les instances, c'est-à-dire qu'ils veillent à sa bonne exécution, tout en étant capable d'adaptation par rapport à la tradition, entraînant des confrontations et négociations possibles avec les détenteurs officiels de l'autorité religieuse.

1.5.4 L'ordre hégémonique

Ce dernier point correspond à la prescription par un groupe de spécialistes reconnus de l'orthodoxie et de l'orthopraxie du rituel, c'est-à-dire le discours élaboré et plus ou moins institutionnalisé encadrant la pratique et sa compréhension. Nous étudierons ainsi dans ce point les **buts**, avoués ou non, et les **effets recherchés** des rituels sélectionnés : qu'est-ce que l'institution ou le groupe pratiquant dit de ces rituels, et comment l'agencement des différents éléments peut-il s'interpréter ? L'ordre hégémonique peut être compris comme l'univers de sens des individus, prisme au travers duquel ils et elles interpréteront la réalité sociale et agiront, en dehors même de la sphère religieuse.

Notre objectif à partir de ces catégories et questions, est d'appréhender le discours normatif d'un rituel particulier, c'est-à-dire ce qui est prescrit et considéré comme étant conforme à la foi et la loi religieuse, et d'analyser au sein de ce discours les façons dont les femmes sont définies, représentées précisément, dans leur être femme, corporéité, et croyances, selon les principes énoncés et mis en actes par ce rituel. Pour cela, nous nous appuierons dans nos interprétations sur les apports théoriques développés dans ce chapitre. Guillaumin et sa théorie du *sexage* nous permettront d'analyser ces rituels dans une perspective féministe, afin d'appréhender plus spécifiquement la réalité de l'appropriation des femmes, et le rôle des discours de la Nature. Les théories de Foucault nous aideront dans notre analyse à comprendre plus en détails les rapports entre savoir, pouvoir et discours dans l'élaboration et la formalisation d'un rituel. Enfin, les concepts bourdieusiens de légitimation et d'autorité nous permettront notamment de rendre compte des dynamiques de pouvoir qui caractérisent les rituels ainsi étudiés.

CHAPITRE II

« HOMME ET FEMME IL LES CRÉA » ET PAR SON POUVOIR LES MODELA – RELIGION ET PLACE DES FEMMES

Afin de poursuivre le travail d'analyse de Guillaumin sur les rapports de sexe, nous allons maintenant nous intéresser à la situation des femmes dans le judaïsme libéral et le catholicisme en nous posant cette première question : comment interpréter les rapports entre les sexes au sein de ces institutions religieuses à partir des concepts de Guillaumin précédemment présentés ? Pour Linda Woodhead, les institutions religieuses doivent être comprises comme des systèmes qui organisent et répartissent le pouvoir et gèrent le sacré à l'intérieur d'elles-mêmes, et qui sont donc elles aussi impliquées dans des rapports de domination et de répartition des rôles genrés. Et ce tout en étant par ailleurs intégrées selon différentes modalités aux sociétés occidentales, avec lesquelles elles entrent en interactions. Ne voir en la religion qu'un espace spécifique à part dans le social et sans influence sur le pouvoir séculier,

[cela] revient à ignorer son rôle dans la consolidation et la légitimation des intérêts de pouvoirs dominants, à masquer la production d'une résistance au pouvoir dominant, [...], enfin, cela empêche de comprendre la reconfiguration des rapports de pouvoir.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Woodhead, L. (2012). Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et sociétés*, 27(1), p. 35.

Ainsi, le pouvoir sacré du religieux et le pouvoir séculier peuvent se combiner et s'influencer de différentes manières, selon par exemple le statut d'une religion au sein d'une société (instituée ou marginale) et son influence sur différents aspects de la vie sociale et notamment sur ce qui a trait à la répartition de rôles genrés.

Intéressons-nous maintenant à l'organisation des rapports de sexe au sein du judaïsme libéral et du catholicisme, par l'analyse des représentations et caractéristiques des femmes et du féminin dans les textes religieux. Qu'ils émanent d'une institution telle que le Vatican, le Magistère et ses théologiens, ou de rabbins commentant la Torah et le *Talmud*, l'idée d'une Nature spécifique aux femmes est très présente, renforcée par le fait que cette nature est sacralisée, car découlant d'une volonté divine, justifiant l'assignation de places et fonctions spécifiques aux femmes.

2.1 La femme juive traditionnelle : une épouse et une mère, gardienne du foyer

Il peut être difficile, lorsque l'on traite de la question des femmes dans le judaïsme, d'obtenir une image globale de leur place ou de leur représentation. En effet, comme nous l'avons abordé en introduction, le judaïsme est multiple et varié, par exemple d'un point de vue communautaire entre Askhénazes et Séfarades, mais aussi textuel, vis-à-vis des interprétations et écrits considérés comme traditionnels (hormis la Torah qui est reconnue par tous comme le livre saint). On peut d'ailleurs retrouver dans un ouvrage comme le *Talmud* des avis rabbiniques contraires, ou des interprétations divergentes. Il est aussi complexe de séparer les représentations de la

femme¹⁵¹ juive de sa place au sein de la ritualité, surtout dans le contexte médiéval. Le judaïsme est une vision du monde et un mode de vie, qui se distinguent par l'obéissance à des principes religieux encadrant la vie quotidienne et exceptionnelle des juifs et juives, par une ritualisation des moindres aspects de leur vie¹⁵². À l'époque médiévale, les juifs et juives s'organisent en communauté homogène sur le plan religieux et ethnique, autour d'un rabbin et de son savoir, garant de l'ordre social qui est religieux, ce qui passe par le respect des prescriptions rabbiniques.

2.1.1 La création de la femme selon le *Midrash*

Pour comprendre la perception de la femme traditionnelle selon le judaïsme, nous allons nous intéresser aux interprétations rabbiniques de la Genèse, et plus particulièrement aux lectures midrashiques regroupées dans le *Bereshit Rabbah* (BR), aussi appelé *Genèse Rabbah*. Le *Midrash* est une compilation d'exégèses portant sur la Torah, et réalisées par des rabbins entre les V^{ème} et XIII^{ème} siècle. On peut retrouver des *Midrashim* portant plus spécifiquement sur la *halakah*, c'est-à-dire la loi juive, et d'autres considérées comme haggadiques, le BR faisant partie de ce type. Il s'agit d'interprétations homéliques, ou mythologiques, qui se préoccupent moins des aspects légaux de ces textes, au profit de leur portée philosophique et anthropologique. Nous nous intéresserons aussi au *Talmud*, qui est le regroupement de la mise par écrit

¹⁵¹ L'utilisation du singulier pour évoquer les femmes sert à marquer l'aspect normatif et détaché des femmes réelles dans les discours religieux concernant leur place et leur représentation.

¹⁵² Azria, R. (1998). Sécularisation interne du judaïsme et redéfinition des rôles des femmes. Dans F. Lautman (éd.), *Ni Ève ni Marie. Luites et incertitudes des héritières de la Bible* (p. 231-243). Genève : Labor et Fides, p. 235.

de la loi orale vers le III^{ème} siècle (la *Mishna*) et des commentaires produits par la suite sur ces écrits (la *Guemara*). Cette compilation a eu lieu entre les IV^{ème} et le V^{ème} siècle pour le *Talmud de Jérusalem* (TJ) et au VI^{ème} siècle pour le *Talmud de Babylone* (TB). Tous ces textes, qui partagent l'autorité et le pouvoir de sanctification de la Torah, présentent les visions, parfois divergentes, des rabbins sur le monde et les humains, sur la pratique religieuse, et sur les lois à appliquer pour vivre et honorer l'alliance entre Dieu et Israël. Bien qu'il existe plusieurs voix, ces interprétations sont globalement androcentrées, les rabbins pensant à partir d'eux-mêmes et de leurs expériences d'homme, et justifiant en toute occasion la différence essentielle des femmes et leur infériorité. Une phrase du TB Shabbat 62a exprime bien ce principe fondamental de la pensée rabbinique : « En vérité, explique Rav Yossef, 'Oula considère les femmes comme un groupe à part, totalement différent des hommes ».

Dans le BR, on retrouve ainsi les interprétations rabbiniques portant sur la création de l'humanité, et surtout de la femme. Comme pour le catholicisme que nous allons détailler ci-après, les rabbins s'interrogent énormément sur la cohérence des deux récits de création de l'humanité, où il est dit en Gn 1,27 « Dieu créa les êtres humains comme une image de lui-même ; il les créa homme et femme¹⁵³ », alors que Gn 2,21-22 dit « Alors le seigneur fit tomber l'homme dans un profond sommeil. Il lui prit une côte et referma la chair à sa place. Avec cette côte, le Seigneur fit une femme et la conduisit à l'homme. » En effet, comment penser cette création première avec une égalité entre homme et femme créés au même instant, à l'image de Dieu, avec la seconde création où la femme est clairement façonnée après et dans un but

¹⁵³ Les citations de la Bible hébraïque sont issues de : *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français* (2007), Villiers-le-Bel : Société biblique française.

précis ? Une des tentatives d'explication par le BR 8,1 évoque la création première d'un être androgyne, à deux visages, possédant des organes sexuels féminins et masculins. Cet être androgyne aurait été séparé en deux par la suite. Le *Midrash* balaie rapidement cette première interprétation en avançant l'incohérence avec Gn 2,21-22 et le fait que la femme soit issue de la côte d'Adam. Pour concilier ces deux chapitres de la Genèse, des rabbins considèrent que c'est la femme qui est séparée par la suite de l'homme à partir de sa côte. L'être androgyne premier est pensé au masculin¹⁵⁴, et la femme, de par sa création seconde, est alors pensée comme un être inférieur, aussi bien mentalement que physiquement, et pas à l'image de Dieu. L'idée de création simultanée à l'image de Dieu de l'homme et de la femme est une position minoritaire, laissée de côté par une majorité des rabbins¹⁵⁵. Il nous semble toutefois intéressant de faire un détour par l'exégèse de Rachi (1140-1205), de son nom complet Rabbi Chlomo Yitshaqi, rabbin influent en Champagne, dont le travail est encore aujourd'hui reconnu comme majeur pour la pensée rabbinique. Il reprend l'exégèse midrashique en BR 8,1 évoquant un être androgyne, mais au lieu de penser l'union des organes masculins et féminins, Rachi pense que cet être androgyne est créé avec un double visage, un côté masculin et un côté féminin, collés par le dos, à l'image de l'humanité¹⁵⁶. Le rabbin interprète alors le second récit de la création en Gn 2,21-22 comme la séparation en deux de ce premier être humain, par le côté et non la côte. Il rapproche en effet l'utilisation du terme (*tsela*) dans Gn 2,21 à son utilisation dans Ex 26,20, où *tsela* désigne le côté du tabernacle. Cette séparation est

¹⁵⁴ Baskin, J. R. (2005a). Midrashic Construction of Women. Dans J. Neusner et A. J. Avery Peck (eds.), *Encyclopedia of Midrash*, V.2. (p. 979-997). Leiden : Brill, p. 981.

¹⁵⁵ Baskin, J. R. (1995). Rabbinic Judaism and the Creation of Women. *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 14(1), p. 68.

¹⁵⁶ Elkouby, J. (2007). Le masculin et le féminin dans l'exégèse de Rachi sur la Genèse. *Pardès*, 43(2), p. 19.

voulue par Dieu, car l'être humain se trouve seul, alors que c'est dans la relation que se définit l'humain. Ainsi il décide de les séparer pour que les deux moitiés se retrouvent face à face. Cette séparation occasionne une blessure pour l'homme, qui pour Rachi est rappelée dans la circoncision : l'être humain accède ainsi à la masculinité par sa prise de conscience « qu'il n'épuise pas la totalité de l'humain.¹⁵⁷ », l'autre moitié de l'humanité est alors construite à partir de cet être originel. Malgré une pensée qui s'écarte de celle retenue par la tradition sur la création de la femme à partir de la côte d'Adam, Rachi pense toujours le masculin comme le point de référence bien que les deux parties soient créées en même temps. Il est d'ailleurs fait mention dans l'exégèse de Rachi que la femme doit être soumise à l'homme, lorsqu'il interprète l'injonction divine de dominer le monde¹⁵⁸ comme la domination de l'homme sur la femme¹⁵⁹.

Les interprétations midrashiques du deuxième chapitre de la Genèse concernant la création de la femme à partir de l'homme ont principalement retenu l'usage de la côte, ainsi, la femme ne peut être à l'image de Dieu comme Adam l'est, vu qu'elle n'est pas formée du même matériau. Cette utilisation spécifique a fait spéculer certains rabbins pour comprendre pourquoi Dieu a utilisé la côte d'Adam pour créer la femme, au lieu d'autres parties du corps. BR 18,2 dit à ce propos :

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁸ Gn 1, 28 « Puis il les bénit en leur disant : « ayez des enfants, devenez nombreux, peuplez toute la terre et dominez-la [...] » »

¹⁵⁹ Elkouby, J. (2007). *Op. cit.*, p. 20-23.

Rabbi Yehoshua of Sichnin said in the name of Rabbi Levi: "And He built" is written; He contemplated from where to create her. He said: I will not create her from the head, lest she be haughty; I will not create her from the eye, lest she be coquettish; I will not create her from the ear, lest she be an eavesdropper; I will not create her from the mouth, lest she be a chatter-box; I will not create her from the heart, lest she be jealous; I will not create her from the hand, lest she be a thief; I will not create her from the leg, lest she be a run-about; rather, I will create her from the most modest place on a person, as even when a person stands naked this place is covered.

La femme est donc créée de la côte afin d'être modeste. Or, BR 18,2 continue en expliquant que, malgré ce choix, les femmes sont hautaines, coquettes, indiscrètes, jalouses, voleuses et dispersées, comme le prouvent des passages de la Torah, par exemple celui où Rachel est décrite comme jalouse de sa sœur (Gn 30,1). Cette création à partir de la côte d'Adam a des conséquences parfois inattendues pour les femmes. Les rabbins expliquent en BR 17,8 que si les femmes se parfument, c'est parce qu'elles sont issues de la chair d'Adam, et à l'instar de la viande, celle-ci peut se putréfier et sentir mauvais (tandis que les hommes, façonnés à partir de la terre, ne peuvent puer car la terre ne se gâte pas). De plus, les interprétations rabbiniques justifient le désir sexuel des hommes par la recherche de leur côte manquante : dans un désir de retrouver leur intégrité, ils souhaitent s'accoupler sexuellement aux femmes, et il n'y a que dans l'union sexuelle que les hommes sont complets. À l'inverse, vu qu'il ne manque rien aux femmes, elles ne sont pas à la recherche d'un quelconque morceau manquant, d'où leur passivité sexuelle¹⁶⁰. Ainsi, selon ces écrits rabbiniques, par leur création seconde, les femmes sont intrinsèquement et essentiellement différentes des hommes. Inférieures, elles possèdent de nombreux défauts, bien que les différents textes juifs accordent aussi de nombreuses qualités aux femmes par la suite, principalement dans leur rôle de mère et d'épouse.

¹⁶⁰ Baskin, J. R. (2005a). *Op. cit.*, p. 983.

Néanmoins, la déficience morale féminine est démontrée par Ève, qui, persuadée par le serpent, croque le fruit de l'arbre, et pousse aussi Adam à désobéir en l'imitant. Cela a pour conséquences leur expulsion du jardin d'Éden, et l'introduction de la mort dans le monde. Une interprétation midrashique de Rabbi Hanina au nom de Rabbi Idi en BR 17,8 considère que Satan a été créé en même temps que la femme, car ce n'est que dans le passage relatant la seconde création qu'une lettre hébreu (*samech*) apparaît pour la première fois, celle-ci se prononçant comme la première lettre du nom de Satan. Dans la tradition juive, Ève est considérée comme la principale fautive de la chute. Rachi commente la Torah concernant la faute d'Ève, en la décrivant comme une créature égoïste, rusée, jalouse, calculatrice : elle entraîne Adam dans sa chute en le convainquant de manger lui aussi du fruit, car elle ne veut pas porter seule la faute, ni qu'Adam se trouve une autre compagne. Toutefois, il disculpe en partie Ève en imputant la faute au serpent et au désir sexuel de celui-ci pour Ève, une façon pour Rachi de penser le mal comme externe à l'humanité¹⁶¹. La tradition juive n'a majoritairement pas retenu ces commentaires, faisant porter à Ève la faute unilatérale de la chute, qui a voué l'humanité à la mort et plus spécialement à la mort d'Adam le premier homme. Les femmes étant considérées comme les descendantes d'Ève, elles devront endurer les mêmes peines : les difficultés dans la grossesse et l'éducation des enfants, les douleurs de l'accouchement, et surtout, la domination des hommes, et particulièrement celle de leur mari, sur elles. Cet épisode a d'autres implications : selon BR 17,8, les femmes étant associées à la mort, elles marchent alors devant les cercueils lors des funérailles ;

¹⁶¹ Elkouby, J. (2007). *Op. cit.*, p. 28-30.

elles doivent aussi porter un voile pour signifier la honte et la culpabilité de la faute originelle¹⁶².

Les femmes, telles que pensées dans le *Midrash*, représentent l'autre, l'altérité absolue face aux hommes, être humain générique, de par leur création en second. Considérées comme de moindre importance par rapport aux hommes, les femmes sont perçues comme faibles moralement, pleines de défauts, et surtout responsables, par Ève, de l'expulsion du jardin d'Eden, d'où la soumission à leur mari et les douleurs dans la procréation liées à la spécificité de leur sexe. Cependant, selon Judith R. Baskin, ces écrits sont avant tout prescriptifs. Ils ne nous renseignent au final que très peu sur la vie réelle des femmes juives¹⁶³. À ces défauts correspondent aussi des caractéristiques spécifiquement féminines, dont les usages sont précisés dans les commandements et la loi juive, ce que nous allons voir maintenant.

2.1.2 *Mitzvot* et *halakah* : définition des fonctions sociales des sexes

Les *mitzvot* (des commandements religieux à respecter) et la *halakah*, par leur aspect législatif, présentent avant tout ce qui est attendu des femmes, selon leur nature féminine spécifique, ce qui peut nous donner une meilleure idée de la situation des femmes juives au sein de leur communauté. Ces textes de loi vont en effet délimiter précisément les domaines qui leur sont dévolus : la sphère domestique incluant le

¹⁶² Baskin, J. R. (2005a). *Op. cit.*, p. 983-984.

¹⁶³ Baskin, J. R. (1995). *Op. cit.*, note 8 p. 71

soin aux enfants, la tenue du foyer et le dévouement à l'époux, entérinant ainsi la soumission des femmes aux hommes et principalement à leur mari. Hors du mariage et de la maternité, point de reconnaissance possible. C'est en effet par ces rôles sociaux que les femmes juives sont honorées, protégées et reconnues : les sages juifs considèrent ainsi, grâce au mariage, les mères et épouses juives comme le ciment de la société rabbinique, car elles aident à la faire fonctionner selon ce qu'ils ont prévu et elles sont les garantes de la transmission de la tradition¹⁶⁴. Parmi les obligations que les hommes doivent respecter, il y a l'étude des textes religieux, par la fréquentation de la maison d'étude (la *yeshivah*) et de la synagogue. La sphère domestique est alors domaine de la femme pour permettre à son époux de remplir ses obligations publiques¹⁶⁵. De plus, c'est par son rôle de femme et mère dévouée qui envoie ses enfants étudier et son mari écouter les rabbins qu'elle acquiert son mérite, selon la *Mishna Berakhot* 17a.

Cellule de base de la société juive, le mariage est régi par des règles et lois précises grâce au contrat de mariage (la *ketoubah*), présenté traditionnellement par le futur marié à la famille de la fiancée lors des fiançailles. La *ketoubah* indique les droits et devoirs des deux époux, en attribuant à chaque membre du couple sa place dans la société juive et dans le mariage pour éviter toute confusion des genres. Ce contrat représente notamment une certaine protection pour les femmes, en encadrant les modalités de divorce et les dispositions autour du veuvage. Lors de son mariage, la femme amène avec elle une dot, qui lui sera retournée en cas de divorce ou de veuvage pour lui permettre soit de se remarier, soit de démarrer une activité

¹⁶⁴ Azria, R. (1996). La femme dans la tradition et la modernité juives. *Archives des sciences sociales des religions*, 95, p. 121-122.

¹⁶⁵ Baskin, J. R. (2005b). The changing role of the woman. Dans N. de Lange & M. Freud-Kandel (eds.), *Modern Judaism. An Oxford Guide* (p. 389-400). New York : Oxford University Press, p. 389.

professionnelle à même de lui assurer une subsistance¹⁶⁶. Pendant son mariage, c'est au mari de subvenir aux besoins de son épouse, en lui fournissant un toit, des habits et de la nourriture. Sans qu'il soit question d'abondance, la loi juive prévoit les occasions spéciales comme les fêtes religieuses où l'homme doit offrir des chaussures à sa femme, afin de lui démontrer son amour. Beaucoup de discussions rabbiniques portent autour des obligations masculines ; mêmes lorsque les hommes sont physiquement loin de leur femme pour l'étude ou le travail, ils ne sont en rien déchargés de leur responsabilité envers elles¹⁶⁷. En retour de cette protection, et selon la *Mishna* Ketoubot 5, 5 :

Voici les travaux que la femme doit accomplir pour son mari : moudre, pétrir la pâte [en vue de faire du pain], laver les vêtements, cuisiner et allaiter leur enfant. Elle devra également s'occuper de la literie [faire le lit] et tisser la laine¹⁶⁸.

Il est ensuite précisé que, suivant le nombre de servantes que la femme apporte avec elle lors de son mariage, elle pourra être déchargée de certaines tâches. Elle devra cependant toujours conserver au moins une activité domestique, pour ne surtout pas être oisive et montrer son amour à son mari. La description des devoirs de la femme mariée expose très clairement le domaine d'activité de celle-ci : le foyer, sous-entendant que la femme n'exerce pas d'activité professionnelle. Elle doit gérer la cuisine, le confort matériel de sa maison, et le soin aux enfants. La procréation est un

¹⁶⁶ Baskin, J. R. (2013). Jewish Traditions about Women and Gender Roles : From Rabbinic Teachings to Medieval Practice. Dans J. Bennett & R. Karras (eds.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* [en ligne] (p. 1-21). Oxford : Oxford University Press, DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199582174.013.019, p. 7.

¹⁶⁷ Jaffé, D. (2013). *Essai sur l'interprétation et la culture talmudiques. Femmes et familles dans le Talmud*. Paris : Cerf, p. 164-166.

¹⁶⁸ Cité par *Ibid.*, p. 159.

aspect très important de la famille juive, le mariage étant le lieu où les relations sexuelles sont permises, et bien que le plaisir dans l'acte soit mis en avant et soit aussi un devoir du mari envers sa femme, le but ultime est la procréation¹⁶⁹. D'où l'importance pour les rabbins du mariage, aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Sur la question sexuelle, autant la femme peut exiger d'avoir des rapports sexuels avec son mari, autant celui-ci ne peut forcer physiquement son épouse à en avoir (TB Eruvim 100b). Mais si elle s'y refuse, des pénalités financières sont prélevées sur sa dot par jour de refus, et jusqu'à épuisement de celle-ci, ensuite seulement, l'homme peut demander le divorce¹⁷⁰.

Seul l'homme peut décider de divorcer, mais cela ne peut normalement se faire sans l'accord de la femme. Celle-ci ne peut instiguer unilatéralement le divorce, même si dans certains cas, comme un mari violent, elle peut faire appel aux tribunaux rabbiniques pour décider et obliger son mari à divorcer¹⁷¹. Le divorce est alors effectif à la remise du *guett* par l'ex-conjoint à la femme, la rendant libre. Mais, et encore aujourd'hui, ce principe législatif pose problème car il permet à certains hommes de retenir en otage leur femme en refusant de leur remettre ce document, les empêchant alors de se remarier et de refaire leur vie, tandis qu'eux-mêmes peuvent se remarier¹⁷². Ces femmes sont appelées des *agounot*, dont la traduction signifie les enchaînées. Si elles devaient avoir des relations avec un autre homme, elles

¹⁶⁹ Vassas, C. (2016). Présences du féminin dans le judaïsme. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 44, p. 213-214.

¹⁷⁰ Jaffé, D. (2013). *Op. cit.*, p. 163-164.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁷² Voir notamment Cohen, J. (2005). Halakhic issues : Survey. Dans N. De Lange et M. Freud-Kandel (eds.), *Op. cit.* (p. 341-351), plus spécifiquement p. 347-348 sur la question du mariage et du divorce.

tomberaient sous les lois concernant l'adultère, et les enfants qui naîtraient de telles unions seraient alors des *mamzerim*, c'est-à-dire nés de relations proscrites par la *halakah*. Les discussions rabbiniques prennent en compte aussi le sort des enfants de divorcés : les garçons à partir de six ans seront confiés à leur père afin que celui-ci les élève en homme juif, tandis que les filles resteront avec leur mère jusqu'à leur mariage. Les raisons de divorcer sont principalement reliées aux défaillances de la femme dans ses fonctions domestiques, ainsi qu'aux devoirs et respect des *mitzvot*. Par exemple, il est dit dans la *Mishna* Gittin 9,10 que si l'épouse fait brûler le repas, sous-entendu qu'elle ne s'acquitte pas correctement de son rôle de femme au foyer et met en danger la vie de son mari, celui-ci peut divorcer. Le même passage donne deux autres raisons de divorce : si l'homme trouve à sa femme « quelque chose de malséant¹⁷³ », c'est-à-dire un vice caché qui inspirerait du dégoût ou si elle est coupable d'adultère, et s'il « trouve une autre femme plus belle que la sienne¹⁷⁴ ». Ces motifs de divorce indiquent assez clairement ce qui est attendu des femmes juives : le dévouement à sa famille par la tenue du foyer et le soin à son apparence, ainsi qu'une irréprochabilité sans faille selon les normes établies par les rabbins.

Le système légal juif assure des droits et devoirs aux individus en fonction de leur statut. Celui accordé aux femmes dépend alors de leur rôle conféré par les rabbins dans le maintien de la stabilité familiale, fondement de la société juive¹⁷⁵.

¹⁷³ Cité par Jaffé, D. (2013). *Op. cit.*, p. 167-168.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Berman, S. (1976). The Status of Women in Halakhic Judaism. Dans E. Koltun (dir.), *The Jewish Woman. New Perspectives* (p. 114-128). New York : Schocker Books, p. 122-123.

Protégées et honorées par leur statut d'épouse et de mère, en contrepartie les femmes doivent respecter un certain nombre de lois et commandements, dont les spécificités par rapport aux hommes indiquent bien les comportements attendus d'elles. Les *mitzvot* dit négatifs, c'est-à-dire prosolvant des actions, hommes et femmes y sont soumis. Ces dernières sont toutefois exemptées des commandements dits positifs et liés au temps. Toutefois, comme le note Saul Berman, les règles d'exemption ne s'appliquent pas uniformément, en ce que certaines prescriptions s'appliquant expressément aux femmes rentrent dans cette catégorie de *mitzvot* positif lié au temps, tandis qu'elles sont exemptées d'autres non limités dans le temps¹⁷⁶. Plusieurs explications rabbiniques tentent de justifier ces dispenses : la principale aurait trait aux obligations domestiques de la femme, qui occuperaient les femmes à temps plein. Pour Ernest Gugenheim, ces exemptions, qui concernent essentiellement les obligations relatives à la vie publique, permettraient « à la maîtresse de maison de se consacrer à la sanctification et au rayonnement de son foyer¹⁷⁷ ». Il est aussi question de leur éviter de faire un choix, au cas où elles recevraient un ordre de leur époux au moment de réaliser une obligation religieuse¹⁷⁸. Une autre justification voudrait que les femmes n'aient pas besoin de suivre ces règles de vie, car elles seraient plus enthousiastes et pieuses, à l'inverse des hommes qui, emportés par les tentations du monde public et économique, auraient besoin de se rappeler et de revenir aux commandements par la pratique rituelle¹⁷⁹.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 118-119.

¹⁷⁷ Gugenheim, E. (1992). *Le judaïsme dans la vie quotidienne*. Paris : Éditions Albin Michel, p. 53.

¹⁷⁸ Sassoon, I. (2011). *The Status of Women in Jewish Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 45-46.

¹⁷⁹ *Ibid.*

Parmi les exemptions, on trouve l'étude de la Torah et du *Talmud*. Comme présenté précédemment, les femmes retirent du mérite par le fait d'encourager leur mari et fils à l'étude. Mais elles-mêmes n'y sont pas contraintes. Certains écrits rabbiniques présenteraient l'enseignement aux femmes comme inutile car elles transformeraient les mots de la Torah en frivolité¹⁸⁰. Cette exemption s'est d'ailleurs transformée au fil des siècles et des interprétations rabbiniques en une interdiction¹⁸¹. L'enseignement pour les filles se limitait à ce dont elles pouvaient avoir besoin plus tard dans leur vie de femme mariée et mère, c'est-à-dire les *mitzvot* à respecter et certaines prières, tout ce qui pouvait préserver leur identité juive. Toutefois, des exemples de femmes instruites et lettrées existent, souvent des filles de rabbins éduquées par leur père. On trouve aussi dans les communautés ashkénazes des recueils de prières écrits par et pour des femmes en yiddish, les *tkhines*¹⁸². L'interdiction ou les entraves pour étudier au même titre que les garçons disqualifiaient automatiquement les femmes qui voulaient participer aux discussions et débats rabbiniques, titre auquel elles ne pouvaient dès lors pas prétendre. Cela a entraîné la formation d'un corpus littéraire rabbinique écrit et composé uniquement par des hommes, légiférant sur les femmes et leur soumission, prescrivant des comportements et des existences féminines se conformant à l'organisation sociale et religieuse prévue par les hommes. Pour Régine Azria, l'interdiction de l'étude serait notamment liée au besoin de tenir les femmes à distance des hommes, car sources de

¹⁸⁰ Baskin, J. R. (2013). *Op. cit.*, p. 6.

¹⁸¹ Berman, S. (1976). *Op. cit.*, p. 119-120.

¹⁸² Sion, A. (2008). Femmes de traditions, femmes de transmission : Sore bas Tovim, Glueckel d'Hamelin et Sarah Schenirer. Dans S. S. Lipsyc (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui. Actes du colloque « Femmes et judaïsme dans la société contemporaine »* (p. 231-243). Paris: In Press, p. 232-235.

danger et du péché, mais aussi de distraction¹⁸³. Ainsi, elles sont tenues loin des lieux d'étude, mais aussi de la synagogue, où elles n'ont pas d'obligation à se rendre, et où elles ne doivent surtout pas faire entendre leur voix, donc encore moins diriger l'office. Se développe alors dans les lieux de culte un espace séparé pour les femmes qui désirent malgré tout assister au culte, sans que celles-ci ne déconcentrent les hommes. Cette séparation (*mehitzah*), pratique qui appartient à l'ordre de la coutume et qui n'est pas présente dans la Torah¹⁸⁴, a pris plusieurs formes au cours des siècles : une pièce à part pour les femmes, ou un rideau séparant les sexes, elle peut consister aussi en une galerie des femmes surplombant le sanctuaire principal. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIX^{ème} siècle qu'une décision halakique exige la présence d'une séparation entre hommes et femmes dans les synagogues, en se fondant sur l'existence relatée par le *Talmud* d'une séparation au Temple de Jérusalem, et le fait que la synagogue soit un temple réduit et que ses principes doivent s'y appliquer¹⁸⁵. Or, des recherches archéologiques et scripturaires montrent premièrement que la séparation entre les sexes au Temple n'avait lieu qu'à l'occasion d'une fête précise (*Soukkot*) et que deuxièmement, des exemples de *mehitzah* ne sont attestés qu'à partir du Moyen-Âge.

Autre exemption, les trois prières quotidiennes. Les femmes sont toutefois autorisées à prier de façon plus spontanée (c'est-à-dire en substance quand elles trouvent le temps entre leur obligations familiales) et surtout en langue vernaculaire.

¹⁸³ Azria, R. (1996). *Op. cit.*, p. 123-124.

¹⁸⁴ Golinkin, D. (1999). La marque de séparation (*mehitsa*) entre hommes et femmes dans les synagogues. Dans R. Krygier (dir.), *La loi juive à l'aube du XX^{ème} siècle* (p. 219-252). Paris : Biblieurope, p. 220.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 221-225.

L'étude de l'hébreu n'étant pas systématique, il pouvait effectivement être plus simple pour les femmes d'utiliser la langue quotidienne. Il nous semble intéressant de nous pencher sur la prière matinale récitée par les hommes, criante de vérité quant à la perception masculine des femmes et du privilège d'être un homme. Cette prière, déclinée sur un mode négatif, se récite comme suit :

Loué sois-Tu, Éternel, qui ne m'as pas fait non-juif.
 Loué sois-Tu, Éternel, qui ne m'as pas fait esclave.
 Loué sois-Tu, Éternel, qui ne m'as pas fait femme, *remplacé pour les femmes par* Loué sois-tu, Éternel, qui m'as faite selon Sa Volonté¹⁸⁶

Face aux critiques féministes contre cette dernière bénédiction, des interprétations rabbiniques ont cherché à nuancer ce dénigrement, en expliquant notamment que les hommes remercient Dieu de les avoir faits homme parce que soumis à tous les *mitzvot*, contrairement aux femmes qui sont exemptées d'une partie. Exemption qui serait liée, selon Ernest Gugenheim, au fait que les femmes sont biologiquement plus proches du divin¹⁸⁷, ou selon le rabbin Soloveitchik parce qu'elles sont spirituellement supérieures aux hommes¹⁸⁸. Pour la rabbin Pauline Bebe, ce type d'interprétations est une nouvelle forme de sexisme, car elles permettent de maintenir l'exclusion des femmes de la vie religieuse juive¹⁸⁹. De plus, cette représentation d'une sorte d'essence féminine spirituellement noble est très

¹⁸⁶ Cité par Krygier, R. (1999). Doit-on réciter la bénédiction « qui ne m'as pas fait femme » ? Dans R. Krygier (dir.), *La loi juive à l'aube du XX^e siècle* (p. 195-217). Paris : Biblieurope, p. 195

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹⁸⁸ Horvilleur, D. (2013). *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*. Paris : Grasset, p. 167.

¹⁸⁹ Bebe, P. (2008). L'égalité hommes femmes dans le judaïsme libéral. Dans S. S. Lipsyc (dir.), *Op. cit.* (p. 133-143), p. 137.

contemporaine et renverse totalement les commentaires médiévaux sur cette prière. En effet, pour Rachi, si la prière met en relation l'esclavage avec la féminité, c'est bien parce que les femmes sont des servantes pour leur mari, reflétant parfaitement une pensée masculine patriarcale¹⁹⁰. Cette prière matinale a été modifiée par le mouvement *conservative* américain, au profit d'une prière commune aux hommes et aux femmes¹⁹¹ ; le judaïsme libéral a, quant à lui, décidé lors de la conférence de Breslau en 1846 d'abolir totalement cette prière¹⁹².

Parmi les trois obligations qui incombent spécifiquement aux femmes, on retrouve l'application des lois de *niddah*, c'est-à-dire les lois concernant la pureté conjugale, en lien avec les menstruations et l'accouchement. Les femmes doivent appliquer ces lois dans le but de protéger leur époux de l'impureté. Nous aborderons plus en détails ces lois et les principes de pureté et d'impureté au chapitre 4 lorsque nous traiterons du *miqveh* (bain servant à la purification). Précisons qu'il ne s'agit pas d'un état physique de saleté en tant que tel, plutôt un statut légal lié à une situation particulière. Cet état d'impureté a été notamment une excuse pour l'exclusion des femmes des synagogues ou au moins des espaces communs des prières. Le deuxième commandement qui repose sur les femmes est la *hallah*, à savoir le prélèvement d'un morceau de la pâte du pain de Shabbat que les femmes font ensuite brûler. Enfin, la troisième *mitzvah* dévolue aux femmes est la *hadlaqah* : l'allumage des bougies de Shabbat. Et nous concluons cette sous-partie avec les mots d'Azria : « Ces trois

¹⁹⁰ Krygier, R. (1999). *Op. cit.*, p. 200.

¹⁹¹ « Loué sois-Tu, Éternel, qui m'as fait/e selon Ton image ; Loué sois-Tu, Éternel, qui m'as fait/e Israël ; Loué sois-Tu, Éternel, qui m'as fait/e libre. » Cité par Krygier, R. (1999). Doit-on réciter la bénédiction « qui ne m'as pas fait femme » ? Dans R. Krygier (dir.), *La loi juive à l'aube du XX^{ème} siècle* (p. 195-217). Paris : Biblieurope, p. 216.

¹⁹² Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Grancher, p. 190-191.

obligations spécifiques marquent clairement la nature du territoire assigné à la responsabilité de la femme¹⁹³ ».

2.1.3 Le judaïsme libéral et les femmes, vers l'égalité

Un point que les textes rabbiniques étudiés précédemment ne prennent pas réellement en compte, mais dont on retrouve des traces par exemple dans les responsa, c'est la participation des femmes à la vie économique et sociale. Quand les conditions l'exigeaient, généralement quand les hommes étaient trop absorbés par leurs activités religieuses et d'études¹⁹⁴, lorsqu'ils poursuivaient leurs études dans d'autres villes, ou simplement à la mort du mari, les femmes pouvaient travailler afin de subvenir aux besoins de leur famille. De plus, évincées des activités religieuses et d'études, celles-ci avaient plus de temps et plus de possibilité pour s'investir dans d'autres activités, professionnelles ou sociales. Ce pied dans la vie civile a permis à grand nombre de femmes juives, avec l'émancipation juive et l'émancipation des femmes, de s'insérer dans les sociétés laïques et de profiter des opportunités que ce monde pouvait leur offrir face à un monde rabbinique masculin qui leur restait résolument fermé, malgré certaines concessions. C'est d'ailleurs un accès élargi à l'enseignement et l'éducation qui permit l'ouverture de l'éducation juive pour les filles. En proclamant l'égalité entre homme et femme en 1846 lors de la conférence rabbinique de Breslau, les

¹⁹³ Azria, R. (1996). *Op. cit.*, p. 125

¹⁹⁴ Azria, R. (1996). *Op. cit.*, p. 125 ; Baskin, J. R. (2013). *Op. cit.*, p. 15.

mouvements libéraux ont dans le même temps ouvert l'étude aux femmes¹⁹⁵. Du côté orthodoxe cette ouverture est le résultat d'une décision historique vers la fin du XIX^{ème} siècle : grâce au lobbying mené par Sarah Schenirer en Pologne et à l'ouverture par celle-ci d'écoles pour jeunes filles juives, et face à la peur de voir les femmes juives s'écarter de la tradition juive à cause de l'instruction laïque obligatoire, le rabbin orthodoxe Hafetz Haïm émet une *psaq din*, c'est-à-dire qu'il prend une décision ayant force de loi, pour ouvrir l'enseignement religieux aux filles juives¹⁹⁶. Alors même que le judaïsme libéral proclame très rapidement l'égalité entre homme et femme¹⁹⁷, et que l'ouverture de l'ordination rabbinique pour les femmes dans les mouvements libéraux remonte à 1922, il faut attendre 1972 et Sally Priesand pour voir une première femme ordonnée rabbin de façon officielle par un séminaire rabbinique¹⁹⁸. Ces cinquante années de latence ont été le théâtre de nombreuses discussions halakiques pour justifier l'accession des femmes à ce titre, et ont laissé le temps nécessaire à l'évolution des mentalités permettant l'ouverture concrète des séminaires rabbiniques aux femmes¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Bebe, P. (2007). Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux. *Pardès*, 43(2), p. 218.

¹⁹⁶ Lipsyc, S. S. (2008). L'accès des femmes au Talmud : le point de vue traditionnel en question. Dans S. S. Lipsyc (dir.), *Op. cit.* (p. 23-68), p. 45-47.

¹⁹⁷ Baskin, J. R. (2005b). *Op. cit.*, p. 391.

¹⁹⁸ La première femme à obtenir le statut de rabbin est Rabbi Regina Jonas en Allemagne en 1935, mais son ordination est privée, conférée par un collègue qui la reconnaît capable d'être rabbin, et non par une école talmudique. Toutefois, Leo Baeck confirmera en 1942 son ordination. Cf Bebe, P. (2007). *Op. cit.*, p. 219 et 220.

¹⁹⁹ *Ibid.*

D'autres évolutions vers une égalité homme-femme ont eu lieu au sein des mouvements libéraux, notamment grâce à la posture libérale face aux commentaires halakiques traditionnelles et à la promotion souhaitée par ce courant de l'égalité homme-femme. En étant considérées comme les égales des hommes avec les déclarations de la conférence de Breslau en 1846, les femmes ont alors été soumises aux mêmes droits et devoirs religieux qu'eux, incluant le respect des *mitzvot* et leur participation au *minyan* (quorum de dix adultes – traditionnellement uniquement des hommes âgés de 13 ans et plus – requis pour la réalisation de certaines obligations religieuses, dont la prière synagogale). Les femmes ont pu ainsi accéder à de nouvelles fonctions religieuses, permettant par ricochet des transformations au niveau de la pratique rituelle et culturelle, et ce dans une volonté de conjuguer éthique humaniste héritée des Lumières juives et revendications féministes. Les femmes juives libérales se sont aussi réapproprié des pratiques jusque-là réservées aux hommes, comme le port du *talit*, des *tefillin* ou encore de la *kippah*, et ont plus globalement cherché à repenser leur place et représentation au sein de leurs communautés. La *meḥitzah* entre hommes et femmes dans les synagogues libérales a aussi été abolie, séparation qui était considérée comme une exclusion des femmes de la prière commune et donc de la pratique religieuse, ce dont elles ne sont plus dispensées désormais. Des disparités demeurent malgré tout suivant les pays où les communautés libérales sont implantées. Par exemple, le grand rabbinat de France, instance politique (de tendance juive orthodoxe) visant à faciliter les rapports entre l'État français et les communautés juives, ne reconnaît pas l'ordination de femmes rabbins. Ainsi, les françaises qui souhaiteraient devenir rabbin libérale doivent poursuivre leurs études dans d'autres pays, par exemple en Israël, en Angleterre ou aux États-Unis.

2.2 La vierge, la mère ou la pécheresse, dignité et vocation de la femme catholique traditionnelle

Nous allons maintenant nous intéresser aux représentations et à la place des femmes dans l'Église catholique. Nous verrons dans un premier temps les anthropologies traditionnelles sur la femme, puis nous aborderons les documents plus récents du Magistère, rédigés et publiés comme réponses aux critiques et revendications des femmes et féministes catholiques envers la conception romaine de la femme et du féminin.

2.2.1 Anthropologies traditionnelles et infériorité naturelle de la femme

Héritière de philosophes grecs tels que Platon et Aristote, l'anthropologie chrétienne traditionnelle développée par des pères de l'Église comme Augustin d'Hippone (354-430) ou par les docteurs de l'Église est empreinte d'androcentrisme et d'une compréhension de la femme comme un être inférieur à soumettre. Influencée par la conception dualiste grecque de l'esprit et du corps, l'anthropologie chrétienne traditionnelle a cherché à comprendre le projet divin pour l'être humain, en interprétant l'Ancien Testament (AT) à propos de la création et de la chute de l'homme, et au regard du salut apporté par le Christ, tel que retranscrit dans les Évangiles et les écrits bibliques comme ceux de Paul. Les interprétations portant sur les femmes sont grandement influencées par les contextes historiques et culturels des différentes époques de rédaction des auteurs. Le christianisme s'est en effet implanté dans un contexte gréco-romain qui n'accordait aucune place aux femmes, si ce n'est celle d'assurer la descendance des hommes et la tenue de la maison patriarcale. Cet assujettissement des femmes est, pour les théologiens antiques, dans l'ordre des

choses, et n'est donc nullement remise en cause. Héritier de cette tradition théologique, du contexte médiéval de sa réflexion, et d'une redécouverte d'Aristote, le dominicain Thomas d'Aquin (1225-1274, proclamé docteur de l'Église en 1557) ne remet pas non plus cette vision de la femme en question et cherche à la justifier théologiquement à la lumière de la théologie médiévale.

Tout d'abord, la différence entre hommes et femmes serait présente dès la création de l'être humain, même si les théologiens n'ont pas tous le même raisonnement pour démontrer l'infériorité et la subordination des femmes. Pour Augustin, Ève comme Adam seraient, selon Gn 1,27²⁰⁰, à l'image de Dieu, mais uniquement par leur âme rationnelle, dans la potentialité d'existence des êtres humains. L'être humain serait composé de deux éléments distincts. Créée en premier, la substance spirituelle c'est-à-dire l'âme rationnelle, asexuée, confère la qualité d'*homo* (d'être humain) à l'homme et à la femme. Ensuite vient la substance corporelle dont la formation est postérieure à l'âme, et qui sera soit *vir* pour les hommes, soit *femina* pour les femmes. C'est de cette substance corporelle *femina* que vient la subordination des femmes, car le corps féminin ne reflète pas la qualité de l'image de Dieu comme le corps masculin, image pourtant possédée par la femme en vertu de son appartenance au genre humain *homo*²⁰¹. Bien que la femme soit équivalente à l'homme par son âme, sa subordination découle des interprétations de

²⁰⁰ Gn 1, 27 « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa ». Toutes les citations de la Bible concernant les catholiques sont issues de *La Bible : Traduction œcuménique* (2010). Paris : Cerf.

²⁰¹ Børresen, K. E. (1968). *Subordination et équivalence : Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Paris : Maison Mame, p. 239-241.

Gn 2,7 et 22²⁰², et de 1Co 11,7²⁰³ : créée en second afin d'être une aide pour Adam, cette aide passe par un corps différent, utile à la procréation qui est ainsi la finalité de la femme. Pour Origène, bien que le masculin et le féminin aient été créés par Dieu, le féminin n'est pas pour autant connecté à l'image de Dieu. Origène fait en effet la distinction entre esprit et âme, le premier étant relié au masculin et de meilleure qualité, tandis que le second correspond au féminin et ne serait pas relié directement à l'image de Dieu en raison de son rapport à la fécondité²⁰⁴. Pour Thomas d'Aquin, l'être humain est une unité, une même substance (contrairement à Augustin) : c'est l'âme rationnelle qui est la forme du corps, l'activité intellectuelle ne pouvant se faire qu'à l'aide du corps et de ses sens. Ainsi, comme le corps féminin est considéré comme étant d'une perfection inférieure car dédié à la procréation, cela veut dire que l'âme féminine est d'une qualité inférieure. De plus, comme âme et corps sont formés en même temps, la création d'Ève est postérieure à celle d'Adam. La qualité de l'image de Dieu chez Adam repose sur l'analogie entre Dieu comme principe de tout l'univers, et Adam, principe de tout le genre humain²⁰⁵. Cette comparaison indique bien la conception androcentrée du dominicain (ainsi que de la tradition qui le précède et qui le suivra), où le masculin est affirmé comme étant le modèle de référence, à l'aune duquel les femmes sont différenciées et pensées. Tant pour

²⁰² Gn 2, 7 « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant. » ; Gn 2, 22 « Le Seigneur Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena. »

²⁰³ 1Co 11, 7 « L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. »

²⁰⁴ Vogt, K. (2003). « Becoming Male » : One Aspect of an Early Christian Anthropology. Dans J. M. Soskice et D. Lipton (eds.), *Feminism and theology* (p. 49-61). New York : Oxford University Press, p. 53.

²⁰⁵ Børresen, K. E. (1968). *Op. cit.*, p. 240-242.

Augustin que pour Thomas d'Aquin, la relation entre Adam et Ève est l'archétype de la relation voulue par Dieu entre l'homme et la femme en général. La femme est associée à Ève, dès lors sa nature, son rôle et sa raison d'être sont celles de la femme, telles que voulus par le Créateur selon l'ordre de la création, et ce malgré le péché originel.

En effet, le péché originel et la chute modifient l'ordre de la création, avec comme effet la mortalité, la concupiscence, le caractère pénible du travail et la domination de l'homme sur la femme. Par la désobéissance, les êtres humains perdent la justice originelle de Dieu²⁰⁶. Le baptême vient effacer la culpabilité, mais pas la peine. Toutefois, il est important de noter que pour Augustin comme pour Thomas d'Aquin, Ève n'a dans le péché originel qu'un rôle d'auxiliaire, d'instrument du diable en raison de sa faiblesse ; ils reconnaissent la faute comme commune à Adam et Ève. La responsabilité d'Adam est cependant plus grande, car doué de la raison, il a été influencé par la faiblesse d'Ève. En raison des théories reproductrices aristotéliennes et médiévales, pour lesquelles la semence masculine est le seul principe actif, c'est par elle que se transmet le péché de génération en génération, la femme ne faisant que la recevoir et en quelque sorte incubier l'enfant à naître. La conception augustinienne et thomiste du péché et du rôle d'Ève dans cet événement n'est pourtant pas représentative de la croyance populaire ni d'une certaine pensée théologique, qui voient en Ève une pécheresse, ayant fait expulser par son acte seul l'humanité du jardin d'Éden, et devant désormais souffrir lors de l'accouchement pour expier sa faute. D'autres théologiens à l'instar de Tertullien ou de Jérôme voient en effet en Ève l'origine du mal, la porte d'entrée du Diable dans le monde. Les

²⁰⁶ Famerée, J. (2010). Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme. Dans J. Famerée (dir.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises* (p. 81-120). Bruxelles : Lumen Vitae, p. 90-91, 98. ; Børresen, K. E. (1968). *Op. cit.*, p. 242-244.

hommes ne seraient alors que les victimes de la perfidie des femmes, qu'il faut alors soumettre et dominer comme conséquence directe du péché originel²⁰⁷.

L'ordre de la création, déchu par le péché d'origine, est alors rétabli avec l'ordre du salut, par l'incarnation du Christ Jésus, nouvel Adam, et par l'intermédiaire d'une femme, la Vierge Marie nouvelle Ève. La rédemption englobe ainsi, selon Augustin et l'Aquinate, les deux sexes²⁰⁸. Pour Augustin toutefois, le renouvellement de l'humain déchu se déroule en deux étapes : par le baptême, l'âme est renouvée à l'image de Dieu, mais il faut attendre la résurrection de la chair en corps spirituel et la totale réalisation du salut (c'est-à-dire la victoire sur la mort professée par le Christ) pour que la soumission de la femme à l'homme soit dépassée. En attendant, la femme reste subordonnée à l'homme tant que la finalité féminine de fécondité demeure²⁰⁹.

L'héritage de ces anthropologies traditionnelles concernant l'humanité a été particulièrement défavorable aux femmes chrétiennes et plus tard catholiques. La dichotomie corps/esprit – présente notamment chez Augustin – et le caractère sexuel du péché originel selon certains pères de l'Église²¹⁰ ont entraîné pour le catholicisme une vision négative de la sexualité et de la chair, considérée comme inférieure à l'esprit et à la raison. Les femmes étant pour ces pères de l'Église les descendantes

²⁰⁷ Wood, H. (2017). *Feminists and their Perspectives on the Church Fathers' Belief regarding Women : An Inquiry. Verbum and Ecclesia* [en ligne], 38(1), DOI : 10.4102/ve.v38i1.1692, p. 4-5.

²⁰⁸ Famerée, J. (2010). *Op. cit.*, p. 91-92 et 100.

²⁰⁹ Famerée, J. (2010). *Op. cit.*, p. 92.

²¹⁰ Wood, H. (2017). *Op. cit.*, p. 8.

d'Ève, et donc responsables du péché originel d'ordre sexuel, elles ont ainsi été associées à la chair et à la sexualité et seraient par nature faibles, paresseuses, perfides, charnelles, d'où l'importance pour les hommes, qui sont doués de raison, d'exercer un contrôle sur elles²¹¹. Ce contrôle des femmes est rendu d'autant plus nécessaire que, pour certains théologiens comme nous l'avons abordé succinctement plus haut, Ève est la responsable principale de la chute du fait même de sa faiblesse face au Diable. De plus, la rédemption ne viendra que par la réalisation de la vocation spécifiquement féminine : la procréation, ce qui vient renforcer l'association des femmes à la corporéité, et à la sexualité.

Cette dernière est perçue très négativement par l'Église catholique et ne doit être exercée qu'à seule fin de procréation. Pour Thomas d'Aquin, la sexualité fait malgré tout partie des biens de l'espèce car importante pour la génération humaine. Mais pour encadrer et compenser l'activité sexuelle indispensable à la reproduction des êtres humaines, celle-ci soit se dérouler dans le cadre du mariage chrétien, seul cadre qui permet de soumettre à la raison humaine masculine cette activité corporelle animale²¹². Il intègre aussi à sa pensée et comme excuse à l'activité sexuelle au sein d'un couple marié les trois biens du mariage définis par Augustin, à savoir la fécondité (finalité même du mariage en lien avec la différence sexuelle appartenant à l'ordre de la création), la fidélité (relation réciproque entre mari et femme valide uniquement au niveau sexuel, la hiérarchie de l'ordre de la création veut que l'homme commande à sa femme) et le sacrement (le mariage est pour Augustin à l'image de l'union entre le Christ et l'Église, c'est-à-dire indissoluble)²¹³. Toutefois, le

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Børresen, K. E. (1968). *Op. cit.*, p. 247.

²¹³ *Ibid.*, p.247-248.

christianisme offre par la virginité et la continence sexuelle une possibilité pour les femmes d'échapper en partie à la subordination aux hommes, au moins dans la relation maritale car la hiérarchie sociale entre hommes et femmes demeure, de même qu'au sein de l'Église en tant que société terrestre. Par la continence sexuelle, la femme devient alors partenaire de l'homme sur le plan spirituel, car elle dépasse la subordination propre à l'ordre de la création et anticipe sur la vie future de l'ordre du salut²¹⁴. Jérôme considère ainsi que les femmes, par l'abstinence sexuelle, peuvent devenir homme²¹⁵. De manière générale, et en raison de la compréhension de la sexualité comme cause du péché originel, la continence sexuelle est préconisée pour les hommes et les femmes.

Bien qu'établissant la subordination des femmes dans le monde terrestre, l'anthropologie traditionnelle permet malgré tout une certaine ouverture pour les femmes en établissant leur équivalence aux hommes sur certains points et leur ressemblance (bien qu'imparfaite) à Dieu. Cette équivalence a permis, par rapport à la conception antique des femmes, une certaine amélioration de leur place dans la famille, notamment avec l'indissolubilité du mariage. Toutefois, la reconnaissance d'une dignité et d'une spécificité féminine a maintenu l'association des femmes à la famille, la procréation et la sphère domestique. Bien qu'exaltées dans ces rôles de mères et d'épouses, les femmes y sont limitées et cantonnées. Ces conceptions des rapports homme-femme sont toujours vivantes dans l'Église actuelle.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 253-254.

²¹⁵ Wood, H. (2017). *Op. cit.*, p. 5.

2.2.2 De la subordination à la complémentarité dans la différence, évolution de la théologie de la femme au cours du XX^{ème} siècle

Face aux mouvements de femmes et aux revendications féministes qui ont émaillé le XX^{ème} siècle, l'Église catholique a dans un premier temps fait preuve de conservatisme, en demeurant très attachée à la Tradition et à l'ordre social établi. En effet, la « Question féminine », pour reprendre le terme d'Alice Dermience²¹⁶ concernant les sujets relatifs à la place et à la représentation des femmes au sein du catholicisme, est principalement traitée, pendant la première moitié du siècle, de façon indirecte. Ce qui importe au Magistère catholique, c'est de restaurer l'ordre social et renforcer la position de l'Église²¹⁷, d'où un intérêt particulier porté à la famille, pilier de l'Église, lieu de réalisation de la femme et de stabilité social. Ainsi, la femme, considérée uniquement pour son rôle normatif au sein de la famille, et non pour elle-même, est régulièrement rappelée à l'ordre, celui de tenir son rôle de mère et d'épouse. Le foyer demeure son domaine, le lieu où elle peut réaliser pleinement sa vocation féminine de service et de dévouement, et où sa dignité pourra être protégée. On peut néanmoins reconnaître à Léon XIII (1878-1903) le fait de vouloir protéger les femmes qui travaillent à l'extérieur du foyer, malgré l'aspect paternaliste de ses recommandations fondées sur une compréhension essentialisante des femmes. Tout en reconnaissant l'absolue nécessité pour certaines familles de recourir à un revenu supplémentaire, il prône avant tout une revalorisation du salaire de l'homme, et un

²¹⁶ Dermience, A. (2008). *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approches bibliques, historiques et théologiques*. Bruxelles : Peter Lang.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

traitement digne des femmes et de leur vocation maternelle dans le monde du travail²¹⁸. Le modèle familial prôné par les différents papes reste traditionnel et patriarcal, l'homme est maître en son foyer, et sa femme lui est soumise, mais elle garde malgré sa soumission sa dignité car elle est soumise comme compagne et non servante. Quant aux associations féminines qui commencent à s'organiser, Pie X (1903-1914) encourage les formations catholiques, s'engageant pour l'Église et sa foi, où les femmes occupent des rôles en adéquation avec leur nature fondamentale, et dans la défense de l'Église. Il s'agit avant tout de s'opposer au marxisme et au féminisme, idéologies remettant en cause l'ordre social.

Un tournant arrive avec le pontificat de Pie XII (1939-1958). Pape de la Seconde Guerre Mondiale et de ses lendemains, il est le témoin de profonds bouleversements sociaux, politiques et culturels. Et parmi eux, l'émancipation des femmes qu'il critique au nom des valeurs traditionnelles patriarcales à restaurer. Il reconnaîtra toutefois sur la fin de sa vie les femmes comme des personnes responsables, une première pour le Magistère, complémentaires dans leur vocation aux hommes, dans une tentative de concilier changements sociaux et ordre traditionnel²¹⁹. Mais il enjoint aux femmes à choisir des métiers en lien avec leur nature profonde, permettant de servir l'Église dans le monde. Son successeur, Jean XXIII, est quant à lui beaucoup plus conscient des évolutions sociales et de leurs répercussions. Dans une volonté de rénover l'Église catholique et sa pastorale, il convoque le concile Vatican II en 1962, dont il ne verra malheureusement pas

²¹⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 81-82.

l'aboutissement. Bien que sa pensée et ses propos sur les femmes notamment dans *Pacem in terris*²²⁰ ne s'éloignent pas des conceptions traditionnelles patriarcales voulant que le domaine féminin privilégié soit le foyer, il reconnaît malgré tout l'entrée des femmes dans la vie publique comme une promotion, et un lieu d'épanouissement possible pour celles qui ne veulent plus être considérées comme de simples instruments, mais des personnes à part entière. Appartenance à l'humanité que Jean XXIII leur reconnaît à la suite de Pie XII. Cette évolution entraîne le droit pour les femmes de rechercher un plein épanouissement, le Pape leur enjoint cependant de ne pas aller à l'encontre de leur identité profonde, dans un discours jonglant entre reconnaissance partielle de l'individualité des femmes et tradition anthropologique du Magistère comprenant la femme uniquement à partir de son rôle auprès de l'homme.

Le concile Vatican II (1962-1965) est une étape majeure de l'histoire contemporaine du catholicisme, notamment par la révolution théologique qu'il a entraînée dans sa volonté de réformer l'Église et sa place dans le monde, face aux transformations sociales, politiques, religieuses, culturelles, etc. Bien que les femmes ne soient que peu explicitement citées dans les textes conciliaires, la refonte de la pensée anthropologique et du rôle des laïcs et laïques dans le monde et dans l'Église a des influences importantes quant à leur statut. L'Église en tant qu'institution n'est plus le point de départ de la réflexion théologique, mais elle est définie comme le Peuple de Dieu, mettant ainsi en avant le sacerdoce commun des baptisé.e.s (homme et femme), face à un cléricalisme autoritaire ayant prédominé dans l'institution catholique ces derniers siècles. À la suite des papes précédents, la femme est considérée comme une personne à part entière, membre de la société et appelée à y

²²⁰ Jean XXIII (1963). *Pacem in Terris. Lettre encyclique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

participer : « Ainsi se trouvent dépassées les questions traditionnelles sur le lieu naturel de la femme et les limites de ses engagements sociaux²²¹ », pour reprendre les termes de Dermience. De plus, la constitution pastorale *Gaudium et Spes* condamne explicitement les discriminations sexistes, car « contraires au dessein de Dieu²²² », ce qui confirme l'évolution de l'Église à reconnaître les femmes comme des personnes à part entière devant être respectées dans leur dignité d'être humain. En outre, bien que tardive (à partir de 1964) et minoritaires (23 femmes au total), des femmes furent invitées à participer à certains débats du concile, une première pour l'Église²²³. Mais malgré ces nouvelles conceptions anthropologiques, et bien que le foyer ne soit plus le lieu par excellence de la réalisation de la femme ni de sa soumission, elle reste attachée à la famille et à sa stabilité. Les nombreuses déclarations des papes suivants viendront rappeler le statut spécifique de la femme et de sa vocation, et n'arriveront pas à rejoindre les espoirs féminins ouverts par le concile et les évolutions sociétales.

Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, la question féminine est en effet devenue un véritable souci pour le Magistère : en témoigne l'impressionnant nombre de prises de parole, textes, documents, synodes et aussi actions concrètes des différents papes à ce sujet²²⁴, généralement en réponse aux demandes des femmes

²²¹ Dermience, A. (2008). *Op. cit.*, p. 84.

²²² Concile Vatican II (1965). *Gaudium et Spes. Constitution pastorale*. [en ligne]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

²²³ Dermience, A. (2000). L'émergence des femmes dans les Églises chrétiennes depuis les années cinquante. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 95(3), p. 328-329.

²²⁴ Pelletier, A.-M. (2017). Des femmes avec des hommes, avenir de l'Église. *Études*, 4234(1), p. 48.

catholiques réclamant plus de reconnaissance et une meilleure représentativité au sein de l'institution. La question du presbytérat pour les femmes, que nous traiterons plus en détails au chapitre 5, est d'ailleurs un des sujets épineux entre femmes et Magistère. Que ce soit sur cette question, ou celle de la nature de la femme, on retrouve de la part de l'Église une volonté de clore les débats, en accordant quelques changements à la pensée anthropologique et théologique sur la femme, ou au contraire, en faisant appel à des arguments d'autorité pour présenter l'impossibilité de tout changement. Globalement, suite aux précédentes évolutions et notamment Vatican II, la femme est désormais considérée comme une personne à part entière. On lui reconnaît une égale dignité à l'homme, mais par souci de concilier le personnalisme moderne avec la Tradition de l'Église, cette égalité se vit dans une différence fondamentale, dans une complémentarité des sexes, que ce soit dans l'Église ou dans la société.

Paul VI (1963-1978), durant son pontificat, s'insère dans cette réflexion sur la femme et cette pensée prônant une égalité dans la différence. Pour lui, la nature de la femme est inscrite dans la différence sexuelle. Par son corps et sa physiologie, sa vocation est d'être mère et elle doit donc être protégée, ainsi que sa dignité, dans la réalisation de celle-ci. Tout en ne déniait plus à la femme sa place dans le monde du travail, il importe pour Paul VI de trouver un équilibre entre engagement professionnel et devoirs maternels²²⁵. Pour répondre aux revendications des femmes catholiques et de certains évêques, il met en place de 1973 à 1976 une commission pontificale d'étude sur la femme dans l'Église et la société. Bien que cette commission compte quinze femmes pour dix hommes, on ne retrouve aucune théologienne de métier parmi elles, représentant un désavantage certain face aux

²²⁵ Dermience, A. (2008). *Op. cit.*, p. 86.

hommes, d'autant plus que les sujets de discussion ont été balisés d'avance, excluant certaines questions comme le sacerdoce féminin²²⁶. Ce pape est particulièrement resté dans les mémoires des femmes catholiques pour son encyclique *Humanae Vitae*²²⁷ portant sur le mariage et la contraception. Cette encyclique promulguée en 1968 est l'aboutissement d'une réflexion commencée lors du concile, devant les avancées scientifiques sur la question, mais laissée en attente d'un approfondissement de la réflexion par des spécialistes. Malgré le temps supplémentaire laissé à la réflexion et la participation de laïcs, laïques dont des couples, elle n'innove pas vraiment, et vient rappeler la position traditionnelle de la doctrine catholique quant à la gestion des naissances, le rapport à la vie, mais aussi l'exercice de la sexualité. Ainsi, la fécondité n'est pensée ici que dans le cadre d'un couple marié, dont les deux époux ne sont pas

[...] libres de procéder à leur guise, comme s'ils pouvaient déterminer de façon entièrement autonome les voies honnêtes à suivre, mais ils doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu, exprimée dans la nature même du mariage et de ses actes, et manifestée par l'enseignement constant de l'Église.²²⁸

En effet, une des finalités mêmes du mariage est la fécondité. Sont ainsi interdits l'utilisation de toute méthode artificielle de contrôle des naissances comme la contraception hormonale ou la stérilisation, et l'avortement. Le Magistère fait aussi référence aux méthodes naturelles (principalement à la planification selon les cycles

²²⁶ Dermience, A. (2000). *Op. cit.*, p. 330.

²²⁷ Paul VI (1968). *Humanae Vitae. Lettre encyclique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

²²⁸ *Ibid.*, §10 *La paternité responsable*. Il est intéressant de noter ici la référence à la paternité pour évoquer la gestion de la fécondité au sein du couple marié, alors même que cette fécondité est généralement considérée comme le propre de la femme. C'est comme si l'agentivité de la femme sur cette question lui était retirée par l'usage de ce terme, car elle ne peut pas être en mesure de décider ou même de participer aux décisions.

menstruels) : sans les interdire, leur usage doit répondre à des conditions précises, et dans le respect de l'ordre établi par Dieu²²⁹. Cette encyclique, par son refus de reconnaître les réalités vécues par les individus et principalement les femmes en termes de procréation, a été considérée comme une intrusion indiscrete et incompétente du Vatican dans une sphère intime²³⁰. Elle a entraîné une prise de distance radicale des femmes avec les enseignements moraux du Vatican, et est une des sources de leur désaffection de l'Église²³¹. En 2008, lors d'un discours²³² à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de cette encyclique, le Pape Benoît XVI a rappelé que cet enseignement était toujours conforme à la position officielle de l'Église catholique et devait donc toujours être appliqué, creusant un peu plus le fossé entre catholiques et institution.

2.2.3 Glorification du génie féminin et inertie du Magistère face aux revendications féministes

La pensée vaticane sur la femme, toujours en travail (à croire que les réponses apportées par le Magistère jusque-là ne suffisent pas, ou bien manquent leur cible...),

²²⁹ *Ibid.*, §16.

²³⁰ Pelletier, A.-M. (2017). *Op. cit.*, p. 49.

²³¹ Dermience, A. (2008). *Op. cit.*, p. 86.

²³² Benoît XVI (2008). *Discours aux participants au congrès international organisé à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de l'encyclique « Humanae Vitae »*. [en ligne] https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080510_humanae-vitae.html

va connaître sous le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005) de nouvelles évolutions, principalement sémantiques à défaut de pratiques, et qui n'abandonnent toujours pas le principe d'une vocation féminine conforme à sa nature. Bien que Jean-Paul II ait été productif en termes de lettres, discours, exhortations adressées aux femmes, le fond de la pensée vaticane sur la femme, par le fait, ne change pas vraiment : certains thèmes vont être abandonnés, d'autres mis en avant, repensés, ou redéfinis. En mai 1991, une rencontre internationale des évêques au Vatican sur « le rôle de la Femme dans l'Église et dans la société » aura par exemple la tâche de trouver la meilleure présentation possible de la doctrine catholique, pour « annoncer de façon moderne l'Évangile de *toujours*²³³ » afin de la rendre « compréhensible pour la mentalité moderne, sans pour autant trahir l'intégrité et l'originalité du message chrétien²³⁴ ». Il s'agit en réalité plus d'un travail sur la forme du discours plutôt que sur le fond, pourtant très critiqué. Toute nouvelle allocution va se heurter à l'œil critique et à l'interprétation des femmes catholiques, théologiennes, laïques, féministes, qui vont contester l'imposition par le Magistère d'une nature spécifiquement féminine voulue par Dieu et considérée comme vérité de la foi, d'autant plus depuis qu'on parle de la femme en termes de personne, lui imposant des rôles à tenir qui sont culturellement dépassés et remis en cause par les différents mouvements féministes du XX^{ème} siècle²³⁵. La nature spécifique de la femme et sa vocation sont par exemple rappelées dans l'exhortation apostolique *Christifideles laici* publiée en 1988 suite au synode sur la mission des laïcs. Évoquant la diversité des vocations, dépendantes de l'âge, mais

²³³ S.n (1991, juin 4). La mission de la femme. Rencontre au Vatican. *L'Osservatore romano*. 2163(22), p. 4.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Couture, D. (1995). La théologie de la femme de Jean-Paul II. Dans *Les femmes et l'Église suivi de Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes* (p. 63-82). Montréal : Fides, p. 73 et suivantes.

aussi et surtout du sexe²³⁶, le pape sous-entend le respect des missions propres à chaque sexe. Les missions proprement féminines sont exposées dans le chapitre IV de l'exhortation – intitulé « Les ouvriers de la vigne du Seigneur » – qui, après avoir évoqué les différentes vocations suivant les âges, rappelle à la femme sa fonction de mère et d'épouse.

On retrouve ici les mêmes accents que dans la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* (MD) publiée quelques mois plus tôt par Jean-Paul II, qui porte « sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale²³⁷ ». Évoquant l'androcentrisme de la pensée vaticane sur les femmes, Joseph Famerée constate d'ailleurs : « Autre aspect de cet androcentrisme : lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme. Y aurait-il une vocation *spécifique* de la femme ? À quand un document papal sur la vocation spécifique de l'homme masculin ? ²³⁸ ». De plus, la spécificité d'une telle lettre sur la femme montre bien la scission entre l'Église et les femmes réelles, ainsi que la volonté de la première de résoudre ce problème tout en rappelant des principes datés et discriminants. La femme est désormais décrite comme l'égale de l'homme, la faute originelle ne repose plus uniquement sur Ève et le rôle d'Adam est rappelé. Et bien que les thèmes de la soumission et de l'infériorité de la femme par rapport à l'homme ne soient plus mentionnés, leur égalité doit se vivre dans la différence essentielle de leur fonction et leur complémentarité, la femme

²³⁶ Jean Paul II (1988). *Christifideles laici. Exhortation apostolique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html, §45.

²³⁷ Jean Paul II (1988). *Mulieris Dignitatem. Lettre apostolique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

²³⁸ Famerée, J. (2010). *Op. cit.*, p. 105.

est une aide pour l'homme, notamment en ce qui a trait à la procréation. Exaltée pour ses rôles de mère et d'épouse, avec Marie comme modèle, la femme est appelée par sa vocation à jouer un rôle supérieur dans le monde et dans l'Église²³⁹, elle n'est alors en rien inférieure ou soumise à l'homme. Cet éloge des femmes, avec Marie comme modèle pour la femme catholique, est alors d'autant plus délétère car il enferme dans un modèle inatteignable et irréaliste, celui de la maternité dans la virginité. Pour Denise Couture, ce changement de vocabulaire, ainsi que le passage d'une infériorité réelle à une supériorité symbolique, ne modifient en rien la théologie classique de l'Église sur la femme et ne font que réaffirmer les principes patriarcaux millénaires, mais sous un autre vernis, celui de l'exaltation du féminin²⁴⁰. Cette thématique se retrouve aussi dans la *Lettre aux femmes* publiée en 1995²⁴¹. Sous le pontificat de Jean-Paul II, on assiste également à l'émergence d'un élément de discours qui sera fortement repris par la suite : le « génie féminin²⁴² ». L'augmentation de son utilisation est par ailleurs fortement critiquée par l'historienne et journaliste spécialiste du Vatican Lucetta Scaraffia²⁴³, car, calqué sur l'archétype marial, il occulte les réalités de vie des femmes concrètes. Associer le « génie féminin » avec la maternité et la conjugalité enferme biologiquement et spirituellement les femmes

²³⁹ Couture, D. (1995). *Op. cit.*, p. 81.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 82.

²⁴¹ Jean Paul II (1995). *Lettre aux femmes*. [en ligne]. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html

²⁴² La lettre *Mulieris Dignitatem* ne compte que deux occurrences du « génie féminin » ou « génie de la femme », mais sans que ceux-ci ne soient clairement définis. La *Lettre aux femmes* comporte quant à elle 6 occurrences, le §10 évoque en l'outre l'attention toute particulière que le pape veut lui porter : « pour y reconnaître les traits d'un dessein précis de Dieu qui doit être accueilli et honoré, mais aussi pour lui faire plus de place dans l'ensemble de la vie sociale, et également dans la vie ecclésiale. »

²⁴³ Scaraffia, L. (2017). Contre le « génie féminin ». *Études*, 5, p. 65-76.

dans des rôles qui les tiennent éloignées de l'histoire²⁴⁴. Et même si les cages sont désormais dorées par une exaltation et mise en valeur de ces rôles, il n'en reste pas moins que les femmes sont toujours en cage, où elles n'ont aucun pouvoir, mais que des devoirs : ceux d'être une épouse fidèle et dévouée, une mère aimante et prête à se sacrifier, bref, à s'oublier au profit des hommes.

Et gare à celles qui voudraient s'approprier les caractéristiques masculines dans leur lutte contre la domination des hommes. En effet, MD met en garde contre une masculinisation des femmes dans le chemin pour leur émancipation : elles ne doivent pas oublier « [leur] propre originalité féminine », qui représente une « richesse énorme²⁴⁵ ». Une émancipation personnelle de la femme ne peut ainsi passer qu'à travers la vocation et la dignité reçues lors de la création par Dieu. Les mouvements féministes qui remettent en cause les rôles féminins traditionnels encore défendus par l'Église ont été fortement critiqués en 2004 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, alors dirigée par le cardinal Ratzinger (futur Benoît XVI), dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et le monde*. Dans la première partie de la lettre intitulée « Le problème », les rédacteurs cherchent à mettre en garde les catholiques contre les dangers du féminisme qui aurait tendance à exagérer la situation de subordination des femmes : en recherchant l'égalité avec les hommes, les femmes s'érigeraient en rivales dans le but d'accéder au pouvoir, ce qui introduirait « dans l'anthropologie une confusion délétère, dont les conséquences les plus immédiates et les plus néfastes se

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁴⁵ MD, §10

retrouvent dans la structure de la famille²⁴⁶ ». Le paragraphe suivant est consacré au genre, compris par le document comme l'aspect culturel et historique de la différence des sexes, mais qui en serait devenu le principal critère, aux dépens de la différence biologique, et qui, comme le féminisme, aurait pour conséquence la remise en cause de la famille traditionnelle, ainsi que de l'hétérosexualité comme norme sexuelle. Ce que les rédacteurs de la lettre remettent en cause ici, c'est au fond la volonté des femmes de repenser leur soi-disant nature féminine enracinée dans leur différence sexuelle, et ainsi se libérer de leur condition biologique, c'est-à-dire de la vocation spécifiquement féminine à la maternité que l'Église catholique s'acharne à défendre et présenter comme faisant partie de la nature même de la femme. Et bien que le Magistère s'accorde désormais à parler d'égalité entre homme et femme, le renvoi de ces dernières à leur nature féminine, de par leur biologie différente, n'a pas fondamentalement évolué depuis la pensée d'Augustin ou Thomas d'Aquin.

2.3 Critiques féministes des représentations religieuses traditionnelles des femmes

Bien qu'appartenant à deux traditions religieuses différentes, les femmes juives et catholiques ont un vécu similaire. Il se dessine des présentations précédentes un modèle idéal de la femme et de son rôle : dévouée, au service des hommes, de sa famille, de sa communauté et de sa religion. Dans le judaïsme cette image s'incarne dans l'idéaltype de la mère et de l'épouse, tandis que le catholicisme personnifie cette

²⁴⁶ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2004). *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et le monde*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_fr.html, §2.

femme en Marie, la Vierge et mère du Christ. Bien que la gestion des différences sexuées et du sacré ne s'articule pas de la même manière, en raison même de l'organisation spécifique du catholicisme et du judaïsme libéral²⁴⁷, les femmes sont exclues, marginalisées au sein de leur religion, et surtout, pour reprendre la théorie de Guillaumin, appropriées.

2.3.1 Place et appropriation des femmes juives et catholiques

Le rappel incessant à une nature des femmes est considéré par Colette Guillaumin comme le résultat ou la conséquence de l'appropriation des femmes. Le discours de la Nature permet de justifier un état de fait : la constitution d'une classe de femme, appropriée par les hommes que ce soit de façon privée ou collective. Et en effet, les anthropologies développées au cours des premiers siècles par les rabbins ou par les théologiens chrétiens cherchaient à faire coïncider le statut de la femme dans les sociétés antiques et médiévales avec les textes religieux sacrés et leurs interprétations, sans remise en question de l'infériorité historique, culturelle et sociale des femmes. Comme expliqué au premier chapitre, le discours naturaliste s'articule autour de trois éléments : l'objectification des femmes, l'organisation téléologique et finaliste de l'ordre du monde et social dans laquelle les femmes appropriées ont leur place, et enfin l'inscription à l'intérieur d'elles de cette spécificité. Ainsi, les discours juifs ou chrétiens parlent des femmes sans que celles-ci n'en soient les sujets ou y participent, on leur assigne des tâches, des rôles, des comportements, une utilité

²⁴⁷ Il ne faut effectivement pas amalamer les positions et les fonctions religieuses des rabbins et des théologiens notamment dans leur aspect prescriptif, nous avons cherché à présenter ici les représentations idéelles de la femme telles que définies par ces discours religieux.

sociale, celle de mère et d'épouse. Cette utilité permet le bon fonctionnement de l'ordre social tel que défini par les penseurs. La particularité de ces discours est sa nature révélée, c'est-à-dire révélatrice du dessein de Dieu, devant être appliquée rigoureusement car l'ordre qu'il propose est de volonté divine, dont le plan nous dépasse. Certains documents catholiques de ces dernières années parlent d'ailleurs de cet ordre entre les sexes comme d'une vérité de la foi, à accepter sans conditions

[...] le message biblique et évangélique sauvegarde la vérité sur l'«unité» des «deux», c'est-à-dire sur la dignité et la vocation qui résultent de la différence et de l'originalité personnelles spécifiques de l'homme et de la femme. [...] La femme ne peut – au nom de sa libération de la «domination» de l'homme – tendre à s'appropriier les caractéristiques masculines, au détriment de sa propre «originalité» féminine.²⁴⁸

Ce passage de *Mulieris Dignitatem* indique bien l'impossibilité pour les femmes de s'extraire de leur nature féminine et des rôles que celle-ci leur impose. Le pire serait qu'elle se masculinise. Même pour échapper à la domination de l'homme, ou pour se battre pour sa dignité, elle ne doit pas s'écarter du chemin balisé de sa nature. Dans les textes rabbiniques, on retrouve cette insistance sur la nature des femmes héritée d'Ève : les principes de sa création et du péché originel interprétés par les rabbins vont déterminer toutes les femmes. Ces caractéristiques sont globalement négatives, mettant l'accent sur les défauts et manquement du sexe féminin dans son ensemble en tant que classe de sexe homogène, d'où le besoin d'établir des règles et lois spécifiques pour encadrer leur vie et empêcher leurs vices.

Cette nature spécifiquement féminine est fondée sur sa différence fondamentale de l'homme, sujet aussi travaillé par Guillaumin. Les femmes sont définies comme différentes par rapport à un référentiel considéré comme neutre,

²⁴⁸ MD, §10.

l'homme. S'appuyant sur les textes de la Genèse, les rabbins et les théologiens ont ainsi pensé la femme à partir d'eux-mêmes, créée en second et différente, vérité qui se constate dans la morphologie et la biologie de la femme. Et c'est pour expliquer cette différence essentielle, pour la comprendre et pour lui donner du sens, que de nombreux textes depuis l'Antiquité traitent de la femme et de sa vocation spécifique. L'homme, comme le genre humain neutre, n'est pas le sujet de nombreux écrits comme peuvent l'être les femmes, notamment dans le catholicisme, où il n'est nul besoin de lui spécifier sa mission dans le monde, et si celle-ci est spécifiée, c'est pour marquer sa différence fondamentale de vocation par rapport aux femmes, son éloignement de cette classe. Dans le judaïsme, de nombreux textes traitent aussi des rôles et tâches que l'homme doit réaliser, mais ces rôles sont ouverts et positifs : ils permettent à celui-ci d'accéder à des positions d'autorité. Par exemple, l'obligation d'étude de la Torah et du *Talmud* pour les hommes juifs leur permet par la suite d'interpréter ces textes et de prendre des décisions pour leur vie, possibilités que les femmes n'ont pas. Par l'étude, les juifs transcendent leur nature en s'éloignant des femmes condamnées à suivre leur nature femelle. La prière matinale dont nous parlions plus haut « Loué sois-tu, Éternel, qui ne m'a pas fait femme » exprime bien cette volonté de distanciation masculine de la nature féminine inférieure.

Une des différences entre les deux traditions réside dans le caractère immuable ou non de ces différences. La hiérarchie catholique définit la nature et la différence des femmes comme une vérité de la foi, intangible. Bien que les éléments du discours sur la différence et la vocation de la femme aient évolué lors de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le fond du discours reste le même. Il s'agit simplement d'expliquer différemment, en les adaptant à l'époque contemporaine, ces principes divins et éternels devant présider à l'organisation de la religion et de la société. Et si le vocabulaire évolue pour se faire entendre aujourd'hui, c'est parce que ce modèle, dominant pendant de nombreux siècles, ne l'est plus, d'où le besoin de rappeler aux femmes leur place naturelle, et les mettre en garde contre les dangers de

la modernité qui les déviaient de celle-ci. Dans le judaïsme, l'existence d'une multitude de voix et d'une capacité d'interprétation permet une relecture et une remise en question de ces principes généraux, amenant des transformations substantielles. Le judaïsme libéral a cherché au cours du XX^{ème} siècle à faire évoluer ses pratiques religieuses autant que ses lois, afin de correspondre à une éthique plus globale d'égalité hommes-femmes. Ces réformes proclament ainsi l'égalité des sexes face aux *mitzvot*, incluant ceux dont les femmes étaient jusqu'à présent exemptées. Elles sont aussi prises en compte dans le *minyan* et dans l'obligation de l'étude. Enfin, les lois sur le mariage ont été retravaillées, pour créer un contrat de mariage plus égalitaire. Toutefois, comme l'explique la rabbin Rachel Sabath Beit-Halachmi, malgré ces évolutions importantes concernant la place et le rôle des femmes, tant au plan de la pratique religieuse qu'halakique, dans les faits, et parce que le monde avait été pensé par et pour des hommes depuis des siècles, les femmes demeurent discriminées parce qu'elles sont femmes. Pour reprendre les propos de la rabbin : « In other words, women were allowed to become rabbis, but rabbis were hardly allowed to be women.²⁴⁹ » En effet, les normes de fonctionnement de la religion sont masculines, et pour s'y insérer, les femmes doivent s'y conformer, ou rester à leur place de femme.

Craintes et dénigrées, honorées et magnifiées, les femmes, par les discours de la Nature de leur tradition religieuse, ont été tenues aux marges des sphères publiques dévolues aux hommes, et cantonnées à la sphère domestique, et ce afin de maintenir et préserver l'ordre social : faire fonctionner la religion et la société selon les modèles définis par des hommes. Dès lors, les femmes juives comme catholiques, par la

²⁴⁹ Sabath Beit-Halachmi, R. (2009). The Changing Status of Women in Liberal Judaism. A Reflective Critique. Dans E. Goldstein (ed.), *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future* (p. 297-311). Woodstock : Jewish Light Publishing, p. 302.

pression maritale, se retrouvaient appropriées de façon privée, autant que collectivement, en raison même des conséquences de leurs rôles assignés de mère et épouse. Leur mariage et leur service familial permettaient ainsi aux hommes de remplir leur rôle social et religieux hors du foyer et ainsi définir ces sphères-là selon leurs propres normes. D'où les difficultés pour les femmes souhaitant s'épanouir hors du foyer. Cet aspect est particulièrement manifeste dans le judaïsme médiéval que nous avons pu présenter plus haut, où le mérite des femmes vient de leur capacité à favoriser l'étude des hommes en assurant la gestion du quotidien. Cette configuration est aujourd'hui moins présente dans les communautés libérales, et l'imposition d'un ordre social régi par le religieux s'est en partie effacée par les processus de sécularisation. Toutefois, par leur inscription dans les sociétés occidentales et en tant que femmes, les femmes juives tout comme les femmes catholiques demeurent appropriées car membres de sociétés structurées autour de cette appropriation des femmes. Et au sein de ces traditions religieuses, cette période d'évolution a entraîné une recomposition des réalités et moyens de l'appropriation, suivant en partie les évolutions sociales notamment en ce qui a trait aux droits acquis par les femmes sur leur vie et sur leur corps.

2.3.1.1 Réalités matérielles de l'appropriation

En suivant les catégories définies par Guillaumin, nous allons montrer la réalité de l'appropriation des femmes juives et catholiques. Tout d'abord, l'appropriation de leur temps : par le travail domestique, au service de leur époux, de la synagogue ou de l'Église, les femmes sont occupées en permanence ou presque par une multitude de tâches qui lui sont naturellement dévolues et qui ont trait à l'entretien des biens matériels ou vivants du foyer. Juives comme catholiques sont

aussi invitées à participer en raison de leur vocation à l'organisation d'évènements religieux, ou à la décoration des lieux de culte. Dans l'Église catholique, avec la chute des vocations sacerdotales, on assiste à une appropriation des femmes par la classe des prêtres, tous hommes, passant par l'appropriation de leur temps. En effet, les femmes laïques sont aujourd'hui celles qui s'occupent majoritairement du fonctionnement des paroisses, que ce soit les aspects matériels, administratifs, ou encore pastoraux²⁵⁰. Ce travail, rarement rémunéré ou même reconnu, s'effectue dans l'ombre des prêtres. Ces derniers considèrent généralement ce service pour la communauté comme naturel, en raison même de la nature servante spécifique aux femmes. On peut aussi évoquer les religieuses qui, par leurs vœux, se mettent au service de Dieu et se retrouvent au service des prêtres et de congrégations religieuses d'hommes, notamment pour assurer leur entretien domestique²⁵¹. De plus, une des raisons rabbiniques pour exempter les femmes juives des commandements liés au temps est cet emploi du temps bien rempli, pour qu'elles n'aient pas à choisir entre remplir leurs obligations religieuses ou leurs obligations maritales. L'inscription des tâches féminines domestiques dans la liste des commandements à respecter implique une sorte de ritualisation de l'appropriation des femmes, renforçant la sacralisation de leurs tâches : les commandements spécifiquement féminins la ramènent à la gestion du foyer, les suivantes concernent la gestion de sa sexualité par rapport aux menstruations.

²⁵⁰ Roy, M.-A. (1996). *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal/Paris : Médiaspaul, p. 185-218.

²⁵¹ Cf. Létourneau, D. (réal.), Godbout, C. et Couëlle, M. (prod.)(1978). *Les servantes du bon Dieu*. [Film]. Montréal : Productions Prima. Sur les dérives et critiques, de récents articles dénoncent le travail des religieuses au Vatican, décrit comme une sorte d'esclavage cf. Allaire, D. (2018, 2 mars). Des religieuses du Vatican alertent sur leurs conditions de travail. *Vatican News*. Récupéré de <http://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2018-03/des-religieuses-alertent-sur-leurs-conditions-de-travail-dans-un.html>

Ces *mitzvot*, ainsi que les discours catholiques condamnant l'avortement ou les moyens de contraception, sont l'expression de l'appropriation du corps des femmes. Relevant de la volonté divine, la procréation ne peut être contrecarrée par une intervention humaine visant à limiter les naissances, et encore moins à y mettre un terme. Ces condamnations répétées et réaffirmées par le Vatican retirent aux femmes catholiques tout contrôle sur leur propre corps. On assiste de plus à une négation des réalités vécues au quotidien par les femmes. La production du Magistère romain démontre ainsi ce besoin de rappeler aux femmes la non maîtrise de leur corps : publication en 2009 par la Congrégation pour la Doctrine de la foi d'une clarification sur l'avortement provoqué²⁵², en 2018 une *responsa* de la même Congrégation traite du caractère licite ou non de l'hystérectomie, en accordant le retrait de l'utérus pour raison médicale s'il ne peut de toute façon plus servir pour la procréation²⁵³. Enfin, le Pape François, dans une audience générale du 10 octobre 2018, réduit la question de l'avortement à une question d'individualisme, d'un refus de l'autre et la recherche d'une solution facile, utilisant des termes violents pour évoquer le recours à cette option, comparant clairement l'avortement à un meurtre :

Une approche contradictoire permet également la suppression de la vie humaine dans le sein maternel au nom de la sauvegarde d'autres droits. Mais comment un acte qui *supprime* la vie innocente et sans défense à son éclosion peut-il être thérapeutique, civil, ou simplement humain ? Je vous demande: est-il juste de «supprimer» une vie humaine pour résoudre un problème ? Est-il juste de *payer un tueur à gages* pour résoudre un problème ? On ne peut pas, cela n'est pas juste «supprimer» un être

²⁵² Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2009). *Clarification sur l'avortement provoqué*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_ab_orto-procurato_fr.html

²⁵³ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2018). *Réponse à un doute sur la licéité de certains cas d'hystérectomie*. [en ligne] <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/01/03/0005/00014.html#fr>

humain, même s'il est petit, pour résoudre un problème. C'est comme *payer un tueur à gages* pour résoudre un problème.

D'où tout cela vient-il? D'où naissent au fond la violence et le refus de la vie ? De la peur. L'accueil de l'autre, en effet, est un défi à l'individualisme.²⁵⁴

À cette appropriation du corps et des produits du corps que sont les enfants devant être élevés dans la religion des parents, est adjointe l'obligation sexuelle, dans le but manifeste de procréer, et ainsi permettre aux femmes de réaliser leur vocation de mère. Dans le catholicisme, il ne s'agit pas tant d'une obligation sexuelle que la réalisation d'un des biens du mariage qu'est la fécondité. Pour les femmes juives, le rapport à la sexualité conjugale est plus positif, reconnaissant le droit au plaisir de la femme et interdisant la contrainte maritale pour obtenir des rapports. Toutefois, comme nous l'avons présenté plus haut pour l'époque médiévale, si une femme juive se refusait à son mari, il avait le droit de faire appel aux tribunaux rabbiniques et des pénalités financières étaient prélevées sur sa dot.

Enfin, les femmes ont la charge physique des membres du groupe : les enfants, les hommes, les personnes âgées. Elles sont au service de ces personnes et doivent veiller à assurer leur bien-être matériel et affectif, réalisant un travail non reconnu comme tel, car non rémunéré, et illimité dans le temps, mais naturel pour elles. Et même lorsqu'il ne s'agit pas des membres de leur famille proche, on va faire reposer sur elles la charge des membres défavorisés de la communauté. Ainsi, parmi les premières possibilités pour les femmes catholiques de s'investir en dehors de leur foyer, on retrouvait des associations de femmes œuvrant pour les défavorisés, et ce dans le respect de la vocation propre aux femmes. Par exemple, au début du XX^{ème}

²⁵⁴ François (2018). *Audience générale du 10 octobre 2018*. [en ligne] http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2018/documents/papa-francesco_20181010_udienza-generale.html (la mise en italique est de notre fait)

siècle, le Pape Pie X encourage les femmes à s'investir dans ces voies-là ou dans la défense de l'Église et de la foi, les exhortant dans le même temps à ne pas céder aux sirènes de la modernité et de l'émancipation prônées par les premiers mouvements féministes, car contraires à leur rôle naturel de servante²⁵⁵.

2.3.1.2 Les moyens de l'appropriation

En empêchant les femmes de travailler en dehors de leur foyer, ou en limitant les métiers possibles, les discours religieux limitaient le marché du travail aux hommes, les rendant disponibles pour leurs fonctions domestiques. Et en les excluant du rabbinat ou de la prêtrise, les hommes s'octroyaient les postes d'autorité et de décisions religieuses. Dans le judaïsme libéral, les femmes peuvent aujourd'hui accéder à toutes les positions religieuses, comme rabbin ou cantor. Néanmoins, bien que la décision rabbinique ait été prise en 1922 d'ouvrir le rabbinat aux femmes, il faut attendre 1972 avant de voir Sally Priesand ordonnée aux États-Unis. Pendant de nombreuses années encore, ces femmes rabbins vont devoir faire face à des discriminations et remarques sexistes, que ce soit au cours de leur formation ou dans les synagogues : Elyse Goldstein se rappelle notamment que lors de son premier poste en tant qu'assistante rabbin, une famille avait refusé de la voir présider à la *bar mitzvah* de leur garçon²⁵⁶. Des études récentes montrent aussi que les femmes rabbins

²⁵⁵ Dermience, A. (2008). *Op. cit.*, p. 77.

²⁵⁶ Manuel, J. (2019). Entretien avec Elyse Goldstein, deuxième femme rabbin du Canada. De l'enseignement à la congrégation, une pionnière juive féministe. *Nouvelles Questions Féministes*, 38(1), p. 153.

sont généralement à la tête de plus petites congrégations et sont en moyenne moins rémunérées²⁵⁷. Au sein du catholicisme, les revendications féministes pour un accès à la prêtrise sont restées lettre morte. La hiérarchie vaticane maintient son refus de l'ordination de femme prêtre, et surtout réitère son impossibilité de réfléchir à la question, en faisant appel aux arguments scripturaux (le Christ n'a pas appelé de femmes comme apôtre) et de la Tradition (par respect pour le choix du Christ, l'Église n'a jamais ordonné de femme). La question du diaconat soulève elle aussi des résistances, quand bien même les Écritures rapportent des exemples de diaconesses. Les ministères institués d'acolyte et de lecteur, créés par Paul VI en remplacement des ordres mineurs, sont eux aussi interdits aux femmes, alors même qu'il n'est pas question d'ordination, mais simplement d'une institution à laquelle même les hommes mariés peuvent avoir accès²⁵⁸ (comme pour le diaconat). Dans les faits, de nombreuses femmes catholiques occupent aujourd'hui ces fonctions-là dans les paroisses²⁵⁹.

L'impossibilité pour les femmes catholiques de prétendre à certaines fonctions religieuses et notamment au sacrement de l'ordre les empêche par corollaire d'accéder à l'autel et à certains espaces sacrés, et donc d'avoir la possibilité d'être

²⁵⁷ Bebe, P. (2007). *Op. cit.*, p. 225.

²⁵⁸ Paul VI. (1972). *Ministeria Quaedam. Lettre apostolique en forme de motu proprio* [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html

²⁵⁹ Par le motu proprio *Spiritus Domini* du 10 janvier 2021, le pape François a supprimé du Code de droit canonique la clause réservant aux hommes les ministères institués. François (2021). *Spiritus Domini. Lettre apostolique en forme de motu proprio* [en ligne]. https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html?fbclid=IwAR00FLLi18ZyHzQzsCc7Xm4DKgCx2ym22caqXw6IJXimGJLT767BtS6wG0o

actrices de rituels sources de la foi catholique. En confinant les femmes dans l'assemblée, dans des positions de subalternes, elles se retrouvent simples réceptrices des sacrements et enseignements, dépendantes des hommes et de leur médiation. De même, tant que les femmes juives ne pouvaient devenir rabbin, elles ne pouvaient monter à la Torah et faire la lecture pour l'assemblée. D'autant plus que traditionnellement, les femmes sont séparées des hommes dans les synagogues, la *mehitzah*. Bien que cette séparation ne soit plus dans les synagogues libérales, les femmes se retrouvaient mises à l'écart, loin du culte, indiquant par-là que leur place n'était pas ici. De plus, les discours religieux sur la vocation spécifique à la femme, son rôle primordial de mère et d'épouse, visaient à la maintenir dans son foyer ; en lui attribuant un espace restreint, clos, délimité, elle devait ainsi laisser le monde extérieur aux hommes.

Et gare à celle qui oserait s'arroger un droit ou un espace masculin. Un autre moyen de maintenir l'appropriation des femmes et donc leur soumission est la démonstration de force, qu'elle soit physique, verbale ou mentale. Ainsi, des femmes ordonnées prêtres en 2002 ont été excommuniées. Le décret d'excommunication de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi stipule :

En référence à l'avertissement de cette Congrégation en date du 10 juillet dernier, publié le lendemain, et étant donné que dans les délais fixés à la date du 22 juillet 2002 ²⁶⁰, Christine Mayr-Lumetzberger, Adeline Theresia Roitinger, Gisela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner et Angela White, n'ont manifesté aucun signe de repentir ou de pénitence pour *le très grave délit* qu'elle ont commis, ce dicastère, en obéissance à cet avertissement, déclare que les femmes susmentionnées ont encouru l'excommunication qui relève de l'autorité du Siège apostolique avec tous les effets établis par le canon 1331 du Code de Droit canonique.

²⁶⁰ Les femmes mentionnées avaient jusqu'à cette date pour demander pardon et se repentir, tout en reconnaissant la nullité de leur ordination.

En accomplissant cet acte nécessaire, la Congrégation espère que ces femmes, soutenues par la grâce de l'Esprit Saint puissent retrouver le chemin de la conversion pour *le retour à l'unité de la foi et à la communion avec l'Église qu'elles ont enfreinte par leur geste*.²⁶¹

Et si cette sentence a été appliquée, c'est en partie parce qu'elles « refusent formellement et avec obstination la doctrine, enseignée et vécue par l'Église depuis toujours, et proposée de manière définitive par Jean-Paul II, à savoir que “ l'Église n'a en aucune façon le pouvoir de conférer aux femmes l'ordination sacerdotale ” [...]»²⁶², tout en refusant aussi de se repentir et demander pardon, et donc d'obéir à l'Église catholique et ses règles. Pour leur désobéissance, elles sont exclues de l'Église, de leur communauté de foi, et leur revendication est réduite au silence.

À ces violence physiques et morales s'ajoute aussi une violence sexuelle : les récentes révélations de viols de religieuses par des prêtres nous en montrent la malheureuse actualité²⁶³. Ces femmes, n'appartenant pas à un homme en particulier, sont considérées comme un bien collectif, disponibles pour satisfaire les besoins de la classe des prêtres, alors même que ces femmes ont fait le vœu de vivre dans la chasteté.

Enfin, l'arsenal juridique et le droit coutumier ou traditionnel sont des leviers très efficaces pour s'assurer de l'appropriation des femmes. La loi juive, la *halakah*,

²⁶¹ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2002). *Décret d'excommunication du 5 août 2002*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020805_decreto-scomunica_fr.html (la mise en italique est de notre fait).

²⁶² Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2002). *Décret rejetant le recours de quelques femmes excommuniées du 21 décembre 2002*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021221_scomunica-donne_fr.html

²⁶³ Cf. Raimbault, M.-P. et Quintin, E. (réal.) (2019). *Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église*. [Film]. France : ARTE France et Dream Way Production.

en est un bel exemple : de discussions rabbiniques en décisions législatives en passant par l'inscription de pratiques traditionnelles comme prescriptions, elle a organisé et régenté la vie des femmes en instaurant des normes religieuses, sociales et morales à respecter. Les femmes ne pouvant participer à l'élaboration de ces cadres législatifs, les hommes déterminaient alors ce qui semblait le mieux selon leurs conceptions. Ces décisions juridiques ont longtemps entériné l'objectification des femmes comme des biens possédés par leur époux ou par les hommes en général, dénuées d'autorité et de contrôle d'elles-mêmes. Cet aspect-là se traduit par les règles de morale sexuelle et familiale, ou dans le judaïsme par les lois encadrant le veuvage ou le divorce des femmes. Dans le catholicisme, le Code de droit canonique ainsi que le Catéchisme de l'Église catholique régissent la vie des catholiques, que ce soit en termes de croyance bonne, de représentation de la femme²⁶⁴ et de fonctionnement de l'institution. Le Code de droit canonique stipule aussi des dispositions à prendre en cas de manquement à ces règles, comme par exemple l'excommunication en cas d'avortement, ou encore l'impossibilité du divorce. Les cadres législatifs, mis en place en s'appuyant sur la Tradition et les conceptions masculines du monde et de son ordonnancement, permettent d'encadrer et de soutenir les autres moyens d'appropriation des femmes.

²⁶⁴ Pour une présentation de la femme selon le Catéchisme de l'Église catholique, voir Lautman, F. (1995). L'image brouillée des femmes dans le nouveau catéchisme de l'Église catholique. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [en ligne], 2, p. 1-10. DOI : 10.4000/clio.496.

2.3.2 Critiques féministes

Assujetties aux hommes par leur sexualité et la maternité, considérées pour leur corps et leur fonction domestique, les femmes ne sont pas considérées comme des objets ou sujets d'étude pour elles-mêmes, mais elles sont vues et définies selon une perspective masculine préexistante et établie unilatéralement au fil des siècles²⁶⁵. La sphère religieuse, ainsi que nous avons cherché à le démontrer dans les parties précédentes, n'est pas exempte de cet androcentrisme, c'est-à-dire le fait de considérer l'homme masculin comme le genre humain neutre, à l'aune duquel les corps, les expériences et pratiques, vont être interprétés, analysés et définis. Le masculin est le point de référence en termes d'interprétations du monde et l'homme se retrouve seul décideur pour une organisation sociale. De plus, comme le rappelle Ursula King, plus une religion s'institutionnalise, plus les femmes vont être reléguées aux marges de l'institution, exclues des positions d'autorité et de pouvoir²⁶⁶, laissant ainsi toute latitude aux hommes d'instaurer des préceptes et interprétations religieux en défaveur des femmes. Cet androcentrisme se lit par exemple dans le langage masculin utilisé pour désigner le divin ou pour désigner l'assemblée des croyants, par l'invisibilité des femmes et de leurs expériences de vie dans les textes sacrés ou dans les pratiques religieuses, mais aussi dans le refus notamment de l'Église catholique de repenser certaines traditions et pratiques, en raison d'interprétations traditionnelles immuables. Si les critiques envers les institutions religieuses juives et catholiques sont aussi nombreuses aujourd'hui et ont entraîné quelques évolutions, c'est notamment grâce à l'accès à l'éducation, par l'entrée de femmes dans les écoles

²⁶⁵ King, U. (1993). *Women and spirituality. Voices of protest and promise* (2^e éd.). University Park : The Pennsylvania State University Press, p. 33.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 37

juives et les facultés de théologie catholique. Hégémonie masculine jusqu'à peu, l'enseignement religieux s'est ouvert aux femmes au cours du XX^{ème} siècle, permettant à celles-ci d'acquérir les mêmes connaissances que les hommes, et également de prendre conscience des discours les maintenant inférieures et soumises. Cet accès a permis par exemple aux femmes juives de pouvoir devenir rabbin par la suite, l'octroi de ce titre étant lié à la détention d'un savoir spécifique. Se sont développées aussi des théologies féministes, juives comme catholiques.

Ces théologies cherchaient dans un premier temps à retrouver les voix de femmes oubliées et cachées par la tradition²⁶⁷, mais aussi à repenser et réinterpréter des concepts tel que le rapport à Dieu ou le salut à partir de perspectives féminines, notamment celle de l'oppression commune aux femmes, ainsi que les expériences biologiques comme la maternité et les menstruations. Le concept d'expériences de femmes s'est développé dans les années 1960, notion notamment utilisée par la théologienne Valérie Saiving qui s'interroge plus particulièrement sur les différences que l'on peut noter entre expérience masculine et expérience féminine, le caractère construit de ces distinctions, ainsi que les points théologiques sur lesquels hommes et femmes peuvent se retrouver²⁶⁸. Pamela Dickey définit quant à elle le concept d'expérience des femmes comme « la multiplicité des choses que les femmes expérimentent à la fois individuellement et comme groupe²⁶⁹ ». Cette multiplicité se

²⁶⁷ Cf. notamment Schüssler Fiorenza, E. (1986). *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Cerf.

²⁶⁸ Cf. Saiving, V. (1979). The human situation : a feminine view. Dans C. P. Christ et J. Plaskow (eds), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* (p. 25-42). San Francisco : Harper & Row Publishers.

²⁶⁹ Cité par Dumais, M. (1993) Diversité des utilisations féministes du concept expérience de femmes en sciences religieuses. *Les documents de l'ICREF*, 32, p. 4.

divise en : expériences du corps, expériences socialisées, expériences féministes, expériences historiques, et expériences individuelles. Ces expériences peuvent se recouper, notamment les expériences du corps qui sont vécues sous le prisme d'une socialisation. Cette corporéité féminine et son vécu ont un temps été dénigrés dans les réflexions féministes, parce que le corps était vu comme étant à l'origine de la domination, et parce qu'il y a toujours le risque de verser dans l'essentialisation. En effet, mettre en avant les spécificités biologiques des femmes, c'est mettre en avant ce qui peut sembler être des particularismes. De plus, insister sur une expérience telle que la maternité peut être perçu comme une forme de traditionalisme²⁷⁰. Il y a alors un équilibre à trouver, entre valorisation du vécu féminin, jusque dans sa corporéité, et non-essentialisation du corps et de ses fonctions, conduisant à la mise en valeur d'une nature féminine. En travaillant sur ces vécus de femmes, leur particularisme, mais aussi leur universalisme, les théologiennes féministes cherchent à les inscrire dans l'expérience religieuse en général, traditionnellement définie et dominée par les hommes et leur vécu. Ce serait aussi, pour les femmes, participer à l'élaboration du savoir religieux, leur donnant alors la possibilité de se réapproprier un pouvoir, comme être humain, en nommant Dieu, le monde qui les entoure, et en nommant leurs expériences.

Bien que des évolutions et des transformations aient eu lieu, notamment dans le judaïsme libéral où les femmes peuvent désormais être rabbins, cantors, enseigner, et où des pratiques traditionnelles sont abolies comme la séparation dans les synagogues, l'Église catholique résiste encore aux changements. Et cette résistance vaticane n'est pas uniquement visible au sein de ses propres institutions, mais aussi par le rôle qu'elle joue auprès d'autres instances politiques, que ce soit des

²⁷⁰ King, U. (1993). *Op. cit.*, p. 70-77.

gouvernements, ou encore auprès de l'ONU où, en tant que pays observateur non-membre (c'est-à-dire sans droit de vote), le Vatican œuvre contre l'adoption de résolutions à même de favoriser les conditions de vies de femmes comme par exemple le développement de l'accès à des moyens de contraception²⁷¹. Plus globalement, les modifications apportées à son discours, pour une revalorisation de la dignité de la femme, ne sont que de façade : les femmes sont toujours magnifiées pour leur vocation de mère et d'épouse, et pressées de mettre au service de l'Église leurs qualités féminines naturelles de service, d'amour et de dévouement. Même si le Magistère a cherché à mettre en avant des femmes catholiques, le message prôné ne change pas. Par exemple, le pape François a élevé au rang de fête liturgique la sainte Marie-Madeleine (le 22 juillet), pour faire mémoire au même titre que les Apôtres de cette femme qui fut, selon la Tradition, la première à voir le Christ ressuscité et à transmettre cette nouvelle aux Apôtres, afin de « réfléchir de manière plus profonde sur la dignité de la femme » et promouvoir « un modèle de service des femmes dans l'Église²⁷² ». Or, en mettant à un niveau comparable une femme avec les Apôtres, les rôles et ministères que les femmes pourraient occuper au sein de l'institution n'ont pas évolué ni été repensés, elles doivent rester au service. Et bien que le pape ait commissionné un groupe d'étude sur le diaconat féminin, les missions de celui-ci ne devaient porter que sur les aspects historiques, sans faire de recommandation.

²⁷¹ Récemment, lors de débats autour d'une résolution concernant la condamnation du viol comme arme de guerre, le représentant du Vatican à l'ONU, Mgr Bernardito Auza, s'est exprimé contre un passage du projet abordant la question des soins de santé sexuelle et procréative, car vu comme une référence à l'avortement que le Vatican condamne fermement. Cf : s.n. (2019, 25 avril). ONU : Le Saint-Siège défend le droit à la vie des enfants nés de viol de guerre. *Vatican News*. Récupéré de <https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2019-04/onu-le-saint-siege-defend-le-droit-a-la-vie-des-enfants-nes-de.html>

²⁷² Congrégation du culte divin et de la discipline des sacrements (2016). *Décret du 3 juin : la célébration de sainte Marie-Madeleine élevée au grade de fête dans le Calendrier Romain général*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/sanctae-m-magdalенаe-decretum_fr.pdf

L'Église catholique cherche, en promouvant et célébrant certaines femmes tel un écran, à faire taire les revendications et critiques, sans remise en question de ses pratiques. Et un des espaces auquel les femmes, tant juives que catholiques, n'ont pas ou peu accès, est la ritualité.

CHAPITRE III

RITUALITÉ JUIVE ET CATHOLIQUE – MODE DE PARTICIPATION RITUELLE ET MODÈLE D'ANALYSE

Considérant la place et les représentations des femmes dans les traditions juives et catholiques que nous avons décrites dans le chapitre précédent, nous pouvons nous interroger sur le rôle qui leur est plus spécifiquement dévolu dans la ritualité de leur tradition religieuse. Comment y sont-elles représentées et dans quelles mesures participent-elles ou sont-elles actrices dans ces rituels ? Et surtout, comment les femmes sont-elles construites en tant que femmes par la pratique rituelle ? Voici des questions auxquelles nous souhaitons apporter des réponses dans ce chapitre. Nous garderons de plus à l'esprit le fait que la ritualisation propre à une tradition religieuse permet la manipulation et l'orientation de l'ordre culturel spécifique à celle-ci, comme nous l'avons présenté dans le premier chapitre. Nous allons ainsi nous intéresser aux pratiques rituelles du judaïsme libéral en contexte nord-américain dans un premier temps et du catholicisme ensuite, et nous analyserons la place des femmes dans chacune de ces religions en matière rituelle.

3.1 La pratique juive : une ritualité comme éthique de vie

Parler de ritualité dans le judaïsme peut être complexe. En effet, on retrouve plus souvent le terme de pratiques rituelles pour désigner aussi bien l'application des commandements, le respect des fêtes et festivals, les rites de passage et la prière communautaire et individuelle. La vie juive est une étroite imbrication de croyances et de pratiques, amenant à une ritualisation du quotidien et de toutes les facettes de la vie des personnes juives, du lever au coucher, incluant les repas mais aussi les relations entre individus. Les différents aspects rituels sont donc considérés comme autant de moyens de se sanctifier, de vivre une relation avec Dieu, de mettre en application les principes éthiques du judaïsme, de faire communauté, ou de se remémorer l'histoire juive dans une perspective identitaire. Plus globalement, la ritualité juive organisée par la loi juive structure le monde et sa compréhension, entre ce qui est permis et interdit, le passage de l'un à l'autre étant particulièrement codifié et objet de rituels²⁷³. En outre, lorsqu'il est question de ritualité juive, il existe deux niveaux de complexité supplémentaires : la première est relative à la lente formation des rites au cours des siècles et aux différentes influences, entre rites antiques, préceptes rabbiniques, et usages particuliers dépendant des contextes géographiques²⁷⁴, ce qui entraîne une grande diversité des pratiques rituelles. La deuxième complexité concerne principalement le judaïsme libéral qui nous intéresse ici : celui-ci se distingue notamment de l'orthodoxie par une certaine liberté quant aux interprétations des sources religieuses et à l'application de préceptes. Il n'existe en effet pas de code de pratique religieuse en tant que tel, car cela pourrait être

²⁷³ Horvilleur, D. (2013). *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*. Paris : Grasset, p. 105.

²⁷⁴ Gugenheim, E. (1992). *Le judaïsme dans la vie quotidienne*. Paris : Éditions Albin Michel, p. 15, 38-39.

considéré comme un frein aux dynamiques de transformation qui ont toujours existé au sein du judaïsme²⁷⁵. Il est par conséquent de la responsabilité de chaque communauté libérale de légiférer sur certaines questions de pratique à partir de postulats éthiques généraux. Ainsi, nous allons présenter les grands principes des différents rites. Notre propos dans cette partie n'est pas de présenter de façon exhaustive les rites, rituels et cérémonies juives de même que la multiplicité des pratiques et coutumes, pour cela on peut se référer aux ouvrages nous ayant aidé dans la rédaction²⁷⁶. Notre but ici est de donner une image globale de la façon dont la ritualité encadre et accompagne la personne juive dans tous les aspects de sa vie d'être humain. Cette partie va s'intéresser dans un premier temps aux différents types de ritualité, puis nous analyserons la place des femmes juives dans ceux-ci, ce que les évolutions apportées par le judaïsme libéral mettent particulièrement en lumière.

²⁷⁵ Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Grancher, p. 100-101.

²⁷⁶ Ces ouvrages sont : Ludwig, Q. (2015). *Le judaïsme. Histoire, fondements et pratiques de la religion juive* (8^e éd.). Paris : Éditions Eyrolles ; Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Grancher ; Gugenheim, E. (1992). *Le judaïsme dans la vie quotidienne*. Paris : Éditions Albin Michel (bien que ce dernier soit daté (première édition en 1961) et traite du judaïsme orthodoxe français, les éléments présentés dans cet ouvrage gardent malgré tout un intérêt quant à l'importance du ritualisme dans le judaïsme, l'organisation générale du temps et de la vie rituelle juive, et par rapport à la place des femmes dans les rituels.) ; Marcus, I. G. (2004). *The Jewish Life Cycle. Rites of Passage from Biblical to Modern Times*. Seattle : University of Washington Press ; Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Exploring Jewish Tradition. A Transliterated Guide to Everyday Practice and Observance*. New York : Doubleday ; Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Living a Jewish Life. Jewish Traditions, Customs, and Values for Today's Families*. New York : HarperCollins (ces deux derniers ouvrages étant des manuels à destination des familles juives pour vivre en harmonie avec les commandements, principes et pratiques juives).

3.1.1 Typologie des ritualités juives

3.1.1.1 Rites calendaires, fêtes et festivals

Commençons par une présentation succincte des rites calendaires annuels, fêtes et festivals. L'année juive est découpée en 12 ou 13 mois lunaires²⁷⁷, de 29 ou 30 jours débutant par une nouvelle lune. Selon la Bible, le premier mois de l'année est celui de Nissan, mais l'année est inaugurée avec le mois de Tishri et la fête de *Rosh Hashanah* qui est considérée comme le Nouvel an juif. Cette fête célèbre la création du monde, des humains et des lois divines. On fait sonner le *shofar*, une corne, généralement de bélier, dans laquelle on souffle. Le son produit vient rappeler aux communautés d'expié leurs péchés. En effet, *Rosh Hashanah* ouvre une période de 10 jours, pendant laquelle les juifs et juives font un examen de leur conscience, s'excusent directement auprès de ceux et celles qu'ils et elles auraient blessé.e.s pendant que Dieu les juge et examine leurs péchés et manquements à son égard.

Cette période d'examen de conscience et d'expiation se termine avec *Yom Kippour*, le 10 Tishri, jour de confession et de demande du pardon de Dieu pour les péchés commis contre lui. Pendant cette journée de jeûne et d'abstinence, des prières sont dites à la synagogue, prières qui commencent par l'énumération de toutes les fautes possibles que les membres de la communauté ont pu commettre dans l'année passée,

²⁷⁷ Les mois sont : Tishri, Heshvan, Kislev, Tevet, Shevat, Adar, Nisan, Iyar, Sivan, Tammouz, Av, et Eloul. Le 13^{ème} mois est un redoublement du mois de Adar.

sans pour autant désigner individuellement les fautifs. Cette confession commune et publique permet à la communauté de faire appel à la compassion et à l'amour de Dieu.

Dès la fin de cette fête, les familles entament la construction d'une cabane en prévision de *Soukkot*, la fête des cabanes, qui débute à la pleine lune suivant *Yom Kippour*, et qui se déroule du 15 au 21 Tichri. *Soukkot* vient clore le cycle de jours saints suivant l'équinoxe d'automne composé des fêtes de *Rosh Hashanah*, *Yom Kippour* et *Soukkot*, cycle consacré aux péchés, pardon et réjouissances. Lors de *Soukkot*, les familles mangent et dorment dans des cabanes dont le toit doit permettre de voir le ciel, afin de se rappeler la vie des Hébreux à la sortie d'Égypte : la précarité de leur situation mais aussi le soutien de Dieu qui les a protégés lors de leur marche dans le désert. Cette fête marque en outre la fin du cycle agricole avant l'hiver, avec la célébration des récoltes. Dans le monde orthodoxe où le cycle de lecture de la Torah est annuel, celui-ci se termine avec *Soukkot*, par la lecture de la dernière section, c'est-à-dire des bénédictions inspirées à Moïse avant sa mort²⁷⁸.

Deux mois plus tard, du 25 Kislev au 2 Tevet, a lieu la fête de *Hanoukah*, aussi appelée fête des Lumières. Cette fête commémore la victoire des Macchabées sur les Grecs de 167 à 165 avant notre ère, ainsi que la purification du Temple de Jérusalem et sa réinauguration après l'interdiction du culte juif en 168 par les Grecs. À cette occasion a eu lieu le miracle de l'huile : une fiole contenant une journée d'huile a brûlé pendant huit jours. Pour se rappeler de ce miracle, huit bougies sont allumées au fur et à mesure chaque soir de *Hanoukah* sur un chandelier à neuf branches (la *hanoukiah*), la neuvième servant uniquement à allumer les autres. Ces lumières ne doivent pas servir pour allumer une autre bougie ou un feu, mais doivent simplement

²⁷⁸ Dt 33, 1-29.

être contemplées. Au fil du temps, cette fête a pris une plus grande importance, liée d'une part à une compréhension de l'évènement comme une libération religieuse face à un pouvoir armé étranger, transposée aujourd'hui à la situation d'Israël face aux pays arabes voisins et, d'autre part, comme pendant juif à la fête de Noël, les deux se déroulant sensiblement à la même époque²⁷⁹.

Le 14 Adar a lieu *Pourim*, aussi appelée la fête des Sorts, dans une ambiance de carnaval et d'abondance. Lors de cette journée, les juifs et juives commémorent l'intervention d'Esther pour sauver le peuple juif en lisant la *Meguilah* (le Livre d'Esther). Favorite du roi perse Assuérus, elle dévoile sa judéité pour sauver son peuple de l'extermination voulue par Haman, conseiller du roi. Le nom de cette fête vient du choix du jour d'application de cette sentence par tirage au sort.

Un mois après se déroule la fête de *Pessah*, la Pâque juive. Du 15 au 21 Nissan, le peuple juif commémore la sortie d'Égypte, qui marque les débuts d'Israël en tant que peuple libre, avec le passage de l'esclavage au choix libre de la Torah. *Pessah* célèbre également le début des récoltes. Fête de grande importance, la maison juive a subi un nettoyage important depuis la fin de *Pourim* pour supprimer de la maison le *hametz*, c'est-à-dire tout élément à base de levain ou fermenté. La chasse domestique de ces produits, qu'il est interdit de posséder ou de consommer pendant toute la période de *Pessah*, est le symbole de la chasse interne du ou de la pratiquant.e des mauvaises pensées qui peuvent l'habiter et fermenter dans son esprit. Pour éviter toute contamination, une vaisselle spécifique est utilisée pendant toute la durée de *Pessah* dans les courants plus orthodoxes. Le premier jour est marqué par le *Seder*, un repas important et très codifié au cours duquel est lue la *Haggadah de Pessah* dans un

²⁷⁹ Neusner, J. et Avery-Peck, A. J. (2004). *The Routledge Dictionary of Judaism*. New York : Routledge, p. 52.

dialogue entre les adultes et les enfants, et où des aliments symboliques sont présents sur la table. Au cours de la semaine, des offices spéciaux et des lectures particulières ont lieu à la synagogue.

Dernière fête d'importance, 50 jours après *Pessah*, soit le 6 Sivan, a lieu *Shavouot*, qui commémore le don de la Loi de Dieu à Moïse au mont Sinaï. Le don de la Loi est un évènement unique, mais sa réception par le peuple juif est un processus qui est et doit être renouvelé régulièrement, par sa mise en acte, et ce que la simple naissance dans une famille juive ne peut accorder. *Shavouot* vient rappeler la disposition d'esprit à avoir pour recevoir la Loi dans son cœur et dans ses actes au quotidien²⁸⁰. Aussi appelée fête des fleurs, cela se remarque principalement par les décorations de la synagogue, une liturgie et des lectures spécifiques ; il n'y a en effet pas de rituel particulier associé à ce jour.

Nous ne nous sommes pas arrêtée sur les spécificités de chaque fête, nous voulons principalement montrer l'intérêt de ces fêtes, que ce soit pour la formation identitaire des communautés juives ou pour montrer l'importance de la famille où chaque fête donne lieu à de grands repas qui rassemblent tous les membres. Lors de ces jours de fêtes, des offices supplémentaires sont organisés à la synagogue, avec des lectures spéciales, censées refléter l'état d'esprit de la fête et son sens, mais aussi l'histoire du peuple hébreu. Certaines journées sont accompagnées parfois de jeûne, puis de réjouissances, et beaucoup se terminent par un repas spécial : à chaque fête des aliments spécifiques sont associés. Bien que Catherine Bell fasse une différence entre rituel saisonnier et rituel commémoratif, elle reconnaît également l'imbrication

²⁸⁰ Steinsaltz, A. (2011). *Introduction à l'esprit des fêtes juives*. Paris : Albin Michel, p. 244.

de ces deux types de rites²⁸¹. Les fêtes juives présentées ci-dessus regroupent généralement les deux significations. La première, héritée de rituels antiques datant d'avant la chute du second Temple de Jérusalem, donne un sens social au passage cyclique du temps en accompagnant les changements agricoles liés aux saisons et leurs impacts sur la vie sociale²⁸², ce qui se traduit notamment par la mise en avant de certains aliments, ou végétaux spécifiques selon la période de l'année. Par exemple lors de *Soukkot*, un fagot de quatre espèces de plantes (palmier, cédrat, myrte et saule) est fabriqué et agité lors de la liturgie à la synagogue. Ce bouquet vient symboliser la gratitude du peuple juif envers Dieu qui leur a accordé une terre, et dont les végétaux en sont les fruits²⁸³.

La deuxième, soit l'aspect commémoratif, se retrouve quant à lui aussi dans la persistance d'un calendrier hébraïque différent du calendrier chrétien qui a été progressivement imposé mondialement. Cela renforce l'identité du groupe autour d'une histoire et d'une temporalité particulière. De plus, la commémoration d'évènements historiques passés permet leur réactualisation dans le présent²⁸⁴, et établit une continuité historique entre le peuple hébreu d'hier et les communautés juives d'aujourd'hui. En célébrant l'histoire juive, les individus juifs s'inscrivent ainsi dans une communauté, une histoire commune et partagée. Ceci est rappelé à la synagogue, mais aussi en famille, plus petite communauté mais très importante, pilier du judaïsme, où chaque membre joue un rôle qui vient rappeler sa place dans la

²⁸¹ Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press, p. 104.

²⁸² *Ibid.*, p. 102.

²⁸³ Gugenheim; E. (1992). *Op. cit.*, p. 121-122.

²⁸⁴ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 105.

communauté. En effet, dans son ouvrage sur *Le judaïsme dans la vie quotidienne*, le rabbin Ernest Gugenheim rappelle qu'une grande place est faite au *ba'al habayith* et à la *ba'alath habayith*, c'est-à-dire au maître et à la maîtresse de maison, et il insiste sur la répartition des différents rôles qu'ils et elles doivent adopter pour transmettre l'histoire et le mode de vie du peuple juif, que ce soit à la maison où la femme est considérée comme la « pierre angulaire soutenant l'édifice de la piété²⁸⁵ », ou dans la vie publique où l'homme participe aux offices à la synagogue et à l'étude.

3.1.1.2 Rites de passage et marqueurs identitaires

Cette différenciation entre hommes et femmes se constate singulièrement dans les rituels venant célébrer les différentes étapes de vie, marquant ainsi des différences considérées comme naturelles et essentielles. Dès la naissance, une distinction est faite entre filles et garçons. Ces derniers, huit jours après leur naissance sont circoncis, rituel appelé *berit milah*. Marqueur fondamental du judaïsme – le mouvement libéral lors d'une conférence en 1845 a notamment décidé de conserver cette pratique en tant que marqueur important de la judéité – la circoncision vient introduire le nouveau-né mâle dans l'Alliance d'Abraham avec Dieu, ce morceau de peau en moins est un rappel constant de cette dernière et des devoirs que cela implique envers Dieu. Lors de cette cérémonie familiale, le nom du nouveau-né sera révélé et officialisé. Très structuré, le rituel de la circoncision est réalisé par le *mohel*, une personne (généralement un homme) ayant normalement des connaissances en médecine, en loi juive et en liturgie. Aujourd'hui, le *mohel* doit aussi détenir un diplôme ou attestation

²⁸⁵ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 53.

certifiant d'une formation le rendant apte à procéder, dans un premier temps à l'examen du garçon pour vérifier s'il n'y a pas de contre-indications médicales²⁸⁶, et dans un second temps à la circoncision et aux soins médicaux entourant le retrait du prépuce. Même s'il peut être accompagné d'un ou d'une rabbin pour la liturgie, le *mohel* est celui qui mène la prière et qui explique le déroulement du rituel aux personnes présentes.

Jusqu'à récemment, les nouvelles-nées féminines n'avaient pas droit à un rite précis marquant spécifiquement leur entrée dans l'Alliance : par leur naissance et leur féminité, leur judéité leur était automatiquement reconnue. Traditionnellement, quelques jours après la naissance d'une fille, le père se rendait à la synagogue (un lundi, un jeudi ou pour le shabbat) pour lui donner un nom. Après la lecture d'une prière (*Mi She'Berach*) pour bénir la mère et l'enfant, le nom de la jeune fille était révélé, et une petite réception pouvait suivre, réunissant les proches de la famille²⁸⁷. Aujourd'hui, notamment dans les courants libéraux, face au manque de rites et sous l'influence de la pratique sépharade *zeved ha-bat* (le don d'une fille)²⁸⁸, des cérémonies se développent comme pendant à la *berit milah* pour célébrer la naissance d'une fille et lui donner un nom dans un cadre plus solennel. Les noms de ces cérémonies sont nombreux²⁸⁹ : *simhat bat* (joie d'une fille), *berit hayyim* (alliance de

²⁸⁶ Si le *mohel* a le moindre doute concernant la santé de l'enfant, la loi juive oblige le report de la cérémonie.

²⁸⁷ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Exploring Jewish Tradition. A Transliterated Guide to Everyday Practice and Observance*. New York : Doubleday, p. 433.

²⁸⁸ Marcus, I. G. (2004). *The Jewish Life Cycle. Rites of Passage from Biblical to Modern Times*. Seattle : University of Washington Press, p. 39.

²⁸⁹ Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Living a Jewish Life. Jewish Traditions, Customs, and Values for Today's Families*. New York : HarperCollins, p. 248.

vie), *berit habat* (alliance pour une fille), *berit Sarah* (alliance de Sarah) ... Certains noms, *berit ohel* (alliance de la tente), *berit miqveh* (alliance de l'immersion), *berit hanerot* (alliance des bougies), sont particulièrement intéressants quant à la perception et à l'image des femmes que ces termes mettent en avant. Il s'agit des prérogatives associées aux femmes : la tente comme le lieu où elles doivent demeurer, les bougies de Shabbat comme l'un des *mitzvot* incombant aux femmes, l'immersion pour se purifier dans l'observance des lois de *niddah*. Les types de cérémonies sont tout aussi nombreux que les noms donnés, la nouveauté de cette ritualisation faisant en sorte qu'il n'existe pas encore de liturgie standardisée ni normative. Que ce soit à la maison ou à la synagogue, en présence ou non du ou de la rabbin, le rôle donné aux grands-parents, le moment du déroulement (on attend généralement que la mère soit suffisamment remise de l'accouchement pour profiter de la fête), ou les objets et symboliques mis en avant, ces cérémonies se construisent selon les souhaits des parents, bien que le principe central (l'inscription de la nouvelle-née dans l'Alliance d'Israël) et la nomination soient des éléments récurrents.

Moment déterminant pour l'identité juive du jeune garçon, la *bar mitzvah* se déroule généralement dans l'année des 13 ans du garçon, et plus traditionnellement le samedi suivant son treizième anniversaire lors du service de shabbat. Ce rituel, qui se déroule à la synagogue, marque en effet la majorité religieuse qui est fixée à 13 ans et un jour. À cette occasion le jeune garçon doit démontrer sa connaissance des obligations religieuses. Il est désormais tenu comme responsable devant Dieu de son attitude et de son observance des *mitzvot* et il peut faire partie du *minyan* (le quorum obligatoire de dix hommes permettant la tenue de la prière communautaire). Lors du rituel, qui se déroule pendant le service religieux habituel, le garçon monte lire devant la communauté les passages du jour de la Torah et/ou des prophètes, en fonction aussi de ses connaissances et aptitudes de lecture (le texte lu est en hébreu sans les

diacritiques, c'est-à-dire les points les voyelles qui en facilitent la vocalisation). Il revêt également pour la première fois les *tefillin*. Le service religieux est généralement suivi d'une grande réception pour la communauté entière, marquant de la sorte l'importance de ce rite de passage dans la vie, et du jeune homme, et de la communauté qui l'accueille.

La majorité des jeunes filles est, quant à elle, traditionnellement fixée à 12 ans et un jour. Elles n'ont bénéficié pendant très longtemps d'aucune cérémonie particulière pour souligner ce passage. Des évolutions ont eu lieu au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, avec par exemple le relèvement de l'âge de la majorité à 13 ans en 1846 par le mouvement libéral allemand²⁹⁰. La première *bat mitzvah* présentée comme telle daterait de 1922 : Mordecai Kaplan, rabbin et fondateur d'un mouvement reconstructionniste du judaïsme, organisa une *bat mitzvah* pour sa fille aînée, dont nous n'avons malheureusement pas beaucoup de détails²⁹¹. Pourtant, des cérémonies composées de bénédictions et d'un sermon rabbinique pour la majorité religieuse des filles sont attestées depuis le XIX^{ème} siècle dans le courant orthodoxe²⁹². Ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle que ces rites pour filles ont pris en importance et se sont développés, notamment dans les courants Massorti et libéral, se calquant le plus souvent sur le rite masculin. Des différences sont observables principalement dans les communautés orthodoxes. Les femmes n'étant pas autorisées, pour des raisons de pudeur, à monter lire à la Torah devant une assemblée d'hommes, les jeunes filles ne peuvent pas non plus monter y lire lors d'un

²⁹⁰ Bebe, P. (2001). *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*. Paris : Calmann-Lévy, p. 45.

²⁹¹ Marcus, I. G. (2004). *Op. cit.*, p. 106-109.

²⁹² Toledano, M. (2007). La célébration de la *bat mitzva* entre tradition et renouvellement. *Pardès*, 43(2), p. 188.

service religieux habituel. Le rituel aura généralement lieu lors d'une assemblée de prière de femmes, où la jeune fille sera invitée à lire dans la Torah devant ce public uniquement féminin²⁹³. Ces rituels, non calqués sur celui des garçons, peuvent être paradoxalement le lieu d'une plus grande créativité par rapport à la tradition²⁹⁴.

Autre rite de passage important pour le judaïsme, le mariage. Pas de célébration de la chasteté ou du célibat, le judaïsme se vit en famille, dans l'alliance d'une femme et d'un homme, et par la procréation. Le *Bereshit Rabbah* 8,8 déclare par exemple : « No man without a wife, nor a women without a husband, nor both of them without God. » La famille est la cellule de base du judaïsme et est considérée comme la garante de la perpétuation de la tradition juive, en raison même de l'imbrication entre vie quotidienne et ritualité. Traditionnellement, c'est au jeune homme et à sa famille de chercher sa future épouse, notamment selon les interprétations midrashiques quant à la côte prélevée à l'homme lors de la Création et qu'il va rechercher chez les femmes pour combler le manque²⁹⁵. Nous avons ici une conception de la femme comme possession matérielle : quand bien même la femme ne peut être contrainte au mariage et doit donner son accord, le contrat de mariage, la *ketoubah*, s'apparente à un contrat d'acquisition. Il est en effet d'usage lors de la première étape de la cérémonie de mariage (*erusin*), qui s'apparente à des fiançailles et qui pouvait avoir lieu jusqu'à un an avant la cérémonie de mariage en tant que telle, que le futur mari remette à sa fiancée, devant deux témoins valides du point de vue de

²⁹³ *Ibid.*, p. 189.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 186.

²⁹⁵ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 191

la loi juive, la *Perouta* ou un objet de valeur équivalente, scellant l'union entre les deux individus. Au départ, la *Perouta* est une petite monnaie de cuivre reconnue dans le droit hébraïque comme un mode d'acquisition de biens immobiliers²⁹⁶. Cette pratique a depuis évolué et on remet désormais un anneau nuptial. Rédigé en hébreu, le contrat de mariage a un caractère religieux, et fait du mariage une union sacrée, tout en stipulant les droits et devoirs des deux époux l'un envers l'autre. Aujourd'hui, cette première partie du mariage a généralement lieu la même journée que la *nissuin*, c'est-à-dire la cérémonie du mariage en elle-même. Présidée par un.e rabbin, cette cérémonie réunit la famille et les amis du couple, et se déroule sous la *houppa*, un dais, qui préfigure l'habitation commune où le mari emmènera sa nouvelle épouse à la fin de la cérémonie, et sous laquelle il est de coutume que les nouveaux époux s'isolent un moment à la fin de la cérémonie²⁹⁷. Si la *erusin* n'a pas eu lieu avant, la célébration commence avec la récitation du *qiddoush*, suivi de la bénédiction pour les fiançailles et du partage du vin entre les deux époux. Puis ils échangent des anneaux (auparavant seul l'homme offrait une bague à sa fiancée), et la *ketoubah* est lue. La deuxième partie de la cérémonie, la *nissuin* comprend simplement la récitation des sept bénédictions du mariage qui requiert la présence d'un *minyan*. Ces bénédictions, dont seules les deux dernières concernent directement le mariage, viennent rappeler au nouveau couple la sacralité de leur union au regard de Dieu. Ensuite les nouveaux époux boivent à nouveau une gorgée de vin, et un verre est brisé au sol. Plusieurs interprétations entourent cette pratique distinctive des mariages juifs : elle viendrait simplement clore la cérémonie, indiquant qu'il est temps d'aller participer au repas et aux réjouissances ; ce serait aussi une façon de démontrer la fragilité de l'amour et

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 194.

²⁹⁷ Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 274-275.

des relations humaines dont il faut prendre soin²⁹⁸. Aujourd'hui, la destruction du verre est communément acceptée comme une façon de rappeler la destruction du Temple de Jérusalem²⁹⁹. Précédemment abordé au chapitre 2, le divorce est permis dans le judaïsme, bien que l'union maritale soit sacrée. Il est encadré par la *ketoubah* signée lors du mariage, qui stipule les possessions que chacun des époux apporte dans le mariage et qui lui seront retournées en cas de séparation.

Dernier rituel de passage important du judaïsme, les rites entourant le deuil et la mort. Lorsque la fin d'une personne juive est proche, il lui est conseillé de se confesser et de faire une dernière déclaration de foi, où elle remet son sort dans les mains du divin. Après le décès, le corps doit être traité dans le plus grand respect, ce qui exclut l'autopsie (sauf en cas d'absolu nécessité), la crémation et l'embaumement. Néanmoins le courant libéral autorise le don d'organes en tant qu'action éthique qui peut sauver des vies³⁰⁰. Bien que la famille puisse la réaliser, la toilette mortuaire peut être prise en charge par des membres de la communauté, la *Chevrah Kadisha*. Son rôle est d'assister la famille du défunt dans l'organisation des funérailles et dans la préparation du corps pour l'enterrement, comprenant la purification rituelle (*taharah*)³⁰¹. Le corps sera ensuite enveloppé dans un linceul blanc, et, si cela est possible suivant les législations locales, enterré sans cercueil. Les rites précédant

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 274.

²⁹⁹ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 410.

³⁰⁰ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 216-217.

³⁰¹ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 466.

l'enterrement sont principalement des marques de respect pour la personne décédée, mais une fois cette étape réalisée, le deuil pour ceux qui restent commence véritablement³⁰². Au cimetière, la cérémonie funéraire (*levaya*, c'est-à-dire la conduite du défunt), qui ne peut avoir lieu un jour de fête ou pour shabbat³⁰³, sera dirigée par un.e rabbin. La présence d'un *minyan* est requise pour la récitation de la prière funèbre, un *qaddish* qui débute par des versets évoquant spécifiquement la résurrection des morts et la restauration du culte du Dieu unique, avant de continuer avec la suite du *qaddish* traditionnel³⁰⁴.

Pendant les sept jours suivant l'enterrement, les endeuillés doivent rester chez eux, assis sur des chaises basses et nus pieds. La coupe de cheveux, le rasage de la barbe ou le fait de se laver pour le plaisir sont interdits. Les offices quotidiens se dérouleront dans la maison endeuillée, où une bougie brûlera pendant les sept jours en mémoire de la personne morte³⁰⁵. Les membres de la communauté viennent présenter leurs condoléances et apportent des repas, tant il est considéré comme normal que ceux qui restent n'ont pas à gérer ces aspects quotidiens. Toutefois, le rabbin Gugenheim ponctue l'évocation de ces principes en écrivant : « Les femmes, cependant, peuvent s'occuper de leur foyer et particulièrement de leurs enfants³⁰⁶ », impliquant ainsi que les femmes, malgré le deuil, restent avant tout des mères et des épouses devant assumer leurs tâches habituelles, quand bien même les hommes en

³⁰² Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 289 et 295.

³⁰³ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 217.

³⁰⁴ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 469.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 472.

³⁰⁶ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 204.

sont dispensés. À la fin des sept jours, la bougie est soufflée et les personnes endeuillées doivent sortir faire un tour en dehors de chez elles, comme signe du premier pas de retour dans le monde réel³⁰⁷. Démarre ensuite une période de 30 jours : les personnes endeuillées retournent travailler, se lavent, sortent de chez elles, portent du parfum, mais elles se priveront pendant cette période d'aller à des événements sociaux ou à des manifestations culturelles. Une fois cette période terminée, il n'y a plus que les orphelin.e.s de père et de mère qui vont continuer à limiter leurs activités sociales et qui devront se rendre régulièrement à la synagogue pour réciter le *qaddish*, et ce pendant un an. La période de deuil rituelle est levée pour les frères et sœurs, et les veufs et veuves³⁰⁸. Dans la tradition ashkénaze, le premier anniversaire de la mort célébré un an après l'enterrement sera l'occasion de la pose de la pierre tombale³⁰⁹. De plus, les visites au cimetière sont limitées à une par an, dans une volonté de ne pas vouer de culte aux morts³¹⁰.

De la naissance à la mort, la vie des individus est orchestrée et inscrite dans une communauté de sens par le religieux, ici la tradition juive. Chaque transition de vie est marquée par un rituel, qui permet d'inscrire graduellement une personne dans une tradition spécifique, dans un schéma déjà emprunté par d'autres qui accueilleront celle-ci et la reconnaîtront en tant que membre du groupe. Les rites de passages sont

³⁰⁷ Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 297.

³⁰⁸ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 205.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 206.

³¹⁰ *Ibid.*

aussi des façons pour le religieux de marquer des phénomènes biologiques, les changements considérés comme naturels des individus, et de les intégrer dans une trame socio-culturelle. Même si, selon Bell, cet ordre socio-culturel prend le pas sur l'ordre biologique, et que ce dernier serait alors considéré comme moins déterminant que le social, ce qui entraîne une naturalisation du social³¹¹. Dès la naissance, une distinction est faite entre les filles et les garçons, les premières étant mises aux marges de la ritualité juive par le manque de rituels leur étant destinés ou par le manque de formalisme de ceux récemment créés. En effet, les rites de passage pour les garçons sont plus anciens et très structurés, tandis que les pendants féminins de ces rites sont plus récents et surtout moins formels, plus libres dans leur réalisation. On peut lire dans cette différence un moindre intérêt porté aux rituels s'adressant aux filles, comme si cette question n'était pas importante et ne nécessitait donc pas la réunion de rabbins pour s'entendre sur le sens de ces rites et pour réfléchir à de grandes lignes directrices encadrant leurs réalisations. Les filles, en naissant femmes, sont automatiquement considérées comme juives et leur inclusion dans la ritualité ne passera pas tant par les rites de passage que par l'application des commandements.

3.1.1.3 *Mitzvot* et quotidien juif

Par l'application des *mitzvot*, la ritualité juive est étroitement imbriquée dans le quotidien des personnes juives. De plus, beaucoup de principes concernant la place et les représentations des femmes découlent directement des commandements religieux et de leur application, ce que nous avons abordé dans une certaine mesure

³¹¹ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 94.

au chapitre 2. Et cela s'explique d'autant plus que les *mitzvot* sont considérés comme la mise en pratique d'idées, un moyen d'action pédagogique qui vise à la transformation du monde et de soi-même, selon les principes religieux, pour se rappeler à chaque instant de la transcendance, de la présence du Dieu unique et de ses intentions pour le monde³¹². Au nombre de 613 selon le TJ *Makkoth* 23b-24a, les *mitzvot* concernent aussi bien les relations entre le peuple juif et Dieu, que les relations entre juifs et juives et leurs comportements par rapport aux animaux et à la nature³¹³. Leur observance fait partie de l'identité juive³¹⁴ et leur étude est en elle-même une *mitzvah*, ce qui permet ainsi aux juifs et aux juives de ne pas simplement les appliquer comme reproduction du modèle parental, mais de s'interroger sur leurs sens et leur réalisation, et d'entrer en dialogue avec les volontés divines³¹⁵. Malgré la multitude de règles à suivre, leur application n'est pas une fin en soi : l'intention et la réflexion autour de ces commandements sont importantes. Et ce particulièrement pour le judaïsme libéral qui prône la responsabilité éthique de l'individu avant tout, ce qui concerne aussi l'application des *mitzvot* et leur adaptation ou abandon devant les évolutions du monde moderne³¹⁶.

³¹² Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 119-121.

³¹³ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 13.

³¹⁴ Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 11.

³¹⁵ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 121-123.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 112-114.

Un des commandements positifs importants du judaïsme est la prière quotidienne, qu'elle soit individuelle ou collective, adressée directement à Dieu ou consistant en la récitation de simples bénédictions ou remerciements, ou encore la confession de faute. Le livre de prière, le *siddour*, répertorie les différentes prières, généralement en hébreu, correspondant aux différents moments de la journée ou de l'année, ou suivant les occasions. Pour évoquer la prière, le masculin sera utilisé, car les femmes sont traditionnellement exemptées des *mitzvot* positifs limitées dans le temps, ce qui inclut les trois prières quotidiennes. Il est toutefois important de noter que la prière reste un commandement divin et que les femmes doivent prier chaque jour. Elles sont simplement autorisées à prier en langue vernaculaire (bien que l'hébreu soit la langue de la prière) et à d'autres moments que ceux prescrits, de façon plus spontanée, notamment pour s'adapter à leur travail domestique³¹⁷.

Dès le lever, l'homme juif récite une bénédiction, avant même de manger ou de faire les ablutions rituelles. Vient ensuite l'office du matin. La prière matinale, la plus longue, est divisée en quatre parties exprimant quatre dispositions d'esprit selon Josy Eisenberg³¹⁸. La première est une prise de conscience de soi au réveil visant à rappeler au juif de se consacrer au service de Dieu ; la deuxième est une sélection de psaumes abordant la glorification du monde ; la troisième est le *Shema*, prière importante du judaïsme qui professe la foi en un Dieu unique ; enfin la quatrième et point culminant de la prière matinale est la *Amidah*, elle-même composée de 18 bénédictions (une 19^{ème} a été ajoutée tardivement)³¹⁹ dont la récitation à voix basse

³¹⁷ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 75-76.

³¹⁸ Eisenberg, J. et Steinsaltz, A. (2011). *Introduction à la prière juive*. Paris : Albin Michel, p. 12.

³¹⁹ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 41.

est très codifiée, rythmée et chorégraphiée, dans un dialogue entre le *hazzan* (ou cantor) et la communauté réunie³²⁰. La prière de l'après-midi est composée essentiellement de la *Amidah*. Celle du soir également, bien qu'elle commence par la récitation du *Shema*. Autre prière d'importance, le *qaddish* : prière en araméen qui ponctue divers moments de l'office synagogal, ainsi que la récitation de passages de la Torah, en rappelant la soumission du juif à la volonté et à l'amour de Dieu³²¹.

Associées à la prière du matin, les *mitzvot* prescrivent le port de différents objets de culte : le *talit* et les *tefillin*. La *kippah* fait aussi partie des objets reliés au culte synagogal, mais son utilisation appartient à l'ordre de la coutume et non de la loi à l'instar des deux autres³²². Les femmes sont traditionnellement exemptées de l'utilisation de ces objets, bien que de plus en plus de femmes, notamment dans les courants libéraux, se les réapproprient. Le *talit*, porté pour l'office du matin, est un châle de prière possédant des franges blanches (les *tzitzit*) aux quatre coins comme aide-mémoire des commandements à respecter, et qui est revêtu pour la première fois lors de la *bar* (ou de la *bat*) *mitzvah*. Les *tefillin*, ou phylactères, sont des boîtiers en cuir (d'un animal casher) noir munis de bandes de cuir et qui sont attachés à la tête et au bras gauche selon des modèles particuliers, et censés représenter des lettres hébraïques³²³. Le port de la *kippah* est quant à lui une manifestation du respect envers Dieu et une preuve de modestie face à la transcendance divine. Très répandu et signe distinctif des juifs, son port n'appartient pas à l'ordre des *mitzvot* et il revient à

³²⁰ Cf. Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 96-103.

³²¹ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 45.

³²² Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 231.

³²³ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 22-23.

chaque communauté de réglementer son port au sein des synagogues lors des offices communautaires³²⁴. Concernant la fréquentation de la synagogue, nous avons déjà abordé au chapitre 2 les restrictions traditionnelles (et abandonnées par le judaïsme libéral) relatives aux femmes : elles ne sont pas obligées de se rendre aux trois offices journaliers, et lorsqu'elles sont présentes, elles sont séparées par la *mehitzah* des hommes qu'il ne faudrait pas qu'elles dérangent, reléguées soit dans une pièce séparée, soit à un balcon surplombant la salle, soit derrière un rideau ou encore sur les côtés de l'assemblée. Elles ne sont pas non plus comptées dans le *minyan* (groupe de dix personnes majeures indispensable à la validité de la prière communautaire) et ne peuvent pas monter à la Torah, c'est-à-dire faire la lecture publique et communautaire de la Torah ou des Prophètes, lectures réalisées lors des offices de shabbat ou pour les fêtes et festivals.

En plus des trois prières obligatoires par jour (le matin, l'après-midi et le soir) et la fréquentation de la synagogue, différentes bénédictions doivent être récitées : en cas de plaisir découlant d'un événement ou d'une possession, pour remercier Dieu pour un moment de vie joyeux ou triste, et des bénédictions à réciter en lien avec la réalisation des commandements. En témoignent les multiples formules répertoriées dans le livre *Exploring Jewish Tradition. A Transliterated Guide to Everyday Practice and Observance* : au cas où l'on verrait un arc-en-ciel, si l'on échappe à un grave accident, lorsque l'on apprend une bonne nouvelle, avant et pendant le repas suivant les différents types d'aliments apportés... Les formules de bénédiction commencent généralement toujours de la même façon : « *Baruch Atah, HaShem* (parfois *A-do-nai*) *E-lo-kenu, Melech HaOlam* », que l'on peut traduire par : « Béni sois-tu, Le Nom (ou Seigneur) notre Dieu, Roi de l'Univers ». Si cette bénédiction est

³²⁴ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 231-233.

récitée en lien avec l'application d'une *mitzva*, on rajoute généralement juste après : « ... *asher kidshanu b'mitzvotav v'tzivanu* ... » qui signifie : « ... qui nous a sanctifiés de ses commandements et qui nous commande de ... ». ³²⁵

Le respect du shabbat est l'un des *mitzvot* importants du judaïsme, à l'image de Dieu qui s'est reposé le septième jour de la Création. Ce repos hebdomadaire s'impose à tous les membres d'une maisonnée, comprenant les animaux et les esclaves à l'époque biblique. Il démarre le vendredi soir et prend fin, selon le *Talmud*, le lendemain lorsque que trois étoiles sont visibles dans le ciel, ou plus simplement lorsqu'il fait noir ³²⁶. Envisagé comme un jour différent, saint dans le sens où il est séparé des autres jours de la semaine ³²⁷, il est un temps pour se soustraire du quotidien et de son esclavage. Jour de liberté et de joie, le travail et occupations pénibles sont interdits, de façon à s'extraire du monde de la production et des impératifs du quotidien, pour se concentrer sur l'étude des textes, la vie de famille, l'observation de son âme. Avec la modernité, de nombreuses interprétations rabbiniques ont été produites autour de ce que signifiait le travail dans le monde actuel, et qu'est-ce qui devait ou non être interdit, par rapport à l'usage de la voiture pour se rendre à la synagogue, ou encore l'utilisation des téléphones portables ou ordinateurs, d'où l'importance de la mise en avant du principe de pénibilité du travail à effectuer et de l'aspect aliénant de l'activité pour tracer la ligne entre ce qui est

³²⁵ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 61-68.

³²⁶ Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 60.

³²⁷ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 238.

permis ou non, bien que cela varie grandement d'une communauté à l'autre, ou selon les modes de vie.

Le vendredi après-midi est généralement réservé à la préparation de la maison par un nettoyage, et à la préparation de tous les repas du shabbat, qui resteront sur une plaque chauffante pendant toute la durée de cette fête hebdomadaire. Il est en effet interdit de cuisiner ou même d'allumer un feu du vendredi au samedi soir, tout doit donc être prêt. Un des aliments indispensables lors des repas prescrits pour shabbat est la *hallah*, une sorte de pain brioché. Son nom viendrait de la dîme prélevée sur la pâte pour les prêtres du Temple. Aujourd'hui, les femmes ont toujours comme commandement de prélever un morceau de la pâte, mais qu'elles doivent brûler. L'office du soir de shabbat à la synagogue célèbre l'arrivée de ce repos, on récite le *qiddoush* sur le vin, ce qui était normalement réservé à la table familiale et qui sera répété lors du repas, mais dont la pratique synagogale s'est développée pour les pauvres et les voyageurs qui partageaient le repas de shabbat dans une salle attenante à la synagogue³²⁸. L'accueil du shabbat a lieu principalement à la maison avec l'allumage rituel des bougies par la maîtresse de maison, la *hadlaqah*, réalisé en se cachant les yeux et en récitant une bénédiction. Avec la *hallah*, il s'agit de l'un des commandements spécifiquement dévolus aux femmes. L'allumage des bougies doit avoir lieu environ 18 minutes avant le coucher du soleil³²⁹, moment précis où le shabbat commence. Lors du retour des hommes de la synagogue, les parents bénissent leurs enfants en imposant les mains sur leur tête et se mettent à table. Un cantique d'accueil du shabbat est récité, puis le maître de maison récite à nouveau le

³²⁸ Eugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 84.

³²⁹ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 156.

qiddoush sur une coupe de vin avant de rompre le pain qu'il distribue ensuite à la tablée. Un esprit de sainteté et d'érudition est censé prédominer ce repas.

L'office du samedi se déroule selon le même ordre que ceux en semaine, mais avec des ajouts de lecture et de prière. Les repas de la journée seront marqués par la récitation du *qiddoush* sur le vin, et jusqu'au soir, la journée doit se dérouler dans une certaine quiétude familiale, entre introspection et étude des textes. Puis après le dernier repas du samedi soir, la *havdalah* vient clôturer le shabbat : la coupe de vin est de nouveau remplie, les bougies sont allumées, une boîte d'épices est présente sur la table, on récite des bénédictions sur chacune. À la toute fin du repas, le père finit la coupe de vin, sauf les dernières gouttes qu'il verse sur les bougies pour les éteindre, marquant la fin effective de cette journée spéciale.

Nous allons maintenant évoquer la *cashrout*, c'est-à-dire le respect des commandements liés à l'alimentation et qui est l'un des aspects importants de l'identité juive. Elle reste aussi un marqueur de la ritualité juive domestique qui a eu tendance à décliner ces dernières décennies³³⁰. Sans rentrer dans les détails des multiples directives à suivre, énumérées notamment dans le Lévitique et le Deutéronome et développées dans les écrits rabbiniques, il nous semblait toutefois nécessaire de les aborder, car reliées au domaine de la cuisine et du foyer, et qui, par conséquent, incombent majoritairement aux femmes en raison même de leur assignation à la sphère domestique. Les lois alimentaires concernent dans un premier

³³⁰ Azria, R. (1998). Sécularisation interne du judaïsme et redéfinition des rôles des femmes. Dans F. Lautman (éd.), *Ni Ève ni Marie. Luites et incertitudes des héritières de la Bible* (p. 231-243). Genève : Labor et Fides, p. 237.

temps la viande, séparant les animaux purs des impurs, interdisant la consommation de ces derniers, le plus emblématique étant le porc. Selon chaque catégorie d'animaux, suivant s'ils sont sur terre, dans la mer ou dans les airs, le chapitre 11 du Lévitique énonce des critères généraux (sabot fendu et ruminant, ou avec des nageoires et des écailles, ...), mais précise aussi les exceptions et pourquoi. Mais au-delà de la consommation, le contact avec certains de ces animaux rend les juifs et juives impur.e.s. Toutes les parties des animaux permis ne sont pas *casher* non plus, et il existe des règles d'abattage strictes pour qu'un morceau de viande soit propre à la consommation juive. L'abattage sera réalisé par un abatteur rituel, une personne ayant fait des études et obtenu un diplôme spécifique pour s'assurer du respect des règles spécifiques à chaque type d'animaux. Un examen de la bête encore vivante est effectué pour s'assurer qu'elle est en santé avant l'abattage, qui est réalisé au moyen d'un couteau rituel (le '*halaf*'), qui doit trancher d'un seul coup la carotide et la trachée artère, afin de permettre un écoulement massif du sang. Puis différents vaisseaux sanguins ou morceaux, par exemple le nerf sciatique, doivent être retirés pour que le morceau de viande soit *casher*³³¹.

Une autre règle alimentaire d'importance est celle de la séparation entre les produits lactés et les produits carnés, en raison d'un précepte biblique stipulant : « Et tu ne cuiras pas un chevreau dans le lait de sa mère », et qui est répété à trois reprises dans le Pentateuque : Ex 23,19, Ex 34,26 et Dt 14,9-10. Dans les familles les plus orthodoxes, cela entraîne la possession de plusieurs sets de vaisselle et de batteries de cuisine, ainsi que les règles très précises d'ingestion, comme le fait d'attendre plusieurs heures après avoir consommé de la viande pour manger du fromage, et ce

³³¹ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 62-66.

afin d'éviter la moindre contamination lors de la cuisson et de la consommation³³². Au-delà de l'aspect contraignant de ces principes, leur respect consciencieux implique de fait une mixité impossible entre juif et non-juif, notamment lors d'invitations amicales. Dans les milieux libéraux, cette règle ne concerne que la recette en elle-même : le respect de la *cashrout* ne doit pas empêcher la convivialité ni la rencontre de l'autre³³³.

De nombreuses interprétations ont été développées au cours des siècles pour expliquer la multitude des règles. Il s'agirait pour certains de simples règles d'hygiène alimentaire, bien que le judaïsme libéral ne lui accorde pas vraiment de crédit, sinon elles seraient aujourd'hui désuètes. Elles auraient été élaborées à l'époque biblique pour séparer le peuple juif des païens³³⁴. Les règles de séparation sont l'un des principes importants du judaïsme et qui ne s'appliquent pas qu'à l'alimentation, mais qui permettent aussi aux juifs et juives de mettre en place une discipline de vie riche d'enseignement éthique. Les préceptes d'abattage et de consommation de la viande impliquent en effet une prise de conscience de la vie et de la souffrance animale, entraînant dès lors un rapport réfléchi à l'alimentation³³⁵.

³³² *Ibid.*, p. 67-68.

³³³ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 244.

³³⁴ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 61.

³³⁵ Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 242-245.

Parmi les *mitzvot* spécifiques aux femmes, nous retrouvons les lois de *niddah*, c'est-à-dire les préceptes en rapport avec la pureté familiale. Ces lois régissent les relations sexuelles au sein du couple, liées au cycle menstruel des femmes, et ce en raison du caractère sacré de la relation sexuelle, qui ne vise pas uniquement à la procréation, mais également à renforcer les liens physiques et affectifs du couple³³⁶. Au départ, les lois de *niddah* désignaient les règles d'impureté et de purification en lien avec le Temple de Jérusalem, impureté qui pouvait toucher aussi bien les hommes que les femmes³³⁷. L'impureté n'est pas à comprendre comme un état de saleté du corps, mais plutôt en terme de pollution de l'esprit. La personne impure ne pouvait pas prendre part à certains rituels, n'étant pas considérée dans un état d'esprit adéquat au regard de Dieu. L'état d'impureté n'était pas permanent, les lois précisaient les modalités de purification, dont par exemple le nombre de jours à attendre avant d'aller se purifier. Avec la destruction du Temple en 70 de notre ère, l'impureté rituelle des hommes a été abandonnée : en effet, un des moyens de purification pour les hommes juifs consistait en des sacrifices au Temple.

Toutefois, l'impureté rituelle des femmes mariées en lien avec leurs menstruations, et plus généralement en lien avec les écoulements sexuels, demeure. Cette impureté prohibe les contacts sexuels, ceux-ci ne pouvant bien sûr se dérouler que dans le cadre du mariage. Pendant la période d'impureté, qui débute avec les premiers écoulements sanguin et qui dure jusqu'au septième jour après les dernières traces de sang et un rituel de purification, la femme mariée ne doit pas avoir le moindre contact avec son mari, que ce soit directement ou par objet interposé ; il est ainsi conseillé de dormir dans un autre lit, tant pour des principes de contamination

³³⁶ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 412.

³³⁷ Bebe, P. (2001). *Op. cit.*, p. 240.

que pour éviter de susciter le désir sexuel³³⁸. Malgré tout, de nombreuses discussions talmudiques débattent sur ce qu'une femme est autorisée à faire pendant sa période d'impureté, notamment pour lui permettre de continuer à servir son époux, ce que la femme *niddah*³³⁹ ne pouvait pas faire si elle suivait à la lettre les préceptes bibliques³⁴⁰. Après un accouchement, la mère va vivre une période d'impureté rituelle, différente selon le sexe de l'enfant qui naît : si c'est un garçon, la mère sera *niddah* pendant sept jours et devra attendre 33 jours avant de pouvoir aller se purifier, tandis que si c'est une fille, elle sera *niddah* pendant 14 jours plus 66 jours avant la purification³⁴¹. Il existe plusieurs interprétations pour expliquer les différentes durées d'impureté, la plus commune veut que certains rabbins considèrent que la femme est *niddah* plus longtemps si elle a une fille car celle-ci aura elle aussi un jour ses règles³⁴². Pour se débarrasser de son impureté rituelle liée aux règles ou à l'accouchement, la femme se rend au *miqveh*, un bain où elle s'immerge après un nettoyage minutieux de son corps. Nous aborderons plus en détails dans le chapitre suivant le rituel d'immersion au *miqveh* et ses spécificités.

Comme pratique rituelle juive plus spécifique aux femmes, nous avons également *Rosh Hodesh*. Il s'agit d'une pratique ancienne, où toutes les nouvelles lunes, les femmes ont l'interdiction de réaliser leur travaux domestiques quotidiens.

³³⁸ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 413.

³³⁹ Ce terme désigne à la fois l'impureté rituelle des femmes en lien avec le sang menstruel, et les femmes qui sont dans cette période d'impureté. Goldstein, E. (1998). *ReVisions. Seeing Torah through a feminist lens*. Toronto : Key Porter Books, p. 101.

³⁴⁰ Bebe, P. (2001). *Op. cit.*, p. 243-245.

³⁴¹ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 103. Lv 12, 2-5

³⁴² Bebe, P. (2001). *Op. cit.*, p. 241.

La légende veut que ce jour aurait été donné aux femmes par Dieu en signe de reconnaissance pour ne pas avoir participé à l'édification du Veau d'or pendant que Moïse était sur le Mont Sinaï³⁴³. Ces dernières décennies, ce jour a été récupéré par des féministes juives qui se retrouvent à cette occasion pour prier ensemble, en se réappropriant les objets traditionnellement masculins du culte à l'instar du *talit* et des *tefillin*, mais aussi la prière, avec par exemple l'élaboration de livres de prières pour femmes³⁴⁴.

Sans avoir voulu présenter de façon exhaustive la ritualité juive, nous en avons montré dans cette partie les grands principes : il nous importait surtout de montrer les multiples facettes de la pratique rituelle juive. Celle-ci englobe les différents aspects de la vie humaine et quotidienne, l'organise, la structure et, par la ritualisation, cherche à donner aux personnes un sens de leur histoire et de leur identité.

3.1.2 Place des femmes et normativité rituelle juive

Comme nous avons déjà pu le voir dans le chapitre 2 concernant les représentations et la place des femmes juives dans les rites, celles-ci se trouvent

³⁴³ Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 284.

³⁴⁴ Cf. Berrin, S. (1998). *Celebrating the New Moon : A Rosh Chodesh Anthology*. Lanham : Jason Aronson.

traditionnellement en marge du savoir et de l'étude, ainsi que du culte communautaire, donc de la vie religieuse publique. Ces deux espaces, lieux de pouvoir et d'autorité, sont masculins avant tout, comme le démontre par exemple la marginalité des rites de passage les concernant. Bien que les choses aient évolué au cours du siècle dernier, l'interdiction de l'étude ou la *mehitzah* empêchaient par exemple les femmes de devenir rabbin en les excluant des espaces de décisions et de la vie communautaire³⁴⁵. La place des femmes est à la maison, et elles jouent un grand rôle dans l'application des rituels relatifs à la gestion du foyer, notamment en ce qui a trait à la gestion de l'alimentation. On peut trouver dans les ouvrages traitant de la ritualité des exemples de division sexuelle du travail, par exemple dans un livre datant de 2015 à propos du shabbat :

Le vendredi soir, pendant que l'office se déroule à la synagogue, la maîtresse de maison a allumé les bougies spéciales du [Shabbat].
[...]
Le samedi. [...]. La soirée du [Shabbat] se termine à la maison par la cérémonie de la havdala. La famille se réunit autour du père. [...]³⁴⁶

De plus, les trois *mitzvot* qui leur sont directement imposés concernent la sphère domestique : l'allumage des bougies de shabbat, le prélèvement d'un morceau de la pâte des pains du shabbat, et les lois de *niddah*. Ces dernières sont plus spécifiquement relatives à la gestion de la pureté du couple et par extension du foyer. Les exemptions, comme celle de la prière communautaire, remplacée par la prière individuelle à des moments choisis et en langue vernaculaire, limitent les femmes à

³⁴⁵ Azria, R. (1998). *Op. cit.*, p. 233.

³⁴⁶ Ludwig, Q. (2015). *Le judaïsme. Histoire, fondements et pratiques de la religion juive* (8è ed.). Paris : Éditions Eyrolles, p. 54-55.

un espace spécifique³⁴⁷, et leur permettent de se consacrer presque exclusivement à leurs tâches domestiques. Cela transparaît clairement dans les justifications des rabbins : parce que les travaux domestiques leur sont dévolus, un principe talmudique veut que l'on soit dispensé de l'accomplissement de commandements si l'on est occupé à en réaliser un autre³⁴⁸. Cette ritualité centrée sur la prise en charge de la famille et du foyer, assortie d'une conception essentielle et essentialisante de ces fonctions, fait que l'on peut parler d'une ritualisation de l'appropriation, pour reprendre une idée développée dans le premier chapitre. En effet, en présentant la gestion du foyer en tant que pratique religieuse, tout en excluant les femmes de la sphère publique, les femmes sont maintenues dans une position de service envers les hommes, que ce soit de façon privée dans le cadre du couple ou de façon collective en permettant aux hommes d'occuper des fonctions dans la sphère religieuse publique. De plus, en élevant les tâches domestiques comme supérieures aux obligations religieuses, c'est leur position dans la communauté qui est définie et la réalité matérielle de leur appropriation : elles sont avant tout assujetties à la famille avant d'être des sujets religieux ou spirituels, cet aspect n'étant que secondaire.

La pratique rituelle juive, par son imbrication dans le quotidien des juifs et des juives, construit un univers de sens et attribue à chacun sa place et son rôle dans la communauté juive et dans la famille en fonction de son sexe. Les rituels, qu'ils soient quotidiens ou de passage répartissent les prérogatives et les symboles : aux femmes la gestion du foyer, et aux hommes la sphère publique, ce que les différents marqueurs, dont la circoncision ou le port des objets rituels, rendent visible aux yeux de tous. En

³⁴⁷ Borts, B. (1993). *Trespassing the Boundaries. A Reflection on Men, Women and Jewish Space*. Dans L. A. Northup (ed.)(1993), *Women and religious ritual* (p. 51-61). Washington : The Pastoral Press, p. 55-56.

³⁴⁸ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 53.

réalité, les rites de passage comme la *berit milah* ou la *bar mitzvah*, dont les femmes étaient traditionnellement exclues, font directement entrer le jeune juif dans sa communauté et l'histoire de celle-ci, en traçant une ligne entre ceux qui peuvent et celles qui ne peuvent pas participer à ces rites. Bourdieu parle de rite d'institution, car instituant des différences sociales, qui seront sacralisées et considérées comme naturelles. En traçant une ligne entre garçons et filles par la participation ou non à une cérémonie d'intronisation du nouveau-né dans la communauté, c'est une différenciation et surtout une hiérarchisation entre attributs masculins et féminins qui sont instituées³⁴⁹. Et le port de signes extérieurs associés au culte, comme le *talit*, la *kippah* ou les *tefillin*, longtemps réservés exclusivement aux hommes, est aussi une marque sociale distinctive impliquant une hiérarchisation sociale³⁵⁰ : leur port, principalement à la synagogue, reflète premièrement l'appartenance au judaïsme, ainsi que la piété et l'intronisation à un univers symbolique duquel non-juifs et femmes juives sont exclu.e.s. Hommes et femmes ne développent pas un même « sense of ritual³⁵¹ » pour reprendre d'expression de Bell, et cette construction commence dès la naissance avec des rites de passages différents. Les femmes sont considérées en quelque sorte comme acquises au judaïsme et marginalisées par le peu de place que la ritualité traditionnelle leur laisse. Elles vont alors trouver leur accomplissement spirituel dans le respect des *mitzvot* et dans la réalisation de leurs devoirs religieux plus que dans un rapport interpersonnel avec une entité divine.

³⁴⁹ Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, p. 58-59.

³⁵⁰ Bourdieu, P. (1977). Remarques provisoires sur la perception sociale du corps. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, p. 51.

³⁵¹ Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press, p. 98.

Toutefois, le judaïsme libéral a permis de nombreuses évolutions pour l'inclusion des femmes dans la ritualité, avec l'élaboration de nouveaux rituels de passage pour les filles, ou par la généralisation des *bat mitzvah*. Grâce à l'ouverture de l'enseignement et l'accès à l'ordination des femmes dans les mouvements libéraux, les femmes juives libérales ont pu se réapproprier des univers considérés jusqu'à récemment comme masculins, dont la maison d'étude, la loi juive ou encore les objets de prière. Mais la récupération d'éléments traditionnellement masculins ne peut être vue comme un accès égalitaire à la religion et à ses pratiques rituelles. Les femmes ne font en définitive que s'insérer dans des structures patriarcales préexistantes, créées et régies en dehors d'elles, et qui n'intègrent pas certaines dimensions de l'expérience humaine féminine. De plus, des rituels féminins, par exemple *Rosh Hodesh*, sont avant tout des moments partagés entre femmes. En marge du rite synagoga masculin ils demeurent dans la sphère privée³⁵², tandis que dans la sphère publique, il s'agit surtout de se greffer aux hommes et aux pratiques déjà existantes. La rabbin Goldstein pose alors la question : « [...] the question we need to address is this : do we want to be imitative of traditional male rituals – *brit*, *bar mitzvah*, *tallit*, *t'fillin* – or do we want to be inventive of our own ? ³⁵³ » Il ne s'agit en effet pas uniquement de se fondre dans un monde organisé et pensé par les hommes, mais il est aussi question de définir et développer des pratiques où les femmes et leurs expériences auraient une place à part entière, que ces dernières soient biologiques (comme les règles), historiques ou sociales (notamment l'oppression des femmes à

³⁵² Cooper, H. et Diamant, A. (1991). *Op. cit.*, p. 285.

³⁵³ Goldstein, E. (1996). Jewish Feminism and « New » Jewish Rituals. *Canadian Woman Studies*, 16(4), p. 51.

travers l'histoire et dans les structures sociales actuelles). Et ce à l'image des rites annuels juifs qui font mémoire de l'histoire et des évolutions du peuple hébreu au cours des siècles et qui viennent réactualiser ses compréhensions dans le monde contemporain. Redéfinir des pratiques religieuses qui incluent les femmes, c'est aussi une façon de repenser la construction religieuse de celles-ci : comment peuvent-elles se penser désormais en tant que femmes juives, plus uniquement associées à une simple gestion du foyer et de la famille, en marge de la communauté, mais comme des sujets de leurs croyances et de leurs applications.

3.2 La ritualité catholique, un encadrement institutionnel des rites de passage

Lorsqu'il est question de la ritualité catholique, on peut faire une distinction entre les rites officiels définis et formalisés par le Vatican et les rites populaires (les fêtes entourant les saints, la récitation du chapelet, etc.) qui, bien que pouvant être soutenus et encadrés par l'institution catholique, ne sont pas l'objet de notre recherche. Nous allons en effet nous intéresser ici plus spécifiquement à la ritualité officielle, à la liturgie. Prière commune et publique, la liturgie englobe les sacrements, elle est la formalisation, la mise en actes, en symboles, en gestes de foi de l'Église afin d'exprimer les mystères des sacrements. La liturgie est alors particulièrement codifiée et encadrée par le Vatican, en témoigne l'édition officielle du Missel Romain qui prévoit chaque élément de la messe, ainsi que le besoin d'approbation de l'institution pour chaque traduction de la liturgie. Bien que les rituels catholiques puissent être analysés à partir des catégories que nous avons abordées précédemment, comme les rites calendaires, ou rites de passage, nous allons avant tout nous concentrer sur une compréhension de la ritualité catholique à partir de ce qu'elle dit d'elle-même.

3.2.1 La place du Magistère dans la formalisation du rituel

Contrairement au judaïsme, où suivant le courant d'appartenance et les multiples décisions rabbiniques, il n'existe pas une pratique rituelle précisément définie et unifiée, il en va autrement dans l'Église catholique, où il existe une autorité centrale définissant l'orthodoxie et l'orthopraxie en matière rituelle et de croyance. Cette autorité est représentée par le Magistère romain, formé par les évêques, avec à sa tête le Pape qui est l'évêque de Rome, celui-ci ayant la primauté sur les autres évêques qui l'entourent. Le pape est le représentant du Christ sur terre, descendant de l'apôtre Pierre, tout comme les évêques sont les successeurs des autres apôtres³⁵⁴. Les évêques restent malgré tout subordonnés au Pape, qui « a sur l'Église, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement.³⁵⁵ » Par sa position et l'organisation de l'Église catholique, il possède l'autorité souveraine et concentre les pouvoirs : législatif, exécutif, judiciaire et coercitif³⁵⁶. Ce qui permet au Pontife romain, que ce soit collégialement avec les évêques lors de conciles, ou seul par la promulgation de documents pontificaux, de définir la Vérité de l'Église en se basant

³⁵⁴ Concile Vatican II (1964). *Lumen Gentium (LG). Constitution dogmatique sur l'Église*. [en ligne]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html, §18 et §20.

³⁵⁵ *Ibid.*, §22. Ces principes sont aussi rappelés dans le Code de droit canonique, Canon 333. Cf. Église catholique (1984). *Codex Juris Canonici, Français. Code de Droit Canonique*. Paris/Ottawa: Le Centurion/Conférence des évêques catholiques au Canada. (CDC)

³⁵⁶ Amandier, M. et Chablis, A. (2014). *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*. Montrouge : Bayard, p. 174.

sur les Écritures, dont il cadenasse les interprétations par un contrôle des théologiens³⁵⁷, sur la Tradition de l'Église et sur les décisions prises en communion avec l'Esprit-Saint pour l'époque actuelle³⁵⁸. De plus, depuis le Concile Vatican I (1869-1870), le Pape, quand il s'exprime *ex cathedra*, jouit de l'infaillibilité pontificale, rappelée notamment dans *Lumen Gentium* (LG), et qui stipule qu'une décision en matière de foi ou de mœurs peut être prise de façon définitive car liée à la Révélation ; celle-ci ne pourra pas être remise en question ultérieurement et doit être tenue comme contenu de la foi³⁵⁹. L'autorité absolue et suprême de l'Église catholique représentée par son Magistère s'appuie plus particulièrement sur un principe d'obéissance, en lien avec une institution très hiérarchisée où chacun doit allégeance à celui qui se trouve au-dessus de lui³⁶⁰. Le Pape, par sa position, est le défenseur de la doctrine de foi catholique, les croyant.e.s doivent alors obéissance à cette doctrine et suivre à la lettre les principes sous peine de punition pouvant aller jusqu'à l'excommunication. Les vérités de la foi ainsi adoptées, les doctrines se retrouvent consignées dans le code de droit canonique (CDC) et dans le catéchisme officiel de l'Église, verrouillant les interprétations et les pratiques en découlant.

³⁵⁷ Ce contrôle passe par exemple par le retrait de charges d'enseignement, ainsi que par l'imposition d'une profession de foi pour toute personne détenant une charge ecclésiale, serment qui affirme l'adhésion de la personne à toutes les vérités de foi énoncées par le Magistère. *Ibid.*, p. 211-213.

³⁵⁸ Ces trois éléments se retrouvent notamment dans le CDC, Canon 279, §1 qui précise : « Même après avoir reçu le sacerdoce, les clercs poursuivront les études sacrées et tiendront une doctrine sûre, fondée sur la Sainte Écriture, transmise par les anciens et communément reçue par l'Église, telle qu'elle est déterminée surtout dans les documents des Conciles et des Pontifes romains, en évitant les innovations profanes de terminologie ainsi que la fausse science. »

³⁵⁹ LG, §25.

³⁶⁰ Roy, M.-A. (1996). *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal/Paris : Médiapaul, p. 134-135.

Et il en est de même avec la ritualité catholique, dont le sens et les pratiques sont codifiés dans des constitutions liturgiques et dans des manuels à destination principalement du clergé. Le code de droit canonique stipule au canon 838 :

§ 1. L'ordonnancement de la sainte liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église ; cette autorité est détenue par le Siège Apostolique et, selon le droit, par l'Évêque diocésain.

§ 2. Il revient au Siège Apostolique d'organiser la sainte liturgie de l'Église tout entière, d'éditer les livres liturgiques, de reconnaître leurs traductions en langues vernaculaires et de veiller à ce que les règles liturgiques soient fidèlement observées partout.³⁶¹

La liturgie catholique correspond dès lors aux cérémonies mises en forme et développées par le Magistère, afin de sanctifier et d'exprimer les réalités de la foi à tous et à toutes. Des modifications ont été apportées au fil des siècles, faisant évoluer les modes de représentation du sacré, de même que les rôles des clercs, des laïcs et laïques lors de cultes. La dernière grande réforme date du Concile Vatican II (1962-1965) avec la constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC). Le concile ne parle d'ailleurs pas de réforme, mais de restauration par rapport à des décisions prises dans le passé qui seraient aujourd'hui inadaptées, et de progrès dans l'idée de s'adapter pour rendre les signes de la liturgie plus clairs pour parler aux chrétiens et chrétiennes d'aujourd'hui. La normativité liturgique de ce document est, du reste, clairement affirmée : « C'est pourquoi le saint Concile estime qu'il faut, pour le progrès et la restauration de la liturgie, rappeler les principes qui suivent et fixer les normes pratiques.³⁶² », ainsi que l'aspect immuable et d'institution divine de certains

³⁶¹ CDC, Canon 838.

³⁶² Concile Vatican II (1963). *Sacrosanctum Concilium. Constitution sur la sainte liturgie*. [en ligne]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html#, §3

principes³⁶³. Le document conciliaire est aussi l'occasion pour le Vatican de rappeler et redéfinir le sens de la liturgie pour les croyants et croyantes, ainsi que son importance, considérée comme la source et le sommet de la vie de l'Église³⁶⁴, ce vers quoi la foi tend, mais qui se nourrit en même temps des rituels et des sacrements :

[...] la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, et dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres.

Par conséquent, toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église, est l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré.³⁶⁵

Parmi les restaurations importantes introduites par le concile, on retrouve la volonté de favoriser et développer la participation pleine, entière et consciente de tout le peuple chrétien, grâce, premièrement, à une meilleure formulation des réalités saintes signifiées par les rituels³⁶⁶, deuxièmement à un réagencement du déroulement rituel afin de favoriser les moments d'acclamation, de chant, etc.³⁶⁷, et troisièmement

³⁶³ *Ibid.*, §21.

³⁶⁴ *Ibid.*, §10.

³⁶⁵ *Ibid.*, §7.

³⁶⁶ *Ibid.*, §21.

³⁶⁷ *Ibid.*, §30.

à l'emploi de la langue vernaculaire³⁶⁸ et l'adaptation (dans une certaine mesure) de la liturgie aux traditions différentes³⁶⁹. Cette participation passe notamment par une promotion de la formation des laïcs et laïques³⁷⁰, ainsi que par le développement du « goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture³⁷¹ », dans laquelle se trouvent les significations des symboles et actions liturgiques. La promotion du mystère pascal participe également de la restauration de la liturgie, tel que Jean Paul II le rappelle dans sa Lettre apostolique pour les 25 ans de SC³⁷². La vie liturgique doit tendre vers le sacrifice eucharistique comme célébration du salut apporté par le Christ, ce qui se traduit par la mise en avant de la nuit pascale pour « son importance unique dans l'année liturgique, au point d'être vraiment la fête des fêtes.³⁷³ » En plus de repenser la liturgie dans sa globalité et son déploiement, SC évoque aussi la révision à venir des sacrements, afin que leurs signes soient plus facilement compris des fidèles, entraînant une volonté de révision des rites sacramentels³⁷⁴.

³⁶⁸ *Ibid.*, §36.2

³⁶⁹ *Ibid.*, §37-40.

³⁷⁰ *Ibid.*, §19.

³⁷¹ *Ibid.*, §24.

³⁷² Jean Paul II (1988). *Vicesimus Quintus Annus. Lettre apostolique*. [en ligne]. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html, §6-7.

³⁷³ *Ibid.*, §6.

³⁷⁴ SC, §47-58 pour le sacrement eucharistique, §59-82 pour les autres sacrements.

3.2.2 Les sacrements catholiques

Les sacrements, principes de foi abondamment traités et formalisés au fil des siècles par la théologie sacramentaire, sont définis et encadrés dans leur réalisation et administration par le CDC au livre IV, première partie. Le canon 840 stipule ainsi :

Les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l'Église, en tant qu'actions du Christ et de l'Église, sont des signes et moyens par lesquels la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu et se réalise la sanctification des hommes; c'est pourquoi ils contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique ; aussi, dans la célébration des sacrements, tant les ministres sacrés que les autres fidèles doivent-ils agir avec une très grande vénération et avec le soin requis.

Actions sacrées ritualisées, signes et moyens efficaces de la grâce de Dieu, les sacrements viennent sanctifier les croyants dans leur réalité quotidienne. Par les sacrements reçus, les catholiques vont à la rencontre de Dieu : le Christ étant avant tout le sacrement de Dieu pour le monde (et donc le président de chaque sacrement), l'Église est alors un sacrement en ce qu'elle poursuit la mission du Christ grâce à l'Esprit Saint. Ainsi, les sacrements administrés par l'Église sont des signes de Dieu et du Salut offert à l'humanité à travers son Fils, ils sont la manifestation de la présence de l'Esprit Saint dans la vie du croyant³⁷⁵. Selon la théologie sacramentaire, il ne faut pas comprendre les sacrements à la manière d'actions magiques qui trouveraient leur efficacité selon des principes magiques³⁷⁶ ou sociologiques, c'est-à-

³⁷⁵ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Pour vivre les sacrements*. Paris : Cerf, p. 19, et 34.

³⁷⁶ Cf. Ganoczy, A. (1988). *La doctrine catholique des sacrements*. Paris : Desclée, p. 40-44 concernant les discussions théologiques récentes autour de l'action des sacrements.

dire qui dépendraient de l'autorité et de la légitimité de l'autorité les dispensant. Les sacrements sont dispensés ultimement par le Christ et ils sont efficaces en ce qu'ils permettent la rencontre entre Dieu et l'humanité. Des discussions théologiques existent autour de l'importance de la disposition d'esprit de la personne recevant les sacrements³⁷⁷ et de la participation active des croyants au sacrement pour que celui-ci soit efficace³⁷⁸. Le sacrement ne doit par contre pas être confondu avec la célébration, bien que les deux ne puissent pas non plus être dissociés³⁷⁹. La cérémonie est le moment où la grâce sacramentelle se manifeste et où le sacrement se réalise. Le prêtre, en tant qu'il agit *in persona Christi* (comme représentant du Christ), manifeste le sacrement et fait, par lui, vivre la communauté rassemblée en Église, en tant qu'action du Christ³⁸⁰. La grâce sacramentelle est, pour sa part, présente avant et après la célébration, elle s'étend dans la durée car elle est le signe de la rencontre entre Dieu et les croyants, même si la célébration est véritablement le moment de sa manifestation.

Dans l'Église catholique, les sacrements sont, depuis le Concile de Trente (1545-1563), au nombre de sept : le baptême, la confirmation, le mariage, l'ordination, le sacrement des malades (anciennement l'extrême-onction), le pardon, et l'eucharistie. Sacrements considérés comme indispensables au Salut par le Concile

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 42-43.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 69-70.

³⁷⁹ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 65.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 65-66.

de Trente, Vatican II explique quant à lui que la grâce de l'Église n'est pas une nécessité absolue, et que le salut peut être obtenu en dehors de la communauté visible de l'Église catholique³⁸¹. Toutefois certains sacrements, comme le baptême et l'eucharistie, restent plus importants que par exemple le mariage pour accéder au salut, et il est hautement recommandé d'y participer. Ils permettent aux chrétiens et chrétiennes de naître à l'Église, de faire communauté, croître corporellement et spirituellement, de se nourrir, d'être guéris³⁸². Bien que parmi ces sept sacrements, certains soient reconnus comme n'ayant pas été formalisés par Jésus lui-même, et qu'ils aient attendu quelques siècles avant de connaître leur forme actuelle, l'Église catholique considère que chacun de ces sacrements a été institué et promis par le Christ lui-même, ce que l'on peut retrouver dans le NT qui en porte les traces, mais qu'il a laissé le soin à ceux qui le suivraient de préciser les modalités spécifiques de leur expression³⁸³.

3.2.2.1 L'eucharistie

Nous allons maintenant aborder succinctement les différents sacrements, en commençant par l'eucharistie, celle-ci étant considérée comme le sacrement central de la vie catholique, en ce que les autres sont tournés vers sa réalisation. Instituée par

³⁸¹ Ganoczy, A. (1988). *Op. cit.*, p. 58-59.

³⁸² *Ibid.*, p. 55.

³⁸³ Sesboüé, B. (2009). *Invitation à croire. II. Des sacrements crédibles et désirables*. Paris : Cerf, p. 45-46.

les gestes du Christ lors de la Cène, l'eucharistie fait partie des premiers sacrements avec le baptême à être célébrés par les premières communautés chrétiennes. Elle a été codifiée au fil des siècles, évoluant dans sa formalisation et dans sa pratique. Les paroles prononcées et les gestes réalisés lors de la célébration viennent faire mémoire du dernier repas partagé par Jésus avec ses apôtres, mais aussi du sacrifice du Christ. Par le principe de transsubstantiation (dogme défini par l'Église depuis le IV^{ème} concile de Latran en 1215), le Christ est présent dans le sacrement et donc à l'Église : c'est-à-dire que par la consécration des espèces lors du rituel eucharistique avec l'imposition des mains et l'intermédiaire du Saint Esprit, le pain et le vin deviennent respectivement corps et sang du Christ. Également appelé sacrement du Corps du Christ, l'eucharistie est la manifestation de l'Église (c'est-à-dire le Peuple de Dieu depuis Vatican II) et de son unité en tant que Corps du Christ. Représenté sur terre par le prêtre, le Christ est alors considéré comme la Tête de l'Église, il en fait partie, tout en la dirigeant ³⁸⁴. Aujourd'hui, la messe se veut toujours un repas communautaire, permettant l'unité des chrétiens et chrétiennes dans la foi catholique. Mais l'eucharistie ne se comprend pas uniquement comme un mémorial du dernier repas du Christ ni de son sacrifice : en célébrant le dimanche, c'est principalement la résurrection du Christ qui est célébrée, et avec elle l'espérance de son retour et de l'avènement du Royaume de Dieu ³⁸⁵. Les principes théologiques entourant l'Eucharistie sont consignés dans le CDC au canon 897 :

Le Sacrement le plus vénérable est la très sainte Eucharistie dans laquelle le Christ Seigneur lui-même est contenu, offert et reçu, et par laquelle l'Église vit et croît continuellement. Le Sacrifice eucharistique, mémorial

³⁸⁴ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 112-114.

³⁸⁵ de Clerck, P. (2002). La célébration eucharistique. Son sens et sa dynamique. Dans M. Brouard (dir.), *Eucharistia : Encyclopédie de l'Eucharistie* (p. 327-343). Paris : Cerf, p. 329.

de la mort et de la résurrection du Seigneur, dans lequel le Sacrifice de la croix est perpétué au long des siècles, est le sommet et la source de tout le culte et de toute la vie chrétienne, par lequel est signifiée et réalisée l'unité du peuple de Dieu et s'achève la construction du Corps du Christ. En effet, les autres sacrements et toutes les œuvres d'apostolat de l'Église sont étroitement liés à la très sainte Eucharistie et y sont ordonnés.³⁸⁶

À l'origine simple repas partagé par les chrétiens, la célébration de la messe pendant laquelle se déroule le sacrement de l'eucharistie a énormément évolué, avec la formalisation progressive de la liturgie et l'accroissement du rôle des ministres. On assiste, notamment à partir du VIII^{ème} siècle, à une uniformisation de la liturgie, ainsi qu'à l'éloignement des laïcs et des laïques de l'organisation et de la participation à la célébration³⁸⁷. Cela se traduit aussi physiquement avec leur éloignement de la table eucharistique, au moyen d'une clôture (le chancel). Cette distanciation trouve son apogée dans l'érection à partir du XIII^{ème} siècle d'un jubé, haute clôture séparant le chœur liturgique de la nef où sont rassemblés les fidèles, séparation qui sera abolie avec le concile de Trente. Jusqu'à Vatican II, le laïcat n'a qu'un rôle passif et d'écoute dans l'assemblée dominicale, ce que Vatican II va chercher à transformer par les rénovations liturgiques que nous avons déjà abordées ci-dessus.

Organisés factuellement par le code de droit canonique, les différents éléments de l'eucharistie sont mentionnés et détaillés des canons 897 à 958 : l'état d'esprit que les fidèles doivent adopter (adoration et dévotion), le ministre autorisé à réaliser ce sacrement, quelles sont les conditions d'efficacité du sacrement, la composition du pain et du vin utilisé, qui parmi les croyants est autorisé à recevoir l'eucharistie, la fréquence à laquelle recevoir ce sacrement (minimalement une fois

³⁸⁶ CDC, Canon 897.

³⁸⁷ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 126-127.

par an à Pâques après la confession, décision prise par le IV^{ème} concile de Latran), etc. Nous aborderons au chapitre 5 plus en détail le déroulement d'une messe et les différentes parties constituant le rituel eucharistique. On retrouve autour de ce sacrement un aspect calendaire des rituels catholiques : des messes plus particulières sont en effet prévues selon les moments de l'année, comme à Pâques ou à Noël. Cet aspect, par les pratiques populaires qui lui sont associées, peut entraîner des obligations pour les femmes, notamment en ce qui a trait aux repas et restrictions alimentaires corrélées à ces fêtes (comme le carême), contraintes alimentaires que l'on peut retrouver également lors des sacrements d'initiation que nous allons présenter ci-après, où une réception familiale est aussi d'usage pour marquer ces rites de passages.

3.2.2.2 Les sacrements d'initiation : le baptême et la confirmation

Par sacrements d'initiation, nous entendons le baptême et la confirmation, c'est-à-dire l'introduction progressive des individus, à la foi et dans la communauté chrétienne, qui est symbolisée respectivement par l'immersion dans l'eau (ou ablution d'eau) et par l'onction du front et des mains avec le saint chrême ainsi que l'imposition des mains, ces deux dernières actions rituelles de la confirmation étant encore aujourd'hui une des prérogatives de l'évêque. Ces sacrements ont connu différentes conceptions au cours du développement du christianisme, dans les premiers temps des communautés chrétiennes il s'agissait d'un seul rituel d'initiation se déroulant lors de la fête de Pâques en présence de l'évêque et à destination des adultes après le catéchuménat (une préparation et introduction à la foi chrétienne). Ce rituel d'initiation était suivi directement par la participation au culte eucharistique. Puis, différentes raisons donnent progressivement lieu à la séparation des deux rituels.

Premièrement, l'expansion du christianisme entraîne l'absence de l'évêque dans certains endroits, le prêtre devenant alors le ministre du baptême, mais pas de la confirmation (sauf circonstance extraordinaire). Deuxièmement, face à des situations d'urgence mortelle, le baptême est conféré à d'autres moments qu'à Pâques. Enfin, le baptême des nouveau-nés se généralise à partir du VI^{ème} siècle en raison entre autres de la forte mortalité infantile et de la peur de la mort sans baptême, renvoyant la confirmation à un âge plus avancé, le temps pour l'enfant de faire son catéchuménat³⁸⁸. À partir du XIII^{ème} siècle, la séparation des deux rites devient la norme, les débats qui émaillent les siècles suivants portent désormais sur l'âge de la confirmation (entre 6 et 14 ans jusqu'au XIX^{ème} siècle, au XX^{ème} siècle la confirmation a pu être repoussée jusqu'à 20 ans), ce qui entraîne le développement de ce que l'on appelle la première communion, celle-ci n'étant pas considérée comme un sacrement. Au cours du concile Vatican II, la constitution SC cherche à restaurer et repenser les sacrements de l'initiation et le catéchuménat³⁸⁹, et ce à partir d'une réflexion sur le baptême des adultes, en lien avec le développement et l'énonciation de la foi. Le modèle développé a permis ensuite seulement de repenser le baptême des nouveau-nés, qui en termes de sacrement de foi doit, selon Sesboüé, rester une exception même si encore largement pratiqué³⁹⁰. Tout en voulant reconnaître ce baptême comme étant un appel de Dieu, le catéchisme catholique insiste désormais sur les motivations et l'implication des parents à demander le baptême de leur enfant, pour s'assurer que ce sacrement n'est que la première étape précédant la confirmation et l'eucharistie, grâce à une éducation catholique. Il est important de noter que ces deux sacrements sont les mêmes selon le sexe : qu'on soit une femme ou un homme,

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 161-163.

³⁸⁹ SC, §64-71.

³⁹⁰ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 93.

on a accès de la même façon et le rituel appliqué sera le même, impliquant une certaine égalité de départ dans le rapport à la foi et au salut.

Le baptême, par immersion dans l'eau ou par ablution, est compris avant tout comme le premier pas vers un engagement vers Dieu, une nouvelle naissance qui introduit à la communauté chrétienne. Par ce sacrement, c'est la participation à la vie et à la mort du Christ qui est signifiée. Certains théologiens associent aussi ce sacrement à un rituel de purification et de rédemption, qui nous libérerait du péché originel et viendrait restaurer l'image de Dieu présente en chaque individu, tel que cela était notamment pensé dans l'Église des premiers siècles chrétiens, avec la renonciation publique et officielle à Satan³⁹¹. Mais le baptême est principalement considéré aujourd'hui comme une nouvelle naissance à la foi, à Dieu, et à l'Église, et est indispensable pour accéder au salut, bien que l'Église reconnaisse depuis le XVI^{ème} siècle que « le désir de la foi et du baptême peut être implicite³⁹² ». La confirmation, par l'imposition des mains et l'onction du front et des mains qui symbolisent la plénitude du don de l'Esprit Saint, vient compléter et achever le rite du baptême. L'âge de ce sacrement est toujours en discussion, entre 12, 14 voire même 16 ans. Tout dépend du sens particulier et distinct que l'Église et certains théologiens cherchent à donner à celui-ci par rapport au baptême. Entre sacrement de la communion ecclésiale ou sacrement du témoignage, Joseph Moingt penche de son côté pour le sacrement de l'âge adulte, un sacrement qui reconnaîtrait le chemin de foi de l'individu et sa capacité à désormais exercer pleinement ses responsabilités au sein de l'Église³⁹³. Le baptême et la confirmation ne peuvent pas être réitérés.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 86.

³⁹² *Ibid.*, p. 91.

³⁹³ *Ibid.*, p. 111.

Traditionnellement, l'eucharistie est considérée comme le dernier des sacrements de l'initiation, les trois étant intimement reliés et requis pour que l'initiation chrétienne d'une personne soit considérée comme complète³⁹⁴.

3.2.2.3 Le sacrement de réconciliation

Les trois prochains sacrements que nous allons aborder (soit les sacrements du mariage, de la réconciliation et des malades) viennent quant à eux sanctifier des réalités de l'existence humaine à l'instar de l'amour, la faute ou la maladie, dans une volonté, à la fois de l'Église et des croyants, de marquer ces moments de vie et de symboliser, par des gestes et des paroles rituels, des situations et des vécus profondément humains³⁹⁵. Le sacrement de réconciliation, anciennement appelé sacrement de pénitence, est dans un premier temps un processus visant à expier ses fautes graves survenues après le baptême, un effort de l'être humain pour reconnaître et réparer ses erreurs dans une idée de conversion interne, et dans un second temps le don du pardon de Dieu. Conversion et pardon sont les deux éléments indispensables pour que sacrement de réconciliation il y ait³⁹⁶. En effet, pour ceux qui ont gravement péché au point de suspendre l'état de grâce conféré par le baptême, on ne peut réitérer celui-ci, d'où le besoin d'un sacrement qui permette de remettre les péchés,

³⁹⁴ CDC, Canon 842 §2.

³⁹⁵ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 226.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 182.

réintégrant la personne dans la communauté ecclésiale ³⁹⁷. L'absolution, par l'imposition des mains, est le signe du pardon de Dieu par le prêtre qui, par sa fonction sacerdotale, peut réintégrer le pécheur à l'Église.

Longtemps associé à la confession et à l'aveu, obligatoire au moins une fois par an pour Pâques avant la communion eucharistique, le sacrement de réconciliation privé a été majoritairement déserté aujourd'hui au profit d'une confession publique et communautaire lors de la messe, les fautes seront absoutes par la communion eucharistique qui suit, bien que l'aveu à un prêtre reste obligatoire pour les fautes graves.

3.2.2.4 Le sacrement des malades

Anciennement appelé extrême-onction, le sacrement des malades a été révisé lui aussi pendant le concile de Vatican II, pour ne plus être simplement un sacrement de fin de vie³⁹⁸ qui se confondrait avec une absolution des péchés en vue de la mort prochaine. Il se présente aujourd'hui plutôt comme un sacrement demandé par une personne malade, que ce soit mentalement ou physiquement, dans une idée de guérison, mais tout en n'associant pas la maladie à un péché particulier. Par l'onction du front et des mains avec une huile particulière, ce sacrement confère la grâce de la guérison et de la compassion pour les personnes en souffrance, à l'image du Christ

³⁹⁷ Fourez, G. (1989). *Les sept sacrements*. Québec : Éditions Paulines, p. 79.

³⁹⁸ SC, §73-75.

qui a guéri et relevé des personnes malades, et cela sans être perçu comme un remède magique ni remettre en cause la médecine : sacrement et médecins sont complémentaires car agissant sur des plans différents³⁹⁹. Le sacrement des malades dans sa formalisation⁴⁰⁰ contient toutefois toujours une facette pour les mourants, avec une ultime communion (le viatique). Ce sacrement, que ce soit pour les malades ou les mourants, n'est cependant pas obligatoire pour accéder au salut⁴⁰¹.

3.2.2.5 Le sacrement du mariage

Le mariage est un sacrement spécifique, en ce que la relation entre un homme et une femme est exprimée à travers le don d'amour de Dieu et de la symbolique de l'Alliance entre le Christ et son Église, dont il est l'Époux⁴⁰². Don de Dieu car institué dès la Création avec le couple originel d'Adam et Ève, le mariage est aussi considéré comme une réalité humaine, bien que le christianisme des premiers siècles ait pendant longtemps fait la promotion du célibat, de la virginité et de la chasteté, à l'image de Jésus, développant dès lors un discours que l'on peut qualifier de restrictif et répressif sur les relations sexuelles et la sexualité. La pensée de Saint Augustin sur cette question est particulièrement importante, il est l'un des premiers à parler en effet

³⁹⁹ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 237.

⁴⁰⁰ Cf. Église catholique (1977). *Sacrement pour les malades. Pastorale et célébrations*. Paris : Chalet-Tardy.

⁴⁰¹ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 285.

du mariage comme d'un sacrement et à en définir les biens. Parce que sacrement du Christ, par la grâce unissante qui est conférée, à l'image du Christ Époux de l'Église, le mariage catholique est indissoluble. Au côté de l'indissolubilité, les deux autres biens du mariage sont la procréation, le couple marié se doit de procréer⁴⁰³ et la fidélité, c'est-à-dire l'engagement réciproque et mutuel des époux de se respecter et de s'aimer. Considéré pendant longtemps comme une affaire privée, une question contractuelle entre deux familles, l'Église catholique pense quant à elle le mariage comme une affaire religieuse et publique, entraînant le Concile de Trente à formaliser le rituel matrimonial, en précisant les conduites à adopter par les deux époux, ainsi que le déroulement du rituel et du sacrement en lui-même⁴⁰⁴, dont le geste sacramentel est l'échange de consentements et l'imposition des mains sur les mariés pendant la bénédiction.

Le Concile de Trente fixe également les empêchements à un mariage (tels que les liens de parenté), rappelle la question du consentement des époux et du caractère public de la cérémonie pour éviter les mariages secrets et insiste sur l'importance de l'indissolubilité de l'union, et ce même en cas de faute de l'un des deux époux, rendant donc impossible le divorce et le remariage. On peut reconnaître à l'Église catholique d'avoir voulu mettre en place une certaine égalité entre les conjoints au sein du couple marié, qui est le lieu où l'amour et le respect doivent se développer et se nourrir. Pour permettre la séparation d'un couple et la possibilité d'un remariage par la suite, les tribunaux ecclésiastiques doivent statuer sur l'invalidité du mariage ou encore sa non-consommation, rendant celui-ci nul et non avenue. Trois causes

⁴⁰³ Traditionnellement la sexualité ne peut s'exercer qu'au sein d'une union matrimoniale et dans ce seul but, bien qu'on parle aujourd'hui plus d'une ouverture à la fécondité que d'un impératif à engendrer une nouvelle génération.

⁴⁰⁴ Ganoczy, A. (1988). *Op. cit.*, p. 127-130.

peuvent amener à faire reconnaître une union invalide : en cas d'empêchement tel que la consanguinité entre les époux ne pouvant faire l'objet d'une dispense et n'étant pas connue au moment de l'union ; du fait d'un vice de procédure de la part du prêtre célébrant le mariage ; ou en raison d'un défaut de consentement d'un des deux conjoints, on parle dans ces cas-là de manque de maturité affective ayant entraîné un consentement non réfléchi et fondé⁴⁰⁵. Depuis Vatican II et la constitution pastorale *Gaudium Spes*⁴⁰⁶ (GS), les biens du mariage ne sont plus subordonnés les uns aux autres, la procréation étant traditionnellement première par rapport à la fidélité. Le couple est vu comme une communauté de vie, dont les enfants sont le couronnement et la conséquence créative, l'union matrimoniale étant le lieu privilégié de leur éducation chrétienne. Même si la procréation n'est plus présentée comme une obligation, celle-ci doit être recherchée⁴⁰⁷. Malgré tout, l'impossibilité du divorce et du remariage place aujourd'hui de nombreux et nombreuses catholiques dans des situations de souffrance : il est en effet impossible pour les divorcé.e.s de communier. S'ils et elles ne sont pas excommunié.e.s, cela est néanmoins le cas d'un point de vue sacramental⁴⁰⁸, et ce, indépendamment de la situation ayant mené au divorce, rendant la situation de certaines personnes abandonnées par leur conjoint.e particulièrement difficile. D'autant plus face à l'intransigeance de l'Église sur la question, qui précisait par exemple en 1981 dans l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio* que ce sont les divorcés qui « se sont rendus eux-mêmes incapables d'y [l'eucharistie] être admis

⁴⁰⁵ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 313-314.

⁴⁰⁶ GS, § 47-52.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, § 50,3. Il est intéressant de noter que cet article ne mentionne que les couples ayant un désir d'enfant, mais ne pouvant pas procréer.

⁴⁰⁸ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 319.

car leur état et leur condition de vie est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie⁴⁰⁹ ».

3.2.2.6 Le sacrement de l'ordre

Seul sacrement réservé uniquement aux hommes célibataires⁴¹⁰, l'ordination est un sacrement qui, pour l'Église catholique, vient reconnaître la vocation de l'homme, c'est-à-dire que ce n'est pas l'Église qui accorde le sacerdoce ministériel au prêtre, mais c'est Dieu ; l'Église ne vient quant à elle que reconnaître et confirmer aux yeux de l'assemblée ce sacerdoce. Celui-ci lui vient directement du Christ, qui a choisi douze apôtres pour l'épauler dans sa mission. Les douze ont ensuite institué d'autres hommes pour leur succéder et pour assumer certaines fonctions indispensables au sein de l'Église. Les ministres ordonnés aujourd'hui le sont selon le principe de succession apostolique, dans une filiation directe venant du Christ. Divisé entre épiscopat, presbytérat et diaconat, le ministre ainsi ordonné est signe de l'initiative de Dieu par son Fils⁴¹¹ et est au service de la communauté et du Seigneur. Prérogative de l'évêque, la validité du rituel d'ordination repose sur l'imposition des

⁴⁰⁹ Jean Paul II (1981). *Familiaris Consortio. Exhortation apostolique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html, §84.

⁴¹⁰ CDC, Canon 1024.

⁴¹¹ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 140.

maines de l'évêque sur l'ordinand et la récitation de la prière d'ordination⁴¹², gestes symbolisant la descente de l'Esprit Saint. Ces deux moments sont suivis de l'onction des mains de l'ordinand avec le Saint Chrême et de la remise du pain et du vin au nouveau prêtre, comme un passage de ses attributs de prêtre.

Ce sacrement a été lui aussi réformé par Vatican II avec la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et le décret *Presbyterorum Ordinis* (PO)(1965), dans l'idée entre autres de repenser les liens entre le ministère sacerdotal des prêtres et le ministère baptismal. Cette rénovation cherchait à faire une place plus grande aux baptisés.e.s, et ce face aux critiques, dont certaines remontent à la Réforme protestante (XVI^{ème} siècle). Ces critiques dénonçaient les abus de pouvoir de la part du clergé dont les structures hiérarchiques ne seraient pas conformes aux Évangiles, ses défaillances morales et une incapacité à remplir sa mission⁴¹³. Non définis en termes hiérarchiques par le Magistère (bien que le terme soit encore utilisé et qu'il existe une gradation dans les ordinations), les ministres ordonnés sont décrits comme étant avant tout au service de la communauté, des témoins des Apôtres et de la Parole ; les différents grades sont le reflet des différentes fonctions et représentations des ministres dans l'Église et dans les paroisses. Malgré tout, les évêques, par leurs prérogatives, sont au sommet de la hiérarchie cléricale, en tant que successeurs des apôtres par l'Esprit Saint et car ils « président à la place de Dieu le troupeau dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement⁴¹⁴ ». Par la charge épiscopale, l'évêque a la charge de sanctifier,

⁴¹² Église catholique (1996). *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*. Paris : Desclée/Mame, p. 83 §112 ; CDC, Canon 1009 §2

⁴¹³ Ganoczy, A. (1988). *Op. cit.*, p. 119.

⁴¹⁴ LG, §20.

d'enseigner et de gouverner⁴¹⁵, et il est épaulé dans sa mission par le presbytérat dans son caractère sacerdotal et par le diaconat dans son aspect ministériel. Au second degré du sacrement de l'ordre, viennent les prêtres. Par l'ordination, ceux-ci sont, tel que décrit par le décret PO, « investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés, et [exercent] publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale⁴¹⁶ ». Les prêtres (comprenant les évêques qui sont prêtres avant de devenir évêques) sont donc marqués d'un caractère spécial, ce qui « les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne.⁴¹⁷ », entraînant de fait une hiérarchisation des individus au sein de l'Église. Le prêtre, par son ordination, est configuré au Christ, lui permettant d'agir *in persona Christi*, c'est-à-dire comme représentant du Christ, comme la tête de l'Église. Ils sont les ministres de la Parole, de la liturgie, et les guides du peuple de Dieu⁴¹⁸. Certaines prérogatives sont cependant réservées à l'évêque, par exemple l'ordination ou la confirmation. Les fonctions du prêtre dans sa paroisse en matière sacramentelle sont :

- 1- l'administration du baptême ;
- 2- l'administration du sacrement de la confirmation à qui est en danger de mort, selon le Canon 883, n. 3 ;
- 3- l'administration du Viatique et de l'onction des malades, restant sauves les dispositions du Canon 1003, §§2 et 3, ainsi que l'octroi de la bénédiction apostolique ;

⁴¹⁵ *Ibid.*, §21.

⁴¹⁶ Concile Vatican II (1965). *Presbyterorum Ordinis. Décret sur le ministère et la vie des prêtres*. [en ligne] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html, §2

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, §13.

- 4- l'assistance aux mariages et la bénédiction nuptiale ;
- 5- la célébration des funérailles ;
- 6- la bénédiction des fonts baptismaux au temps de Pâques, la conduite des processions en dehors de l'église, ainsi que les bénédictions solennelles en dehors de l'église ;
- 7- la célébration eucharistique plus solennelle le dimanche et les jours de fête d'obligation.⁴¹⁹

Au-delà de ces fonctions, le prêtre se doit, selon PO, d'être un modèle de sainteté pour sa communauté.

Le concile a aussi restauré le diaconat permanent, celui-ci étant subordonné à l'évêque et au prêtre. Jusqu'à Vatican II, le diaconat était appelé transitoire, car vu comme une étape sur le chemin vers la prêtrise. Grâce à la rénovation, des hommes (mariés ou non) peuvent être ordonnés diacre permanent, sans possibilité pour eux d'accéder ensuite à la prêtrise. L'imposition des mains lors du rituel d'ordination les consacre au service, et non au sacerdoce comme cela est le cas pour le prêtre ou l'évêque. Par leur ordination, ils font partie de la classe des clercs, mais ne sont pas soumis à certaines obligations des autres clercs, telles que le célibat, ou l'interdiction d'occuper un emploi découlant du pouvoir civil⁴²⁰. Le diacre, aide du prêtre et de l'évêque, l'assiste sur trois plans : celui de la liturgie (par des interventions au cours de célébrations liturgiques), de la parole (ce qui les autorise à donner l'homélie), et au plan de la charité (avec des responsabilités par exemple caritatives endossées au sein de sa paroisse)⁴²¹. Autre transformation du fonctionnement ecclésial post-Vatican II, Paul VI réforme en 1972 les ordres mineurs par le Motu proprio *Ministeria quaedam*,

⁴¹⁹ CDC, Canon 530.

⁴²⁰ CDC, Canon 288.

⁴²¹ Sesboüé, B. (2009). *Op. cit.*, p. 276-277.

afin de pallier entre autres la chute des vocations sacerdotales. Cette catégorie d'ordre mineur est ainsi supprimée, et en remplacement sont créés deux ministères institués, le lecteur et l'acolyte. Ces ministères peuvent être confiés à des laïcs, non candidats à l'ordination, mais uniquement des hommes en raison de la tradition de l'Église⁴²², alors même qu'il n'est pas question d'ordination, mais d'une simple institution à des fonctions essentielles de l'Église. De plus, une distinction est faite entre deux diaconats pour recruter de nouveaux diacres : celui comme simple étape sur le chemin de la prêtrise, et un diaconat permanent ouvert aux hommes déjà mariés.⁴²³ Mais ces ministères, que ce soit l'acolytat, le lectorat ou le diaconat, ne sont pas ouverts aux femmes quand bien même il n'est pas question d'ordination, et les revendications de celles-ci pour une ouverture n'ont pas été prises en compte dans les années suivant le Concile.

3.2.3 Place des femmes et normativité rituelle catholique

Selon la théologie sacramentaire, les laïcs et laïques participent pleinement aux sacrements, en ce qu'ils en sont les récepteurs et en tant que corps du Christ ; sans eux, point d'Église, point de communauté ecclésiale. En effet, pour SC :

⁴²² Par le motu proprio *Spiritus Domini* du 10 janvier 2021, le pape François a supprimé du Code de droit canonique la clause réservant aux hommes les ministères institués.

⁴²³ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 145-146. Il est important de préciser concernant les diacres mariés que le mariage doit précéder l'ordination diaconale. Dans le cas où l'épouse décède, un cadre ne peut pas se remarier, à moins d'obtenir une dispense de Rome.

Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est « le sacrement de l'unité », c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques.

C'est pourquoi elles appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective.⁴²⁴

Mais comment comprendre la question de la diversité des ordres et des fonctions, spécialement en ce qui concerne les femmes, qui sont reconnues, selon la théologie traditionnelle, avoir une vocation féminine particulière, découlant de leur nature propre ? Comment penser la place des femmes au sein de la ritualité catholique ? Globalement, les femmes peuvent participer à presque tous les sacrements, et les rituels ne changent pas selon si c'est une femme ou un homme qui le reçoit. En effet, les sacrements du baptême et de confirmation sont les mêmes pour les deux sexes, la catéchèse que les futur.e.s baptisé.e.s vont suivre est la même, garantissant un égal accès au savoir de base. Ces éléments reconnaissent alors une certaine égalité au niveau du développement de l'identité chrétienne, et surtout impliquent les mêmes prérogatives religieuses de base.

En dépit de ces éléments positifs quant à la place des femmes au sein de la ritualité et d'un principe d'égalité de base, elles sont exclues d'un seul sacrement, et non des moindres car afférent à la gestion du pouvoir et de l'autorité dans l'Église : le sacrement de l'ordre. Bien que le Magistère se refuse à penser les ministères ordonnés en termes de pouvoir et d'autorité, le vocabulaire utilisé évoque l'ordination comme l'accession à une posture particulière : les prêtres sont marqués d'un sceau spécial, leur conférant notamment le pouvoir de sanctifier, les rendant des médiateurs incontournables, étant donné qu'ils sont les seuls dispensateurs des autres sacrements,

⁴²⁴ SC, §26.

dont ceux indispensables pour le salut de l'âme. Les hommes laïcs ont aussi besoin des prêtres comme médiateurs, mais la différence se situe surtout dans l'impossibilité pour les femmes d'accéder au sacerdoce ministériel. Par ces principes juridiques, les femmes ne sont même pas à égalité avec les hommes laïcs, car elles n'ont pas les mêmes possibilités⁴²⁵. Il leur est également impossible d'accéder au diaconat, alors même que celui-ci est pensé en termes de service et non de sacerdoce, ainsi qu'aux ministères institués, ceux-ci ne requérant pourtant pas d'ordination mais une simple institution⁴²⁶. En ce qui a trait à l'ordination presbytérale et l'impossibilité pour les femmes d'y accéder, deux documents ont été publiés ces dernières décennies, pour répondre aux revendications des femmes catholiques pour ouvrir le débat alors qu'elles assistaient à l'ordination de leurs sœurs protestantes (à partir des années 60) et anglicanes (à partir de 1992). La déclaration *Inter Insigniores* (II), publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la foi en 1977 rappelle que, malgré les ouvertures de Jean XXIII et de Vatican II relatives à la place et aux rôles des femmes dans les sociétés et l'Église, il leur est impossible de se faire ordonner, et que cela ne relève pas de la volonté du Magistère mais d'une volonté divine. La déclaration fait appel à la Tradition de l'Église qui n'a ordonné que des hommes, comme Jésus n'a choisi que des hommes pour être ses apôtres, et que ce choix n'avait rien à voir avec le contexte socio-historique de l'époque⁴²⁷. Un autre argument présenté aborde la question de la

⁴²⁵ Gratton, M. et Melançon, L. (1996). De l'entêtement ou de l'espérance ? Les femmes dans l'Église catholique. Dans M. Dion et L. Melançon (dir.), *Un théologien dans la cité* (p. 269-288). Montréal : Bellarmin, p. 271.

⁴²⁶ Par le motu proprio *Spiritus Domini* du 10 janvier 2021, le pape François a supprimé du Code de droit canonique la clause réservant aux hommes les ministères institués.

⁴²⁷ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1977). *Inter Insigniores. Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html, §4

nécessaire « ressemblance naturelle⁴²⁸ » entre le Christ et le prêtre, qui doit donc être homme. En 1994, Jean Paul II avec la Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* (OS) rappelle les mêmes principes, en faisant directement référence à *Inter Insigniores* et en redéveloppant les mêmes arguments. Quelques mois plus tard, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi accorde l'infailibilité pontificale au principe d'exclusion des femmes du sacrement de l'ordre selon ce qu'a énoncé Jean Paul II dans OS⁴²⁹, dans une volonté de clore le débat une fois pour toutes.

D'autre part, il a fallu attendre jusqu'en 1994 pour que la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, dans une *Lettre aux Présidents des Conférences des Évêques sur les fonctions liturgiques exercées par des laïcs*, autorise les jeunes filles à être enfants de chœur. Cette ouverture est rappelée officiellement dans l'instruction *Redemptionis Sacramentum* sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie⁴³⁰, et ne faisant que reconnaître des pratiques installées. En effet, de nombreuses femmes occupent déjà les fonctions au sein de l'Église, que ce soit servante de messe, lectrice ou acolyte. Par ailleurs, la majorité des personnes impliquées aujourd'hui dans les paroisses, dans les aumôneries ou dans la catéchèse sont des femmes, comme au Québec où elles

⁴²⁸ *Ibid.*, §5.

⁴²⁹ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1995). *Réponse à un doute sur la doctrine de la lettre apostolique « Ordinatio Sacerdotalis »*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_fr.html

⁴³⁰ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2005). *Redemptionis Sacramentum sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html, §47.

représentent deux-tiers des personnes exerçant une activité pastorale⁴³¹. Si elles peuvent occuper ces fonctions, c'est généralement au cas par cas, grâce à des lettres de mission de la part de leur évêque. Dans certaines paroisses, ce sont des femmes qui sont nommées ministre du culte extraordinaire par leur évêque pour célébrer certains sacrements comme le baptême ou les funérailles, devant le manque de clercs⁴³².

Par ailleurs, le principe d'indissolubilité du mariage chrétien a permis une certaine sécurité à de nombreuses femmes, ne pouvant être répudiées sans qu'il y ait de conséquence pour l'homme et l'empêchant de se remarier. Toutefois l'injonction à la procréation dans le cadre du couple a pu être un poids et un danger pour les femmes catholiques et leur santé. Une des spécificités du catholicisme, la vie consacrée, a permis à de nombreuses femmes de rentrer dans les ordres, ce qui a pu être interprété comme le choix d'une vie hors des liens du mariage et de la procréation (notamment aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles), tout en leur offrant la possibilité de remplir des fonctions sociales essentielles, par les œuvres caritatives ou par l'enseignement⁴³³, entraînant une participation des femmes aux sociétés chrétiennes. Les femmes sont encensées pour leur rôle de transmission de la religion et des pratiques pieuses au sein de la famille, mais on ne leur laisse cette place que parce que celle-ci est en accord avec leur valeur féminine maternelle. Et « parce que les hommes peuvent être séparés, mis à part, cela leur confère un caractère sacré et

⁴³¹ Gratton, M. et Melançon, L. (1996). *Op. cit.*, p. 272.

⁴³² Cf. Veillette, M. (2017, 4 avril). Des baptêmes religieux célébrés par des femmes. *Le Reflet*. Récupéré de <https://www.lereflet.qc.ca/des-baptemes-religieux-celebres-par-des-femmes/>

⁴³³ Cf Danylewycz, M. (1988). *Profession : Religieuse. Un choix pour les Québécoises (1840-1920)*. Montréal : Boréal.

leur permet de développer une image et un statut d'intégrité et de supériorité⁴³⁴ », ce qui se concrétise par un éloignement des femmes du sacré car elles sont interdites d'accéder au sanctuaire, les laissant aux marges du religieux, dans les espaces qui leur sont traditionnellement dévolus, le foyer. De plus, seuls les hommes peuvent être les représentants du Christ sur Terre, ce qui est une reconnaissance du corps masculin comme unique lieu de rencontre de Dieu et de la grâce salvifique, dépossédant d'autant plus les femmes d'être actrices de leur salut, et d'être les représentantes du Christ et de sa Parole. Cela se remarque notamment dans l'androcentrisme des textes liturgiques, prières, etc., marqué singulièrement par un Dieu pensé au masculin⁴³⁵. Peu de lectures de la Parole concernent des femmes, pourtant présentes dans la Bible. Les préoccupations ou expériences de vie des femmes sont, elles aussi, absentes des discours rituels⁴³⁶, en dehors d'une vision idéalisée de la maternité et de leur rôle de mère, pensés à l'aune de la Vierge Marie, impliquant des injonctions inatteignables.

Nonobstant les avancées des dernières décennies concernant l'égalité homme-femme, et sa volonté de redorer le blason de la Femme en sublimant les qualités féminines naturelles, l'Église catholique par sa pratique et sa théologie de la complémentarité entretient un discours de la différence, voire même de la subordination, en perpétuant une répartition des rôles de genre, ce qui se traduit entre autres par la place réservée aux femmes dans la liturgie catholique. En leur interdisant

⁴³⁴ Daviau, P. (2000). Les rituels d'expression de la spiritualité sont-ils différents pour les hommes et pour les femmes ? Dans B. Kaempf (dir.), *Rites et ritualités. Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg* (p. 415-431). Paris : Cerf, p. 417.

⁴³⁵ Dumais, M. (1987). Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes. *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 16(1), p. 54-56.

⁴³⁶ Berger, T. (1995). Les femmes, éléments étrangers dans le corps du Christ ? Regard sur la place des femmes dans la liturgie. *Concilium*, 259, p. 163.

d'avoir accès à des positions de pouvoir au sein de son Église, de diriger des rituels et de se faire médiatrices du Christ, le catholicisme détermine la place des femmes en son sein : de simples réceptrices/réceptacles, dépendantes des hommes pour leur accès au salut. Cette ritualisation est ainsi le modèle, pour les catholiques, des relations sociales entre les sexes, qui se traduit par la subordination et l'appropriation des femmes, en raison même de leur nature féminine.

Nous avons développé au chapitre 2 la place et les représentations des femmes juives et catholiques dans leur tradition religieuse respective. Ce chapitre était, quant à lui, consacré au fonctionnement rituel de ces deux religions et aux façons dont les femmes s'inscrivent ou non dans celui-ci. Que ce soit pour le judaïsme ou le catholicisme, les modalités rituelles que nous avons présentées ordonnent les communautés, façonnent leur façon de voir le monde et de penser les systèmes de relations sociales, impliquant des comportements et pratiques allant au-delà de la sphère rituelle ou même religieuse. Nous allons, dans les deux chapitres suivants, aborder quatre transformations féministes de rituels. Nous analyserons la pratique traditionnelle ainsi que la pratique transformée, afin de percevoir dans un premier temps les critiques précises apportées au modèle traditionnel, puis nous verrons comment ces réécritures rituelles transforment ces discours et déplacent le cadre normatif, notamment en ce qui a trait aux représentations et places des femmes au sein du judaïsme et du catholicisme. Et pour ce faire, nous allons nous appuyer sur le modèle d'analyse des rituels présenté au chapitre 1, composé de quatre éléments principaux : la différenciation, le corps et l'environnement, la maîtrise rituelle et l'ordre hégémonique.

CHAPITRE IV

TRANSFORMATIONS FÉMINISTES DE RITUELS JUIFS – ANALYSE DISCURSIVE

Grâce au modèle présenté précédemment, nous allons analyser quatre rituels qui ont fait l'objet de transformations féministes. En mettant en parallèle les rites féministes transformés avec leurs ritualisations traditionnelles respectives, nous pourrions dès lors observer les modifications discursives élaborées par des femmes et donc le déplacement de la norme permettant de les inclure ainsi que leurs expériences. Pour rappel, lorsque nous parlons de modifications discursives, nous incluons les discours féministes développés autour des pratiques traditionnelles, les textes présentant les changements, ainsi que les pratiques en elles-mêmes, dont les gestes et symboles font partie du discours. Tous situés en contexte nord-américain, ces quatre exemples rituels n'ont pas été sélectionnés pour pouvoir faire une stricte comparaison entre leurs transformations, mais parce qu'ils représentaient différents processus de réappropriation et s'inscrivaient particulièrement dans leur tradition religieuse.

Nous commencerons dans ce chapitre par présenter les deux cas issus du judaïsme libéral (avant de nous intéresser aux rituels catholiques dans le chapitre suivant). Nous présenterons le *miqveh* tel que pensé par Elyse Goldstein, rabbin réformée à Toronto. Ce rituel, s'adressant depuis l'époque médiévale presque exclusivement aux femmes, nous semblait intéressant, notamment pour sa spécificité juive, mais aussi pour son impact sur les femmes et la gestion des phénomènes biologiques féminins qui ne sont que rarement mis en avant dans les rituels

monothéistes. Puis nous nous intéresserons aux modifications apportées au séder – premier repas débutant la Pâque juive – par différentes femmes juives libérales situées aux États-Unis. Nous exposerons le déroulement archétypal d’un séder féministe. En effet, le judaïsme libéral ou réformé ne possède pas d’institution centralisée et centralisatrice à l’image du Vatican pour le catholicisme ; ainsi, on retrouve une multitude de pratiques, inspirées et influencées des grandes directives et principes élaborés par exemple par the *Central Conference of American Rabbis*⁴³⁷ (CCAR). De plus, les pratiques féministes publiées ne sont pas pour autant représentatives d’une pratique généralisée et ne concernent parfois qu’un groupe bien défini, ou ne se présentent que comme des pistes de réflexions pour de nouveaux rituels. Face à ce défi posé par le mode de fonctionnement et de ritualisation du judaïsme, nous avons décidé, sur la base des différentes sources consultées, de présenter tout d’abord différentes pratiques féministes juives explorant leur tradition pour trouver la meilleure voie de transformation, avant de présenter des rituels paradigmatiques des différentes idées et suggestions proposées, en fonction notamment de la récurrence de leurs mentions et des réflexions développées autour de ces transformations.

4.1 Une relecture rabbinique pour un *miqveh* féministe

Rite associé aujourd’hui principalement aux femmes, le *miqveh* désigne à la fois le rituel en lui-même et le bain dans lequel il prend place. S’inscrivant dans le

⁴³⁷ Organisation fondée en 1889, réunissant les rabbins libéraux ou réformés du Canada et des États-Unis.

cadre des lois de *Niddah*, un des *mitzvot* dévolus aux femmes, il a connu de nombreuses évolutions aux cours des siècles et reste, encore aujourd'hui, très codifié, bien que de nombreuses femmes juives cherchent à le repenser et en transformer la pratique.

4.1.1 Le *miqveh* traditionnel, de l'Antiquité à nos jours

Commençons par évoquer la pratique traditionnelle du bain juif, ainsi que son développement historique. Le *miqveh* est un bain juif permettant de se purifier, et dont on retrouve des traces dans la Torah et le Lévitique⁴³⁸. Dans le judaïsme, l'impureté n'est pas à comprendre comme une saleté physique du corps, mais cela a plutôt à voir avec un état transitoire, une question de frontière, qui nécessite une purification avant de pouvoir se rendre au Temple et de performer d'autres rituels. Cette impureté est généralement en lien avec des questions de vie et de mort : l'ovule non-fécondé qui est évacué lors des règles représentait un potentiel de vie. Par la purification, il est alors simplement question de se retrouver dans un état d'esprit adéquat au regard de Dieu et pouvoir de la sorte approcher les espaces sacrés. Delphine Horvilleur interprète l'impureté comme « une forme d'exposition excessive, de faille corporelle qui nécessite un éloignement temporaire de la personne, le temps pour elle de reconstituer dans cet isolement ses « frontières »⁴³⁹ ». Le bain n'est pas le seul rite de purification à l'époque du Temple, certains états d'impureté ne nécessitent

⁴³⁸ Lv 15, 13-27

⁴³⁹ Horvilleur, D. (2013). *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*. Paris : Grasset, p. 127.

rien d'autre que de laisser passer du temps. Dans le judaïsme antique, les causes principales d'impureté sont certaines maladies de peau (notamment la lèpre), le contact avec un animal impur, et les sécrétions corporelles, qu'elles soient naturelles (comme le sperme, le sang menstruel) ou non, en cas de maladie par exemple⁴⁴⁰. Les menstruations occupent une place particulière parmi ces sécrétions, car relatives au sang et à la mort, et sont réglementées par les lois de *Niddah*, que nous avons déjà évoquées précédemment. Le terme *niddah* signifie la séparation, la mise à distance, le retrait, mais il sert aussi à désigner une femme en état d'impureté lié à ses règles ou suite à un accouchement. Au départ, la purification par le bain ne s'imposait, selon le Lévitique, qu'aux hommes avant de se rendre au Temple pour réaliser des sacrifices (autre moyen de purification), et ce afin de préserver la pureté du Temple de Jérusalem. Les femmes *niddah* n'étaient pas tenues, à la fin de leurs règles, de se rendre au *miqveh*. Pour être purifiées, elles devaient simplement attendre sept jours à partir du début des écoulements, ce qui est considéré comme le temps normal des menstruations⁴⁴¹. Mais, à partir de la chute du Temple en 70 de notre ère, les pratiques entourant le *miqveh* changent : les hommes ne sont plus tenus d'aller se purifier. Les lois régissant cette ritualité deviennent obsolètes en raison même de la disparition du Temple et ne seront pas transférées à la synagogue. Le système de

⁴⁴⁰ Ruane, N. J. (2007). Bathing Status and Gender in Priestly Ritual. Dans D. W. Rooke (ed.), *A Question of Sex ? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond* (p. 66-81). Sheffield : Sheffield Phoenix Press, p. 71-73.

⁴⁴¹ Meacham, T. (1999). An abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Law. Dans R. R. Wasserfall (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law* (p. 23-39). Hanover : Brandeis University Press, p. 27.

pureté évolue de fait jusqu'à la fin de la période talmudique (400-500) : les maladies de peau et l'émission de sperme n'entraîneront plus l'impureté⁴⁴².

À l'époque biblique, les lois de *Niddah*, dans leur facette privée et non reliée au Temple, régissent uniquement les relations sexuelles au sein du couple : il est notamment interdit d'avoir des rapports pendant les menstruations d'une femme, parce que rendant l'homme impur à son tour pendant sept jours. Il est aussi précisé que le contact avec une personne impure rend l'autre impure à son tour, même par objets interposés ; mais il suffit, dans cette configuration-là, d'attendre la fin du jour pour que l'impureté disparaisse. Il n'est pas encore question dans le Lévitique d'une prohibition totale des contacts entre une femme *niddah* et son mari, seules les relations sexuelles le sont⁴⁴³. Mais bien qu'un grand pan des lois entourant la gestion de la pureté disparaisse avec le Temple, les lois de *Niddah* qui régissaient les rapports sexuels demeurent et vont évoluer au cours des siècles suivants vers une complexification des règles. La majorité de ces lois sont compilées dans la *Mishna* avec le traité *Niddah*, bien que les pratiques ne se limitent pas à ce qui est inscrit dans ce traité. En effet, un ouvrage non talmudique, le *Baraïta de-Niddah*, d'auteur inconnu, et souvent cité depuis le XII^{ème} siècle par différents rabbins et sages lorsqu'il est question des menstruations, contiendrait des éléments et principes non appliqués

⁴⁴² Wasserfall, R. R. (ed.)(1999). Introduction. Menstrual Blood into Jewish Blood. Dans R. R. Wasserfall, *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law* (p. 1-18). Hanover : Brandeis University Press, p. 5.

⁴⁴³ Marienberg, E. (2003). *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*. Paris : Les Belles Lettres, p. 26.

dans les premiers siècles de notre ère mais qui ont fortement influencé la *halakah* au cours du Moyen-Âge⁴⁴⁴.

Ce sont les discussions rabbiniques et les commentaires talmudiques qui vont développer ou ajouter des restrictions supplémentaires, dressant des barrières par la *halakah* entre hommes et femmes pour s'assurer qu'il n'y ait aucune transgression des règles de pureté initiale, et donc aucune transmission de l'impureté rituelle aux hommes⁴⁴⁵. Par exemple, vers le III^{ème} siècle, la *Mishna* étend la période de prohibition de contact sept jours après la fin des écoulements⁴⁴⁶ (appelés les jours blancs), alors que le texte biblique ne prévoyait que sept jours à partir du début des écoulements. Cet ajout est attribué à une pratique féminine qui est rapportée dans le traité *Niddah* 66a pour justifier son instauration⁴⁴⁷. En plus de l'ajout de ces sept jours, la femme juive doit faire une vérification au moyen d'un chiffon blanc à chaque jour pour s'assurer qu'il ne reste pas de traces de sang dans son vagin. On peut aussi trouver dans la littérature rabbinique du Moyen Âge des écrits prohibant tout contact entre un mari et sa femme, même par objets interposés, incluant par exemple le fait de dormir dans le même lit⁴⁴⁸. Toutefois, ces durcissements talmudiques de la loi sont

⁴⁴⁴ Meacham, T. (1999). *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁴⁵ Les croyances populaires médiévales voulaient entre autres qu'un enfant conçu pendant les règles serait malformé ou handicapé, cf. Marienberg, E. (2003). *Op. cit.*, p. 103-120.

⁴⁴⁶ Baskin, J. (2013). Jewish Traditions about Women and Gender Roles : From Rabbinic Teachings to Medieval Practice. Dans J. Bennett & R. Karras (eds.), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (p. 1-21) [en ligne]. Oxford : Oxford University Press, p. 1-21, DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199582174.013.019 , p. 10.

⁴⁴⁷ Bebe, P. (2001). Article Nidda. Dans *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*. Paris : Calmann-Lévy, p. 242.

⁴⁴⁸ Marienberg, E. (2003). *Op. cit.*, p. 131-146.

contrebalancés par des discussions rabbiniques qui cherchent des alternatives et des assouplissements à des interdits bibliques afin que la femme *niddah* puisse continuer d'assurer ses tâches domestiques⁴⁴⁹. Parmi les autres modifications aux principes bibliques, on retrouve des pratiques populaires : il est question pour le mari de vérifier que son épouse se soit immergée correctement pour que l'acte sexuel soit saint, ou encore l'obligation pour les femmes de retourner au *miqveh* si, en sortant de cet endroit, le premier regard qu'elles croisent est celui d'un animal, d'un homme non-juif, ou plus encore d'un homme qui n'est pas leur mari⁴⁵⁰. De nombreuses discussions s'intéressent aux risques reliés à la présence de la femme menstruée dans la synagogue, tels que de rendre impur le livre de la Torah en le regardant⁴⁵¹. Depuis les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, les lois de *Niddah* peuvent être appelées lois de la pureté⁴⁵² familiale ; elles continuent à régir la vie sexuelle du couple, notamment orthodoxe, et dont la charge de l'application retombe essentiellement sur les femmes. Il nous semble toutefois important de préciser que certains hommes, généralement ultra-orthodoxes, se rendent eux aussi régulièrement au *miqveh*, généralement le vendredi avant le Shabbat ou avant certains jours saints comme *Yom Kippour*, bien

⁴⁴⁹ Bebe, P. (2001). *Op. cit.*, p. 243-244.

⁴⁵⁰ Marienberg, E. (2003). *Op. cit.*, p. 245-284. Il existe plusieurs raisons à cette règle : on pense que la première personne que verra la femme au sortir du bain aura une influence sur le futur fœtus à venir. Il est aussi question de pudeur, la femme au sortir du bain ne doit pas être vue, ni voir qui que ce soit, car selon le Talmud, si elle se rend au bain, c'est uniquement pour avoir des relations sexuelles. Ainsi, la femme après le bain est érotisée, et elle doit faire attention à elle quand elle sort du *miqveh* pour retourner chez elle. Afin de pallier à ce risque, les femmes se rendent traditionnellement à la nuit tombée au bain.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 216-220. Bien que la plupart des commentateurs indiquent qu'il ne s'agit pas d'un principe halakhique, beaucoup considéraient cela comme une bonne attitude, qui devait être respectée.

⁴⁵² Appellation récente qui vient masquer le fait que la gestion de la pureté demeure encore à la charge de la femme.

que ces situations-là ne concernent pas directement notre propos concernant l'immersion rituelle en lien avec les lois de *Niddah*, et sont à considérer avant tout à l'image d'exercices de piété⁴⁵³.

C'est par l'immersion rituelle dans le *miqveh* (la *tevilah*) que la période de *niddah* prend fin. Ce rituel indique avant tout la possibilité de la reprise de l'activité sexuelle au sein du couple. Son usage a été un outil pour de nombreuses femmes pour gérer la sexualité conjugale et la reproduction : en repoussant la date de l'immersion, la femme peut ainsi contrôler les relations sexuelles selon ses périodes de fertilité ; mais en refusant d'aller au *miqveh*, cela peut aussi être une façon de pousser son mari au divorce. Ces pratiques sont attestées à l'époque médiévale⁴⁵⁴, et encore utilisées aujourd'hui⁴⁵⁵. Les règles concernant le *miqveh* sont en outre très strictes pour que le rituel soit valide, que ce soit le lieu en lui-même ou les gestes à réaliser. En ce qui concerne le bain, qui s'apparente plus à une piscine, les règles sont détaillées dans le traité *Miqvaot* de la *Mishna*⁴⁵⁶. Pour avoir le statut de *miqveh*, six conditions doivent être réunies : le bain doit être construit dans le sol ou être une partie intégrante du bâtiment dans lequel il se trouve ; il doit contenir de l'eau uniquement ; cette eau doit être vivante, c'est-à-dire provenir d'une source naturelle ou de l'eau de pluie⁴⁵⁷ ; elle

⁴⁵³ Maccoby, H. (1999). *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 43.

⁴⁵⁴ Baskin, J. (2013). *Op. cit.*, p. 12.

⁴⁵⁵ Zuria, A. (réal.), Breuer, A. (prod.)(2002). *Purity (Tehora)* [DVD]. New York : Women Make Movies.

⁴⁵⁶ Meacham, T. (1999). *Op. cit.*, p. 29.

⁴⁵⁷ Goldstein, E. (1998). *ReVisions. Seeing Torah through a Feminist Lens*. Woodstock : Jewish Lights Publishing, p. 125.

ne doit pas couler, l'exception étant le recours à une source d'eau naturelle comme une rivière en guise de *miqveh* ; cette eau ne peut être amenée par une intervention humaine directe ni par des tuyaux qui pourraient la rendre impure ; et enfin le bain doit contenir environ au moins 40 *sa'ah* (soit environ 200 gallons ou 760 litres)⁴⁵⁸. Les *miqvaot* sont généralement situés dans les sous-sols des synagogues et gérés par une femme, la *balanit* qui est une sorte de surveillante, qui fera entrer la femme au *miqveh* après s'être enquis des raisons de sa venue, et qui sera aussi présente lors de l'immersion pour veiller à la bonne réalisation du rituel. Traditionnellement et principalement aujourd'hui dans le monde juif orthodoxe, les femmes se rendent au *miqveh* avant leur mariage (il est demandé en Israël un document certifiant que la future mariée s'y est bien rendue⁴⁵⁹), après un accouchement et sept jours après la fin de leurs menstruations pour les femmes mariées, et uniquement elles.

4.1.1.1 Déroulement du rituel

Abordons maintenant le déroulement concret de ce rite. La femme se rend dans le lieu qui héberge ce bain, généralement de façon individuelle, et à la fin du jour afin de ne pas être vue pour préserver sa pudeur. Une fois là-bas, elle va d'abord aller dans une salle de bain pour se laver minutieusement, se nettoyer et couper les ongles, enlever toutes les peaux mortes, les cicatrices, les croûtes, se brosser les

⁴⁵⁸ Cité par Wasserfall, R. R. (ed.)(1999). *Op. cit.*, p. 13 n17.

⁴⁵⁹ Starr Sered, S., Kaplan, R. et Cooper, S. (1999). Talking about Miqveh Parties, or Discourses of Gender Hierarchy and Social Control. Dans R. R. Wasserfall (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law* (p. 145-165). Hanover : Brandeis University Press, p. 145-146.

dents ... Elle doit enlever tout ce qui pourrait faire barrage entre l'eau du *miqveh* et sa peau, elle doit donc également enlever ses bijoux. Des sites internet proposent spécialement des aide-mémoires à suivre pour que la femme soit sûre de ne rien oublier dans sa toilette préliminaire, leur donnant aussi le numéro d'un rabbin à appeler au cas où elle aurait un doute, par exemple si elle a de fausses dents, ou des blessures, des faux ongles ou encore des rajouts dans les cheveux⁴⁶⁰. Une fois ce nettoyage fait, la *balanit* vient lui poser des questions pour s'assurer qu'il a bien été réalisé et que la femme n'a rien oublié. Ensuite, toujours surveillée par la *balanit*, elle descend nue et seule dans le bain, généralement par un escalier creusé dans celui-ci. Elle s'immerge totalement et entièrement, pas un seul cheveu ne doit dépasser à la surface de l'eau, et elle ne doit pas toucher les murs du *miqveh*. Il lui est même conseillé de se pencher en avant sous l'eau pour être sûre qu'aucune parcelle de peau ou le moindre cheveu ne restent à la surface. Puis elle se redresse et sort la tête de l'eau, qu'elle va parfois, selon la tradition, couvrir d'un tissu pour réciter une bénédiction associée au rituel de purification : « *Baruch Atah, HaShem (A-do-nai) E-lo-kenu, Melech HaOlam, asher kidshanu b'mitzvotav v'tzivanu al hatevilah*⁴⁶¹ ».

⁴⁶⁰ Voir notamment s.n. (s.d.). Préparation au mikvé. Ma check-list. Dans *Torah Box*. Récupéré de <https://www.torah-box.com/docs-hizouk/preparation-mikve.pdf> ; ou encore l'article très explicatif Barneron, M. (s.d.). Préparation au mikvé et bases de Nidah. Dans *Écoute juive*. Récupéré de <https://www.ecoute-juive.com/nidah-purete-familiale/nidah-preparation-au-mikve-le-bain-rituel-juif.php> . Ce site (Écoute juive) indique même comment faire la vérification vaginale avec un tissu blanc de la fin des menstruations, et propose aussi un calendrier pour montrer comment compter les jours avant de se rendre au *miqveh*.

⁴⁶¹ Que l'on peut traduire par : « Béni sois-tu, Le Nom (Seigneur), notre Dieu, Roi de l'Univers, qui nous a sanctifié de ses commandements et qui nous commande l'immersion » : Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Exploring Jewish Tradition. A Transliterated Guide to Everyday Practice and Observance*. New York : Doubleday, p. 414.

Selon Delphine Horvilleur, il est parfois d'usage de réciter la première phrase du *Shema Israël* avant l'immersion : Horvilleur, D. (novembre 2009). *Le mikvé, rituel de pureté*. [Vidéo]. Récupéré de http://www.akadem.org/sommaire/themes/vie-juive/judaisme-au-quotidien/le-rapport-au-corps/le-mikve-rituel-de-purete-07-12-2009-7953_315.php

Certaines coutumes prescrivent de s'immerger deux fois de plus : lors de la deuxième bénédiction la femme remercie Dieu d'être en vie et de lui faire vivre ce moment, et la troisième bénédiction dépend de la raison de l'immersion. Si l'immersion est réalisée avant le mariage ou pour une conversion, d'autres bénédictions seront récitées après la première⁴⁶².

4.1.1.2 Analyse

4.1.1.2.1 Différenciation

Passons maintenant à l'analyse du rituel du *miqveh* dans sa version traditionnelle. Ce rite prend place à des moments très spécifiques de la vie des femmes : avant leur mariage, après leurs règles et après un accouchement, et ce en lien avec leur cycle menstruel et leur statut marital uniquement. Il est en effet assumé que les veuves, les divorcées, les lesbiennes et les célibataires n'ont pas de relations sexuelles⁴⁶³. L'immersion a généralement lieu le soir à la tombée de la nuit, pour préserver la pudeur des femmes qui s'y rendent, pour que personne ne sache ce

⁴⁶² Il existe en effet d'autres utilités au *miqveh* : lors de la conversion au judaïsme, il est requis de s'immerger dans le *miqveh* (ceci concernant toutes les différentes branches juives) ; dans les communautés orthodoxes, lorsque sa vaisselle a été fabriquée ailleurs qu'en Israël, il est aussi d'usage d'aller l'immerger avant utilisation.

⁴⁶³ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 126.

qu'elles vont faire, maintenant une certaine aura de secret autour de cette pratique⁴⁶⁴, comme si cela ne pouvait être dit, montré, exprimé. Entre rite initiatique lorsqu'il a lieu avant le mariage, et rite de purification pour les autres cas, le *miqveh* est intimement lié à la biologie et la sexualité féminine, impliquant l'importance de celles-ci dans leur rapport aux hommes. Le lieu où le rituel se déroule est lui-même particulier et codifié, généralement au sous-sol de bâtiment, ce qui entretient l'idée de secret et de rite caché. De plus, certains interprètent le *miqveh* comme un tombeau et un utérus⁴⁶⁵, des lieux qui marquent la fin d'un cycle de vie, associés aux symboliques de l'eau qui donne la vie mais aussi la mort en étant indispensable à la survie humaine⁴⁶⁶, et du sang, qui dans ce cas présent est lié à la mort de l'ovule et donc à la mort du potentiel de fertilité de la femme.

4.1.1.2.2 Corporéité et environnement

L'eau du *miqveh* est censée purifier, nettoyer le corps de la femme de son impureté rituelle liée à des processus biologiques naturels. Il est question d'une propreté spirituelle autant que physique comme le montre le nettoyage préliminaire à l'immersion et le fait de retirer tout ce qui n'appartient pas ou plus au corps, pour se retrouver dans une nudité que l'on pourrait qualifier d'originelle. Le corps ainsi lavé

⁴⁶⁴ Nizard, S. (2013). Une pratique corporelle « discrète » : le bain rituel. *Ethnologie française*, 43(4), p. 606. Le documentaire *Purity* (Tehora) est très intéressant sur le besoin d'être discrète, et invisible lorsqu'une femme se rend au *miqveh*. Zuria, A. (réal.), Breuer, A. (prod.)(2002). *Op. cit.*

⁴⁶⁵ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 94.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 122-123.

est examiné sous toutes ses coutures par la femme en charge, avant d'être immergé dans l'eau, symbole de vie et de mort, de renaissance à soi. Après la toilette physique de son corps, l'immersion totale est la facette spirituelle de cette purification vu qu'aucun autre geste n'est fait dans le bain pour nettoyer concrètement le corps. La femme, en récitant les bénédictions, dont le texte en hébreu est figé, s'en remet à Dieu et à ses commandements qui lui imposent de réaliser ce rituel, reconnaissant sa soumission à la volonté d'un Dieu exprimé au masculin, une soumission étant intimement liée à son statut marital et à sa sexualité.

4.1.1.2.3 Maîtrise rituelle

Ce sont en effet uniquement les femmes qui doivent suivre les lois de *Niddah*, dont les doctrines et les pratiques ont été développées au cours du Moyen-Âge exclusivement par des hommes. En rendant les femmes responsables de l'application des lois de *Niddah* et de la pureté des relations conjugales, la tradition institue les femmes mariées et fertiles en une classe spécifique au service des hommes et de leur famille, légitimant la perception de celles-ci comme étant les responsables du bon fonctionnement de la famille et de son organisation ; pour résumer, comme étant les servantes de la famille. Le savoir entourant ces questions est généralement transmis de mère en fille, ou bien lors de la préparation au mariage par le rabbin ou une femme érudite chargée de cette formation, qui enseignera à la future mariée ses devoirs en tant qu'épouse juive pour maintenir la pureté familiale⁴⁶⁷. Un acte prouvant que la fiancée s'est bien rendu au *miqveh* avant son mariage est demandé dans certaines

⁴⁶⁷ Nizard, S. (2013). *Op. cit.*, p. 606-607.

communautés, notamment en Israël. Il existe d'ailleurs aujourd'hui une pression de plus en plus forte pour inciter les femmes à utiliser mensuellement le *miqveh* selon la *halakah*, à l'instar de la campagne publicitaire lancée en août 2019 par l'État d'Israël à ce sujet⁴⁶⁸.

4.1.1.2.4 Ordre hégémonique

Le but de ce rite est la purification d'une impureté causée par des phénomènes biologiques naturels, en vue de pouvoir reprendre les relations sexuelles au sein du couple. De nombreux rabbins interprètent cette séparation comme étant bénéfique au couple, lui permettant de construire une relation basée sur le respect et l'amour, et de faire monter le désir entre les deux époux⁴⁶⁹. Bien qu'au départ l'impureté rituelle n'ait rien à voir avec une quelconque saleté physique, les évolutions du rituel et des lois l'entourant par les rabbins du Moyen-Âge ont développé une conception des femmes comme porteuses d'une tache, d'une souillure physique⁴⁷⁰, la rendant impure pour son mari car contagieuse. En allant au *miqveh* et en appliquant le rite, les femmes redeviennent alors littéralement propres à avoir des relations sexuelles avec leur époux. L'importance de cette immersion rituelle et du rôle qu'elle joue sur la sexualité du couple a d'ailleurs été mise en avant lors de la pandémie mondiale de la

⁴⁶⁸ Tucker, N. (2019, 19 août). Israel to Launch an Ad Campaign to Promote Jewish Ritual Baths for Women. *Haaretz*. Récupéré de <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israel-spends-1-million-shekels-on-ads-to-promote-jewish-ritual-baths-1.7695134>

⁴⁶⁹ Nizard, S. (2013). *Op. cit.*, p. 603.

⁴⁷⁰ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 111.

Covid-19 de 2020. Face à un confinement généralisé, de nombreux *miqvaot*, notamment aux États-Unis et en Israël, sont restés ouverts, tandis que les synagogues, ainsi que les *miqvaot* pour les hommes étaient quant à eux fermés⁴⁷¹. Des règles de fonctionnement à même d'éviter la propagation du virus ont été instaurées, afin que les femmes puissent continuer à s'y rendre et ainsi ne pas perturber la sexualité maritale. Cette situation, c'est-à-dire l'obligation de continuer à réaliser ce rituel dans un contexte mondial de pandémie et de confinement, a été dénoncée par de nombreuses femmes⁴⁷². Elle permet aussi de mettre en lumière les représentations de la femme qui émerge de ce rituel : comme l'exprime une femme newyorkaise interrogée pour un article, « I usually can reframe a lot of problematic things within Orthodoxy to feel empowering, but I've never felt the weight of the patriarchy as heavily as I do now⁴⁷³ ». Cette situation illustre dès lors l'assujettissement des femmes juives à leur statut d'épouse et de mère, gardiennes de la pérennité de la famille, quitte à mettre en danger leur vie.

Les lois de *Niddah* et la pratique de l'immersion permettent d'inscrire le cycle biologique féminin dans une temporalité et un cadre symbolique juif, en reliant celui à un seul but : la sexualité conjugale possible grâce à la soumission de l'épouse aux

⁴⁷¹ Osgood, K. (2020, mars 29). Is the mikveh safe from COVID-19? Some women opt for the ocean. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/life/442617/is-the-mikveh-safe-from-covid-19-some-women-opt-for-the-ocean/>

⁴⁷² Ben-Hai, M. R. (2020, août 5). Féminisme Juif Orthodoxe : le Mikvé à l'heure du Corona (Traduction : Ariel Teboul). *Hashiva.org*. Récupéré de <https://hashiva.org/religion/f/f%C3%A9minisme-juif-orthodoxe-le-mikv%C3%A9-%C3%A0-l%E2%80%99heure-du-corona>

⁴⁷³ Osgood, K. (2020, mars 29). *Op. cit.*

prescriptions de sa tradition. Comme l'exprime le rabbin Abraham Witty et sa femme Rachel Witty dans leur guide pour une vie juive :

The observance of the Taharat HaMishpachah [loi de la pureté familiale] makes the wife beloved as the bride throughout her married life. Ritual immersion purifies the body and the spirit as well, and when she returns home, sexual relations may be resumed.⁴⁷⁴

Prendre ce bain est un geste purificateur, mais qui peut être compris comme une forme de domestication des femmes et de leur corps, et une appropriation de leur sexualité grâce à un arsenal juridique et coutumier, pour reprendre les catégories de Colette Guillaumin. L'introduction des règles rabbiniques que nous avons mentionnées ci-dessus a entraîné de fait une plus grande subordination des femmes et un contrôle accru de celles-ci et de leur corps (par rapport à la pratique antique) dans les communautés juives en Europe, en raison notamment du contexte de diaspora, qui représentait un danger pour la survivance des communautés⁴⁷⁵. Par la multitude de règles et de pratiques, dont par exemple celle voulant que les femmes menstruées ne peuvent se rendre à la synagogue, les menstruations sont considérées comme sales, stigmatisant une expérience physiologique, et les éloignant de la pratique religieuse et du sacré, les confinant dans leur espace, le foyer dont elles ont toute la charge, incluant celle religieuse de sa pureté.

Le *miqveh* a évolué pendant l'époque médiévale de principes régissant la sphère privée vers un mécanisme de contrôle institutionnel (la présence de la *balanit*

⁴⁷⁴ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 414.

⁴⁷⁵ Storper Perez, D. et Heymann, F. (1999). Rabbis, Physicians, and the Women's/Female Body : The Appropriate Distance. Dans R. R. Wasserfall (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law* (p. 122-140). Hanover : Brandeis University Press, p. 122.

étant un des éléments de ce contrôle), ce qui a permis aux maris et à la communauté d'exercer un pouvoir sur les femmes. Dans l'exercice actuel de ce rituel, il y a reproduction d'un discours normatif oppressif, ou pour Bourdieu une « somatisation des rapports sociaux de domination⁴⁷⁶ », qui accorde premièrement de l'importance uniquement aux femmes liées à un homme par le mariage. Et deuxièmement, cette ritualisation associe singulièrement les règles ou l'accouchement à une notion d'impureté et, par un glissement de sens, à une question de propreté et de saleté, entraînant et nourrissant des perceptions négatives de celles-ci, tant pour les femmes que pour les hommes. Et cela tout en niant l'action religieuse des femmes qui doivent être surveillées lors du rituel, comme si elles n'étaient pas suffisamment fiables et instruites à propos d'un rite les concernant directement, entérinant leur soumission à une autorité extérieure et supérieure à elles. Enfin, l'aspect secret maintenu autour du rite peut être compris comme une négation du vécu de l'expérience de femmes, qui vont être considérées comme des affaires de « bonnes femmes » dont on ne parle pas, qui n'ont pas leur place dans les discussions. Cela entretient des stéréotypes et une méconnaissance autour des règles et de l'accouchement, tout en les rendant invisibles. Comme le soulève Sophie Nizard, si la pratique du *miqveh* est transmise entre femmes, les hommes n'ont, quant à eux, accès qu'aux textes talmudiques. Ils conservent ainsi la vision médiévale des lois de *Niddah* et du rituel d'immersion, qui soutiennent de fait une représentation datée des femmes et de leurs expériences physiologiques⁴⁷⁷, pas forcément en accord avec les pratiques actuelles et les ressentis des femmes contemporaines autour de ce rite.

⁴⁷⁶ Bourdieu, P. (2002). *La domination masculine*. Paris : Seuil, p. 40.

⁴⁷⁷ Nizard, S. (2013). *Op. cit.*, p. 607.

4.1.2 « *Taking back the water* », une pratique féministe du *miqveh*

Face à ces conceptions des femmes et de leur corps et à l'usage limité du *miqveh*, des femmes juives ont cherché à repenser des rituels en lien avec leurs capacités reproductrices, et surtout à se réapproprier la pratique du bain rituel, pour qu'il ne soit plus uniquement un outil du mariage orienté vers le mari et la sexualité, mais un moyen pour les femmes de construire un lien avec leur corps et leur spiritualité⁴⁷⁸. Il faut toutefois reconnaître que le rituel traditionnel n'est pas fondamentalement mauvais pour les femmes juives, et beaucoup d'entre elles trouvent dans ce rituel et l'application des lois de *Niddah* des bénéfices pour leur vie individuelle, leur vie conjugale, ainsi que pour leur rapport à la ritualité juive⁴⁷⁹. Nonobstant ces avantages, et devant les significations et les impacts du rite sur leur perception d'elles-mêmes et de leur corporéité, des femmes juives ont travaillé à sa transformation, pour rencontrer les préoccupations modernes et les évolutions de mentalités.

Elyse Goldstein, rabbin réformée à Toronto, fait partie de ces féministes juives ayant travaillé à la réforme du *miqveh*, notamment par son livre *ReVision : Seeing Torah through a Feminist Lens*. Ordonnée en 1983 au États-Unis dont elle est

⁴⁷⁸ Voir notamment Rayzel Raphael, G. (2009). From Ancient Times to Modern Meaning. Jewish Women Claim their Ritual Power. Dans E. Goldstein (ed.), *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future* (p. 90-101). Woodstock : Jewish Lights Publishing.

⁴⁷⁹ Marmon, N. (1999). Reflections on Contemporary Miqveh Practice. Dans R. R. Wasserfall (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law* (p. 232-254). Hanover : Brandeis University Press, p. 235-247, cette étude portant principalement sur des femmes orthodoxes ; Zuria, A. (réal.), Breuer, A. (prod.)(2002). *Op. cit.*

originaires, Elyse Goldstein est historiquement la deuxième femme rabbin du Canada. Installée à Toronto depuis 1991, elle fut directrice de *Kolel*, un centre d'étude juive pour les adultes, avant de fonder en 2012 *City Shul*, une synagogue juive réformée au centre-ville de Toronto, communauté qu'elle nourrit de ses idéaux féministes et libéraux⁴⁸⁰. Auteure prolifique, elle présente ses idées dans de nombreux ouvrages, soit en tant qu'auteure, soit comme éditrice lorsqu'elle réunit par exemple 50 femmes juives pour commenter la Torah⁴⁸¹. Elle écrit aussi pour diverses revues scientifiques à l'instar de *The Journal of Canadian Women's Studies* ou d'actualité comme *The Canadian Jewish News*. Dans *ReVisions*, Goldstein cherche à concilier son féminisme et son rôle de rabbin, entre modernité et tradition, en menant une étude approfondie sur les différents aspects entourant le *miqveh*. Elle va à la recherche des femmes de la Torah et des symboliques traditionnelles du sang et de l'eau, notamment dans leurs utilisations rituelles, afin de développer un rituel d'immersion qui ne soit plus prisonnier des représentations rétrogrades des femmes et de leurs règles. Elle ne souhaite pas abandonner celui-ci, car : « [...] we have so little that is ours. We put on a tallis, but in doing so we share a man's ritual grab. We need symbols we can own, not merely rent.⁴⁸² » Elle cherche au contraire à « tak[e] back the water.⁴⁸³ »

⁴⁸⁰ Manuel, J. (2019). Entretien avec Elyse Goldstein, deuxième femme rabbin du Canada. De l'enseignement à la congrégation, une pionnière juive féministe. *Nouvelles Questions Féministes*, 38(1), p. 150-151.

⁴⁸¹ Goldstein, E. (ed.) (2000). *The Women's Torah Commentary. New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*. Woodstock : Jewish Lights.

⁴⁸² Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 131.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 126.

Elyse Goldstein se fonde en partie sur sa pratique personnelle pour justifier le besoin d'un changement. Elle raconte que, juste avant son ordination rabbinique, elle a souhaité se rendre au *miqveh*, parce qu'il lui semblait que c'était la bonne chose à faire. La *balanit* ne l'a pas comprise car la rabbin ne correspondait pas aux catégories de femmes devant s'immerger, et Goldstein a dû argumenter pour y avoir accès. Elle raconte aussi qu'elle s'est rendue au *miqveh* chaque mois selon ce qui est prescrit, mais « not so I may be 'kosher' for my husband – I'm not chicken product – but as a woman bidding farewell to a regular part of myself⁴⁸⁴ ». Ce récit exprime en outre clairement le problème relié à ce rituel soulevé par des critiques féministes : les femmes se rendent au *miqveh* pour leur mari, parce qu'elles sont leur objet, leur possession, et non pour entrer en relation avec elles-mêmes. En raison même du travail rabbinique effectué par la rabbin Goldstein, et de son traitement global, qui s'attarde aux différentes facettes du *miqveh* comme le sang, l'eau, les rapports de genre, la temporalité et les actrices du rite, nous allons nous concentrer sur cette pratique spécifique qui nous semble paradigmatique pour traiter des changements féministes apportés au *miqveh*. Nous tenons à préciser que cette pratique féministe n'est pas la seule, on retrouve aujourd'hui de multiples exemples⁴⁸⁵ démontrant une volonté de transformer ce rituel, mais sans la contextualisation et les détails que Goldstein nous donne. Il existe par exemple depuis 2004 à Boston le *miqveh* Mayyim

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁸⁵ Cf. Baskin, J. R. (2005). The changing role of the woman. Dans N. de Lange & M. Freud-Kandel (eds.), *Modern Judaism. An Oxford Guide* (p. 389-400). New York : Oxford University Press, p. 396-397 ; Nizard, S. (2013). *Op. cit.* ; Wright, A. (2000). Meditations and Prayers for Use in the Mikveh. Dans S. Rothschild and E. Sheridan (eds.), *Taking Up the Timbrel. The Challenge of creating ritual for Jewish Women today* (p. 37-39). London : SCM Press. Certains sites internet comme <https://www.mayyimhayyim.org/> ou <https://ritualwell.org/> proposent des articles concernant les nouveaux usages du *miqveh*, par exemple Rabbi Haviva Ner-David (s.d). Choose Life ! : Mikveh Immersion Ceremony Before Preventative Mastectomy. *Ritualwell*. Récupéré de <https://ritualwell.org/ritual/choose-life-mikveh-immersion-ceremony-preventative-mastectomy>.

Hayyim, qui se décrit lui-même comme un centre d'exploration et de création spirituelles, pour les femmes, les hommes, les personnes de tout genre et de tout âge, et issues de toutes les branches du judaïsme. Cet espace propose aussi des formations, organise des conférences et souhaite essentiellement remettre la pratique de l'immersion rituelle en avant, débarrassée du poids contraignant et moralisateur de la tradition. Il est à l'origine de la création aux États-Unis de nombreux autres *miqvaot* inclusifs, répertoriés par le réseau mondial Rising Tide⁴⁸⁶ afin de permettre aux juifs et aux juives de trouver des bains rituels qui correspondent à leurs attentes et qui permettent une plus grande souplesse dans la réalisation de cette immersion, ce qui n'est pas toujours possible dans les *miqvaot* tenus par des congrégations orthodoxes.

4.1.2.1 Pour une inclusion des femmes et de leurs expériences

Dans *ReVisions*, Goldstein commence par interroger les symboliques traditionnelles du sang et de l'eau dans la Torah, pour aboutir à de nouvelles interprétations des menstruations et à la façon dont les femmes pourraient les repenser comme un « *time of power*⁴⁸⁷ » et non plus comme un moment d'impureté, mais sans remettre en cause la période d'attente de sept jours. Elle s'interroge de plus sur l'absence de bénédiction à réciter lorsque les règles commencent, alors même que la pratique juive comprend de nombreuses et multiples bénédictions pour toutes les situations possibles. Face à ce manque (dû selon elle à la masculinité des rédacteurs

⁴⁸⁶ Cf. <https://risingtideopenwaters.org/> Il est intéressant de noter que le seul *miqveh* inclusif au Canada se trouve à Toronto, ville d'Elyse Goldstein.

⁴⁸⁷ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 107.

de la liturgie), elle se réapproprie une phrase controversée de la prière matinale orthodoxe où l'homme juif remercie Dieu de ne pas l'avoir fait femme qu'elle transforme comme suit : « *Baruch atah Adonai, eloheinu melech ha-olam, she'asani ishah* », qui se traduit par « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu Roi de l'univers, qui m'a faite femme⁴⁸⁸ ». Elle remplace parfois les deux premiers mots par « *Brucha at* » qui est une forme féminisant Dieu, et qui peut être traduit par « Bénie sois-tu ». Cependant, elle ne nous dit rien pour la transformation de « *eloheinu melech* » qui sont les formes masculines de « notre Dieu Roi ». Cette bénédiction lui est toutefois importante car elle permet de sanctifier une manifestation biologique régulière de façon adéquate et de marquer le début d'une période particulière de son cycle. Le centre Mayyim Hayyim propose sur son site internet des exemples de rituels pour différents moments de vie. Dans le document concernant l'immersion après les menstruations, les créatrices proposent un rituel comprenant la récitation d'une bénédiction avant l'immersion. Cet ajout permet à la femme qui se rend au *miqveh* d'énoncer des intentions, ce qu'elle attend de cette pratique à ce moment précis de son cycle. Ensuite, il est prescrit de faire trois immersions associées à trois bénédictions. La première correspond à celle traditionnelle, la deuxième ouvre un moment où la femme peut exprimer ses demandes, et enfin, la troisième bénédiction énonce :

May the coming month bring me a sense of fulfillment and blessing.
 Holy One of Blessing Your Presence fills creation.
 You have kept us alive,
 You have sustained us,

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 106.

You have brought us to this moment.⁴⁸⁹

On retrouve ici une volonté d'accueillir les menstruations et le rituel qui les accompagne d'une façon plus positive, comme un moment de retour à soi, une reconnaissance du processus physiologique et aussi spirituel que cette expérience peut engendrer.

En dehors des bénédictions proposées, les transformations apportées par Goldstein les plus importantes et décrites dans son ouvrage sont l'ouverture du bain à toutes les femmes (célibataires, veuves, lesbiennes, adolescentes, ménopausées, etc.) et à différentes occasions de leur vie (deuil, ménopause, après un divorce, un viol, pour *Rosh Hodesh*, etc.). Elle demande aussi à ce que le *miqveh* ne soit pas seulement ouvert le soir, mais aussi en journée et qu'il puisse par exemple se transformer en un Centre des Juives, un espace communautaire qui soit un lieu pour se retrouver, discuter, s'informer⁴⁹⁰. C'est notamment ce que propose ImmerseNYC, une startup à but non lucratif newyorkaise créée en 2012 et inspirée de la pratique de Mayyim Hayyim que nous évoquions plus haut. Ce *miqveh* newyorkais est pensé comme un espace de formation, ainsi que de rencontre et de partage entre femmes : par l'éducation, ImmerseNYC souhaite affranchir les femmes de leurs aprioris quant au rituel d'immersion et leur permettre de se le réapproprier⁴⁹¹. Il s'agit avant tout de

⁴⁸⁹ Rania Angelou, M., Issokson, D. et Kummer, J.D. (s.d.). Niddah. An Immersion Ceremony. [en ligne] *Mayyim Hayyim*. Récupéré de <https://www.mayyimhayyim.org/wp-content/uploads/2018/09/Niddah-monthly-immersion.pdf>

⁴⁹⁰ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 127-128.

⁴⁹¹ Lieber, C. (2013, octobre 3). A New Kind of Mikveh in New York City. *Tablet*. Récupéré de <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/a-new-kind-of-mikveh-in-new-york-city>

retrouver dans le *miqveh* un pouvoir de transformation, le passage d'un état à un autre, mais sans que cela ne soit lié nécessairement aux lois de *Niddah*, ni à la féminité, et encore moins avec une quelconque notion d'impureté ou de saleté. Le *miqveh* réformé tel que le pense la rabbin Goldstein est aussi bien ouvert aux femmes qu'aux hommes et peut être un outil thérapeutique et spirituel, s'inscrivant dans un processus de soin, pour les personnes traversant une étape difficile de leur vie, ayant vécu des traumatismes, ou voulant célébrer leur santé, physique ou mentale, retrouvée et ce au sein de leur tradition religieuse. La rabbin Sara Luria, fondatrice de ImmerseNYC, pense aussi le *miqveh* comme un rituel de transition de vie, dont l'utilisation doit être bien plus variée que ce que propose la tradition pour permettre à tout type d'expérience de s'inscrire dans un espace religieux. Pour reprendre ses termes : « You are part of something bigger than yourself, there is a tradition that goes back thousands of years and that can hold you through this challenging time in your life.⁴⁹² » Il est important pour la rabbin Goldstein de laisser ce rite le plus ouvert possible, tant en termes de personnes pouvant y prendre part qu'en ce qui concerne les occasions, permettant également la possibilité d'un accompagnement de la personne s'immergeant par des membres proches. Et bien que ce soit une réflexion féministe qui ait mené à son développement, il ne doit pas non plus se limiter à une praxis féministe mais être le plus inclusif possible : « so that we do not fall into the trap of defining ourselves as the patriarchy has defined us [...]»⁴⁹³ ». Afin de garder la plus grande ouverture possible de ce nouveau rituel, il est nécessaire aussi d'impliquer les personnes voulant en bénéficier, par un travail sur la liturgie, sur les

⁴⁹² Chizhik-Goldschmidt, A. (2018, août 28). The Mikveh Is The Trendy Place To Be, In Manhattan's Upper West Side. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/life/faith/409055/the-mikveh-is-the-trendy-place-to-be-in-manhattans-upper-west-side/>

⁴⁹³ Goldstein, E. (1996). Jewish Feminism and « New » Jewish Rituals. *Canadian Woman Studies*, 16(4), p. 52.

textes récités ou lus, qui peuvent être des bénédictions traditionnelles, mais aussi des poèmes, textes profanes qui vont parler, et avoir du sens pour la personne et les raisons l'amenant à performer le rite d'immersion⁴⁹⁴. Ce sont notamment des services que proposent ImmerseNYC et Mayyim Hayyim. Ce dernier offre même sur son site internet un vaste panel de rituels existants : on peut trouver des rituels d'immersions avant certaines fêtes juives, d'autres pour favoriser la guérison d'abus ou de deuil, ou encore des exemples de cérémonies lors de coming-out.

4.1.2.2 Analyse

4.1.2.2.1 La différenciation

Le rite du *miqveh* tel que repensé par Goldstein se déroule toujours au même endroit. Le lieu reste le même, mais ses fonctions sont étendues pour ne plus simplement être le lieu où l'on se rend pour se baigner, mais pour devenir à terme un espace de partage, communautaire, ouvert de jour, et dont l'eau n'est plus tant purificatrice que régénératrice. La temporalité n'est quant à elle plus la même et est reliée avant tout aux envies et besoins des membres de la communauté. Le *miqveh* peut toujours être utilisé de façon traditionnelle, mais il est aussi porteur d'autres possibilités, pour d'autres moments de vie, au choix de la personne, exprimant l'importance de toutes les expériences humaines, pas uniquement celles relatives à la

⁴⁹⁴ Il existe une grande littérature juive féministe proposant des réécritures de textes traditionnels ou de nouvelles prières, pour différents rites. Voir par exemple Rothschild, S. et Sheridan, S. (2000). *Op. cit.*

sexualité ou à des phénomènes biologiques. La symbolique du sang menstruel est aussi repensée, pour ne plus être ce symbole de mort, mais au contraire, pour être considéré comme la marque d'un temps particulier dans la vie d'une femme, un temps de puissance et de rapport à soi plus intime. La fonction rituelle de ce bain demeure, malgré son ouverture à la pluralité des expériences, car il s'inscrit dans un cadre religieux et les individus y ayant recours recherchent une certaine efficacité au regard de leur foi, de Dieu, ou d'eux-mêmes en lien avec leur judaïté.

4.1.2.2.2 Corporéité et environnement

Il est toujours question de se laver et de s'immerger ensuite, ce qui est une pratique rituelle traditionnelle du judaïsme. Mais, au lieu d'un corps considéré comme sale, c'est un corps expérimentant une diversité d'expériences qui participe au rituel. Au-delà d'être un rite de purification, il se perçoit en effet avant tout comme un rite permettant la transition entre deux moments, deux états, et où l'eau permettrait une renaissance plutôt qu'une purification (dont le sens et l'histoire sont beaucoup trop liés à l'impureté et à la tache). D'autre part, il n'est fait mention nulle part dans les écrits d'Elyse Goldstein de la présence d'un ou d'une surveillante et, si une autre personne, par exemple un ou une rabbin, est présente, c'est pour accompagner dans un cheminement spirituel ou thérapeutique la personne participant au rituel, pour la guider et la soutenir. En ce qui a trait aux textes lus ou récités, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, ceux-ci sont au choix, en lien avec l'évènement célébré. Cela nécessite un certain apprentissage ainsi que l'appropriation par les femmes du savoir rituel juif, en tout cas pour celles qui ne seraient pas guidées par des personnes formées comme cela peut être le cas dans les centres Mayyim Hayyim ou et ImmerseNYC. Être en mesure de connaître pour choisir parmi les prières juives ou

être capable de s'en inspirer pour en écrire de nouvelles, implique l'exercice d'une forme d'agentivité de la part de ces femmes.

4.1.2.2.3 Maîtrise rituelle

Comme hommes et femmes peuvent participer, aux moments où ils et elles en ont besoin, en utilisant les textes qu'ils et elles préfèrent, ce rituel réformé agrandit la gamme des expériences individuelles intégrées par la ritualité juive, incluant celles des femmes à égalité avec celles des hommes. De plus, comme les participantes sont impliquées dans le choix du moment, des textes, le savoir rituel est partagé entre rabbins et personnes juives, il ne s'agit pas simplement de reproduire un rite sans l'interroger, ni s'interroger soi-même sur ses motivations, mais de participer à la formation d'un savoir rituel plus large.

4.1.2.2.4 Ordre hégémonique

Les effets recherchés du *miqveh* sont alors multiples : des femmes peuvent continuer à y aller selon les lois de *Niddah*, mais aussi pour d'autres moments de leur vie qui leur semblent importants, tout comme des hommes peuvent aller s'immerger, par exemple après la naissance d'un enfant, ou avant la reprise de la sexualité conjugale, faisant reposer la pureté familiale sur les deux membres du couple. Il s'agit de marquer dans un temps juif – ce qui peut se remarquer notamment dans la cérémonie de Mayyim Hayyim par la conservation de la bénédiction initiale –

différentes expériences humaines pour les reconnaître, en guérir, ou tout simplement prendre conscience du tournant qu'elles peuvent représenter pour le cheminement individuel. Par le passage au *miqveh*, une plus grande variété d'expériences est inscrite dans un cadre symbolique juif et est tout simplement reconnue comme appartenant à l'existence humaine, les menstruations et l'accouchement en faisant partie, mais sans être stigmatisés comme porteurs de l'impureté. Cette diversité permet de déplacer le point de mire du rituel, qui n'est plus uniquement relié aux femmes en lien avec leur biologie et surtout leur sexualité conjugale, mais qui se concentre avant tout sur le cheminement personnel des individus juifs, quel que soit leur parcours de vie. Mayyim Hayyim propose ainsi des cérémonies du *miqveh* pour le futur marié, lors du coming-out, ou encore lors d'une transition de sexe. Il est intéressant d'ailleurs de noter que tous ces rituels évoquent lors de la première immersion l'importance dans le judaïsme de se baigner dans les eaux vives pour être sanctifié : « Blessed are You, God, Majestic Spirit of the Universe who makes us holy by embracing us in living waters. », ce qu'on peut lire comme un marqueur de la validité et de l'acceptation de ces éléments de vie comme partie intégrante de l'expérience humaine et juive. L'élaboration de ces rites est *in fine* une reconnaissance de la diversité des chemins de vie des individus, et leur inclusion dans une religiosité juive.

4.1.3 D'un outil pour le mariage à un rituel thérapeutique

Tout en continuant de s'inscrire à l'intérieur de sa communauté religieuse qu'est le judaïsme réformé et de ses traditions, la rabbin Goldstein a cherché à changer certaines pratiques rituelles entourant la vie des femmes. On peut en effet retrouver dans ses écrits sa volonté de sortir les femmes juives des conceptions

traditionnelles de soumission et d'appropriation liées au *miqveh* et aux lois de *Niddah*, afin de rendre celles-ci actrices de leur ritualité et productrices des discours entourant leur corps et leurs expériences de vie, discours qui s'incarnent dans une pratique réformée. Par les transformations apportées, le rituel du *miqveh* n'a plus à être pensé et performé en fonction des hommes et des relations sexuelles avec eux. En effet, en pensant l'ouverture du rite à d'autres expériences de vie, elle le dégage de son sens médiéval qui en faisait un outil pour le mariage et la sexualité conjugale, entérinant la soumission des femmes et de leur corps à la volonté des hommes, comme a pu le démontrer l'ouverture des bains pour les femmes dans certains pays lors du confinement dû à la Covid-19. Ce détachement donne lieu par la même occasion à de nouvelles conceptions des menstruations et plus globalement de la physiologie féminine, qui n'est ainsi plus directement reliée à la procréation. Mais en même temps, la célébration rituelle des expériences biologiques féminines est conservée pour leur caractère transformateur, pouvant permettre de se rapprocher de Dieu, et ce alors même que certaines analyses féministes ont cherché à évacuer ces spécificités féminines parce que considérées comme l'origine même de l'oppression et de l'infériorisation⁴⁹⁵. En inscrivant ces expériences parmi d'autres, communes à tous les êtres humains, les femmes ne sont plus définies exclusivement selon leur biologie, tout en reconnaissant les particularités et les potentiels de celle-ci.

Au fur et à mesure que ces nouvelles pratiques s'effectuent, elles finissent, en amont, par déplacer sensiblement le sens du *miqveh* vers un rituel de transition, de passage, et par extension et en aval, la représentation que les femmes qui participent à ce rituel repensé ont de leurs corps et de leurs expériences. Dans un rituel de transition, la réintégration ne se fait d'ailleurs pas toujours à l'identique, mais elle a la

⁴⁹⁵ King, U. (1993). *Women and spirituality. Voices of protest and promise* (2^e éd.). University Park : The Pennsylvania State University Press, p. 70-76.

possibilité de renverser les structures sociales existantes⁴⁹⁶, ici la place et perception des femmes juives. Le *miqveh* devrait être, selon Goldstein, une nouvelle place de sanctification pour les femmes, de leurs expériences de vie, qu'elles soient biologiques ou non⁴⁹⁷, un lieu et un rituel où elles peuvent transcender les représentations misogynes associées à leur sexe, pour en ressortir en tant qu'être humaine juive, intégrées à chaque niveau de leur communauté. Plus qu'une ouverture du groupe à qui s'adresse ce rituel et plus que la diversification des occasions pour s'y rendre, il y a de la part de Goldstein une volonté de s'impliquer et d'impliquer les femmes juives dans la réalisation et la création de ce rituel, favorisant une réappropriation totale du rite, de sa signification et de sa réalisation, ce dont elles étaient jusqu'à récemment exclues. Les centres comme Mayyim Hayyim ou ImmerseNYC sont quant à eux allés au-delà d'une simple réappropriation du rituel et de ses significations, ils se sont aussi réapproprié l'espace, en bâtissant de nouveaux *miqvaot* inclusifs, et détachés de l'influence orthodoxe. Ces lieux peuvent être considérés comme les Centres de Juives tels que le souhaite la rabbin Goldstein dans ces écrits : des espaces de formation, de rencontre, de partage et de réappropriation de ce que peut signifier être une femme juive.

On passe d'une normativité rituelle rigide, les femmes étant soumises à des principes encadrant leur vie sexuelle ayant été élaborés sans elles, entraînant une certaine *hexis* corporelle de soumission et d'effacement, à un discours rituel plus fluide, dont peu d'éléments sont imposés. Il est toujours question de se laver et de s'immerger dans un bain d'eau spécial régi par de nombreuses règles halakhiques qui

⁴⁹⁶ Victor Turner, cité par Zylberberg, S. (2002). Oranges and Seders : Symbols of Jewish Women's Wrestling. *Nashim : A journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 5, p. 164.

⁴⁹⁷ Goldstein, E. (1998). *Op. cit.*, p. 94.

en font un bain juif, mais celles encadrant les raisons et la réalisation sont plus souples et cherchent avant tout à englober le vécu des individus dans leur diversité. Chaque expérience de vie peut alors être reconnue et intégrée à un rituel juif, et ce dans un dialogue avec le ou la rabbin (ou avec un guide formé comme le propose par exemple ImmerseNYC) qui aidera à la formalisation du rite selon les besoins de la personnes. Les femmes juives ne sont dès lors plus uniquement définies à partir de leur situation maritale et de leur fécondité en termes de pures ou d'impures, mais, premièrement ces notions stigmatisantes sont écartées au profit de notions de pouvoir et de créativité, et deuxièmement leurs autres expériences sont aussi prises en compte en tant qu'expérience humaine et non pas uniquement féminine. L'aspect thérapeutique de ce bain est en outre important à prendre en compte. Loin d'être le lieu de la guérison en tant que tel, le *miqveh* peut représenter une première étape pour se sentir appartenir à la communauté juive, dans la maladie, ou en sortant de situation de violences familiales, comme l'explique notamment Marcia Cohn Spiegel à propos du silence pendant de nombreuses années des communautés pour défendre les femmes victimes de violences conjugales ou de viols. Pour elle, par l'inscription de rituels et de liturgies à l'intérieur de la tradition juive, « we create a comfortable setting to introduce a Jewish, feminist, spiritual dimension to the process of recovery⁴⁹⁸ », permettant aux femmes de se sentir appartenir de nouveau à leur communauté religieuse, de renaître, de retrouver une place, où elles pourront panser leurs plaies dans un cadre référentiel connu et familier. De plus, il est intéressant de noter que le *miqveh* féministe, en supprimant la présence obligatoire d'une surveillante, peut être vécu de façon libérateur pour des personnes victimes d'abus et

⁴⁹⁸ Cohn Spiegel, M. (1996). Spirituality for Survival : Jewish Women Healing Themselves. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 12(2), p. 125.

de violences. En effet, se sentir observée lorsque l'on a des problèmes avec son corps peut raviver des traumatismes⁴⁹⁹.

Les règles encadrant la pureté et l'impureté dans le judaïsme ont comme but de séparer le sacré du profane, de maintenir des délimitations précises et fixes entre les catégories⁵⁰⁰, et tout ce qui serait en dehors de ces catégories doit être géré, encadré afin de ne pas présenter de risques pour les structures sociales. Une femme menstruée est traditionnellement un danger pour l'ordre social et son fonctionnement, les lois de *Niddah* étant l'encadrement nécessaire à sa réintégration sociale, et le rituel d'immersion le moyen de contenir la menace potentielle⁵⁰¹. En transformant le sens du *mikveh* et en détachant celui-ci de question de pureté, c'est la vision juive des femmes et de leur corps qui se retrouve modifiée : les femmes mariées et fertiles n'ont plus à être tenues à l'extérieur du groupe dans l'attente de leur réintégration, de leur *cashérisation* au regard de leur époux et de leur communauté juive. Et les femmes célibataires peuvent désormais faire partie intégrante d'un pan de la ritualité juive, elles n'ont plus à se tenir en marge du *mikveh* en raison même de leur anormalité au regard de la normativité traditionnelle juive que peut représenter leur statut matrimonial. Elles ont alors la possibilité de se penser comme des membres à part entière de ce rituel particulier, en charge de décider ce qu'elles veulent

⁴⁹⁹ Young, G. (2017, août 24). Being Watched By The Mikveh Attendant Reminds Me Of My Sexual Assault. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/subscribe/380838/being-watched-by-the-mikveh-attendant-reminds-me-of-my-sexual-assault/>

⁵⁰⁰ Douglas, M. (2001). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York : Routledge, p. 54-55.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 41.

expérimenter corporellement, émotionnellement, et religieusement. Et malgré les autres rituels juifs pouvant être stigmatisants et discriminatoires, se sentir actrice d'un rituel peut leur permettre de prendre progressivement place au sein leur tradition religieuse et de ses rituels dans leur ensemble. En effet, les discours façonnent les représentations du monde social, ici la place des femmes par rapport aux notions de pureté et d'impureté, transformant à leur tour ce monde social, car ils rendent « possibles des pratiques conformes à cette représentation transformée.⁵⁰² » En devenant actrices du rituel et de son discours, les femmes acquièrent une maîtrise de leur corps et de leurs expériences, ainsi qu'un savoir rituel, les encourageant à prendre place au sein de leur communauté religieuse à l'occasion d'autres rituels, comme des membres à part entière, permettant *in fine* une redistribution ou redéfinition des rôles genrés au sein de la communauté.

Par ailleurs, le manque de formalisme du rituel féministe peut avoir de fâcheuses conséquences, notamment dans la perte du sens du rituel ainsi transformé, d'autant plus si des textes précis ou des bénédictions spécifiques ne lui sont pas associées obligatoirement. En effet, actuellement la pratique du *miqveh* féministe est proche de ses écrits et s'inscrit dans une démarche revendicatrice, de réappropriation consciente d'un pan de la ritualité juive. Mais se pose la question de la transmission d'une pratique pour que celle-ci devienne tradition et représente une nouvelle norme, en lien avec les rapports de pouvoir en jeu ici. Malgré les aspects particulièrement novateurs mis en avant par Goldstein, il existe un risque que son aspect thérapeutique à destination des hommes et des femmes soit le seul critère retenu par les autorités rabbiniques chargées de la transmission, au détriment de l'impact féministe et revendicateur d'un autre rapport à son corps et ses menstruations. Autrement dit, le

⁵⁰² Bourdieu, P. (1981). Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, p. 72.

premier aspect sera mis en avant pour les communautés dans leur ensemble, tandis que l'autre sera limité à des groupes de femmes particuliers, restreints, et marginalisés. Et ce d'autant plus que l'activité rituelle a tendance à résister aux changements, en raison même des rapports de pouvoir à l'œuvre au sein des institutions religieuses⁵⁰³. Toutefois, avec la création d'espace comme Mayyim Hayyim, on peut espérer que de tels apports puissent perdurer. En effet, les principes qui guident la pensée de Goldstein sont matérialisés dans ces nouveaux *miqvaot* : ils sont ouverts à toutes et à tous, pour venir marquer ou célébrer différents types de vécus ou de moments de vie. Ils offrent aussi des formations autour de cette pratique, pour déconstruire des préjugés, ainsi qu'un accompagnement religieux pour que le rituel pratiqué prenne tout son sens au sein de la tradition juive⁵⁰⁴.

4.2 Le repas du séder comme mémoire de l'esclavage et de la domination

Se déroulant du 15 au 21 Nissan, la fête de *Pessah* (aussi appelée fête des azymes ou fête du printemps) est l'une des plus importantes et des plus pratiquées du judaïsme. Célébrant le retour du printemps, *Pessah* commémore la naissance de la communauté juive, son passage de l'esclavage à la liberté, ainsi que la protection

⁵⁰³ Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press, p. 148.

⁵⁰⁴ On retrouve sur le site internet de Mayyim Hayyim une page indiquant que ce bain est réservé aux personnes juives ou converties. Devant les demandes qui leur étaient faites, des rituels de lavage de mains pour les personnes non-juives ont été créés. Cf. Rania Angelou, M., Issokson, D. et Kummer, J.D. (s.d.). Being Present in the Moment. Handwashing Ceremony for those from any Faith Tradition. [en ligne]. *Mayyim Hayyim*. Récupéré de <https://www.mayyimhayyim.org/wp-content/uploads/2018/11/Being-Present-in-the-Moment-Any-faith-tradition.pdf>

accordée par Dieu aux Hébreux lors de la dixième plaie d'Égypte, qui a entraîné la mort de tous les premiers nés mâles égyptiens, dont les portes des maisons n'étaient pas marquées avec du sang d'agneau selon ce que Dieu avait commandé aux Hébreux (Ex 12, 21-30). Le nom de cette fête tient d'ailleurs son nom de cet événement : *pessah* est dérivé du verbe *passah* signifiant « passer par-dessus » ou « épargner⁵⁰⁵ », comme l'ange de la mort a épargné les maisons juives. Cet épisode entraîne le départ précipité des Hébreux d'Égypte et donc la fin de leur esclavage qui a duré 400 ans. La sortie d'Égypte qui amorce l'Exode est interprétée à différents niveaux, politique mais aussi individuel, comme point de départ de la délivrance future. En effet, il s'agit certes d'une libération d'un joug, mais qui démarre dans l'errance, dans le désert. La décision de partir a été prise, mais sans savoir où cela allait mener. Ces principes s'appliquent aussi à une recherche individuelle de Dieu et de la foi, où, pris dans un quotidien auquel on s'est habitué, l'individu doit parfois faire un pas vers l'inconnu, suivre une « étincelle de foi⁵⁰⁶ » qui s'apparente à une recherche de la liberté, pour rejoindre Dieu. On comprend seulement ensuite la direction que l'on doit prendre, pour finalement se réjouir de cette décision première qui permet de grandir ou d'acquérir en maturité, et se rapprocher de l'esprit divin⁵⁰⁷. D'un point de vue politique, *Pessah* marque la naissance du peuple d'Israël, dans sa différence avec les autres peuples par leur désir de liberté se traduisant par la recherche et la foi dans un Dieu unique⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵ Steinsaltz, A. (2011). *Introduction à l'esprit des fêtes juives*. Paris : Albin Michel, p. 185.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 180-181.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 185-186.

Mais avant *Pessah*, la préparation de la fête est longue. Elle requiert notamment le nettoyage complet de la maison juive pour supprimer toute trace de *hametz*, c'est-à-dire de produit fermenté ou contenant du levain. Pendant les sept jours que durent *Pessah*, il est interdit d'en posséder, d'en consommer ou d'en tirer profit. Le *hametz* est considéré comme le symbole de l'ego, de l'orgueil, des forces du mal dont il faut se débarrasser pour aller vers Dieu⁵⁰⁹. Ainsi, dès la fin de la fête de Pourim qui a lieu un mois avant, il est prescrit un grand nettoyage du foyer, pièce par pièce, pour éliminer tout produit contenant du *hametz*. La veille de *Pessah* une fois la nuit tombée, il est de coutume de rechercher à la bougie toutes les traces possibles de *hametz*, ce qui est traditionnellement réalisé par le maître de maison qui vérifie le ménage fait par son épouse⁵¹⁰. Une fois cette étape faite, on récite une formule d'annulation, reniant toute possession de *hametz* au cas où des particules se trouveraient encore dans le foyer⁵¹¹. Il est d'usage, principalement dans les familles orthodoxes, d'utiliser une autre vaisselle et une autre batterie de cuisine pour toute la préparation et le déroulement de *Pessah*, afin d'éviter la contamination, à moins d'être allé purifier sa vaisselle dans un *miqveh*.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 192-193.

⁵¹⁰ Gugenheim; E. (1992). *Le judaïsme dans la vie quotidienne*. Paris : Éditions Albin Michel, p.149.

⁵¹¹ Steinsaltz, A. (2011). *Op. cit.*, p. 191.

4.2.1 Une fête familiale à vocation pédagogique

En raison même de la portée pédagogique et historique de cette fête, tant au point de vue individuel que collectif, celle-ci est très orientée sur l'éducation de la famille en général, pour rappeler à chaque personne présente le chemin que peut prendre la libération. La participation des enfants est très importante lors de cette fête, avec la préparation de masques ou de saynètes de théâtre qui illustreront différents moments de la soirée du séder⁵¹². *Pessah*, et surtout le premier repas du séder qui ouvre cette fête le 15 Nissan au soir, raconte la sortie d'Égypte dans un dialogue entre les enfants et les parents, accompagné d'éléments symboliques pour se remémorer dans l'expérience sensible celle des Hébreux de l'Exode. Il est en effet question de se souvenir de la période d'esclavage, exprimée à travers les 15 étapes de cette soirée par des actions, comme le fait de manger certains aliments spécifiques ou de poser des questions précises. Les participant.e.s deviennent acteurs et actrices de la vie des Hébreux: ils et elles ré-expérimentent chaque année cette période d'esclavage⁵¹³. Pour Annette Boekler, en plus de se concentrer sur le passé, le repas du séder dans ses 15 étapes distinctes couvre aussi le présent du peuple juif et son futur⁵¹⁴. Très codifié, ce repas est attesté depuis l'époque du second Temple de Jérusalem, mais sa forme actuelle daterait du XI^{ème} siècle⁵¹⁵. Il tient une place très importante, car il marque le

⁵¹² Diamant, A. et Cooper, H. (1991). *Living a Jewish Life. Jewish Traditions, Customs, and Values for Today's Families*. New York : HarperCollins, p. 217-218.

⁵¹³ Goldstein, E. (1996). *Op. cit.*, p. 50.

⁵¹⁴ Boeckler, A. M. (2012). Miriam's Cup : The Story of a New Ritual. *European Judaism*, 45(2), p. 152.

⁵¹⁵ Diamant, A. et Cooper, H. (1991). *Op. cit.*, p. 216.

début de *Pessah*, et son déroulement est l'objet de nombreux choix : les discussions personnelles autour de sujets en rapport avec *Pessah*, l'ajout de poèmes ou de saynètes, et surtout le choix de la *haggadah* qui sera lue. De nombreuses *haggadoth* sont publiées et rééditées chaque année, suivant les différents courants juifs, mais aussi pour s'adapter aux différentes époques. Par exemple, la *Central Conference of American Rabbis* (CCAR)⁵¹⁶ présente en introduction de sa *haggadah* officielle de 2002, intitulée *The Open Door*⁵¹⁷, une généalogie des différentes *haggadoth* publiées par le mouvement, en explicitant les changements et l'importance de s'adapter aux temps présents⁵¹⁸. Cette nouvelle version vient remplacer celle de 1974, en intégrant plus particulièrement les travaux des féministes juives par rapport à la place des femmes dans les rituels.

La table du séder est considérée comme un autel, une salle de classe, un théâtre⁵¹⁹, où les participant.e.s, au moyen d'objets et d'aliments symboliques, vont se souvenir et faire mémoire de l'histoire d'Israël. Un des éléments les plus importants de ce repas est le plateau du séder, sur lequel sont posés les six aliments indispensables à la soirée, tous ayant une symbolique très particulière trouvant son explication dans l'histoire de l'Exode et une place précise sur le plateau. Ces six aliments sont : un os garni de viande comme rappel des sacrifices au Temple et sa destruction ; un œuf cuit dans la cendre comme symbole, selon les uns de la vie et de

⁵¹⁶ Principale organisation réunissant les rabbins réformés (libéraux) des États-Unis et du Canada, fondée en 1886.

⁵¹⁷ Elwell, S. L. (ed.) (2002). *The Open Door. A Passover Haggadah*. New York : Central Conference of American Rabbis.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. ix-x.

⁵¹⁹ Diamant, A. et Cooper, H. (1991). *Op. cit.*, p. 221.

la mort⁵²⁰, et pour d'autres de la destruction du Temple⁵²¹ ; des herbes amères pour rappeler l'amertume de l'esclavage ; de l'eau salée (ou du vinaigre) ; un légume vert, souvent représenté par du persil, de la laitue ou du cerfeuil comme symbole de la nouvelle saison qui arrive ; et une pâte composée de pomme, d'amandes, cannelle et vin rouge, pour représenter le mortier que les esclaves hébreux préparaient pour le Pharaon. Ces aliments seront consommés à des moments très particuliers, selon un ordre précis⁵²². À cela s'ajoute trois *matzot* (*matzah* au singulier), des pains non levés en souvenir de ceux emportés dans la précipitation lors de la fuite d'Égypte qui n'avaient pas eu le temps de lever, ainsi qu'une coupe de vin pour le prophète Élie, celui qui annonce le Messie, en signe d'espoir pour la rédemption individuelle et du monde⁵²³.

4.2.1.1 Déroulement traditionnel du séder

Malgré la diversité des pratiques et des *haggadoth*, la tradition juive veut que ce repas soit structuré en 15 étapes précises⁵²⁴ plus ou moins longues dans leur réalisation. C'est-ce que nous allons présenter ici. Ces étapes sont : *qadesh* (1),

⁵²⁰ Wiesel, E. (1995). *La Haggadah de Pâque*. Paris : Éditions Ramsay, p. 10.

⁵²¹ Gugenheim, E. (1992). *Op. cit.*, p. 153.

⁵²² *Ibid.*, p. 152-153.

⁵²³ Diamant, A. et Cooper, H. (1991). *Op. cit.*, p. 224.

⁵²⁴ Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 152.

ourehatz (2), *karpass* (3), *yahatz* (4), *magguid* (5), *rahztzah* (6), *motzi matzah* (ces deux derniers sont parfois mis ensemble) (7-8), *maror* (9), *korech* (10) (ces dix premières étapes commémorent, selon Boeckler, le passé juif). Vient ensuite *shoulhan orech* (11), qui peut se comprendre comme la célébration de la situation actuelle qu'expérimente toute personne juive. Et enfin, suivent les quatre dernières étapes se concentrant sur le futur du peuple juif avec notamment la référence au prophète Élie, prophète annonciateur des temps messianiques à venir⁵²⁵ : *tzafoon* (12), *barech* (13), *hallel* (14) et *nirtzah* (15). Nous nous appuyons dans cette présentation principalement sur la Haggadah présentée par Elie Wiesel⁵²⁶, qui en plus des textes traditionnels, présente des explications sur le sens des différents moments, en détaillant les objets à préparer et les comportements à adopter et est assez révélateur des rapports de sexe lors de cette soirée.

Le séder commence avec le *qadesh* (1), qui est la récitation du *qiddoush* traditionnel au-dessus d'une coupe de vin, la première des quatre coupes bues lors de la soirée (quatre comme les quatre façons pour désigner la libération d'Égypte, ou comme les quatre exils successifs traversés par les Juifs avant la rédemption)⁵²⁷. Traditionnellement, le maître de maison, qui sera aussi le guide du déroulement du repas, verse la première coupe de vin, et en la tenant dans sa main droite récite une bénédiction qui commence par : « Béni sois-Tu, Éternel notre Dieu, Roi de l'Univers, qui nous a choisis entre toutes les nations, nous a élevés au-dessus de toutes les

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*

⁵²⁷ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 14.

langues et nous a sanctifiés par ses Commandements.⁵²⁸ » La suite du texte continue sur le même thème de la sélection parmi les peuples et remercie Dieu pour les saisons et les fêtes, et plus particulièrement pour celle-ci qui marque la sortie d'Égypte. Ensuite, toutes les personnes présentes récitent une bénédiction « Béni sois-Tu, Éternel notre Dieu, Roi de l'Univers, qui nous a fait vivre, nous a fait subsister, et nous a permis d'atteindre ce moment.⁵²⁹ » Puis, en s'accoudant sur le bras gauche comme symbole de la noblesse et de la liberté⁵³⁰, tout le monde boit.

L'étape suivante, *ourehatz* (2), consiste en un lavage des mains sans récitation de la bénédiction habituelle pour cette pratique ; il s'agit d'une préparation pour l'étape suivant. Wiesel précise par contre dans sa *haggadah* que le récipient et la cruche pour se laver les mains doivent être tendus en premier au maître de maison car : « il est servi en premier car cette nuit il est roi dans sa maison. [...], il goûte au privilège de la souveraineté.⁵³¹ »

Pour *karpass* (3), chacun.e prend un morceau du légume vert (persil, cerfeuil, laitue, tout dépend de la région d'habitation et des légumes à disposition suivant les récoltes), qu'il ou elle va tremper dans l'eau salée (ou le vinaigre), en récitant une bénédiction spécifique remerciant Dieu des bienfaits de la terre. Cette pratique, selon Wiesel, doit susciter les premières questions chez les enfants présents, à propos du sens de cette pratique.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁵³⁰ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Exploring Jewish Tradition. A Transliterated Guide to Everyday Practice and Observance*. New York : Doubleday, p. 299.

⁵³¹ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 20.

Puis, le maître de maison prend la *matzah* du milieu et la rompt en deux pour *yaḥatz* (4), remettant la plus grande des deux parties (appelée l'*afiqomane*) à plus tard. Elle sera cachée pour que les enfants aillent la chercher au moment du dessert, comme surplus alimentaire une fois que tout le monde est rassasié, symbole de l'opulence issue de la liberté⁵³².

Vient ensuite une des parties les plus importantes de la soirée : *magguid* (5). Les *matzot* restantes sont élevées au-dessus de la table par le maître de cérémonie qui récite l'introduction au récit de l'Exode :

Ceci est le pain de misère,
 qu'ont mangé nos pères en terre d'Égypte.
 Que celui qui a faim, vienne et mange.
 Que le nécessiteux vienne et célèbre Pessah.
 Actuellement, nous sommes ici,
 L'an prochain, nous serons sur la terre d'Israël.
 Actuellement, nous sommes esclaves,
 L'an prochain nous serons libres⁵³³

Cette introduction revient sur le sens de ce pain, mais place surtout les personnes présentes dans leur passé d'esclave, en attente de leur libération, pour revivre cette période historique. Après cette récitation, la seconde coupe de vin est remplie. Puis, le repas rituel arrive à un point considéré comme le moment central du séder⁵³⁴, celui où la fête trouve tout son sens : le plus jeune enfant présent, généralement un garçon, va poser les quatre questions rituelles. Celles-ci sont introduites par la question générale

⁵³² *Ibid.*, p. 23.

⁵³³ *Ibid.*, p. 24.

⁵³⁴ Elwell, S. L. (ed.) (2002). *The Open Door. A Passover Haggadah*. New York : Central Conference of American Rabbis, p. viii.

« En quoi cette nuit est-elle différente des autres nuits ? ⁵³⁵ », qui se décline ensuite en quatre éléments sur lequel l'enfant peut s'interroger pour comprendre la différence de cette nuit par rapport aux autres :

Car toutes les nuits, nous mangeons du pain levé, ou de la *matzah* ; cette nuit nous ne mangeons que de la *matzah*.

Car toutes les autres nuits nous mangeons d'autres légumes ; cette nuit nous mangeons du *maror*.

Car toutes les nuits nous ne trempons pas même une seule fois ; cette nuit nous trempons deux fois.

Car toutes les autres nuits, nous mangeons assis, ou accoudés ; cette nuit nous sommes tous accoudés⁵³⁶.

Dans ces questions, nous pouvons vraiment percevoir le caractère pédagogique de cette fête, les enfants posent des questions, ce qui permet de les inclure et de leur faire une place dans l'apprentissage de leur héritage, sur le sens de cette soirée, tant pour son aspect historique que pour son cheminement personnel. Les réponses sont données dans la lecture qui suit. Présenté sous forme de discussion rabbinique autour de l'histoire et du sens de l'Exode, ce texte est lu par toutes les personnes présentes, en même temps, ou à tour de rôle, suivant le découpage, bien que la plupart du temps ce soit le maître de maison qui fasse la lecture tandis que les personnes présentes suivent le texte dans leur *haggadah*. Ce récit est aussi chorégraphié, on doit lever sa coupe de vin à certains moments, ou en prélever une goutte par exemple à l'évocation de chacune des dix plaies d'Égypte. Cette lecture raconte donc l'histoire du peuple hébreu jusqu'à sa libération, ainsi que l'importance que prend *Pessah* pour lui, en rappelant notamment les éléments indispensables pour la réalisation de cette fête,

⁵³⁵ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 27.

⁵³⁶ *Ibid.*

dont les aliments présents à la table du séder⁵³⁷. Puis on récite les psaumes 113 et 114, une nouvelle bénédiction sur la coupe de vin remplie au début de cette étape, et on boit celle-ci en s'accoudant, symbole de la promesse de la rédemption. Ces lectures et récitations suscitent généralement de nombreuses discussions, en lien avec des commentaires rabbiniques développés sur ces passages et qui sont parfois repris dans les *haggadot*, ou sur le sens que cet Exode prend pour les personnes présentes, répondant aussi aux autres questions que les enfants peuvent avoir.

La courte étape suivante est *rahtzah* (6), qui consiste en un lavage des mains, cette fois-ci en récitant la bénédiction associée, avant de manger la *matzah*. Pour être fait correctement, ce nettoyage requiert de retirer tous ses bijoux, et de ne pas bavarder entre celui-ci et l'ingestion de la *matzah*⁵³⁸.

Ensuite, vient l'étape appelée *motzi* (7). Dans la *haggadah* présentée par Wiesel, celle-ci est couplée à la suivante intitulée *matzah* (8)⁵³⁹. Ces deux étapes correspondent à la récitation d'une première bénédiction appelée *hamotzi*, puis d'une seconde par le maître du séder qui lève devant les convives les deux *matzot* et demies restantes de la division du pain. Il en distribue ensuite à tout le monde, quitte à aller en chercher plus pour que chacun ait sa part. Les convives mangent le pain (étape *matzah*), en continuant de s'accouder à la table. Si ces deux moments sont joints, c'est qu'il n'y a pas de pause, ni de récitation entre la seconde bénédiction et l'ingestion du pain.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 70-72.

⁵³⁸ Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 304.

⁵³⁹ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 81-82.

Pour *maror* (9), chaque convive va manger, sans s'accouder, des herbes amères, trempées dans le mélange de noix, cannelle et pommes, et ce après avoir récité une bénédiction spécifique concernant la consommation de ce mélange. Par ces aliments, il est question de faire mémoire du passé des juifs, par l'amertume des herbes symbolisant l'esclavage, et le mélange qui a une couleur rouge, celle des briques que les juifs en esclavage fabriquaient pour le Pharaon.

Chaque personne reçoit ensuite deux morceaux de la *matzah* pour réaliser *korech* (10). Entre ces deux morceaux de pain, on place le même mélange que pour *maror* (les herbes amères trempées dans le mélange), on récite une bénédiction spécifique et on mange ce sandwich à la façon de Hillel, comme rappel du Temple disparu⁵⁴⁰.

À partir de l'étape 11, appelée *shoulhan orech*, le déroulement du séder sort du passé pour aller vers le présent⁵⁴¹. Le plateau du séder est retiré de la table pour partager un repas. Celui-ci doit, malgré tout, rester un moment de partage, d'échange autour du sens de la fête, au moyen de chansons, ou de récits, et où les enfants sont encouragés à participer et présenter ce qu'ils ont pu préparer en amont⁵⁴².

⁵⁴⁰ Gugenheim; E. (1992). *Op. cit.*, p. 155.

⁵⁴¹ Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 156.

⁵⁴² Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Op. cit.*, p. 308.

À partir de *tzafoun* (12), le repas rituel rentre dans sa perspective future. Le morceau de *matzah* caché au début du repas est recherché par les enfants et généralement échangé contre une récompense. L'*afiqomane* est considéré comme le dessert du repas et la dernière chose mangée, dont on doit garder le goût en bouche jusqu'à la fin de la soirée. En effet, ce morceau de *matzah* est mangé en souvenir du sacrifice de l'agneau pascal à l'époque du Temple, mais comme celui-ci n'est plus, il a été remplacé par l'*afiqomane*. À cette étape, on remplit aussi la troisième coupe de vin.

Pour *barech* (13), on récite les actions de grâces traditionnelles qui suivent les repas. Parmi les paroles prononcées, on retrouve un appel à la participation uniquement des hommes : en effet, le maître du séder dit « Messieurs, récitons des bénédictions⁵⁴³ », suivi par une exhortation aux hommes présents à bénir et louer Dieu, pour ce qu'Il a offert aux juifs, pour l'Alliance, l'Exode, la Torah, mais aussi pour les bienfaits actuels comme la nourriture⁵⁴⁴. On peut aussi lire dans la *haggadah* une invitation à reconstruire rapidement Jérusalem. On bénit ensuite la troisième coupe de vin que l'on boit, puis l'on verse la quatrième coupe de vin. Une cinquième coupe, réservée à Elie et présente sur la table dans ce but est remplie en même temps. Ce prophète, comme annonciateur du Messie, est le symbole de l'ultime rédemption du peuple d'Israël⁵⁴⁵. Pour qu'il puisse venir boire à sa coupe, on ouvre la porte, certaines traditions voulant que tous et toutes se lèvent pour aller l'attendre à la porte ouverte, et on chante un hymne à sa gloire marquant l'inscription de sa venue dans les temps futurs : « Éliahou le prophète, Éliahou le Tichbite, Éliahou de Guilead, Éliahou,

⁵⁴³ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 88.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 89-92.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

Éliahou. Prochainement il viendra vers nous, accompagné du Messie, fils de David.⁵⁴⁶ » , puis on referme la porte.

L'étape suivante, intitulée *hallel* (14) est une période de louanges. Les personnes présentes vont réciter les psaumes 115, 116, 117, 118, 136 et la prière de *Nichmath*⁵⁴⁷. Puis on bénit la quatrième coupe de vin, que l'on boit en s'accoudant.

Nirtzah (15) conclut la soirée du séder, par une prière marquant la fin du repas, et espérant que tout a été accompli durant la soirée selon les volontés de Dieu. Puis est proclamé « L'année prochaine à Jérusalem », en guise de cri d'espoir face aux persécutions et malheurs vécus par le peuple juif dans l'histoire⁵⁴⁸.

4.2.1.2 Analyse

4.2.1.2.1 Différenciation

Le repas du séder est voulu comme étant un repas, une soirée à part, différente des autres, ce qui se lit notamment dans les questions mêmes posées lors du séder, dont la première est « En quoi cette nuit est-elle différente des autres nuits ? ». Même

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 105-121.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

s'il s'agit d'un repas, dans un lieu familial que représente la maison familiale, on trouve une volonté, par son agencement, de faire de cette soirée un moment à part, autant pour les hommes que pour les femmes. Cette différenciation se lit par exemple dans le sens de ce repas, un moment pour faire mémoire de l'histoire juive et de la constitution de la communauté juive en un peuple élu parmi les autres, serviteur du Dieu unique comme le démontre notamment la bénédiction débutant le repas. Pour la bonne réalisation de celui-ci, vont être appelés des éléments symboliques particuliers. Tout d'abord l'élimination du *hametz*, afin que les juifs et les juives se présentent à ce repas débarrassés de leur ego, dans une disposition d'esprit particulière qui a nécessité une préparation longue et fastidieuse, pour pouvoir se souvenir de ce passé fondateur. Ensuite, les aliments présents sur le plateau du séder et les *matzot* sont aussi spécifiques à cette nuit, comme symboles de l'esclavage et de la fuite précipitée hors d'Égypte, et le rituel de dégustation de ces différents mets va mettre en exergue la mémoire de l'histoire juive. Enfin, il est important de pointer la présence symbolique du prophète Élie avec sa coupe et l'ouverture de la porte, en référence à l'annonce du Messie et d'un futur de paix pour le monde, mais aussi pour les Juifs qui vivent encore en Diaspora.

4.2.1.2.2 Corporéité et environnement

Traditionnellement, c'est le maître de maison qui va guider et mener le rite pendant toute la soirée, lire la *haggadah*, et être « servi en premier car cette nuit il est roi dans sa maison.⁵⁴⁹ » Comme le rite est un repas qui a lieu au domicile, il est fort

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

probable que les femmes soient assignées au service de la table. D'autant plus que ce sont elles qui ont fait le nettoyage préalable de la maison, le mari n'ayant qu'à vérifier à la fin la bonne réalisation du ménage⁵⁵⁰. L'espace investi pour ce rituel est le foyer, lieu où les rôles traditionnels de genre sont particulièrement manifestes. Le déroulement du séder vient alors exacerber ce découpage : les hommes sont assis à table, récitent la *haggadah* et les prières, et discutent du sens que cette nuit revêt pour eux aujourd'hui, que ce soit par rapport à leur vie propre ou l'actualité. Il est même d'usage que ce soit le garçon le plus jeune qui pose les questions traditionnelles. Et pendant ce temps, les femmes sont au service : elles auront préparé la maison à l'arrivée de cette fête, cuisiné le repas et mis la table, et pendant la soirée elles apportent les différents éléments indispensables à l'instar de la cuvette et la cruche d'eau pour le lavage des mains, ou desservent au moment où il faut retirer le plateau du séder. De plus, les textes lus et récités pour le séder parlent d'un Dieu au masculin, puissant et actif pour son peuple élu, comme par exemple lors du récit (*magguid* (5)) « [...] notre Dieu, nous fit sortir de là-bas, d'une main puissante, et d'un bras étendu⁵⁵¹ ». Les Juifs historiques dont il est question sont aussi principalement des hommes, et lorsque des femmes sont mentionnées, l'auteur ne donne même pas forcément leurs noms⁵⁵². Le séder commence d'ailleurs avec cette interpellation : « Votre attention, messieurs !⁵⁵³ ». Comme autres exemples de l'exclusion des

⁵⁵⁰ Gugenheim; E. (1992). *Op. cit.*, p. 149.

⁵⁵¹ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 30.

⁵⁵² Il est à noter que Wiesel, dans ses commentaires entourant le texte rituel, ne donne par exemple même pas les noms des deux femmes de Jacob (Leah et Rachel) qu'il présente simplement comme filles de Laban, alors même que ces deux femmes sont considérées par la tradition juive comme des matriarches, cf. *Ibid.*, p. 47.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 16.

femmes du texte, la prière de *magguid* (5) qui commence le récit de l'Exode dit « qu'ont mangé *nos pères* en terre d'Égypte » (à propos du pain azyme), oubliant les femmes juives qui vivaient avec eux. Et l'histoire qui suit s'adresse avant tout aux hommes, en raison même du rappel divin commandant qui débute l'histoire en tant que telle : « Et tu raconteras à *ton fils* en ce jour⁵⁵⁴ » Le texte haggadique traditionnel tel que présenté par Wiesel est écrit au masculin, et ne fait mention que de la descendance masculine depuis Abraham. En outre, les appels pour prier ne sont adressés qu'aux hommes, reléguant d'autant plus les femmes à la cuisine ou plus simplement à une place subalterne où elles se doivent de rester silencieuses.

4.2.1.2.3 Maîtrise rituelle

Par l'importance accordée aux hommes, les femmes n'ont que peu de place pour participer et intervenir dans le déroulement du rituel. D'autant plus qu'en étant au service de la table au cours de la soirée, cela ne permet pas, ou que difficilement, de suivre les conversations dans leur déroulement et d'y prendre part. Le texte de la *haggadah* est pourtant facilement accessible, tout le monde pourrait lire dans le texte et mener le séder. Mais en raison des découpages stéréotypés, où l'homme en tant que maître de maison guide la lecture et où la femme doit s'acquitter de ses tâches domestiques au cours de la soirée, celles-ci sont alors invisibles. Cela est aussi renforcé par leur absence dans le texte, écrit par des hommes au cours des siècles. Ces différents éléments n'encouragent pas les femmes à participer activement lors du séder dans la récitation des prières, et encore moins à mener la soirée, alors même que

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

rien ne l'interdit expressément, si ce n'est la pratique traditionnelle. Celle-ci pouvait s'expliquer lorsque les femmes étaient exemptées de l'éducation religieuse à laquelle les hommes étaient astreints. En effet, sans l'accès à ce savoir, rabbinique, talmudique mais aussi linguistique avec l'hébreu, il était difficile de lire le texte de la *haggadah* en hébreu, et de participer ensuite aux discussions entre hommes habitués à débattre et échanger autour de textes. Les femmes restent ainsi en marge de la soirée, n'étant pas habituées ni incitées à prendre leur place dans le rituel autrement qu'en étant au service des hommes.

4.2.1.2.4 Ordre hégémonique

Le but recherché de cette soirée du séder est de faire communauté, autour d'une histoire et d'une mémoire commune : l'Exode est, selon le prophète Ézéchiel, l'acte de naissance du peuple juif⁵⁵⁵. Cette naissance du peuple Juif est longue, fastidieuse, et les Hébreux traversent avant cela des étapes douloureuses. Et rappeler annuellement le long chemin que prend la libération, tant politique qu'individuelle, est un message important pour le judaïsme et son sens de la communauté. Or, les femmes ne sont pas présentes dans ce message, alors même qu'elles étaient présentes depuis le début, et que des femmes ont participé à la sortie d'Égypte et à l'histoire des communautés juives dans leur ensemble. En reléguant les femmes aux marges de l'histoire juive, en ne les mentionnant pas dans le texte, ce sont les femmes actuelles qui sont reléguées aux marges des rituels et des communautés.

⁵⁵⁵ Wiesel, E. (1995). *Op. cit.*, p. 31.

Dans sa signification, le repas du séder est un moment pour relier la communauté autour d'une histoire commune, pour se rappeler des événements en Égypte et de l'Exode comme guides pour la vie actuelle et la vie future. Cela se lit dans le découpage de la soirée, entre mémoire du passé, repas présent pris ensemble, et espoir pour le futur autour de la coupe du prophète Élie. Par contre, dans son déroulement, cette soirée entérine et rappelle les rôles genrés et les rapports de sexe : les hommes mènent le culte et s'approprient la liturgie et le déroulement religieux du repas, tandis que la préparation, la cuisine et le service de la soirée sont dévolus aux femmes. Et ce, alors même que le foyer est traditionnellement le domaine de la femme (la synagogue et l'étude étant ceux de l'homme), on pourrait penser qu'elles occupent une plus grande place lors de ce rituel qui a lieu au sein du foyer. Elles restent en marge de la soirée, s'occupant de la préparation et de la gestion du rituel en s'assurant que tout se déroule comme prévu, que les bons aliments soient sur la table aux bons moments. Elles ne bénéficient du sens de cette soirée que par l'entremise de leur époux ou de leur père ou de leur fils. En se levant pour servir et en se rasseyant à table pour suivre le déroulement du rite, cette soirée est à l'image de la place des femmes dans le judaïsme et leur communauté : incluses seulement en lien avec leur rôle de femme, reléguées à la domesticité et à la gestion du foyer.

Cette participation au rituel leur est même niée dans les livres religieux, notamment par leur invisibilisation dans la *haggadah*. En étant effacées de la sorte des textes, ce sont les expériences des femmes, ainsi que leur humanité, qui leur sont plus globalement déniées⁵⁵⁶. Le discours rituel tel qu'on peut l'analyser exclut les

⁵⁵⁶ Plaskow, J. (1983). The Right Question is Theological. Dans S. Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist. A reader* (p. 223-233). New York : Schocken Books, p. 228.

femmes de la communauté rituelle active. Malgré leur présence, celles-ci sont passives, non mentionnées dans les textes et pas appelées à participer. Elles sont en quelque sorte esclaves des hommes qu'elles servent pendant que ces derniers racontent leur propre sortie de l'esclavage. En étant exclues des textes et de la participation active au repas, les femmes ne peuvent alors être des agentes rituelles, en charge de mener les prières, et les discussions de la soirée. Mais plus globalement, le déroulement de cette soirée participe à l'exclusion des femmes juives de la sphère rituelle juive, en ne leur laissant pas la place de s'exprimer, mais aussi en ne mentionnant pas les femmes ayant participé à l'histoire juive, comme Miriam dont nous reparlerons ci-après. En ne reconnaissant pas les contributions des femmes, que ce soit d'un point de vue historique, mais aussi actuel par rapport à la réalisation du repas, la tradition juive par ce rituel inclut les femmes en son sein selon une division du travail traditionnel ; les femmes ont une place, mais celle-ci leur est assignée par les hommes et la tradition, c'est-à-dire la réalisation des tâches domestiques, les laissant aux marges des tâches rituelles. Ce rite venant célébrer la naissance du peuple juif, il peut alors être difficile pour ces femmes de se rapporter à cette appartenance⁵⁵⁷. Même si le rôle domestique des femmes est reconnu, celui-ci est ritualisé comme nous avons pu l'aborder dans le chapitre précédent, ce qui vient au contraire renforcer la répartition des rôles sexués.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 230.

4.2.2 Un séder féministe pour penser la place des femmes dans le judaïsme

Devant le déroulement traditionnel du séder, qui écarte les femmes et les relègue à leur rôle traditionnel en cuisine, des féministes juives ont cherché à apporter des transformations à ce repas, notamment parce qu'il reste pour beaucoup de ces femmes un des rituels les plus importants et des plus intéressants à conserver et faire évoluer. En effet, pour Jack Wertheimer :

[...] it is the most widely celebrated of all Jewish holidays ; it is thematically focused on liberation ; it has traditionally been a time when women shoulder the burden of preparation ; and the Exodus narrative itself draws attention to the roles of women [...].⁵⁵⁸

Le fait que le thème principal de cette fête soit la sortie de l'esclavage est intéressant pour penser la réappropriation féministe de la soirée. En effet, elle peut être un espace pour mettre en avant les femmes juives historiques aux côtés des hommes dont il est déjà question, et qui ont été oubliées dans les *haggadot*. Évoquer ces femmes historiques peut aussi mener à mettre en avant la situation des femmes actuelles : par exemple par la réécriture des plaies d'Égypte pour évoquer le quotidien des femmes, ou en récupérant les aliments symboliques tels que les herbes amères pour exprimer la souffrance des femmes⁵⁵⁹ et leur appropriation.

⁵⁵⁸ Cité par Layman, P. (1997). The Creation of Liturgy for Jewish Women. *Canadian Women Studies*, 17(1) p. 107.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

Le premier séder féministe répertorié date de 1975, où Esther Broner invite des femmes pour un repas du séder d'un genre nouveau⁵⁶⁰. En reprenant la même structure traditionnelle, Broner en profite pour parler des femmes du passé et du présent, des grandes figures importantes et mythiques, dont les femmes de l'Exode qui sont mentionnées dans la Torah, comme Miriam la sœur de Moïse. Ce repas inclut aussi différents temps de paroles pour que chaque femme puisse, par exemple, invoquer une figure féminine à leur table, ou pour évoquer leurs difficultés en tant que femmes⁵⁶¹. Avec d'autres femmes participant à cet événement, elles publient *The Women's Haggadah*⁵⁶², qui va inspirer de nombreuses communautés juives pour réviser leur propre *haggadah* afin de proposer des versions incluant les femmes et les nouvelles pratiques rituelles développées par d'autres groupes féministes. En effet, à la suite du premier séder des femmes, des repas de femmes pendant *Pessah* vont se développer, intégrant des éléments nouveaux à même de refléter la présence et l'importance des femmes dans l'histoire juive. Par exemple, entre 1994 et 2005, l'association new yorkaise Ma'yan a organisé chaque année un séder pour femmes, qui mobilise notamment comme nouveaux objets rituels une orange et une coupe de Miriam⁵⁶³, éléments symboliques développés et réinterprétés par plusieurs groupes féministes juifs ou penseuses juives.

D'autres femmes vont vouloir quant à elles intégrer les éléments développés pendant ces repas non-mixtes à leur séder familial, notamment pour être en

⁵⁶⁰ Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 150.

⁵⁶¹ Rivlin, L. (réal.) (1986). *Miriam's Daughters Celebrate*. [VHS]. New York : Filmmaker's Library.

⁵⁶² Broner, E. M. et Nimrod, N. (1994). *The Women's Haggadah*. San Francisco : Harper San Francisco.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 150-151.

adéquation avec un des sens de ce repas. Il nous semble important ici de faire une différence entre un séder féminisé qui se tiendrait le premier soir de *Pessah*, et les Séder de femmes, qui ont lieu pendant d'autres soirs, ne regroupant généralement que des femmes. Bien que les deux soient tout aussi intéressants, Aviva Cantor trouve par exemple que les Séder de femmes perdent dans leur forme un des sens essentiels de cette soirée, la réunion familiale, comme moyen pour manifester la communauté juive dans son ensemble autour d'une histoire partagée⁵⁶⁴. Ainsi, nous trouvons plus pertinent de nous intéresser à la transformation du repas familial, celui-ci reprenant des éléments développés par les Séder de femmes, mais tout en adaptant ces apports au but plus large du séder traditionnel qui se veut avant tout pédagogique et familial. De plus, une des raisons d'existence de ces Séder était le caractère singulier et atypique de ces rencontres et les éléments mis en avant lors de ceux-ci. Or, ces pratiques sont rentrées dans les traditions, et de nombreuses *haggadot* incluent désormais les apports des transformations féministes⁵⁶⁵.

En outre, il nous semble intéressant de mentionner le nombre croissant de *haggadot* disponibles, permettant à chacun.e de trouver celle qui lui correspond le mieux, en fonction de ses valeurs et de ce qu'il ou elle voudra vivre et faire vivre aux personnes présentes lors de cette soirée si particulière. Il existe même un site internet, *Haggadot.com*, qui permet de créer sa version personnelle. À partir d'un canevas standard incluant les éléments de base pour la réalisation du rituel (les grandes étapes), il est possible de choisir des lectures, des poèmes, des images, des chants, parmi une

⁵⁶⁴ Cantor. A. (1979). A Jewish Women's Haggadah. Dans C. P. Christ et J. Plaskow (eds), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* (p.185-192). San Francisco : Harper & Row Publishers, p. 188.

⁵⁶⁵ Boeckler, A. M. (2012). Miriam's Cup : The Story of a New Ritual. *European Judaism*, 45(2), p. 150-151.

vaste sélection. Ces ajouts sont proposés par des internautes, et la source est toujours rappelée dans la version finale de la *haggadah* qu'il est possible de télécharger et d'imprimer chez soi. Des *haggadot* déjà réalisées par d'autres personnes sont aussi disponibles sur ce site : on peut trouver notamment une *haggadah* libérale⁵⁶⁶, une *haggadah* pour un Seder de femmes⁵⁶⁷, mais aussi une *haggadah* intitulée *Revenge of Dinah : A Feminist Seder on Rape Culture in the Jewish Community*⁵⁶⁸. Créé par le *Jewish United Fund* de Chicago, ce rituel n'est pas vraiment destiné à un séder familial, mais plutôt à être pratiqué à un autre moment que lors du soir du séder, et avec des jeunes adolescents, notamment pour les familiariser avec la culture du viol et ouvrir une discussion avec eux.

4.2.2.1 Une orange et une coupe d'eau comme inclusion des femmes.

Ainsi, parmi les transformations féministes juives, on trouve des réécritures de *haggadot* dans un vocabulaire inclusif, parlant d'un Dieu en d'autres termes que Roi ou Maître, qui incluent des noms de femmes, adaptant le déroulement traditionnel pour intégrer de nouveaux poèmes et moments de partages autour de femmes

⁵⁶⁶ Cf. Haggadot. (s.d.). *Liberal Haggadah*. Récupéré de <https://www.haggadot.com/haggadah/liberal-haggadah-15>

⁵⁶⁷ Cf. Haggadot (s.d.). *Women's Seder*. Récupéré de <https://www.haggadot.com/haggadah/womens-seder-1>

⁵⁶⁸ Cf. JUF Chicago/DePaul – Research Training Intership (s.d.). *Revenge of Dinah : A Feminist Seder on Rape Culture in the Jewish Community*. Récupéré de <https://www.haggadot.com/haggadah/revenge-dinah-feminist-seder-rape-culture-jewish-community>

historiques héroïques⁵⁶⁹. Mais ce qui nous intéresse particulièrement est l'inclusion de deux nouveaux objets cultuels : une orange et la coupe de Miriam.

L'inclusion d'une orange sur le plateau du séder est, au départ, un signe pour l'inclusion et la reconnaissance des femmes et des minorités sexuelles au sein du judaïsme, où les femmes sont mises à l'écart de la pratique religieuse, et où les homosexuel.le.s sont aux prises avec un cadre hétéronormatif très fort, en raison même de la place du couple marié et de la famille pour la pérennité de la religion et de ses communautés. Un mythe existe autour de la pratique contemporaine de mettre une orange sur le plateau du séder. Lors d'une présentation de la féministe universitaire juive Susannah Heschel dans une synagogue, un vieux rabbin lui aurait fait la remarque « qu'une femme appartient à la *bimah* [lieu où est lue la Torah dans une synagogue] comme une orange au plateau de Seder⁵⁷⁰ ». En réaction à cette remarque sexiste, Heschel aurait initié cette pratique rituelle. Alors qu'elle-même explique que cette histoire est fausse, et qu'elle n'est pas non plus à l'origine de la pratique, elle est aussi très critique envers ce mythe, qui attribuerait ainsi une pratique féministe à une idée masculine. Dans les faits, elle se serait inspirée d'étudiant.e.s juifs et juives californien.ne.s qui, à la fin des années 70 pour symboliser l'exclusion des femmes et des homosexuel.le.s, avaient commencé à mettre des croûtes de pain sur le plateau de séder. Cela étant contraire aux restrictions concernant le levain,

⁵⁶⁹ Voir notamment Cantor, A. (1982). An Egalitarian Hagada. *Lilith*, 9, p. 9-24.

⁵⁷⁰ Ce mythe autour de cette pratique est raconté par de nombreux articles de journaux, cf. Owen, E ; (2014, 15 avril). Organizing a Feminist Seder : Orange, Miriam's Cup, and more Ideas for Passover. *Bustle*. Récupéré de : <https://www.bustle.com/articles/20264-organizing-a-feminist-seder-oranges-miriam-cup-and-more-ideas-for-passover> ; S.n. (s.d.). 8 Modern Additions to the Seder Plate. *ReformJudaism.org*. Récupéré de <https://reformjudaism.org/8-modern-additions-seder-plate> ; Correspondent, J. (2002, 5 avril). Orange-on-the-Seder-Plate is flawed, feminist says. *The Jewish News of Northern California*. Récupéré de <https://www.jweekly.com/2002/04/05/orange-on-seder-plate-tale-is-flawed-feminist-says/>.

Heschel aurait décidé de placer une orange sur son plateau, comme signe des exclu.e.s, l'orange devant être partagée entre les convives, et les pépins recrachés en signe de l'expulsion de l'homophobie. Le pain levé n'est pas casher et prohibé pendant toute la durée de *Pessah*, ainsi, l'associer aux minorités sexuelles et aux femmes aurait renforcé l'idée qu'ils et elles n'ont pas leur place au sein du judaïsme. En décidant de substituer une orange au pain, Heschel voyait là un symbole premièrement casher, et s'insérant plutôt bien dans la pratique du séder où certains aliments sont consommés pour se remémorer le passé, et deuxièmement intéressant quant à une symbolique précise, celle de recracher les pépins de l'orange comme répudiation de l'homophobie⁵⁷¹. Seulement, l'orange en tant que symbole des minorités sexuelles s'est effacée progressivement au profit des femmes et de leur inclusion⁵⁷².

Autre objet rituel ajouté à la pratique traditionnelle : la coupe de Miriam. Sœur de Moïse et d'Aaron, Miriam est reconnue dans Ex 15,20 comme une prophétesse, c'est-à-dire inspirée par Dieu, et capable d'inspirer à son tour sa communauté⁵⁷³. Elle est celle qui annonce la naissance de Moïse, et le protège, le sauvant du Pharaon qui décide de tuer tous les bébés masculins en le déposant dans son berceau sur le Nil, permettant ainsi la survie du peuple hébreu⁵⁷⁴. Elle est aussi un personnage important pendant l'Exode : en effet, après le passage de la mer rouge

⁵⁷¹ Zylberberg, S. (2002). Oranges and Seders : Symbols of Jewish Women's Wrestling. *Nashim : A journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 5, p. 150.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 152-153.

⁵⁷³ Bebe, P. (2001). Article Miriam. Dans *Op. cit.*, p. 230.

⁵⁷⁴ Gugenheim, C.-A. (2007). Les femmes prophétesses. À partir du traité Meguila 14b du Talmud de Babylone. *Pardès*, 43(2), p. 106-108.

devant l'avancée des troupes du Pharaon, elle entraîne les femmes à sa suite en chantant et jouant du tambourin sur le Cantique de la Mer entonné par son frère Moïse, ce qui est lu comme un signe de la réalisation de la prophétie faite antérieurement⁵⁷⁵. Miriam est de plus particulièrement associée à la symbolique de l'eau, car à sa mort, il est indiqué dans la Torah que le peuple manque d'eau, d'où les interprétations rabbiniques reliant Miriam à la présence d'un puits⁵⁷⁶. Comme symbole de cette source, de nombreuses *haggadot* incluent désormais une coupe d'eau pendant le rituel du séder. Cette nouvelle tradition trouverait ses origines dans une soirée en 1978 réunissant des femmes lors de la fête de *Soukkot*, où chaque personne présente pouvait inviter une personne biblique, pour en discuter la place et l'importance. Miriam fut invitée cette année-là, et des verres d'eau furent servis à la fin de la réunion⁵⁷⁷. Depuis, la figure de Miriam a été réinvestie par de nombreux groupes féministes, et le principe de boire une coupe d'eau de Miriam a pénétré d'autres rituels⁵⁷⁸, dont le repas du séder, comme pendant à la coupe du prophète Élie. Cependant, les différentes *haggadot* publiées n'incluent pas Miriam et la coupe d'eau au même moment du déroulement du rituel, certaines intègrent une bénédiction sur la coupe avant le début du séder, d'autres l'associent avec la coupe d'Élie, c'est-à-dire vers la fin du repas. Pour Annette Boeckler, chaque insertion signifie quelque chose d'autre par rapport au déroulement du séder traditionnel et par rapport à ce qu'on veut

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ Bebe, P. (2001). *Op. cit.*, p. 232.

⁵⁷⁷ Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 148.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 149.

signifier avec cette coupe d'eau, et elle se propose dans son article de réfléchir à la place la plus adéquate⁵⁷⁹.

4.2.2.2 Déroulement

L'orange comme la coupe de Miriam ne sont pas utilisées de la même façon par toutes les *haggadot* et donc par toutes les communautés juives, alors même que le reste du rituel du séder est assez fixe ; les différences minimales concerneront généralement les traductions de l'hébreu, la place des discussions, ou la manière de réciter le texte. Ainsi, nous allons présenter un déroulement paradigmatique, en suivant les préférences et précisions des différentes féministes juives présentées précédemment sur la place et l'utilisation des nouveaux objets rituels. Nous ne répéterons toutefois pas de grands pans du rite qui ont été détaillés ci-dessus et qui ne changent pas dans une pratique féministe en dehors de l'utilisation de termes inclusifs. Concernant l'utilisation de l'orange, nous suivrons la pratique, bien que peu précise, de Susannah Heschel⁵⁸⁰. En ce qui concerne la coupe de Miriam, nous nous appuierons sur la réflexion de Annette Boeckler, dont l'article, après avoir retracé les différentes utilisations de cette coupe, en détermine la place la plus adéquate d'un

⁵⁷⁹ Sur ces différents moments et leurs implications rituelles, voir Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 154-158.

⁵⁸⁰ Dans l'article Zylberberg, S. (2002). *Op. cit.*, l'auteure précise quelques utilisations possibles de ce fruit, mais sans donner plus d'indication sur sa place dans le déroulement complet du séder. La pratique de Heschel rapportée dans Heschel, S. (2013, 19 mars). An Orange on Plate for Women — And Spit Out Seeds of Hate. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/opinion/172959/an-orange-on-plate-for-women-and-spit-out-seeds/> est elle aussi peu spécifique, mais en l'absence d'autres sources disponibles, nous nous appuierons sur ces quelques éléments.

point de vue symbolique pendant le repas du séder. Enfin, en ce qui a trait à une réécriture du texte haggadique, nous présenterons quelques exemples issus des articles *A Jewish Women's Haggadah* et *An Egalitarian Hagada* d'Aviva Cantor⁵⁸¹

Le déroulement du séder repensé dans une optique féministe a la volonté d'inclure tout le monde. Ainsi, les femmes sont appelées à participer, à lire la *haggadah*, à mener la soirée et à partager leurs idées et ressentis. Ces textes n'abordent pas la question du nettoyage rituel du foyer. Celui-ci a-t-il toujours lieu, et si oui, tous les membres de la famille y participent-ils ? À moins que ces tâches demeurent à la charge des femmes. Il y a effectivement un pas entre intégrer les femmes au rituel du séder et prendre sa part des obligations de l'autre. De plus, le texte de la *haggadah* est inclusif, il appelle tout le monde à prier, pas uniquement les hommes. Les façons de s'adresser à Dieu ont été retravaillées : par exemple la *Haggadah* de la CCAR a introduit une nouvelle bénédiction pouvant remplacer la traditionnelle « *Baruch atah Adonai, Eloheinu Melech haolam [...]* »⁵⁸² par « *B'ruchah at Yah, Eloheinu Ruach haolam [...]* » que l'on peut traduire par « Bénie sois-tu, Ô Dieu, notre Dieu, Esprit du monde [...] »⁵⁸³.

En ce qui concerne la disposition des éléments, on retrouve une coupe en plus, généralement posée à côté de celle d'Élie, et une orange est placée au centre du

⁵⁸¹ Cantor, A. (1979). *Op. cit.* ; Cantor, A. (1982). *Op. cit.*

⁵⁸² Béni sois-tu, Seigneur, Notre Dieu, Maître de l'Univers

⁵⁸³ Elwell, S. L. (ed.)(2002). *Op. cit.*, p. xii.

plateau du séder. Dans son article, Heschel ne nous dit pas spécifiquement à quel moment la manger, elle dit simplement :

At an early point in the Seder, when stomachs were starting to growl, I asked each person to take a segment of the orange, make the blessing over fruit and eat the segment in recognition of gay and lesbian Jews and of widows, orphans, Jews who are adopted and all others who sometimes feel marginalized in the Jewish community.⁵⁸⁴

On peut ainsi imaginer que cette pratique prend place avant la cinquième étape (*magguid*), pour rappel l'une des plus importantes du repas. Cette position précoce permet d'inclure très rapidement tous les juifs et toutes les juives dans la communauté, appelé.e.s à participer à ce repas. Une pratique consiste également à recracher ensuite les pépins de l'orange, en signe au départ de l'expulsion de l'homophobie, qui peut aussi être vue comme une expulsion du sexisme.

Arrivé à l'étape *magguid* (5), le récit de l'Exode tel que retravaillé par Cantor va inclure les femmes présentes, et plus spécifiquement celles autour de Moïse, comme sa mère Yocheved, sa sœur Miriam, Shifra et Pu'ah deux sages-femmes qui ont résisté au Pharaon en refusant de tuer les nouveau-nés masculins. On va citer aussi les matriarches aux côtés des patriarches (comme Jacob et Leah, Rachel et Jacob)⁵⁸⁵, ainsi que d'autres femmes juives comme Déborah, Yaël, Judith et Esther, afin de rappeler le rôle important que les femmes ont pu jouer dans l'histoire juive, que ce soit lors de la sortie d'Égypte ou à d'autres occasions, même très récentes lors de la Seconde Guerre Mondiale.⁵⁸⁶ Pour Boeckler, c'est à ce moment que la coupe de

⁵⁸⁴ Heschel, S. (2013, 19 mars). *Op. cit.*

⁵⁸⁵ Cantor, A. (1982). *Op. cit.*, p. 11.

⁵⁸⁶ Cantor, A. (1979). *Op. cit.* p. 189-190.

Miriam doit être mobilisée, en miroir de la coupe d'Élie⁵⁸⁷. Invoquer Miriam fait référence à l'histoire passée, et sa coupe doit donc être remplie pendant la première partie de la soirée, tandis que Élie fait référence aux temps messianiques, d'où sa présence lors de la troisième partie du repas. En suivant le déroulement habituel qui passe par le rappel de l'histoire de l'Exode, celui des dix plaies d'Égypte (qui peuvent être associées à des violences vécues par les femmes)⁵⁸⁸ et les chants, on remplit à ce moment-là la coupe de Miriam d'eau et on récite une bénédiction au-dessus : « *zot cos miryam, cos mayim chayim, zeicher l'tzi-at mitzrayim* » (que l'on peut traduire par : « Voici la coupe de Miriam, coupe d'eaux vives, qui nous rappelle l'Exode d'Égypte. »)⁵⁸⁹, comme reconnaissance du rôle de cette prophétesse lors de la sortie d'Égypte et dans le désert. Puis on récite les psaumes tels que prescrits par le rituel traditionnel. Il n'est pas question de boire à cette coupe ; à l'instar de celle d'Élie, elle vient appeler la présence de Miriam à la table du séder.

Enfin, au moment de *hallel* (14), pour boire la quatrième et dernière coupe de vin du repas, Cantor la dédie à « our Jewish sisters who are struggling to find new

⁵⁸⁷ Elle dénonce notamment la pratique courante qui consiste à commencer la soirée avec le remplissage de la coupe et une bénédiction sur celle-ci, avant d'enchaîner avec le déroulement traditionnel du séder. En effet, même si cette pratique permet de commencer le repas rituel en ayant à l'esprit l'inclusion des femmes, elle n'appartient pas totalement au rituel du seder, et laisse la question des femmes dans les marges du rituel. Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 157-158.

⁵⁸⁸ Les *haggadot* consultées ne présentaient pas de modifications des dix plaies, mais on en trouve des exemples dans l'article Layman, P. (1997). *Op. cit.*, p. 107 : « lack of access to “traditional education” », « discrimination » et « invisibility ». D'autres pratiques consistent aussi à associer aux dix plaies d'Égypte des enjeux très actuels, à l'exemple de la pratique de Esther Broner qui associe la plaie de la vermine aux politicien.ne.s actuel.le.s qui réduisent les droits des femmes et cherchent à protéger les droits des plus riches : cf. Rivlin, L. (réal.)(2013). *Esther Broner : A Weave of Women*. [DVD]. New York : Women Make Movies.

⁵⁸⁹ Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 157-158.

and beautiful ways to say “I am a Jew”⁵⁹⁰ ». La suite du texte fait ainsi référence aux luttes que des femmes partout dans le monde mènent pour se libérer du patriarcat et de l’oppression, et du besoin pour celles-ci de redécouvrir leur histoire, leurs traditions et leurs héritages pour pouvoir reconstruire à partir de ces éléments-ci.

4.2.2.3 Analyse

4.2.2.3.1 Différenciation

Le lieu et le moment du séder sont toujours les mêmes, dans le foyer familial lors de la première nuit de *Pessah*, notamment parce que ce rituel ne veut pas perdre de vue son premier but, celui de faire mémoire de l’Exode et de la constitution du peuple juif en tant que tel. Toutefois, ce rituel mobilise de nouveaux symboles. Premièrement, une orange : pensée au départ comme un acte de transgression pour démontrer l’appartenance des groupes marginalisés au judaïsme par leur inclusion sur le plateau du séder, le sens de fruit s’est progressivement transformé pour ne plus symboliser que les femmes et les luttes féministes⁵⁹¹. En plaçant un nouvel aliment sur le plateau traditionnel, cette orange vient reporter l’attention des personnes présentes sur la symbolique des différents éléments du plateau du séder. Censée évoquer la période d’esclavage et de soumission, cette orange en association avec les autres éléments du plateau cherche à représenter les combats des femmes. Le

⁵⁹⁰ Cantor. A. (1979). *Op. cit.* p. 192.

⁵⁹¹ Zylberberg, S. (2002). *Op. cit.*, p. 151.

deuxième élément rituel ajouté est la coupe de Miriam. Elle vient appeler la présence de Miriam, et évoquer le statut de mineures des femmes juives au cours de l'Histoire. En effet, en étant placée au moment du récit de l'Exode, et donc avant le don de la Torah par Dieu aux Juifs, cette coupe d'eau symbolise aussi l'espoir vers la Torah et pour une place à part entière des femmes au sein de leur communauté⁵⁹².

4.2.2.3.2 Corporéité et environnement

Les nouvelles *haggadot* ont adopté un langage plus inclusif, notamment en ce qui concerne les références à Dieu, qui n'est plus uniquement décrit comme un Seigneur masculin tout puissant qui règne sur le monde. Les apostrophes de Dieu en début de bénédiction sont féminisées, et les qualificatifs qui lui sont attribués mettent en avant le principe de *ruah*, c'est-à-dire l'esprit, le souffle, principe féminin en hébreu. Les récits de l'Exode vont aussi inclure les femmes. Mais les interprétations qui sont présentées des événements historiques permettent également d'inscrire la domination patriarcale des femmes comme une réalité historique à dépasser. Les mentions des femmes mythiques de la Bible veulent démontrer la présence historique des femmes et de leur action, et donc favoriser leur reconnaissance, tout en incitant les femmes à participer à l'aspect rituel du repas, et non plus seulement à sa préparation. De plus, les mentions faites uniquement aux hommes sont abandonnées, invitant tout le monde à prier, lire et réciter les textes du séder. Enfin, la présence d'objets rituels spécifiquement dédiés à la question des femmes et de leur place au

⁵⁹² Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 157.

sein du judaïsme permet de ramener celles-ci au cœur du rituel, et non plus dans les marges de la cuisine comme c'était le cas précédemment.

4.2.2.3.3 Maîtrise rituelle

Les femmes sont appelées dans ce nouveau rituel à participer, voire même à mener le rituel. Elles sont aussi à l'origine des transformations apportées, celles-ci ayant été incluses dans de nombreuses *haggadot* traditionnelles, même dans les branches orthodoxes⁵⁹³. En effet, en se sentant prises en compte, et en ayant développé des aptitudes religieuses dans des Séder de femmes, celles-ci sont plus inclinées à participer et à mener le rituel familial, à tout du moins y prendre leur place. En se réunissant entre femmes pour commencer, elles peuvent développer une certaine maîtrise rituelle, et plus simplement se former à une pratique religieuse de laquelle elles ont été tenues à distance. Dans le cercle familial, sans formation, sans pratique, il peut effectivement être ardu de prendre sa place et de s'opposer à un traditionalisme soutenu et défendu par des hommes en changeant des façons de faire ancestrales, qui peuvent être aussi simples que de vouloir lire le texte de la *haggadah*. Ainsi, les Séder de femmes peuvent être vu comme une condition de transformation du rite familial, parce qu'il sera un lieu d'apprentissage important pour que les femmes puissent ensuite prendre leur place dans l'espace familial. Cet apprentissage des femmes peut par la suite avoir des répercussions sur les jeunes filles participant au rite. Elles verront ainsi les femmes de leur famille s'impliquer, et elles pourront elles-mêmes être appelées à poser les questions traditionnelles réservées aux garçons.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 151.

À l'âge adulte, elles auront déjà acquis une expérience rituelle indispensable pour continuer à s'impliquer dans ceux-ci, transformant au fur et à mesure le séder pour une plus grande inclusion des femmes.

4.2.2.3.4 Ordre hégémonique

Un des buts principaux de ce nouveau séder est de faire le lien entre l'histoire de la libération de l'oppression égyptienne et l'histoire de l'oppression des femmes, et plus généralement des personnes marginalisées. En effet, les différents éléments ajoutés (l'orange, la coupe de Miriam, le texte inclusif) permettent d'inclure les femmes dans le rituel, mais au-delà de ça, de les inclure dans l'histoire juive qui est rappelée à l'occasion de cette soirée. La réécriture des textes traditionnels pour inclure les femmes historiques, ou pour associer les plaies d'Égypte au vécu passé et actuel des femmes « fall into the category of liberal feminism where women are demanding equal access to historical symbols.⁵⁹⁴ » Les transformations apportées permettent de porter l'attention sur leur condition de vie actuelle et des enjeux sexistes et patriarcaux auxquels elles doivent encore faire face. Mais en apportant ces questions à la table familiale, cela permet de faire prendre conscience à tous et à toutes de cette situation, et du besoin d'action conjoint. Les femmes s'inscrivent comme faisant partie de la communauté juive, mais reportent aussi les besoins de changement à tous les membres de la communauté.

⁵⁹⁴ Layman, P. (1997). *Op. cit.*, p. 107.

4.2.3 Faire mémoire de l'histoire juive et de la communauté incluant les femmes

Avec le séder et sa transformation se pose la question de la mémoire juive et de son adaptation aux réalités contemporaines. En effet, se souvenir, faire mémoire est un commandement divin qui a notamment permis la survivance du judaïsme⁵⁹⁵. Ainsi, chaque année pour entamer *Pessah*, la même histoire des débuts est racontée, permettant de renforcer l'identité juive par les retrouvailles autour de ce récit connu et familier. Mais le devoir de mémoire est l'objet aussi d'une sélection, d'un choix, mettant en relief des personnes, des moments, des actions et des symboles particuliers. Comme présenté précédemment, l'histoire juive comme la ritualité ont été façonnées par des hommes. Et bien que le rituel du séder ait connu des évolutions au cours des siècles précédents, notamment sur la composition du plateau avec par exemple la transformation des légumes présents selon ce qui était disponible sur place au moment de *Pessah*⁵⁹⁶, ces transformations n'étaient au fond que des adaptations aux contextes géographiques et historiques particuliers, et ne portaient pas de réflexions plus profondes sur la symbolique de la soirée pour les femmes ou plus globalement pour les personnes marginalisées du judaïsme. La différence consiste en l'ajout d'un aliment et d'un objet rituel, qui, au-delà de renforcer les symboliques déjà présentes, viennent compléter et enrichir le sens de la soirée. Le séder féministe veut mettre en avant la présence des femmes juives, qui ont été oubliées pendant des siècles, reléguées à la cuisine et à la préparation de la soirée, soumises aux hommes pour les

⁵⁹⁵ Baume Joseph, N. (1998). *Zakhor : Memory, Ritual and Gender*. Dans S. Silberstein Swartz et M. Wolfe (eds.), *From Memory to transformation. Jewish Women's Voice* (p. 177-187). Toronto : Second Story Press, p. 178.

⁵⁹⁶ Zylberberg, S. (2002). *Op. cit.*, p. 154-156.

servir, mais aussi et surtout mettre en avant les combats que celles-ci peuvent mener contre la domination et l'oppression patriarcale. Que ce soit d'un point de vue historique avec la coupe de Miriam pour faire mémoire de leur rôle lors de l'Exode, ou d'un point de vue sociologique avec l'orange pour signifier l'exclusion et la marginalisation des femmes, ce rituel transformé permet idéalement à chacun de s'interroger sur la place des femmes au sein du judaïsme et plus globalement au sein des sociétés, pour que chaque année une prise de conscience ait lieu, et que des actions soient posées pour changer cet état des choses. Encore faut-il, bien évidemment, que ces transformations soient acceptées par les hommes de la famille, que le rituel ainsi amendé soit répété à chaque année et surtout que cette répétition ne soit pas vue comme une simple nouvelle routine rituelle mais comme le point de départ d'une réflexion plus large sur les enjeux dont le rite est porteur.

En ajoutant un nouvel élément sur le plateau du séder, l'attention de la soirée peut être reportée sur celui-ci et son sens, afin de repenser les éléments traditionnels et leurs symboliques, et leur actualisation pour aujourd'hui⁵⁹⁷. L'orange, en étant posée sur le plateau, vient rappeler la présence des femmes, ainsi que tou.te.s les exclu.e.s du judaïsme dont les minorités sexuelles, comme appartenant intégralement à la communauté juive. L'orange n'est pas le seul élément à être adjoint au plateau du séder : en effet, on peut ajouter des fèves de cacao afin de symboliser le travail forcé et l'exploitation, ou des pommes de terre, seul aliment que les juifs et les juives d'Éthiopie pouvaient ingérer en raison de sévères malnutritions lors de leur arrivée en Israël.⁵⁹⁸ Quant à la coupe de Miriam, celle-ci vient faire mémoire du rôle des

⁵⁹⁷ Zylberberg, S. (2002). *Op. cit.*, p. 149.

⁵⁹⁸ S.n. (s.d.). 8 Modern Additions to the Seder Plate. *ReformJudaism.org*. Récupéré de <https://reformjudaism.org/8-modern-additions-seder-plate>

femmes hébreux lors de la sortie d'Égypte, ainsi que de leur importance pour la survivance des communautés : par le fait, Miriam est étroitement associée à l'eau et à un puits qui a permis au peuple hébreu de survivre dans le désert jusqu'à sa mort. Au-delà d'être simplement des symboles ajoutés au rituel, le travail fait par certaines communautés juives des textes et des bénédictions s'inscrit dans cette même idée d'inclusion et de reconnaissance des femmes dans le judaïsme et ses rituels. En réécrivant les plaies d'Égypte pour correspondre aux maux que les femmes ont connus et connaissent encore, il n'est pas simplement question de faire mention de la présence des femmes, mais aussi de faire mémoire de leurs luttes encore actuelles. Ces transformations peuvent alors avoir un impact important sur les représentations et la place des femmes, en effet, les symboles sont des modèles du sens commun, et des modèles pour le comportement humain et l'ordre social, ce qui concerne aussi le langage⁵⁹⁹. En n'évoquant que les hommes, tant dans les symboles invoqués que dans les paroles prononcés ou les acteurs rituels mis en avant, les femmes étaient exclues du rituel, mais plus globalement reléguées aux marges de la communauté dans son ensemble, en raison même du sens du rituel du séder qui fait mémoire de l'histoire juive et qui donc construit le sens de la communauté et de l'identité juive. En mobilisant de nouvelles symboliques, en réécrivant les prières et récits, les féministes juives peuvent prendre place et s'installer comme membres à part entière du judaïsme, et exprimer par ce rituel leur histoire en tant que classe de sexe, à la condition, déjà exprimée plus haut, que ce rituel soit répété et reproduit chaque année.

Ainsi, ces transformations racontent en substance l'histoire des femmes au sein du judaïsme. En se sentant incluses, elles ont aussi de plus fortes probabilités de participer activement au déroulement du repas du séder, et pas uniquement en passant

⁵⁹⁹ Plaskow, J. (1983). *Op. cit.*, p. 228.

les plats. Cette participation lors du séder de tous les adultes et de tous les enfants, associée à l'image de Miriam et aux mentions de femmes juives historiques, a le potentiel de donner aux jeunes filles présentes des exemples de femmes investies religieusement, de même que des figures féminines mythiques et héroïques auxquelles se référer. De plus, l'intégration de nouvelles pratiques rituelles peut armer ces jeunes filles de nouveaux schémas rituels, les poussant à s'impliquer d'avantage dans la réalisation de rites, que ce soit pour ce repas, mais aussi et surtout dans d'autres circonstances rituelles, notamment à la synagogue. En effet, cette intégration de schémas religieux pourrait être définie dans le vocabulaire boudieusien d'*habitus*, c'est-à-dire « un ensemble de dispositions durables et transposables⁶⁰⁰ », qui « fonctionne à chaque moment comme une *matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions*, et [qui] rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées⁶⁰¹ ». Ces dispositions permettent alors aux jeunes filles de mobiliser leur maîtrise rituelle⁶⁰², c'est-à-dire leur habileté rituelle acquise par leurs interactions entre pratiques et environnement, dans une multitude de situations rituelles différentes, dont celles de la synagogue. Ces acquis peuvent alors entraîner une renégociation de leur place au sein de la ritualité juive en général, mais aussi au sein de leur communauté religieuse⁶⁰³.

⁶⁰⁰ Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Éditions du Seuil, p. 261.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press, p. 107.

⁶⁰³ Bell, C. (1989). Ritual, Change, and changing Rituals. *Worship*, 63(1), p. 36.

Ces transformations rituelles, par rapport à celles apportées au *miqveh*, donnent lieu, concrètement, à repenser le sens de la communauté. En effet, le *miqveh* féministe, par son mode rituel appliqué à des expériences diverses, enracinées dans le vécu individuel des personnes, permettrait à toutes les femmes de se repenser comme femmes juives, loin des notions de pureté et d'impureté et des conséquences de telles visualisations. Ce qui permettrait aussi de détacher ce rituel du mariage et de l'hétéronormativité qui l'accompagne. Le bain rituel permet de se repenser comme femme juive, mais avant tout d'un point de vue individuel, en englobant les expériences physiologiques féminines comme faisant partie de l'expérience humaine en générale. Cela peut entraîner une revalorisation du statut des femmes juives comme égales des hommes. En ce qui concerne le séder, il s'agit d'inclure les femmes mais d'un point de vue collectif, comme actrices de l'histoire juive, membres de la communauté, grâce à la transformation d'un rituel réalisé en commun. Celui-ci concerne avant tout la définition de l'identité juive : qui y participe pleinement appartient légitimement à la communauté. Le *miqveh* et le séder féministes représentent deux mouvements différents : le premier s'adresse aux femmes dans leur individualité et leurs expériences biologiques avant tout, tandis que le second concerne les femmes comme classe appropriée. Il nous semble d'ailleurs important de souligner que le sens premier de l'orange comme symbole de tou.te.s exclu.e.s a été étouffé et supplanté au profit uniquement de la cause des femmes. Contrairement au *miqveh* de Goldstein qui souhaitait permettre à tout le monde, et surtout à toutes les femmes de s'y rendre, dont les lesbiennes, le séder féministe ne semble pas, dans ses formalisations plus contemporaines, prendre pleinement acte de cette question⁶⁰⁴. Toutefois, les communautés LGBTQ juives se sont elles aussi appropriées le séder, et des *haggadot* reflétant leurs luttes et difficultés ont été

⁶⁰⁴ Sur la question de la transformation de la symbolique de l'orange et de l'invisibilisation des homosexuel.le.s, voir Zylberberg, S. (2002). *Op. cit.*, p. 152-153.

réalisées. On retrouve par exemple la *Haggadah Ma Nishtana* (nom désignant les quatre questions posées lors du repas) qui s'adresse aussi aux allié.e.s. Les différentes étapes du rituel sont rapportées à des problématiques concernant les communautés LGBTQ, comme par exemple pour la division du pain, *yaḥatz* (4), la personne qui mène le rituel dit :

The breaking of the matzah reflects the struggle of dual identity most GLBTQA Jewish individuals face. When we are not free to live as we are, we are often compelled to put on a mask, dividing our Jewish selves and GLBTQA selves, our public selves and our private selves, and creating a rift we often navigate in silence. Just as we hide the afikomen, we hide parts of ourselves, compartmentalizing our lives in order to survive. God too hides from us.⁶⁰⁵

Ce passage ainsi que le dernier commentaire concluant cette haggadah montre bien le propos de cette création, élaborer un « GLBTQA-focused seder⁶⁰⁶ », allant plus loin que par exemple la *haggadah* de la CCAR, *The Open Door*, qui cherche avant tout à élaborer un texte familial qui pourra parler à tous les membres de la famille, tout en pointant certaines problématiques. *Ma Nishtana* se veut quant à elle avant tout un reflet des enjeux LGBTQ. On ne retrouve pas dans ce rituel de présence de l'orange. D'autres *haggadot* inclusives vont l'inclure, ainsi que la coupe de Miriam, comme par exemple *The Velveteen Rabbi's Haggadah for Pesach*⁶⁰⁷ de la rabbin Rachel Barenblat. Ce texte est régulièrement mis à jour, augmenté de poèmes, chants et écrits

⁶⁰⁵ Buck, M., Chaplin, K., et al. (2005). *Ma Nishtana. A Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, Questioning, Ally, Haggadah*. [en ligne] Récupéré de https://www.keshetonline.org/wp-content/uploads/2019/05/MaNishtana_GLBTOAHaggadah.pdf, p. 4.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁰⁷ Barenblat, R. (2020). *The Velveteen Rabbi's Haggadah for Pesach*. V. 8.2. [en ligne] Récupéré de <https://velveteenrabbi.files.wordpress.com/2015/02/vrhaggadah-1.pdf>

d'autres rabbins, et disponible gratuitement en ligne. Ainsi, on retrouve une grande production de *Haggadot de Pessah*, correspondant à différents enjeux, comme nous l'avons aussi évoqué plus haut par rapport au site générateur de *haggadah*. Il est à noter que ces rituels sont avant tout réalisés dans des contextes communautaires, et ne sont pas nécessairement destinés à un usage familial, bien que pour beaucoup de personnes, leur communauté d'appartenance, féministe ou LGBTQ, représente au final leur famille.

Un point négatif est soulevé par Boeckler, par rapport à la formalisation du rituel. Dans son article, l'auteure milite pour définir une place et un usage fixes à la coupe de Miriam, pour qu'elle ne soit pas un simple ajout de plus à la tradition, mais qu'elle fasse totalement partie de la tradition.⁶⁰⁸ Introduire la coupe de Miriam et son histoire au début du séder, avant de dérouler le texte et rituel canoniques, ne serait qu'un ajout qui ne permettrait pas d'intégrer totalement l'histoire des femmes juives à celle de la communauté : on ferait une petite place aux femmes dans la vie rituelle, mais sans les inclure comme membres à part entière⁶⁰⁹. Les placer au début permet certes de mettre en avant la question féminine et de leur faire une place dans la ritualité, mais sans perturber le déroulement habituel du rituel, entraînant une compréhension des femmes comme un groupe particulier dont il faut s'occuper, qu'il faut libérer, mais n'appartenant pas totalement à la communauté, des éternelles mineures à guider. Pour qu'un séder féministe puisse véritablement atteindre ses

⁶⁰⁸ Boeckler, A. M. (2012). *Op. cit.*, p. 152.

⁶⁰⁹ Goldberg, A. R. (2002). *Re-Awakening Deborah : Locating the Feminist in Liturgy, Ritual and Theology of Contemporary Jewish Renewal* (Thèse de doctorat non publiée). York University, p. 134-135.

ambitions, les transformations apportées doivent être réfléchies et faire l'objet de discussions rabbiniques, regroupant des femmes comme des hommes, quant à leur utilisation optimale et leur position dans le rituel. Ces discussions devraient mener par la suite à l'instauration d'une certaine normativité rituelle, avec l'édition de *haggadot* reprenant les transformations, et qui pourraient par la suite être reprises par d'autres communautés juives et finir par appartenir à la tradition, au même titre que la présence de la *matzah* ou des herbes amères sur le plateau du séder est commune à toutes les communautés juives.

CHAPITRE V

TRANSFORMATIONS FÉMINISTES DE RITUELS CATHOLIQUES – ANALYSE DISCURSIVE

Passons maintenant à l'étude des cas situés dans le contexte catholique nord-américain. Nous aborderons la réécriture d'une prière eucharistique par L'autre Parole, groupe québécois de femmes chrétiennes et féministes, puis nous nous intéresserons à la cérémonie d'ordination catholique de femmes prêtres par le mouvement *Roman Catholic WomenPriest* (RCWP). Comme nous le mentionnions au début du chapitre précédent, ces cas n'ont pas été sélectionnés pour faire une stricte comparaison entre leurs transformations, mais parce qu'ils représentent différents processus de réappropriation, tout en continuant de s'inscrire spécifiquement dans leur tradition religieuse. Toutefois, le repas du séder et l'eucharistie peuvent être rapprochés, premièrement en ce que la Cène à l'origine du repas eucharistique était un repas du séder partagé entre le Christ et ses apôtres, et deuxièmement parce qu'il s'agit dans les deux cas d'un repas communautaire pris pour faire mémoire d'une histoire fondatrice d'une communauté religieuse. Le *miqveh* représente quant à lui une spécificité juive, s'adressant avant tout aux femmes et à leurs phénomènes biologiques, tandis que le rite d'ordination catholique est symptomatique de l'exclusion religieuse des femmes catholique, ces deux rituels étant ainsi particulièrement révélateurs de la situation des femmes juives et catholiques et de leurs revendications au sein de leur institution.

5.1 Repenser la figure christique pour une eucharistie féministe

Le sacrement de l'eucharistie, repas symbolique, partagé entre les membres d'une communauté, marque leur histoire commune et son unité. Ayant déjà présenté ce sacrement et son sens pour les fidèles catholiques au chapitre 3, nous allons maintenant nous concentrer sur son déroulement au sein d'une messe ordinaire, en examinant plus spécifiquement la liturgie eucharistique.

5.1.1 L'eucharistie traditionnelle, mémoire du sacrifice christique

Pour rappel, l'eucharistie est le sacrement central de la vie catholique, c'est-à-dire que les six autres sacrements sont tournés vers ce sacrement qui est la célébration du salut apporté par le Christ, tandis que les autres viennent accompagner des étapes de vie. Bien que le baptême soit aussi très important, celui-ci est la première étape d'un chemin menant vers la participation à la communion eucharistique. Du sacrement de l'eucharistie découle la grâce divine qui sanctifie les croyant.e.s dans leur réalité quotidienne et qui permet la réalisation des « autres œuvres de l'Église.⁶¹⁰ » Par le partage d'un repas, où, selon la doctrine, le pain et le vin

⁶¹⁰ Concile Vatican II (1963). *Sacrosanctum Concilium. Constitution sur la sainte liturgie*. [en ligne]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html#, §10. (SC)

deviennent le corps et le sang du Christ⁶¹¹, les catholiques font mémoire du dernier repas de Jésus Christ. La messe eucharistique, à laquelle sont particulièrement convié.e.s les fidèles le dimanche, vient aussi faire mémoire de la mort et de la résurrection du Christ et constitue le mystère pascal, cet acte de foi fondateur du christianisme et énoncé comme vérité de l'Église catholique. Le texte conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (SC) le précise, à la suite de la Pentecôte (descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres et début de l'action missionnaire chrétienne) :

Jamais, dans la suite, l'Église n'omit de se réunir pour célébrer le mystère pascal ; en lisant « dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24, 27), en célébrant l'Eucharistie dans laquelle « sont rendus présents la victoire et le triomphe de sa mort » et en rendant en même temps grâces « à Dieu pour son don ineffable » (2 Co 9, 15) dans le Christ Jésus « pour la louange de sa gloire » (Ep 1, 12) par la puissance de l'Esprit Saint.⁶¹²

L'eucharistie est, de plus, considérée comme l'action du Christ lui-même et de l'Église, dans laquelle il est présent substantiellement⁶¹³, et se donne en nourriture spirituelle à ceux et celles qui communient à son corps et son sang. Par l'eucharistie, l'unité de l'Église et la communion des catholiques sont aussi célébrées. Le Peuple de Dieu est alors considéré comme le Corps du Christ dont Il est la Tête, le prêtre étant

⁶¹¹ Église catholique (1992). *Catéchisme de l'Église Catholique*. [en ligne] Récupéré de http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM, §1333.

⁶¹² *Ibid.*, §6.

⁶¹³ Église catholique (1984). *Codex Juris Canonici, Français. Code de Droit Canonique*. Paris/Ottawa: Le Centurion/Conférence des évêques catholiques au Canada. Can. 899. (CDC)

le représentant sur terre du Christ-Tête⁶¹⁴, d'où la présence obligatoire de celui-ci pour la validité des sacrements en général.

En raison même de son importance, le concile Vatican II s'est attaché à réviser ce sacrement et la célébration de la messe. Les transformations principales visent à faciliter la participation du laïcat aux célébrations eucharistiques, ce qui passe par : l'abandon d'éléments redondants dans le déroulement de la messe qui ont pu être ajoutés au cours des siècles et qui en complexifient la compréhension⁶¹⁵, l'enrichissement des passages de la Bible lus pour inviter les catholiques à une plus grande connaissance des textes⁶¹⁶, le rétablissement de la prière des fidèles pour ancrer l'action de l'Église dans le monde⁶¹⁷, l'usage de la langue vernaculaire pour permettre la compréhension et la participation des fidèles⁶¹⁸. Enfin, SC rappelle l'importance de la communion comme moment culminant de la messe, que ce soit sous une seule espèce (le pain consacré) ou sous les deux espèces (pain et vin), qui peut aussi être accordée aux laïcs et laïques dans des circonstances particulières définies par le Vatican⁶¹⁹. Suite aux réformes du Concile, Paul VI s'attache dans les

⁶¹⁴ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Pour vivre les sacrements*, p. 112-114.

⁶¹⁵ SC, §50.

⁶¹⁶ *Ibid.*, §51.

⁶¹⁷ *Ibid.*, §53.

⁶¹⁸ *Ibid.*, §54.

⁶¹⁹ *Ibid.*, §55.

années suivantes à mettre en application les changements adoptés. Il convoque pour cela une commission de cardinaux et d'évêques dès 1964, avant même la fin du Concile, pour superviser la révision du rite de la messe. Les résultats de cette commission aboutissent à la publication en 1969 de la nouvelle constitution apostolique *Missale Romanum*, qui promulgue le nouveau missel romain⁶²⁰. Une première traduction française est publiée en 1974 mais, face à de nombreuses critiques, la liturgie est amendée et retravaillée au cours des décennies suivantes. La version la plus récente du missel et de sa présentation a été publiée en 2002, suite à son approbation par Jean-Paul II en 2000 ; sa traduction française officielle n'a été approuvée que le 5 novembre 2019 dernier par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements⁶²¹.

Les transformations apportées au missel romain sont exposées dans la Présentation Générale du Missel Romain (PGMR). Denis Crouan explique en introduction de sa traduction non-officielle que celle-ci diffère des précédentes, notamment par l'ajout d'éléments théologiques, historiques et pastoraux dans l'intention de donner aux fidèles accès à une meilleure compréhension du rite, et ce

⁶²⁰ Loret, P. (1982). *La messe. Du Christ à Jean-Paul II*. Ottawa : Novalis, p. 156-157.

⁶²¹ S.n. (2019, 5 novembre). La nouvelle traduction française du Missel romain est validée. *Vatican News*. Récupéré de <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2019-11/traduction-francaise-missel-romain.html>

Cette nouvelle traduction n'était pas encore publiée au moment de la rédaction, nous avons utilisé une traduction officielle antérieure à 2000 de la liturgie de la messe : Église catholique (1988). *Liturgie De La Messe*. Montréal/Paris : Éditions Paulines/Médiapaul. Nous ferons aussi référence à la *Présentation Général du Missel Romain* (PGMR) publiée en 2007 par la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ord_inamento-messale_fr.html

afin que sa réalisation ne soit pas la simple application formelle de principes, mais puisse permettre au contraire un cheminement de la foi pour aller à la rencontre de Dieu⁶²². Au-delà du Missel et de ses rénovations, différents aspects de la messe et du déroulement du sacrement de l'eucharistie sont précisés législativement dans le Code de Droit Canonique (CDC) : à partir du canon 897 et jusqu'au canon 944, le CDC définit tant pour le clergé que pour les fidèles les règles à respecter pour que le sacrement de l'eucharistie soit valide. Le dispensateur incontournable de ce sacrement est le prêtre. Personne, ni même le diacre et encore moins des laïcs ou laïques, ne peut réciter les prières ni faire les gestes propres à la liturgie eucharistique (nous verrons ci-après les différents moments de la messe). Le prêtre n'a normalement pas le droit de célébrer l'eucharistie plus d'une fois par jour (à moins de dispositions spécifiques comme une pénurie de prêtres) et au moins un ou une fidèle doit être présent.e. Toute personne baptisée peut recevoir la communion eucharistique (à moins qu'elle n'ait été formellement excommuniée). Elle est tenue le faire minimalement une fois par an, généralement au temps pascal, et à la condition de s'être confessée si elle a péché. Elle ne doit pas non plus avoir mangé ou bu minimalement une heure avant de communier, exception faite de l'eau et des médicaments, et dépendamment aussi de l'état de santé de la personne. Les enfants peuvent être admis à la communion s'ils ont reçu un enseignement religieux suffisant pour comprendre le sens de ce sacrement et du symbole du pain et du vin, par rapport au mystère du Christ. En ce qui concerne les éléments matériels du rituel, le pain doit être fait à partir de pur froment, et le vin à partir de raisins (possiblement mélangé à un peu d'eau). De plus, il appartient au prêtre de les conserver dans un endroit adéquat, tant d'un point de vue de l'hygiène que du point de vue du sacré ; il ne

⁶²² Crouan, D. (2003). *Introduction à la Messe de Paul VI. Introduction générale du missel romain. « Institutio generalis missalis romani » de la IIIe édition du missel romain approuvée en 2000 par le pape Jean-Paul II en vue de son application*. Paris : François-Xavier de Guibert, p. 8.

peuvent donc pas être conservés au domicile privé à moins d'un motif pastoral particulier. Le pain et le vin doivent être impérativement consacrés en même temps et au sein d'une célébration eucharistique, dans un lieu sacré et sur un autel consacré ou béni. En cas de situation exceptionnelle, le rituel peut être réalisé dans un lieu au minimum décent, et sur une table recouverte d'une nappe et d'un corporal (vêtement liturgique béni sur lequel sont déposés les objets du culte, principalement le calice pour le vin et le ciboire pour les hosties, d'autant plus une fois que ceux-ci ont été consacrés)⁶²³. Le prêtre doit quant à lui être vêtu d'un vêtement sacré, réservé aux fonctions du culte⁶²⁴, défini par les livres liturgiques selon la période de l'année ou le type de messe qu'il préside. La PGMR détermine aussi les éléments à préparer en amont de la célébration :

117. L'autel sera couvert d'au moins une nappe de couleur blanche. Sur l'autel ou alentour, on mettra des chandeliers avec des cierges allumés : au moins deux pour toute célébration, ou même quatre, ou six, surtout s'il s'agit de la messe dominicale ou d'une fête de précepte, ou encore sept si c'est l'évêque du diocèse qui célèbre. Il y aura aussi sur l'autel ou à proximité une croix avec l'effigie du Christ crucifié.

[...]

Sur l'autel même, on pourra mettre [...] l'Évangélaire, distinct du livre des autres lectures.

118. On préparera aussi :

- a) près du siège du prêtre, le missel et, si cela est opportun, le livret des chants ;
- b) à l'ambon, le lectionnaire ;
- c) sur la crédence : le calice, le corporal, le purificateur et, si cela est opportun, la pale ; la patène et, si c'est nécessaire, des ciboires ; le pain destiné à la communion du prêtre qui préside, du diacre, des ministres et du peuple ; les burettes avec le vin et l'eau [...] ; le vase d'eau à bénir, si

⁶²³ Joly, D. (1998). *La messe expliquée aux fidèles*. Étampes : Clovis, p. 76.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 10.

l'on fait l'aspersion ; le plateau pour la communion des fidèles ; enfin ce qu'il faut pour le lavement des mains.
Il est très souhaitable de recouvrir le calice d'un voile qui peut être de la couleur du jour ou de couleur blanche.⁶²⁵

Avant de présenter en détails la liturgie eucharistique, nous devons préciser qu'il existe plusieurs formulaires, c'est-à-dire des canevas pour la célébration de la messe qui s'adaptent suivant par exemple la composition de l'assemblée avec plus ou moins d'enfants, le moment de l'année (pour Noël par exemple), le nombre de prêtres présents, ou selon les occasions spéciales (par exemple la célébration d'autres sacrements, comme un baptême ou l'ordination d'un prêtre). En fonction de ces différents éléments, certaines prières ou des lectures peuvent être ajoutées, ou d'autres rituels sacramentels. Nous allons, pour notre part, nous concentrer sur une messe dominicale ordinaire, présidée par un seul prêtre. Celle-ci est découpée en deux grandes parties, la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique, encadrées par des rites d'entrée et des rites de conclusion⁶²⁶.

La célébration de la messe commence véritablement lors de l'entrée du ministre du culte, accompagné du diacre et des autres ministres institués. Cette entrée est généralement accompagnée d'un chant, et elle est suivie par la salutation de

⁶²⁵ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Op. cit.*.

⁶²⁶ de Clerck, P. (2002). La célébration eucharistique. Son sens et sa dynamique. Dans M. Brouard (dir.), *Eucharistia : Encyclopédie De L'eucharistie* (p. 327-343). Paris : Cerf, p. 328.

l'autel et de l'assemblée, la préparation pénitentielle, le *Kyrie eleison*⁶²⁷ et une prière d'ouverture. Ces rites d'entrée, présentés et définis par le PGMR entre les §46 et §54, permettent la transition entre le monde extérieur et le rituel qui va avoir lieu dans l'église⁶²⁸, et préparent les fidèles à la Parole et à la communion qui vont suivre.

Une fois les rites d'entrée réalisés, on entre dans la liturgie de la Parole.

Car dans les lectures, que l'homélie explique, Dieu adresse la parole à son peuple, il découvre le mystère de la rédemption et du salut et il offre une nourriture spirituelle ; et le Christ lui-même est là, présent par sa parole, au milieu des fidèles. (PGMR §55)⁶²⁹

En effet, une des volontés de Vatican II était de remettre l'accent sur la Parole comme moment important et indispensable du rite dominical et surtout du rituel eucharistique, afin qu'elle ne soit plus considérée comme une avant-messe optionnelle⁶³⁰. Cette résolution vaticane a entraîné une refonte des lectionnaires, qui ont intégré de nouveaux passages bibliques qui n'étaient jusqu'à présent jamais lus lors des offices. La lecture des passages bibliques est suivie par une homélie, qui vient expliquer l'Évangile de façon à « nourrir la vie chrétienne⁶³¹ » (PGMR §65), pour faire participer les croyant.e.s plus profondément aux mystères de la foi. L'homélie ne doit pas être confondue avec un sermon qui porterait sur des aspects moraux ou

⁶²⁷ Acclamation adressée au Christ, pour faire appel à sa miséricorde. *Ibid.*, p. 331.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 330.

⁶²⁹ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Op. cit.*

⁶³⁰ de Clerck, P. (2002). *Op. cit.*, p. 333.

⁶³¹ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Op. cit.*

dogmatiques uniquement, même si ceux-ci peuvent faire partie du message délivré à ce moment, il est question avant tout de transmettre et de donner des clés pour comprendre le message du Christ pour vivre sa foi⁶³². L'homélie ne peut être faite que par un clerc, prêtre ou diacre⁶³³, et en aucun cas par un laïc et encore moins par une laïque. L'homélie est suivie par la profession de foi, puis par la prière universelle qui est un moment où l'assemblée présente ses intentions de prières⁶³⁴.

Vient ensuite la liturgie eucharistique. Associée à la liturgie de la Parole, elles ne forment « [qu'] un seul acte de culte » (PGMR §28)⁶³⁵, la liturgie eucharistique accomplit ce que la liturgie de la Parole a présenté précédemment. Elle peut être divisée en trois temps : la préparation des dons, la prière eucharistique, et les rites de communion. Le premier temps correspond donc à la préparation des dons, c'est-à-dire en langage vulgaire la quête, chaque personne présente offre quelque chose, généralement de l'argent, en souvenir d'une époque où chacun amenait son pain et son vin pour le partager. Cette procession des dons sert à marquer, au-delà de la contribution financière au repas qui sera partagé, « le mouvement de dessaisissement de soi dans lequel le Christ va nous entraîner.⁶³⁶ » Pendant ce temps, la table eucharistique est dressée, on y dépose le corporal, le purificateur (linge liturgique qui sert à purifier le calice à l'autel, ainsi que les doigts et les lèvres du prêtre après

⁶³² de Clerck, P. (2002). *Op. cit.*, p. 334-335.

⁶³³ CDC, Canon 767 §1.

⁶³⁴ de Clerck, P. (2002). *Op. cit.*, p. 335.

⁶³⁵ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Op. cit.*

⁶³⁶ de Clerck, P. (2002). *Op. cit.*, p. 336.

usage)⁶³⁷, le missel et le calice. Il est d'ailleurs suggéré de faire apporter le pain et le vin par des fidèles (PGMR §73)⁶³⁸. Vient ensuite le deuxième temps, et cœur du rituel : la prière eucharistique, elle-même structurée en différents moments, tout aussi importants les uns que les autres. Il existe dix prières eucharistiques répertoriées dans le missel romain, les six dernières, plus récentes, correspondant à des situations particulières, notamment pour des assemblées composées d'un grand nombre d'enfants avec une plus grande place faite pour la participation des fidèles⁶³⁹. Ce deuxième temps commence ainsi avec un dialogue entre le prêtre et l'assemblée, suivi de l'action de grâce, appelée traditionnellement préface, récitée par le prêtre et à laquelle l'assemblée répond en chantant le Sanctus. Puis vient la première épiclese, soit une invocation de l'Esprit Saint sur les offrandes, ajout récent dans la prière eucharistique, pour manifester le rôle de l'Esprit Saint qui avait été occulté jusqu'à présent⁶⁴⁰. La liturgie eucharistique continue avec le moment qui nous intéresse plus particulièrement, le récit fondateur de la Cène. Ce moment s'achève par une nouvelle acclamation de l'assemblée, puis d'une seconde épiclese, d'une intercession pour les vivants et les défunts et de la doxologie, une prière pour rendre grâce à Dieu. Nous arrivons au troisième temps avec les rites de communion, composés de la récitation du Notre Père et du rite de la paix où chaque personne présente se rapproche des autres fidèles pour les embrasser ou leur serrer la main en signe de réconciliation fraternelle. Ces deux moments sont suivis par la fraction du pain, et de la communion, où les fidèles rassemblé.e.s vont s'avancer vers le prêtre pour la communion,

⁶³⁷ Joly, D. (1998). *Op. cit.*, p. 76.

⁶³⁸ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Op. cit.*

⁶³⁹ de Clerck, P. (2002). *Op. cit.*, p. 337.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 338.

généralement uniquement sous la seule espèce du pain⁶⁴¹. Ce troisième temps de la liturgie eucharistique se termine par un moment de silence et une prière commune énoncée par le prêtre et adaptée au jour.

Les rites de conclusion sont composés d'une dernière bénédiction et d'une formule de renvoi. C'est aussi le moment pour la paroisse de faire des annonces concernant les prochains événements, les prochaines messes ou activités paroissiales. Ces rites servent à renvoyer chez eux les croyant.e.s dans une disposition d'esprit les rendant aptes à répandre la parole de Christ dans le monde et à vivre en chrétien.ne.s⁶⁴².

Le moment qui nous intéresse plus particulièrement est le récit fondateur, la réitération de la Cène et des gestes de Jésus, inclus dans la prière eucharistique. Cette pratique fonde l'action de l'Église et actualise l'œuvre du Christ⁶⁴³. Le découpage même de toute la liturgie eucharistique repose sur les gestes du Christ lors de ce repas, comme le précise la PGMR §72 : lors de la préparation des dons, le Christ prend dans ses mains le pain et le vin ; la prière eucharistique correspond au moment où il rend grâce à Dieu ; puis suivent la fraction et la communion⁶⁴⁴. C'est sur elle que l'Église catholique fonde une partie de sa légitimité rituelle, en perpétuant une pratique

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 340-341.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 342.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 338.

⁶⁴⁴ Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Op. cit.*.

millénaire instituée par le Christ lui-même, et répétée par les premières communautés chrétiennes. La PGMR §79 l'indique clairement :

d. Le récit de l'Institution et la consécration : par les paroles et les actions du Christ s'accomplit le sacrifice que le Christ lui-même a institué à la dernière Cène lorsqu'il offrit son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin, les donna à manger et à boire aux Apôtres et leur laissa l'ordre de perpétuer ce mystère.⁶⁴⁵.

5.1.1.1 Déroulement traditionnel

En raison même de la ressemblance du prêtre au Christ par son ordination selon la théologie catholique, le prêtre est le seul à pouvoir prononcer ces paroles. Avant d'arriver au récit de l'institution, le pain et le vin ont été apportés sur l'autel, et placés avec soin sur le corporal. Puis le prêtre s'est lavé les mains, en signe de « désir de purification intérieure » (PGMR §76)⁶⁴⁶, avant de réciter le début de la prière eucharistique. Pendant celle-ci, il est exigé une certaine révérence et du silence de la part de toutes les personnes présentes dans l'assemblée pour favoriser l'écoute (PGMR §78)⁶⁴⁷. Plus précisément, il est demandé aux fidèles de se mettre debout à partir de la prière sur les offrandes (juste avant le début de la prière eucharistique) et ce jusqu'à la fin de la messe, et de se mettre à genoux au moment de la consécration

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ *Ibid.*

des espèces, en fonction toutefois de la santé des participant.e.s (PGMR §43)⁶⁴⁸. Le prêtre officiant ménage aussi des temps de silence notamment lorsqu'il élève le pain et la coupe. Si les fidèles ne sont pas agenouillé.es à ce moment-là, ils baissent traditionnellement la tête en signe d'adoration et de respect.

Le récit de l'institution, passage qui nous intéresse plus spécifiquement est :

Au moment d'être livré
Et d'entrer librement dans sa passion,
Il prit le pain,
Il rendit grâce,
Il le rompit
Et le donna à ses disciples, en disant :
Prenez, et mangez-en tous :
Ceci est mon corps livré pour vous. [Silence, élévation du pain]

De même, à la fin du repas, il prit la coupe ;
De nouveau il rendit grâce,
Et la donna à ses disciples, en disant :
Prenez, et buvez-en tous,
Car ceci est la coupe de mon sang,
Le sang de l'Alliance nouvelle et éternelle,
Qui sera versé pour vous et pour la multitude,
En rémission des péchés.
Vous ferez cela, en mémoire de moi.⁶⁴⁹ [Silence, élévation de la coupe]

Par ces paroles et les pouvoirs octroyés au prêtre lors de son ordination, le pain et le vin se changent, selon la doctrine catholique et le principe de transsubstantiation, réellement en corps et en sang du Christ.

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ Église catholique (1988). *Liturgie de la messe*. Montréal/Paris : Éditions Paulines/Médiapaul, p. 42.

5.1.1.2 Analyse

5.1.1.2.1 Différenciation

La messe, en plus de célébrer le mystère de la foi, c'est-à-dire la mort et la résurrection du Christ, cherche aussi à faire Église, à célébrer l'unité du Peuple de Dieu de façon hebdomadaire par la reproduction des actes du Christ lors de la Cène, en transmettant la Parole et en partageant un repas ritualisé, tout comme les premiers chrétiens. Cette messe doit se dérouler dans un lieu sacré, une église, elle-même découpée de façon à séparer les laïcs et laïques des ministres du culte. Ces derniers sont en effet les seuls à manipuler le pain et le vin, qui par les gestes et les paroles du prêtre deviennent, selon la croyance catholique, corps et sang du Christ, et par lesquels « l'Église vit et croît continuellement.⁶⁵⁰ » Ces symboles du pain et du vin mettent en avant le Christ, son corps et son sang, valorisant ce personnage et son histoire. Mais en ne permettant qu'à des hommes d'être ses représentants sur terre, le rituel eucharistique, par sa célébration du corps du Christ, ancre son incarnation dans un corps masculin et célèbre en quelque sorte la masculinité de celui-ci. Ce qui implique in fine un certain rapport entre le sacré et le masculin, ce qui exclut de facto les femmes et le féminin.

⁶⁵⁰ CDC, Can. 897.

5.1.1.2.2 Corporéité et environnement

Par l'organisation même de l'espace dans l'église, c'est-à-dire les fidèles dans la nef et les prêtres dans le chœur, ce rituel catholique manifeste une hiérarchisation des individus. Nous retrouvons d'un côté ceux qui peuvent s'approcher et manipuler le sacré (les prêtres) et ceux qui ne le peuvent pas. De plus, une attitude d'adoration est demandée aux fidèles qui reçoivent la communion⁶⁵¹, ce qui se traduit notamment par leur silence, et leur attitude corporelle de recueillement et de soumission (à genoux, ou debout en inclinant la tête). Certes, il leur est possible de participer au rituel, en apportant les offrandes vers l'autel par exemple, mais il s'agit de se mettre au service des ministres ordonnés, ils ne peuvent pas manipuler le sacré. Seul le prêtre va faire les gestes requis et réciter les paroles pour consacrer le pain et le vin, en tant que représentant du Christ-Tête dans l'assemblée réunie. C'est d'ailleurs pour ces raisons qu'il peut rapporter les paroles de Jésus lors de la Cène en utilisant le pronom « je », il est le Christ par son ordination. Les paroles prononcées rappellent les gestes de Jésus, et viennent justifier l'action du prêtre ainsi que sa place en tant que président du rituel, elles mettent en mots ce que les croyant.e.s rassemblé.e.s vivent lors de la liturgie eucharistique. De plus, dans ce récit, Jésus est l'élément actif, tandis que les disciplines viennent recevoir passivement les paroles et gestes du Christ, à l'image de ce qui se passe durant le rituel.

⁶⁵¹ CDC, Can. 898.

5.1.1.2.3 Maîtrise rituelle

Dans les textes institutionnels, tout le monde est appelé à participer à la table du Seigneur. Et par leur présence, les fidèles font Église : sans eux le rituel n'aurait pas le même sens, d'où d'ailleurs l'importance pour le déroulement de l'eucharistie qu'il y ait au moins un ou une fidèle présent.e. Mais dans les faits, seuls les prêtres ont le pouvoir de sanctifier et de consacrer les espèces, ils sont les seuls habilités à faire les gestes et à prononcer les paroles pour que le rituel soit valide. Il n'y a, au demeurant, d'Église au sens strict qu'avec la présence en son sein d'un ministre ordonné, le prêtre⁶⁵², impliquant une dépendance des personnes laïques à la hiérarchie catholique. De plus, seuls les hommes peuvent être prêtre, et donc détenir un certain pouvoir pour, premièrement définir l'orthodoxie, c'est-à-dire que ce les gens doivent croire, comme le fait que seuls les hommes puissent devenir prêtre et être à l'image du Christ ; et pour deuxièmement définir l'orthopraxie, les gestes à réaliser et les comportements à adopter en lien avec la doctrine, dont la liturgie de la messe. Le savoir catholique a longtemps été une chasse gardée des hommes : les femmes jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle ne pouvaient étudier dans les facultés de théologie et donc avoir accès au savoir, et encore moins façonner la théologie catholique et les décisions les concernant. Grâce à ce monopole, les hommes d'Église ont déterminé, comme présenté au chapitre 2, la place et le rôle des femmes, excluant la possibilité pour celles-ci de définir leur rôle dans l'Église et ses rituels, les gardant toujours à la périphérie de la communauté, dépendantes des hommes clercs pour accéder au salut. Ainsi, on ne retrouve dans la prière eucharistique en général aucune mention de femmes, à part Marie, mise en avant pour sa virginité et maternité, et aucune mention

⁶⁵² Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 100.

d'une présence féminine dans le récit de l'institution. Les interpellations faites aux fidèles présents s'adressent avant tout aux « frères », il est fait mention des disciples du Christ, tous des hommes, et surtout du Christ, Dieu incarné dans un corps d'homme. Cette association du sacré et du sexe masculin justifie, pour la doctrine catholique, l'exclusion des femmes.

5.1.1.2.4 Ordre hégémonique

Étant donné l'organisation de l'Église catholique autour d'une institution forte et centralisatrice, la liturgie catholique définit, précise et prévoit toutes les situations rituelles possibles. Cela implique une forte normativité, où chaque geste et chaque parole comptent pour que le rite soit valide. Le but officiel de ce discours rituel est de faire communauté, de permettre la communion entre les croyants et croyantes comme Corps du Christ, guidés par la Tête, le ministre du culte instruit et en charge du rituel. Mais ce rituel, comme vénération du Corps du Christ, Dieu incarné en un homme, induit un culte pour le sexe masculin, ce qui, associé à une forte hiérarchisation des individus selon leur statut et à l'importance de cette hiérarchie pour la pérennité de l'institution et des normes qu'elle définit, implique une exclusion des femmes et une volonté de les maintenir aux marges de la hiérarchie. On retrouve les ministres du culte ordonnés à l'image du Christ en haut de la pyramide (eux-mêmes divisés entre évêques, prêtres et diacres), suivis par les ministres institués tels le lecteur et l'acolyte. En bas, nous avons les laïcs, qui par leur sexe masculin peuvent accéder à l'ordination, mais n'ont pas de pouvoir de sanctification et ne peuvent présider l'assemblée, et enfin les femmes laïques, dont le sexe leur interdit de prétendre à la prêtrise et qui dépendent nécessairement des hommes pour leur salut.

Par la séparation de l'espace, par la division des tâches effectuées, la hiérarchisation catholique institue les hommes comme les seuls représentants légitimes et possibles du Christ, impliquant une survalorisation du sexe masculin. Par le fait que seuls les hommes peuvent représenter le Christ sur Terre, selon la compréhension et l'interprétation que donne le Vatican de ce ministère et que nous développerons ci-après, on peut lire une reconnaissance du corps masculin comme unique lieu de rencontre de Dieu. Bien que la grâce salvifique soit accessible par le baptême et les autres sacrements, la présence d'un prêtre ordonné est obligatoire. Cette grâce n'est donc accessible que par la médiation d'un homme, ce qui ne permet pas aux femmes d'être totalement maîtresses de leur salut. Nous pouvons faire un parallèle ici avec le judaïsme, où l'Alliance s'inscrit aussi dans le corps uniquement des garçons par la circoncision. La Nouvelle Alliance s'inscrit également dans le corps d'un homme, reconnu et célébré comme tel, simplement dans le fait de rendre impossible aux femmes d'agir *in persona Christi*. Est ainsi célébré et adoré par les fidèles lors de l'eucharistie le Corps et le Sang d'un homme, sacrifié pour le salut de tous. Le Christ étant représenté uniquement par les hommes, l'Église reconnaît dès lors le genre du Christ comme masculin, homme, excluant les femmes de ces représentations, celles-ci étant déjà exclues par les représentations masculines de Dieu.

Ainsi, lorsque les seuls représentants du Christ sont des hommes, lorsque les seuls médiateurs du salut sont des hommes, le modèle de fonctionnement de l'Église ne peut être que centré autour de ceux-ci, laissant les femmes en marge, soumises et assujetties, leurs expériences étant quant à elles définies et spécifiées par des hommes selon leurs besoins. De plus, alors que le caractère nourricier est traditionnellement associé aux femmes, ici, cette fonction est prise en charge par les hommes dans un espace spécifique (l'autel) qui exclut les femmes. En effet, il s'agit d'un repas, entre

hommes uniquement, dans lequel on peut lire une appropriation par le masculin du sacré⁶⁵³. Cela symbolise le féminin et les femmes comme n'étant pas capables ou suffisantes pour signifier le sacré et le salut, même dans un domaine qui leur est traditionnellement dévolu, sacré et salut qui ne peuvent alors s'exprimer que par les hommes⁶⁵⁴. Ce rite eucharistique consacre donc la division sociale et religieuse des sexes⁶⁵⁵, où les hommes, à l'image du Christ, sont en charge de la gestion du sacré et dominent les femmes qui ne sont que réceptrices, voire réceptacles par l'accent mis sur la maternité, du sacré, ne pouvant accéder au divin que par l'entremise d'un homme.

5.1.2 Des eucharisties féministes pour explorer sa spiritualité

Face à la négation des femmes, de leur corps, de leurs expériences, face à leur mise sous tutelle sacramentaire, des femmes catholiques cherchent à se réapproprier la gestion du sacré. Elles relisent et réinterprètent les textes sacrés pour y déceler la présence de femmes. Elles réécrivent aussi des prières et élaborent des pratiques rituelles féministes les incluant, pour déployer leur propre rapport au sacré et s'inscrire en tant que croyantes à part entière. Ainsi, nous allons nous intéresser à la collective de L'autre Parole (LaP), dont les membres ont entre autres réécrit des

⁶⁵³ Roy, M.-A. (1993). Réflexions domestiques à propos de l'eucharistie. *Liturgie, foi et culture*, 27(135), p. 47.

⁶⁵⁴ Melançon, L. (1985). La symbolique liturgique. *Prêtre et Pasteur*, 88(4), p. 215.

⁶⁵⁵ Roy, M.-A. (1993). *Op. cit.*, p. 47.

passages bibliques, des prières, et développé de nombreuses célébrations, notamment eucharistiques, pour diverses occasions.

LaP est une collective de femmes chrétiennes et féministes, fondée au Québec en 1976, sous l'impulsion de Monique Dumais, Louise Melançon, et Marie-Andrée Roy dans la continuité de Vatican II et des mouvements féministes séculiers. La volonté de ces femmes à l'origine de cette collective était de créer un lieu de partage, de sororité, de solidarité⁶⁵⁶, une Ekklesia telle que pensée par Elisabeth Schüssler Fiorenza⁶⁵⁷. Les membres du collectif se dénomment elles-mêmes chrétiennes, en référence au message christique et dans un souci d'ouverture et d'inclusion. Mais utiliser le terme chrétiennes et non catholiques leur permet de se distancer de l'Église catholique et du fonctionnement patriarcal qu'elles dénoncent. De plus, cela leur permet d'éviter un contrôle ou une mise sous tutelle du groupe et de ses membres par l'institution religieuse. Organisées en plusieurs sous-groupes présents dans différents coins du Québec, elles se retrouvent minimalement une fois par an pour leur colloque annuel⁶⁵⁸. Leurs réflexions et pratiques collectives sont publiées dans une revue du même nom trois à quatre fois par an, aujourd'hui uniquement sur leur site internet, où l'on peut aussi retrouver les anciennes éditions. Cette revue est composée de réflexions critiques sur l'institution catholique et son discours officiel, des analyses théologiques et éthiques de sujets d'actualité. Un numéro par an rend compte du colloque annuel, qui est généralement l'occasion d'ateliers collectifs de

⁶⁵⁶ Hamelin, M. (2016). Les 40 ans de L'autre Parole. *Relations*, 785, p. 9.

⁶⁵⁷ Cf. Schüssler Fiorenza, E. (1986). *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Cerf, plus spécifiquement l'épilogue : À la recherche d'une spiritualité biblique féministe : l'« Ekklesia » des femmes (p. 467-478).

⁶⁵⁸ L'autre Parole (2011). *1976-2011. 35 ans d'écriture et de réécriture : recueil*. Canada : Les Éditions À3Brins, p. 7.

réécriture de passages bibliques⁶⁵⁹, de prières, de bénédictions, de création de rituels, autour d'une thématique particulière qui sera déployée ensuite dans une célébration commune, celle-ci étant rapportée dans la revue.

Puisant leur inspiration dans la tradition chrétienne, dans la théologie de la libération, et dans des travaux féministes⁶⁶⁰, les célébrations de LaP cherchent à retravailler le message des Évangiles dans une perspective féministe, par des réécritures et des réappropriations de rituels qui retranscrivent le vécu des femmes dans une perspective croyante chrétienne, perspective que l'Église catholique rejette en excluant les femmes de toute position de pouvoir⁶⁶¹. Elles sont nourries par une volonté de faire avancer la cause des femmes dans l'Église et la société, mais elles cherchent avant tout à explorer différents modes d'expression de leur vie spirituelle, loin de la hiérarchie religieuse. Dans leurs écrits, elles dénoncent leur représentation et leur condition au sein de l'institution, qui se traduit par leur appropriation pour le fonctionnement des paroisses, leur invisibilisation dans les textes et leur mise à l'écart du sacré. Elles y explorent aussi de nouvelles voies d'expressions rituelles inclusives, en développant des mises en scène faisant appel à des symboliques particulières, et qui sont importantes à prendre en compte pour saisir et les critiques adressées par la collective au fonctionnement catholique et leurs souhaits ou pistes pour une intégration pleine et entière des femmes à l'Église.

⁶⁵⁹ Pour plus d'informations sur les réécritures bibliques, voir Riendeau, M. J. (2016). *De la production à la transmission : les réécritures bibliques de L'autre Parole de 1996 à 2015* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://archipel.uqam.ca/8927/>, p. 36-37.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 28-31.

LaP ne reproduit jamais exactement la même cérémonie deux fois⁶⁶², et en recrée une nouvelle pour chaque rencontre annuelle. Ainsi, nous avons sélectionné quatre exemples de célébration eucharistique afin de mettre en avant la diversité de la pratique de cette collective, et de pouvoir en analyser les différentes expressions et modalités. La pratique autour de la figure de la Christa, qui a eu lieu en août 1997 et qui est rapportée dans le numéro 76 intitulé « *La Christa en devenir* »⁶⁶³ et publiée à l'hiver 1998, est celle qui nous a le plus marqué lors de notre exploration, notamment pour sa transgression de nombreux symboles catholiques. Mais nous avons choisi de présenter d'autres cérémonies, à côté de celle-ci. Nous nous intéresserons donc aux célébrations « *La longue marche de libération des femmes* » (réalisée en août 1992 et rapportée dans la revue de septembre 1992)⁶⁶⁴, au « *Jeudi Saint* » de la célébration pascalle (réalisée en avril 1993 et rapportée dans le numéro 61 du printemps 1994)⁶⁶⁵, et à « *La Ruah souffle où elle veut !* » à l'occasion de La Pentecôte (réalisée en mai 2005 et reprise dans la revue du printemps 2006)⁶⁶⁶. Pour faciliter la lecture, nous les associerons au numéro de leur revue de publication, et nous les appellerons respectivement : les cérémonies de la Christa (76), de Libération (55), du Jeudi Saint (61) et de la Pentecôte (109).

⁶⁶² Même lorsque les femmes de LaP reprennent des éléments de cérémonies plus anciennes, cela implique des ajustements, des adaptations, des ajouts, pour assurer son actualisation au contexte.

⁶⁶³ L'autre Parole (hiver 1998). *Christa en devenir*. 76. Récupérée de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1998n76.pdf

⁶⁶⁴ L'autre Parole (septembre 1992). *Solidarité quand tu nous tiens*. 55. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1992n55.pdf

⁶⁶⁵ L'autre Parole (printemps 1994). *L'éclatement des évidences*. 61. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1994n61.pdf

⁶⁶⁶ L'autre Parole (printemps 2006). *La Pentecôte*. 109. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/no_109.pdf

Les différents éléments composant les cérémonies sont élaborés au cours des journées de rencontre de la collective, dans des petits groupes, à partir d'ateliers de travail, autour de thématiques différentes chaque année. La revue rapporte ces ateliers, la façon dont le thème des rencontres a été travaillé et pensé par les groupes, des échanges qui mènent à la formalisation de la célébration rituelle. Ainsi, dans la revue 76, on retrouve des exemples de femmes incarnant la Christa. Ces exemples, comme Marie de Magdala, Marie Guyart, Édith Stein, sont accompagnés d'un texte retraçant leur biographie et en quoi elles peuvent incarner la Christa⁶⁶⁷. Dans le numéro 109 sur la Pentecôte, ce sont des réflexions autour de l'Esprit Saint/Sophia qui sont rapportées avant la célébration : son lien avec la fête juive *Shavouot*⁶⁶⁸, ou encore un appel à l'Esprit Saint de rester parmi elles⁶⁶⁹. Dans la revue 55, des exemples concrets d'actions solidaires sont mis en avant : on peut trouver les présentations⁶⁷⁰ de divers organismes au Québec et un situé au Nicaragua. Seul le Jeudi Saint de la célébration Pascale n'a pas été réalisé dans le cadre d'un colloque de LaP. Il s'agit malgré tout d'une cérémonie élaborée par les membres de la collective, l'idée étant de repenser le Triduum pascal et de faire une « relecture de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ à la lumière de l'expérience des femmes.⁶⁷¹ » On peut aussi trouver dans la revue des articles plus personnels de réflexion sur les thèmes en question, des réécritures bibliques, etc.

⁶⁶⁷ Riendeau, M. J. (2016). *Op. cit.*, p. 5-13.

⁶⁶⁸ Gubbay Helfer, S. (printemps 2006). Chavouot. Dans *L'autre Parole*, *Op. cit.*, p. 4-9.

⁶⁶⁹ Gratton, M. (printemps 2006). Restez ! Vous qui êtes déjà là ! Dans *L'autre Parole*, *Op. cit.*, p. 16-17.

⁶⁷⁰ *L'autre Parole* (septembre 1992). *Op. cit.*, p 7-20.

⁶⁷¹ *L'autre Parole* (printemps 1994). *Op. cit.*, p. 32.

À l'instar de la liturgie traditionnelle, la prière eucharistique des différentes cérémonies prend place après plusieurs temps, qui peuvent correspondre à l'accueil, ainsi qu'à la liturgie de la Parole. Celle-ci se veut normalement une introduction à ce que la communion va donner à vivre par la suite, à communiquer aussi la Parole de Dieu qui va se concrétiser ensuite dans le rituel eucharistique.

Lors de la célébration intitulée « La longue marche de libération des femmes » (55), la collective a voulu se réapproprier l'Exode du peuple hébreu, pour montrer le long chemin qu'il reste à faire pour les femmes pour sortir du « désert patriarcal⁶⁷² », et ce même si elles avancent et progressent. Après l'accueil des participantes à qui l'on remet un bâton pour les soutenir dans l'effort et un cierge à allumer, le rituel est découpé en cinq oasis, chacune associée à une symbolique particulière. Les deux premières, associées respectivement au cierge et à l'encens, peuvent être comprises comme une liturgie de la Parole ; des extraits bibliques adaptés sont lus, puis une lettre est lue. Elle vient reconnaître le vécu de femmes, tout en se voulant une exhortation à continuer sur ce chemin difficile. Les trois oasis suivantes correspondent à la liturgie eucharistique avec le partage d'aliments, sur lequel nous reviendrons ci-après.

La cérémonie du Jeudi Saint prend place quant à elle au sein d'une célébration pascale qui visite les grands moments de la semaine sainte : le jeudi saint, le vendredi saint, et la veillée pascale du samedi soir. Nous ne nous intéressons qu'au jeudi, qui commémore l'institution de l'Eucharistie par le Christ lors de la Cène. La Cène correspondant à un repas du séder, et pour cette célébration, les femmes de LaP font

⁶⁷² L'autre Parole (septembre 1992). *Op. cit.*, p. 24.

aussi appel à la métaphore de la marche dans le désert pour parler de leurs luttes féministes, et utilisent également le symbole du bâton. Avant le partage eucharistique en tant que tel, nous trouvons une première partie composée de prières à Jésus, rappelant ses racines juives, ainsi que des lectures de l'Évangile. Il est notamment fait mention du lavement des pieds des disciples par le Christ, ce que les officiantes vont reproduire en invitant toutes les personnes présentes à venir faire des ablutions pendant qu'elles versent de l'eau⁶⁷³. Puis nous avons un partage du pain et du vin, avant une conclusion à cette première partie du rituel pascal.

Le rituel de la Christa est divisé en cinq icônes représentant chacune une façon de mettre en scène ou en acte la Christa, d'où le nom de la célébration : « Des icônes en acte ». En raison de l'aspect très chorégraphié et théâtral de ce rituel, le parallèle avec la structure traditionnelle de la messe que nous avons présentée précédemment peut être difficile à faire. La liturgie eucharistique rapportée par la quatrième icône est plus facilement reconnaissable par la réappropriation d'éléments de langage particuliers à la prière eucharistique. On peut alors supposer que les trois premiers points (Christa énergie, Christa et nos cinq sens, et Christa, une présence qui se révèle) correspondent à la liturgie de la Parole. On retrouve en effet une ouverture chantée, accompagnée de quelques mots qui viennent expliquer aux participantes ce qu'elles vont vivre dans cette célébration : « Ce soir, nous allons nous laisser imprégner par la présence de la Christa. Elle est parmi nous. Laissons-la agir. Nous deviendrons Christa.⁶⁷⁴ ». Cette figure de la Christa est incarnée lors de la première icône par une des femmes de la collective, qui va vouloir réveiller, stimuler les

⁶⁷³ L'autre Parole (printemps 1994). *Op. cit.*, p. 36-37.

⁶⁷⁴ L'autre Parole (hiver 1998). *Op. cit.*, p. 27.

participantes, en révélant un foulard que certaines participantes sur scène portent à moitié camouflé dans leurs vêtements.

Notre quatrième étude de cas comporte elle aussi le symbole du foulard, comme marqueur du sacerdoce baptismal des participantes, ainsi que le fait que hommes et femmes ont reçu lors de la Pentecôte l'Esprit Saint. La remise de cette étole a lieu dans la première partie du rituel pour accueillir les personnes présentes. Nous avons ensuite un temps qui peut correspondre à la liturgie de la Parole : on fait appel à la Sophia, la sagesse en grec, puis des prières et une lecture exposent le don de l'Esprit Saint aux femmes. Le moment suivant, intitulé « Pistes nouvelles » peut être lu comme un homélie, c'est-à-dire explication de ce que représente le don de l'Esprit et une exhortation à le mettre à profit pour construire un monde meilleur. Ce moment est suivi d'une imposition des mains de la part des aînées, puis de la liturgie eucharistique.

D'autres célébrations eucharistiques de LaP sont quant à elles plus proches de la tradition catholique, composées d'une ouverture, une liturgie de la Parole avec la lecture de réécritures bibliques, une liturgie eucharistique et des rites de clôture, illustrées par exemple dans la célébration réalisée pour les 40 ans de la collective en 2016. On retrouve pour celle-ci un découpage très proche du découpage traditionnel, avec des lectures de réécritures suivies d'une prise de parole que l'on peut associer à une homélie avant le partage du pain et du vin⁶⁷⁵. Malgré des structures rituelles qui peuvent sembler différentes à chaque fois, on retrouve entre les différentes pratiques de la collective des éléments récurrents, comme des réflexions autour de figures

⁶⁷⁵ L'autre Parole (printemps 2017). *Quarante ans de marche et d'espérance Tome 3 : Célébration et Regards sur des luttes et des pratiques féministes*. 147. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2018/02/numero_147a.pdf

théologiques importantes qui sont réinvesties dans une perspective féministe, ainsi que l'utilisation d'objets symboliques.

Nous allons maintenant nous intéresser plus en détails aux pratiques eucharistiques. Les femmes de LaP ne disent jamais que leur pratique rituelle est une eucharistie catholique, ou que leurs actions doivent être lues comme une consécration. Par exemple lors de la célébration pascale (61), le texte rapporte au tout début ces paroles : « Il y aura partage du pain et du vin. Nous ne prétendons pas que ce soit là une consécration eucharistique, mais [...], nous pouvons célébrer la mémoire de Jésus en partageant du pain et du vin.⁶⁷⁶ » Il s'agit, selon ce qu'elles précisent, de faire communauté autour d'une exploration spirituelle et expérientielle de symboles catholiques et d'autres symboles présents dans la culture souvent issus d'autres traditions religieuses, afin de se donner les moyens de manifester le sacré et la transcendance par elles-mêmes, ce que l'institution leur dénie. Une des pistes pour comprendre ces précisions serait de les voir comme une forme de protection face à l'ingérence de l'Église catholique, et ainsi se protéger contre une quelconque condamnation, qui pourrait avoir des conséquences fâcheuses pour certaines membres, religieuses ou employées en pastorale.

⁶⁷⁶ L'autre Parole (printemps 1994). *Op. cit.*, p. 38.

5.1.2.1 Dérroulement

Avant de présenter plus en détails les pratiques eucharistiques choisies, nous devons préciser certains éléments utiles pour notre analyse. Tout d'abord, les colloques de LaP sont organisés dans des lieux différents chaque année ou presque et l'organisation de la salle peut changer à chaque année suivant le déroulement de la cérémonie. Les célébrations que nous présentons se sont déroulées dans un lieu catholique. La 55 est d'ailleurs la première à être célébrée dans un lieu sacré, une chapelle, comme cela est précisé au début de la célébration⁶⁷⁷. La Christa prend elle aussi place dans le chœur d'une chapelle où « Les chaises [...] ont été disposées en demi-cercle. Les présentations se font au centre du demi-cercle.⁶⁷⁸ » Le Jeudi Saint a eu lieu dans une église montréalaise. La Pentecôte quant à elle s'est déroulée dans une salle appartenant aux sœurs de la Congrégation de Notre-Dame à Montréal.

Ensuite, il n'y a pas de présidence prédéfinie du rituel selon un statut particulier qu'une des membres détiendrait au sein du groupe. Chacune est appelée à participer, et la présidence, qui change pour chaque célébration, est systématiquement occupée par plusieurs personnes à la fois, qui se définissent alors comme concélébrantes plutôt que présidentes. Certains rituels mentionnent la remise d'une étole entre elles pour manifester le rôle qu'elles vont jouer, ainsi que la remise d'une étole à chacune des membres présentes⁶⁷⁹. Les personnes assurant la co-

⁶⁷⁷ L'autre Parole (septembre 1992). *Op. cit.*, p. 24.

⁶⁷⁸ L'autre Parole (hiver 1998). *Op. cit.*, p. 27.

⁶⁷⁹ Cf. L'autre Parole (printemps 2006). *Op. cit.*, p. 19. Dans cet exemple, cette étole semble signifier le sacerdoce diaconal dont ces femmes sont investies, comme en témoigne la prière récitée lors de la remise de l'étole.

présidence ne sont pas nommées, bien que parfois, comme pour la Christa, les participantes peuvent être citées. Ensuite, selon ce qui est organisé et réparti entre celles-ci, une place est faite à l'improvisation et à la spontanéité à l'instar de ce que l'on peut lire lors de la présentation de la troisième icône de la Christa : « Un merveilleux mouvement, qu'aucune des membres de notre équipe n'avait prévu, s'est emparé des femmes de l'assemblée, qui soulevées par une musique envoutante, se sont laissées entraîner dans une farandole festive improvisée.⁶⁸⁰ »

5.1.2.1.1 La libération

Commençons par présenter le déroulement de la célébration eucharistique de la Libération. L'originalité de celle-ci tient dans le fait que les membres communient avec trois aliments différents. Ainsi, dans la troisième oasis du rituel, on trouve une communion avec du pain sans levain, en souvenir et des femmes hébreux parties dans la précipitation d'Égypte et de Jésus lors de la Cène. Le rituel décrit reprend la formule canonique : « Prenez et mangez, ceci est mon corps livré pour vous.⁶⁸¹ » Cette première communion est suivie par la lecture de la *Prière d'une persécutée*, une réécriture du psaume 142. On demande ensuite aux personnes présentes de partager leurs souffrances, de se faire entendre. Puis, est lue la lettre d'un des groupes composant LaP et qui revient sur les réflexions élaborées pendant les journées du colloque. Les femmes se dirigent après vers la quatrième oasis où la

⁶⁸⁰ L'autre Parole (hiver 1998). *Op. cit.*, p. 29.

⁶⁸¹ L'autre Parole (septembre 1992). *Op. cit.*, p. 27.

communion a lieu avec de l'hydromel « réputé être la boisson des déesses », mais qui pour ce rituel est :

[...] la boisson des femmes chrétiennes et féministes qui reprennent les paroles qu'à la veille de sa passion, Jésus a dit à ses disciples réunies(is) : Prenez et buvez, ceci est mon sang, le sang de l'alliance nouvelle et éternelle qui sera versé pour vous et pour la multitude.⁶⁸²

Comme pour la première communion, celle-ci est aussi suivie de deux lectures, un extrait du psaume 25 adapté et la lettre d'un des groupes de la collective. Enfin, la troisième communion est faite avec du chocolat, symbole de douceur, de plaisir des sens, mais aussi d'énergie pour la suite du chemin qui attend les femmes en luttés, suivie par les deux lectures. Pour cette dernière étape du long chemin des femmes d'oasis en oasis, on demande aux femmes présentes, entre les deux lectures, de partager leur détermination et leur espérance pour poursuivre leur marche vers la libération⁶⁸³.

5.1.2.1.2 Le Jeudi Saint

La liturgie eucharistique de ce rituel est, comparativement aux autres, très sobre. Pas de nouveaux aliments, pas de mise en scène particulière. De plus, les paroles de consécration sont très proches du texte traditionnel, réduites à leur minimum pour faire comprendre le sens de ce rituel :

⁶⁸² *Ibid.*, p. 29.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 31.

Le Seigneur prit du pain,
 puis, ayant rendu grâce, il le rompit et dit :
 « Ceci est mon corps, donné pour vous.
 Faites cela en mémoire de moi. »
 Après le repas, il fit de même avec la coupe,
 en disant :
 « Cette coupe est la nouvelle Alliance
 établie par mon sang ;
 chaque fois que vous en boirez,
 faites cela en mémoire de moi. » ⁶⁸⁴

Suite à cette lecture, les animatrices de la célébration expriment leur intention par cette prière de faire mémoire du Christ, et de reproduire ses gestes, mais tout en se dédouanant de consacrer : ce partage du pain et du vin exprime simplement leur désir de communier avec Lui alors qu'elles sont réunies pour faire communauté⁶⁸⁵. On trouve au tout début de la célébration une précision concernant le fait que le partage du pain et du vin ne doit pas être vu comme une consécration eucharistique valide du point de vue de l'orthodoxie, et on peut lire à ce moment du rituel une nouvelle mise en garde. Ce rituel se déroule dans une église et a reçu le soutien de la paroisse et de son pasteur. On peut ainsi imaginer qu'un public est présent. Ces précisions permettent aux organisatrices de se dédouaner des interprétations possibles du rite réalisé, et ainsi limiter l'ingérence de l'institution catholique et des répercussions possibles sur les personnes accueillant la cérémonie. Enfin, pour la communion, les personnes présentes restent à leur place tandis que les officiantes circulent dans l'assemblée pour distribuer le pain et faire passer la coupe de vin afin que chacune puisse y tremper son pain.

⁶⁸⁴ L'autre Parole (printemps 1994). *Op. cit.*, p. 38.

⁶⁸⁵ *Ibid.*

5.1.2.1.3 La Christa

Pour le rituel de la Christa, les cinq participantes qui ont préparé cette partie intitulée « Christa : donneuse de vie : la Cène réécrite » lisent la réécriture retranscrite ci-dessous, tout en la mimant. Le texte est divisé en trois étapes, à la fin de chacune, l'assemblée de femmes est appelée à chanter en réponse à ce qui vient d'être lu et joué devant elles.

Première étape :

Au moment d'être délivrée et d'entrer en travail,
Elle prit son courage à deux mains,
Elle rendit grâce,
Les eaux se rompirent
Et les sages-femmes comprirent qu'elle était
Près de donner la vie.
Elle dit :

Voyez, accueillez et aimez
Ceci est mon corps, ceci est mon sang.

Chant par l'assemblée sur l'air de Comme lui

Comme femme pouvoir donner la vie
Comme femme créer l'éternité.
Abriter en son corps d'aujourd'hui à demain
La Christa

Deuxième étape :

Au moment d'être délivrée et d'entrer en travail
Elle prit son courage à deux mains
Elle rendit grâce
L'inspiration lui vint
Et toutes comprirent qu'elle était près de donner la vie
Elle dit :

Voyez, accueillez et aimez
Ceci est mon corps, ceci est mon sang.

Chant par l'assemblée

Comme femme pouvoir donner la vie
 Comme femme créer l'éternité
Faire surgir la beauté d'aujourd'hui à demain
 La Christa.

Troisième étape :

Au moment d'être délivrée et d'entrer en travail
 Elle prit son courage à deux mains
 Elle rendit grâce
 L'esprit l'anime
 Et toutes comprirent qu'elle était près de donner la vie

Chant par l'assemblée

Comme femme pouvoir donner la vie
 Comme femme créer l'éternité
Instaurer la justice d'aujourd'hui à demain
 La Christa.⁶⁸⁶

Suite à cette lecture il n'y a pas de communion. Un verre de vin est partagé une fois la célébration terminée.

5.1.2.1.3 La Pentecôte

Terminons maintenant avec la célébration de la Pentecôte organisée autour des figures de l'Esprit, de la Sophia et de la Ruah. Après l'imposition des mains par les aînées sur les participantes, pour raviver le don souhaité par chacune des femmes présentes et pour confirmer leur sacerdoce en tant que baptisées, toutes les femmes vont alors réciter les paroles suivantes avant de partager le pain et le vin :

⁶⁸⁶ L'autre Parole (hiver 1998). *Op. cit.*, p. 30-31.

Partageons ce pain en mémoire de Jésus
 Faisons aussi mémoire des femmes et des hommes – d’hier et
 d’aujourd’hui – qui trouvent dans ce partage du pain et du vin la force de
 se tenir debout face à l’oppression
 D’une même voix nous disons :
 Béni sois-tu, Ô Esprit de force, qui nous nourrit.

Bénéissons cette coupe, la coupe de l’espérance et de la libération.
 Que nos luttes soient en communion avec celles de toutes les femmes et
 de tous les hommes de la terre.
 Que cette coupe célèbre notre solidarité,
 Et d’une même voix nous disons :
 Bénis sois-tu, O Esprit de Jésus, qui nous entraîne sur le chemin de la
 liberté.⁶⁸⁷

5.1.2.2 Analyse

5.1.2.2.1 Différenciation

Ces rituels sont des événements uniques, préparés par les personnes présentes, auxquels tout le monde peut participer et prendre part. Les lieux où ils se déroulent sont souvent des lieux sacrés, chapelles ou églises. Ce choix peut être lu comme une volonté de réappropriation des espaces religieux traditionnels et de démontrer l’aptitude de ces femmes à manipuler le sacré, dans un lieu dédié à cet effet. Mais ce n’est pas tant le lieu qui est important (certaines années les célébrations peuvent avoir lieu en extérieur), que les personnes présentes, la volonté de célébrer ensemble et les symboliques religieuses qui font de ce moment un rituel religieux. Bien que ces

⁶⁸⁷ L’autre Parole (printemps 2006). *Op. cit.*, p. 20.

cérémonies se déroulent à d'autres moments que ceux déterminés par le calendrier liturgique traditionnel, ces femmes se retrouvent une fois par an, dans le but même de participer à un rituel élaboré toutes ensemble, en faisant appel à des symboliques religieuses chrétiennes. Il est d'ailleurs important de parler des figures mobilisées et qui permettent d'attribuer à ces célébrations des sens particuliers, des orientations qui en font des moments à part du quotidien. Si nous les abordons dans cette sous-partie et non par exemple dans Corporalité et environnement avec les autres symboles, c'est parce que ces figures sont des éléments qui différencient ces pratiques de celles traditionnelles et aussi d'une pratique quotidienne. Tout d'abord, la Christa : Louise Melançon l'explique dans l'ouverture de la revue⁶⁸⁸ qui rapporte le déroulement du rituel, il ne s'agit pas seulement d'imaginer un Christ femme, mais de penser le Christ au féminin, en ce que les femmes peuvent se reconnaître en Jésus, être elles aussi l'expression du salut, comme disciple du Christ. Pour Denise Couture, cette figure de la Christa va également à l'encontre d'une théologie descendante où Dieu va vers les hommes. Il n'y a pas de transsubstantiation, mais la présence en chaque personne de la Christa qui invite à l'accueil et à l'amour, au-delà du sacrifice⁶⁸⁹. En représentant le Christ comme pouvant s'incarner en une femme, les membres de LaP vont à l'encontre des principes de l'Église quant à la masculinité du Christ, jusque dans ses représentations. Les femmes sont alors reconnues comme participant de la grâce et du salut. Il s'agit de reconnaître que des femmes étaient historiquement disciples de Jésus et l'ont suivi. D'ailleurs, elles sont les premières à annoncer sa résurrection, et plus tard certaines seront martyres au nom de leur foi. En professant la Christa, ces

⁶⁸⁸ Melançon, L. (hiver 1998). Ouverture du colloque. Christa en devenir. Dans *L'autre Parole*, *Op. cit.*, p. 4.

⁶⁸⁹ Couture, D. (automne 2006). La Cène féministe selon *L'autre Parole*. Dans *L'autre Parole, Eucharistie et sacerdoce*. 111. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/no_111.pdf, p. 24.

femmes veulent exprimer leur participation pleine et entière à la foi chrétienne, à l'histoire de l'Église, et au salut chrétien. En outre, « [...] pour les femmes de la collective, Christa, c'est la parole qui émerge et qui libère l'identité féministe chrétienne des femmes qui font corps avec le Christ ressuscité.⁶⁹⁰ » Cette symbolique particulière permet ainsi aux membres de LaP de se réapproprier un symbole qui est souvent utilisé pour justifier leur exclusion, tout en proposant une symbolique féminine différente de celle généralement imposée aux femmes catholiques par l'institution, à l'exemple de Marie. Bien que l'Esprit-Sophia/Ruah de la célébration de la Pentecôte ne soit pas directement mobilisée lors de la liturgie eucharistique, cette figure est présente dans le déroulement du rituel, notamment par la place qui lui est faite dans l'agencement même du lieu. En effet, les chaises ont été disposées de façon à ce que quatre représentations de la Sophia puissent rentrer par les quatre points cardinaux. En travaillant sur la figure de l'Esprit-Sophia, les membres de la collective rappellent que le don de l'Esprit a été fait aux hommes comme aux femmes. De plus, ce don leur permet de prophétiser, c'est-à-dire d'apporter une *autre parole*⁶⁹¹, projet que se donne la collective par son nom même. En se rapportant à l'Esprit-Sophia, les femmes souhaitent indiquer que l'action de prophétiser ne s'est pas arrêtée aux premiers siècles du christianisme, mais que cela doit toujours être fait, pour « accouch[er] d'un monde nouveau ⁶⁹² », permettant la libération et l'épanouissement de chaque personne. En réalisant ce rituel, et en le rappelant dans leur prière de bénédiction du pain et du vin, ces femmes se réapproprient le don de

⁶⁹⁰ Riendeau, M. J. (2016). *Op. cit.*, p. 48.

⁶⁹¹ Fortin, A. (printemps 2006). « Je répandrais de mon Esprit sur toute chair ; et vos fils et vos filles prophétiseront... » (Actes 2,17). Dans *L'autre Parole*, *Op. cit.*, p. 12.

⁶⁹² Melançon, L. (printemps 2006). Esprit-Saint/Esprit-Sophia. Dans *L'autre Parole*, *Op. cit.*, p. 11.

l'Esprit-Saint (aussi appelé Esprit de Jésus⁶⁹³) contre un pouvoir ecclésiastique qui se l'arroge afin de limiter les femmes dans leurs actions et représentations⁶⁹⁴, et remplissent un rôle de prophétesse en partageant, par leurs pratiques religieuses, un autre message.

5.1.2.2.2 Corporéité et environnement

Lors du rituel Libération, les membres de LaP reproduisent le long chemin de libération des femmes, processus toujours en cours. S'appuyant sur un bâton, elles démontrent le besoin de soutien, d'appui, et mais aussi le besoin d'emprunter ce chemin en étant accompagnées. Le partage des trois aliments symbolise en outre la communion avec d'autres femmes et l'importance de se retrouver entre soi dans le processus de libération, pour partager de quoi se revigorer, mais également des douceurs pour traverser les épreuves à venir. Ces choix d'aliments est d'ailleurs intéressant : le pain institue une continuité avec la pratique traditionnelle, mais l'hydromel est une façon pour ces femmes de se rapporter à leur pouvoir sacré de s'exprimer, en expliquant qu'il s'agit de la boisson des déesses qui délie les langues. Le chocolat, en évoquant le plaisir, prend le contre-pied d'une vision catholique parfois très austère en ce qui concerne les plaisirs et permet aussi de démontrer la félicité qui peut être vécue lors d'une communion eucharistique.

⁶⁹³ L'autre Parole (printemps 2006). *Op. cit.*, p. 28.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

Le port du foulard, notamment lors de la Pentecôte et de la Christa, signifie quant à lui le sacerdoce baptismal auquel ces femmes se rapportent pour mener leur rituel, les instituant en tant que prêtres pour le déroulement de la célébration et son partage eucharistique. Cette réappropriation du sacerdoce et de sa compréhension est aussi visible lors de la célébration du Jeudi Saint. Contrairement à la pratique traditionnelle où les personnes se rendent à l'avant pour aller chercher les hosties consacrées, elles se déplacent dans l'église pour apporter la communion à toutes et à tous. Ce geste (couplé à la pratique de lavement rapportée avant la liturgie eucharistique) peut-être lu comme une critique de la hiérarchie ecclésiale. Bien que présentée par le Magistère comme une simple différence de rôle, le clergé détient malgré tout un pouvoir particulier sur les laïcs et les laïques. LaP tient, à l'exemple de Jésus, à incarner la notion de service qui devrait être le principe moteur du clergé envers la communauté.

Concernant la question du corps, la mise en scène du rituel de la Christa peut se lire comme une réappropriation du corps de la femme et de ses expériences. Certes, il n'y a que les femmes au centre de l'assemblée qui vont faire les gestes et mimer ce qu'elles sont en train de réciter. Mais toutes participent, en étant reliées à ce que la Christa est en train de vivre et qui vient parler à leur expérience en tant que femmes, et par les réponses chantées auxquelles elles participent. Les gestes et paroles utilisés lors de cette prière font référence à l'accouchement et au sang menstruel, des expériences de femmes généralement passées sous silence et considérées comme taboues, et qui ont été utilisées comme arguments pour justifier l'exclusion des femmes du sacré en raison de l'impureté découlant de ces phénomènes⁶⁹⁵. Ainsi, évoquer le sang des règles et l'accouchement dans le contexte sacré que peut être une

⁶⁹⁵ Berger, T. (1995). Les femmes, éléments étrangers dans le corps du Christ ? Regard sur la place des femmes dans la liturgie. *Concilium*, 259, p. 161.

réécriture de la Cène, et surtout les aborder en les associant à une idée de délivrance, c'est premièrement faire une place à la sexualité, comme expérience de vie humaine, et deuxièmement, montrer que ces expériences-là participent de la vie chrétienne et sont porteuses de sens. De plus, l'eucharistie est une fête du corps, d'un corps révélé, et sur lequel se fonde le christianisme ; en exclure les femmes nie l'apport de celles-ci à la croissance de l'humanité et la communication humaine. Lorsque le Christ fait don de son corps et de son sang, les femmes peuvent témoigner dans leur chair de ce don et du sens que celui-ci revêt, par une connaissance que Monique Dumais appelle expérientielle ⁶⁹⁶. Par la grossesse et l'accouchement, les femmes ont une compréhension intime des paroles « ceci est mon corps ». Et dire « ceci est mon sang » revêt un sens particulier, expérimenté, celui de l'écoulement de sang lors des menstruations, sang porteur de vie comme le sang du Christ, car fin et début d'un cycle amenant la fécondité.

En général, les textes lors des différentes célébrations permettent aux femmes de se sentir incluses. Celui de la Christa aborde les expériences physiologiques des femmes ; la Libération s'intéresse quant à elle plus particulièrement à un vécu social partagé par les femmes en lutte contre le patriarcat. Selon les catégories d'Ursula King, la Christa correspondrait à une expression de l'expérience femelle (*female*), tandis que la marche de Libération correspondrait à une expérience féministe, permise par le développement d'une conscience de classe⁶⁹⁷. Bien que la célébration de Libération fasse référence lors des deux premières oasis à Dieu en tant que Seigneur, on peut lire lors de la communion par le chocolat une phrase faisant

⁶⁹⁶ Dumais, M. (1983). Femmes faites chair. Dans E. J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion* (p. 52-70). Montréal : Éditions Bellarmin, p. 65.

⁶⁹⁷ King, U. (1993). *Women and spirituality. Voices of protest and promise* (2^e éd.). University Park : The Pennsylvania State University Press, p. 58.

référence au Dieu de Rachel et à la Sagesse (prière que l'on retrouve aussi lors du Jeudi Saint), formes de féminisation de la figure de Dieu pour pouvoir l'évoquer dans ses perspectives féminines et non pas uniquement masculines, pour permettre aux femmes de se rapporter à la divinité et au sacré.

5.1.2.2.3 Maîtrise rituelle

La collective de LaP se veut non hiérarchique, il n'y a pas de membres salariées en son sein, et chacune est invitée à participer selon ses disponibilités, sa volonté et ses capacités. Divisée en sous-groupes régionaux, une personne de chaque groupe sera la porte-parole auprès du « coco » (le comité de coordination) pour des questions d'organisation d'événements et de rencontre, mais sans que cela n'implique une quelconque hiérarchisation entre les membres. Toutefois, parmi les femmes de la collective, certaines sont plus formées que d'autres en théologie, ou en pastorale, et ont de fait un sens rituel plus développé, les rendant aptes à naviguer plus facilement dans l'élaboration de rites et de célébration. Mais les membres ont développé des pratiques rituelles permettant de signifier à toutes qu'elles sont en mesure de prendre leur place dans le déroulement rituel. En portant des foulards ou étoles dans le rituel de la Christa (où le foulard de certaines participantes est révélé par cette figure) et de la Pentecôte (où chaque femme reçoit le sien), les membres de LaP se réapproprient le sacerdoce baptismal et par ce signe, elles manifestent leur capacité de « prier ensemble, de faire mémoire de Jésus, et de célébrer nos espérances.⁶⁹⁸ » Et faire mémoire du Christ se matérialise dans la consécration des espèces et la

⁶⁹⁸ L'autre Parole (printemps 2006). *Op. cit.*, p. 20.

communion que ces femmes se réapproprient, alors même que l'institution catholique les réserve uniquement aux prêtres investis d'un pouvoir spécial. Lorsqu'elles explorent la figure de l'Esprit-Sophia et se remettent entre elles une étole qui marque leur sacerdoce, elles dévient alors aux prêtres leur monopole pour manipuler le sacré et elles se légitiment elles-mêmes dans l'exercice des fonctions presbytérales. Cette idée de célébrer la mémoire du Christ en partageant le pain et le vin est aussi présente lors de la célébration du Jeudi Saint. Bien qu'il soit précisé plusieurs fois qu'il ne s'agit pas d'une consécration eucharistique valide, ces femmes, dans une église et en présence d'un public plus large que lors de leur rencontre annuelle, prononcent des paroles de consécration très proches des traditionnelles et distribuent le pain et le vin, transgressant ainsi les directives catholiques interdisant aux laïcs et d'autant plus aux laïques de poser de tels gestes. En agissant de la sorte, elles démontrent leur capacité de représenter le sacré et de ritualiser.

5.1.2.2.4 Ordre hégémonique

Autour de leurs célébrations, les femmes de LaP font communauté, par le partage des résultats de leurs réflexions sous forme rituelle, par leur réunion autour d'expériences féminines souvent passées sous silence, et communauté au sens catholique par le partage soit pendant le rituel du pain et du vin (ou de l'hydromel et du chocolat), soit à la toute fin avec le partage d'un verre de vin, comme pour la Christa. Elles cherchent aussi à s'inscrire en tant que femmes, tant du point de vue du vécu biologique que du vécu social d'oppression, qui cheminent vers leur libération et qui s'appuient sur leur foi pour proposer un message chrétien débarrassé de son sexisme. Mais ces rituels peuvent en outre être lus comme une contestation de la mainmise masculine sur le sacré et sa manipulation. Cette contestation se lit

notamment lorsqu'elles mènent une célébration pascale dans une église en accueillant d'autres personnes que les membres de LaP. Mais aussi dans la cérémonie de la Pentecôte où elles reprennent à leur compte leur capacité à prophétiser, à répandre la nouvelle parole et à faire mémoire du Christ, et ce en se consacrant les unes les autres par la remise d'une étole, sans passer par l'intercession d'un homme. Utiliser une figure féminine du Christ peut être lu comme une dénonciation de l'Église catholique qui dénie aux femmes la possibilité d'avoir un lien direct avec le divin et la transcendance. En transposant la Cène pour exprimer des réalités biologiques des femmes, les membres de LaP veulent démontrer leur intégration pleine et entière à l'Église, plus seulement comme des réceptacles/réceptrices, mais également comme des actrices, dont les expériences physiologiques peuvent s'inscrire dans un cheminement religieux. De plus, cette réappropriation de la figure du Christ en Christa permet de mettre en parole et en geste des travaux féministes sur ce personnage et sur son rapport aux femmes, notamment la présence de ces dernières à ses côtés et leur rôle dans les premières communautés chrétiennes.

Toutes les célébrations eucharistiques de LaP ne se réapproprient pas de la même façon le rituel traditionnel, et elles ne mettent pas l'accent dans leurs transformations sur les mêmes éléments. Certaines se concentrent sur la réappropriation d'une figure, par exemple la Christa ou l'Esprit-Sophia, d'autres vont changer les espèces pour la communion comme pour la Libération. Mais toutes vont s'intéresser à la façon dont les femmes peuvent représenter le sacré et investir leur sacerdoce de baptisées pour faire mémoire du Christ, en se réappropriant des prérogatives masculines de présidence et de consécration, et ce en tant que femmes, dépositaires d'un vécu, d'expériences spécifiques qu'elles cherchent à inscrire dans leur célébration. Certaines, à l'image de la Christa, font référence au corps des femmes dans leur bénédiction de consécration. Par exemple lors d'une célébration en

1985 on peut lire : « Nous rompons le pain symbole de nos corps pareils à tous ceux de nos sœurs ici ou quelque part dans le monde. Par ce geste nous célébrons nos corps de femmes, promesses de vie éternellement recommencée.⁶⁹⁹ » Tandis que d'autres, tout en faisant mention des femmes trop souvent oubliées de la liturgie catholique, ne font pas directement le lien avec leur corps, et se rapportent plus à des expériences féminines féministes, par exemple :

Nous faisons mémoire :
 de toutes ces femmes dont les noms ne nous sont pas parvenus parce que
 le temps de l'histoire était écrit par les hommes,
 de toutes ces femmes dont les règles de vie ont été écrites par des
 hommes
 [...]
 Nous demandons la force de continuer la longue marche des femmes pour
 la réappropriation de leur temps, de leur parole, de leur vie.⁷⁰⁰

Certaines consécration mêlent les deux thématiques, corps des femmes et vécus féminins, comme en 2017 pour les 40 ans de la collective, où lors de la consécration du pain et vin, ont été prononcées ces paroles :

L'Église institution prive les femmes de nourriture, mais nous avons choisi de faire mémoire, de partager ensemble mes sœurs ce pain sucré et ce vin doux.
 Nous faisons mémoire du corps des femmes, corps souffrant, corps aimant, corps qui se donne dans le geste amoureux, corps donnant la vie.
 Jésus nous a dit : « Prenez et buvez-en toutes — ceci est mon sang. »
 Dans ce sang, il a scellé l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. En buvant ce vin, nous participons de cette Nouvelle Alliance, promesse de nouveaux

⁶⁹⁹ L'autre Parole (mars 1986). *La fête, la célébration*. 29. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1986n29.pdf, p. 23.

⁷⁰⁰ L'autre Parole (printemps 2015). *Le temps : Regards féministes et spirituels*. 141. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2015/05/lautre_parole_numero_141_printemps_2015_0.pdf, p. 58.

rapports entre les femmes et les hommes en marche solidairement pour la justice et la liberté.

Ce vin nous rappelle aussi le sang des femmes versé dans la violence. C'est également le sang des menstruations qui signifie que la vie se régénère.⁷⁰¹

5.1.3 Pour une eucharistie inclusive, qui fasse mention des femmes historiques et actuelles.

L'eucharistie catholique, depuis Vatican II et évoqué par Jean Paul II dans son encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, est conçue comme un repas de fête, un moment de communion pour les fidèles rassemblés, mais nécessitant la présence d'un prêtre pour que l'on puisse parler de communauté ecclésiale⁷⁰². Cette présence obligatoire d'un ministre du culte, et plus globalement le fonctionnement hiérarchique de l'institution catholique, sont à l'origine des nombreuses critiques adressées à cette dernière. En effet, une hiérarchisation implique que certaines personnes sont autorisées à s'exprimer et d'autres non, notamment en ce qui concerne la validité d'un rituel. Selon Bourdieu, pour qu'un discours soit légitime et qu'il réussisse ce qu'il est censé faire en tant qu'énoncé performatif, il doit être prononcé par la bonne personne, investie du pouvoir d'une institution, devant les bonnes personnes, dans les formes et la temporalité définies par l'institution⁷⁰³. Ainsi, le rituel eucharistique

⁷⁰¹ L'autre Parole (printemps 2017). *Op. cit.*, p. 16.

⁷⁰² Danneels, G. (2003). Lettre d'accompagnement de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*. *Nouvelle revue théologique*, 125(4), p. 542.

⁷⁰³ Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions du Seuil, p. 165-167.

valide ne peut être réalisé que par des prêtres, des personnes ayant reçu une formation, qui ont été ordonnées par l'institution, et qui sont revêtues d'une autorité spéciale émanant de Dieu et du Saint-Esprit pour manipuler le sacré. Ils sont alors les seuls à pouvoir s'exprimer. De plus, les fonctions d'acolyte et de lecteur sont réservées aux hommes⁷⁰⁴, bien qu'il soit laissé à la discrétion de l'évêque la possibilité de confier ces tâches à des femmes en cas de « défaut de ministres⁷⁰⁵ ». La parole est par conséquent une marque du pouvoir, celui qui la détient possède le pouvoir sur les autres. Les femmes ne pouvant pas être ordonnées sont donc réduites au silence dans les assemblées catholiques, ce qui démontre un refus de l'institution de les considérer comme des personnes, des sujets à part entière. Elles sont enjointes à adopter des comportements et valeurs spécifiquement féminins, la modestie et la discrétion⁷⁰⁶. Or :

La correspondance étroite entre les usages du corps, de la langue et sans doute aussi du temps, tient au fait que c'est pour l'essentiel à travers des disciplines et des censures corporelles et linguistiques qui impliquent souvent une règle temporelle que les groupes inculquent les vertus qui sont la forme transfigurée de leur nécessité [...] ⁷⁰⁷

Ainsi, l'invisibilité des femmes dans la liturgie eucharistique, que ce soit leur présence à l'autel, ou même dans les textes lus et récités est une façon pour l'Église catholique de garder celles-ci assujetties et dépendantes, de l'Église et des hommes en général, pour accéder au salut. La liturgie, dans son orchestration et mise en scène,

⁷⁰⁴ CDC, Canon 230 §1.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, §3. Par le motu proprio *Spiritus Domini* du 10 janvier 2021, le pape François a supprimé du Code de droit canonique la clause réservant aux hommes les ministères institués.

⁷⁰⁶ Amandier, M. et Chablis, A. (2014). *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*. Montrouge : Bayard, p. 299.

⁷⁰⁷ Bourdieu, P. (2001). *Op. cit.*, p. 131.

attribue des places aux individus au sein de la communauté, reléguant les femmes aux marges, dépossédées de toute capacité rituelle.

De plus, l'eucharistie, et plus spécifiquement le récit de l'institution vient faire mémoire du Christ et de ses actes. Mais la mémoire est une sélection, opérée par ceux qui détiennent le pouvoir, ici des hommes ordonnés, et ce dans le but notamment de perpétuer un fonctionnement particulier⁷⁰⁸, celui de l'appropriation des femmes par le clergé. Présentes aux premiers échelons de l'Église, ce sont elles qui s'occupent de l'organisation et du fonctionnement de nombreuses paroisses, effectuant un travail de pastorale afin de suppléer notamment à la chute des vocations sacerdotales⁷⁰⁹. Mais en définitive, la manipulation du sacré, c'est-à-dire la réalisation même du rituel reviendra toujours aux prêtres, s'appropriant alors tout le travail fait en amont par les femmes⁷¹⁰. Leur appropriation est aussi soutenue par la symbolique nuptiale catholique, où l'Église-Corps en tant qu'assemblée du Peuple de Dieu est l'Épouse du Christ, subordonnée à l'Époux, le Christ et ses représentants que sont les prêtres⁷¹¹. Les femmes sont ainsi désappropriées du pouvoir sacré et donc de leur capacité à être en lien avec le transcendant⁷¹². Elles doivent automatiquement passer par les hommes pour y avoir accès, et au-delà d'eux, elles doivent passer par le masculin, en ce que

⁷⁰⁸ Voyé, L. (1996). Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés. *Archives de sciences sociales des religions*, 95, p. 15.

⁷⁰⁹ Cf. Roy, M.-A. (1996). *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal/Paris : Éditions Paulines/Médiaspaul.

⁷¹⁰ Roy, M.-A. (1994). Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective. *Philosophiques*, 212, p. 435.

⁷¹¹ Melançon, L. (1985). *Op. cit.*, p. 216.

⁷¹² Roy, M.-A. (1993). *Op. cit.*, p. 47-48.

l'incarnation du Christ a été faite dans un corps d'homme et qu'il est avant tout reconnu par l'Église comme tel, avant d'être vu comme un être humain pouvant inclure les femmes.

Pourtant, les femmes sont essentielles à l'organisation catholique et à sa pérennité, notamment par l'éducation, la transmission auprès des enfants, mais par ailleurs et comme mentionné précédemment, pour le rôle qu'elles jouent dans les paroisses⁷¹³. Mais devant l'invisibilisation de leur travail, mais aussi de leur présence que ce soit dans les textes où dans les assemblées, des femmes ont décidé de se réapproprier le sacré, en élaborant des pratiques rituelles communautaires où elles rentrent en relation avec le sacré et le divin, directement et sans intermédiaire masculin. Comme l'explique Marie Josée Riendeau :

L'originalité des rituels de L'autre Parole réside dans un témoignage militant qui exprime la détermination des femmes à affirmer leur participation pleine et entière à l'intérieur d'une communauté de disciples égales.⁷¹⁴

Elles reprennent des éléments de leur tradition religieuse et vont les explorer ensemble, pour voir comment ces symboliques, ces principes pourraient parler aux femmes, et à leurs expériences de vie. Elles abordent le cheminement en tant que croyantes féministes cherchant à faire évoluer les représentations et places des femmes, mais aussi les menstruations et l'accouchement, des sujets qui ont été rejetés

⁷¹³ Laurin-Frenette, N. et Fahmy-Eid, N. (1995). Femmes et Église au Québec : éléments pour une interprétation socio-historique. Dans A. Caron (dir.), *Femmes et pouvoir dans l'Église* (p. 37-62). Montréal : VLB éditeur, p. 38-39.

⁷¹⁴ Riendeau, M. J. (2016). *Op. cit.*, p. 29.

du domaine sacré par l'Église catholique, en raison de conceptions dépréciatives sur le corps féminin. Les femmes ont été plus particulièrement associées par leurs manifestations corporelles à une chair avilie, diminuée, ne pouvant manifester le sacré, bouc émissaire avec la figure d'Ève de toutes les difficultés rencontrées par les hommes.

Mais pour pouvoir interpeller et rencontrer les croyants et croyantes, un rite a besoin de rester en lien avec l'expérience des personnes⁷¹⁵, il a besoin de l'exprimer et de la symboliser, d'autant plus depuis la constitution sur la liturgie SC, pour laquelle la liturgie doit communiquer la présence de Dieu tout en s'appuyant sur l'identité du peuple rassemblé. Et l'Église est composée d'hommes et de femmes, vivant des expériences communes, mais aussi différentes. D'où l'importance pour ces femmes de parler de leur combat de libération du joug patriarcal, de présenter leur réappropriation du Saint-Esprit qui leur permet de prophétiser et de représenter un Christ au féminin, expérimentant la condition des femmes, dont les expériences plus spécifiques relèvent néanmoins de l'expérience humaine globale. Prétexter que l'enfantement et les menstruations n'arrivent qu'aux femmes pour justifier le silence autour de ceux-ci, cela revient à nier des expériences touchant une moitié de l'humanité, comme si celles-ci étaient insignifiantes et accessoires. On peut aussi considérer que ce peu d'égard à l'endroit des capacités reproductrices des femmes serait, pour les hommes qui en sont exclus, une façon de minimiser un grand pouvoir et qui porterait atteinte à leur supériorité auto-proclamée. Enfin, qui de mieux qu'une femme ayant enfanté pour comprendre expérimentiellement « Ceci est mon corps livré pour vous » !

⁷¹⁵ Roy, M.-A. (1993). *Op. cit.*, p. 49.

Toutefois, les pratiques de LaP restent limitées à un groupe restreint. Bien que les membres publient en ligne leurs cérémonies rituelles, et prennent publiquement la parole sur des enjeux touchant les femmes et le Vatican (notamment sur la question du droit à l'avortement et des enjeux reproductifs), les rituels élaborés sont performés au sein du groupe et ne sont jamais reproduits dans leur forme complète. Or, dans l'Église catholique, par les symboles, les gestes, les paroles, il y a la production d'un espace liturgique connu et reconnu en tant que tel, qui permet de signifier le sacré et de rappeler la tradition catholique dont les rites découlent. Selon Louis-Marie Chauvet, les acteurs en présence, par les gestes réalisés, créent un espace liturgique qui manifeste métaphoriquement le mystère du Christ et métonymiquement la communion ecclésiale dans le temps et l'espace⁷¹⁶. Cet espace parle comme matrice initiatique où chacun advient à son identité de chrétien⁷¹⁷. Un des problèmes que pose la pratique rituelle de LaP concerne cet aspect-là : bien que reprenant des éléments liturgiques catholiques, l'espace liturgique construit à chaque cérémonie est recréé à chaque fois, car chaque rituel est différent et voué à ne pas être reproduit. Ce principe d'itérabilité ou *citationnalité*⁷¹⁸ n'étant pas respecté, il est possible que la force performative du rituel ne soit pas pleinement réussie : ici on peut être face à une limite pour signifier pleinement la tradition chrétienne, mais aussi pour se présenter comme chrétiennes. Toutefois, pour Derrida, c'est aussi dans l'échec du performatif que l'on peut trouver sa force subversive. Et en effet, lorsque les femmes de cette collective consacrent les espèces, parfois en prenant d'autres éléments que le pain et le vin traditionnels, et exposent clairement leur dessein de faire communion entre

⁷¹⁶ Chauvet, L.-M. (1995). La liturgie dans son espace symbolique. *Concilium*, 259, p. 58.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ Derrida, J. (1972). Signature Événement Contexte. Dans *Marges de la Philosophie* (p. 365-393). Paris : Éditions de minuit, p. 381.

elles, on assiste ici à une subversion du discours normatif catholique, où elles reconnaissent avant tout la force performative de leur réunion pour faire communion, plutôt que les règles institutionnelles les limitant dans leur façon de vivre et d'expérimenter leur foi. On peut aussi se demander si ce n'est pas tant la répétition de la transgression qui est importante, plus que la répétition d'un rituel en particulier.

En s'exprimant, pouvoir réservé aux hommes dans l'Église catholique, les femmes de LaP se réapproprient leur foi et leur croyance, et explorent avant tout des possibilités rituelles, des modes d'être et de faire pour se rallier au sacré et au divin. Mais face aux exclusions systématiques de toutes les places de pouvoir au sein de l'institution, des femmes ont décidé d'accéder aux fonctions ordonnées en se réappropriant le rite catholique d'ordination.

5.2 L'ordination sacerdotale et la question de la représentativité

Nous allons désormais nous intéresser au sacrement de l'ordre. L'exclusion des femmes de celui-ci est en effet symptomatique de leur place et représentation dans l'Église. Nous avons déjà pu présenter au chapitre 3 de nombreux éléments concernant l'organisation hiérarchique catholique, le principe d'obéissance et le rituel d'ordination ; cette partie se concentrera sur le déroulement de celui-ci et le sens de sa ritualisation, tout en faisant quelques rappels quant à la conception du presbytérat.

5.2.1 L'ordination sacerdotale catholique romaine

Pour rappel, une ordination n'est pas la nomination par l'Église d'un candidat, ni l'acceptation simple d'un homme volontaire pour ce sacrement, mais il s'agit d'une « investiture sacramentelle au cœur de laquelle l'Église en prière invoque la bénédiction de Dieu.⁷¹⁹ », car Il est le seul à pouvoir accorder le sacerdoce ordonné. Lors du rite d'ordination, l'évêque et la communauté rassemblée ne font, selon la posture catholique sur la question, que reconnaître et officialiser le don divin, entérinant l'exclusion des femmes de ce sacrement comme conforme à la volonté divine. Ainsi, le sacrement de l'ordre, par lequel un homme devient prêtre est, selon la théologie des sacrements, la reconnaissance de la vocation de celui-ci. Mais cette simple reconnaissance ne suffit pas, le rituel d'ordination est important car, par l'imposition des mains, l'évêque inscrit le prêtre dans la succession apostolique, c'est-à-dire une chaîne ininterrompue de transmission du sacerdoce presbytéral remontant aux apôtres et donc au Christ, légitimant de fait la fonction sacerdotale⁷²⁰. La constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (LG), promulguée à la suite de Vatican II, rappelle ainsi :

Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde, a fait les évêques successeurs des Apôtres et, par ces Apôtres eux-mêmes, participants de sa consécration et de sa mission. À leur tour, les évêques ont transmis légitimement dans l'Église la charge de leur ministère selon divers degrés à divers sujets. C'est ainsi que le ministère ecclésiastique,

⁷¹⁹ Haquin, A. (2012). Les ministères et le sacrement de l'ordre : évolutions récentes. *Liturgie*, 156, p. 17.

⁷²⁰ Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Le sacerdoce humain et divin, masculin et féminin*. Paris : Éditions CLD p. 65-66.

institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres.⁷²¹

Il est en effet important pour l'Église de faire remonter sa légitimité au Christ lui-même, notamment pour asseoir l'importance et le sens du sacerdoce. Le ministère sacerdotal doit être compris comme une vocation et pas comme une simple fonction ou un rôle attribué à un individu pour des questions d'organisation. De plus, cette vocation, cette mission accordée par Dieu et qui s'inscrit dans l'être ontologique, va déterminer la place de la personne dans l'Église.⁷²²

Par l'ordination, les prêtres sont « investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés, et [exercent] publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale⁷²³ ». Ils sont donc marqués d'un caractère spécial, ce qui « les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne.⁷²⁴ » Ils sont configurés au Christ, leur permettant d'agir *in persona Christi capitis*, c'est-à-dire comme représentants du Christ-Tête⁷²⁵. Mais en tant que membres du Corps du Christ, les prêtres sont aussi au service de la communauté des croyant.e.s par leurs fonctions administratives de

⁷²¹ Concile Vatican II (1964). *Lumen Gentium (LG). Constitution dogmatique sur l'Église*. [en ligne]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html, § 28.

⁷²² Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Op. cit.*, p. 70-71.

⁷²³ Concile Vatican II (1965). *Presbyterorum Ordinis. Décret sur le ministère et la vie des prêtres*. [en ligne] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html, §2

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Op. cit.*, p. 60.

gestion de l'assemblée catholique pour une meilleure cohésion, par le témoignage apostolique qu'ils représentent et prêchent et par les actions réalisées au nom du Christ dont les sacrements⁷²⁶. Selon cette double configuration, les prêtres, en tant que présidents de l'assemblée des catholiques, sont également les serviteurs de Dieu de qui ils détiennent un pouvoir sacramentel, celui de manifester le Christ dans l'administration des sacrements⁷²⁷. *Lumen Gentium* (LG) rappelle aussi les rapports qui unissent les prêtres avec les évêques. Ils ne forment qu'un seul et même *presbyterum* et ne se différencient que dans leurs fonctions, notamment auprès de la communauté catholique⁷²⁸ : les prêtres sont les représentants des évêques dans les paroisses et auprès des communautés, même si certaines prérogatives restent du domaine de l'épiscopat, notamment la capacité d'administrer le sacrement de l'ordre.

Les femmes, exclues du presbytérat, sont configurées à l'image de Marie, qui a servi le Christ tout au long de sa vie. Pour le théologien Jean-Marie Hennaux, Marie, et donc toutes les femmes à travers elle, est la figure par excellence du sacerdoce commun des baptisés, par sa soumission librement consentie à Dieu et au destin de son Fils⁷²⁹. Ainsi, pour l'Église catholique, le Christ lui-même n'a pas appelé de femmes à la prêtrise, et étant par le fait lui-même un homme, les femmes, de par leur sexe féminin, ne peuvent représenter le Christ. Nous aborderons plus en détails ci-après les raisons énoncées par le Magistère pour interdire l'ordination des femmes, interdiction considérée comme une vérité relevant du dépôt de la foi et dès lors

⁷²⁶ Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 139.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁷²⁸ LG, §28.

⁷²⁹ Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Op. cit.*, p. 90-94.

définitive⁷³⁰. Comme le résume Jean-Marie Hennaux : « La totalité des femmes est appelée à symboliser le sacerdoce éternel du Christ ; un certain nombre d'hommes sont appelés au sacerdoce ministériel.⁷³¹ »

Lors du Concile Vatican II, la constitution dogmatique *Lumen Gentium* (LG) a cherché entre autres à réformer le presbytérat, ce que nous avons déjà présenté au chapitre 3. Celui-ci a été notamment repensé dans ses rapports avec le sacerdoce commun des baptisé.e.s, ce dernier ayant besoin d'être revalorisé⁷³². LG reconnaît l'égale dignité, par le baptême, entre les laïcs, les laïques et les ministres du culte ordonnés, les différences ne concernant que les rôles que chacun ou chacune peut être amené.e à jouer au sein de l'Église⁷³³. Autour de cette refonte du presbytérat, les différents ministères associés aux prêtres ont été repensés et transformés dans les années suivantes avec le *Motu Proprio Ministeria Quaedam* de Paul VI⁷³⁴, mais sans prise en compte des revendications des femmes qui désiraient pouvoir accéder à ces fonctions.

⁷³⁰ Wijngaards, J. (2005). *L'ordination des femmes dans l'Église catholique. Réflexions sur une « tradition du coucou »*. St-Jean-le-Blanc : Association Chrétiens autrement, p. 25.

⁷³¹ Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Op. cit.*, p. 103.

⁷³² Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Op. cit.*, p. 145-147.

⁷³³ Haquin, A. (2012). *Op. cit.*, p. 23-24.

⁷³⁴ Paul VI. (1972). *Ministeria Quaedam. Lettre apostolique en forme de Motu Proprio*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html

Le sacrement de l'ordre se déroule traditionnellement pendant une messe solennelle, et de préférence dans une paroisse d'où les ordinands sont originaires ou dans la communauté qu'ils desserviront. Le rituel a lieu entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique, et certains éléments habituels de la messe seront remplacés par des prières ou réceptions spécifiques à l'ordination⁷³⁵. Comme mentionné ci-dessus, ce sacrement est une des prérogatives de l'évêque qui préside à cette occasion l'assemblée.

Le rituel est divisé en cinq grandes parties comprenant les moments de la messe que nous avons pu présenter précédemment. Premièrement, pour l'ouverture de la célébration, le candidat est présenté à l'évêque par la communauté réunie ou par les prêtres présents pour l'assister, puis on récite la litanie des saints, pour les inviter à aider le futur prêtre dans sa tâche. Le deuxième temps correspond à la liturgie de la Parole, c'est-à-dire à la lecture des textes du jour, mais il revient après à l'évêque de faire une homélie en reliant les textes lus au rituel d'ordination qui va se dérouler. Ensuite, nous avons l'ordination en tant que telle, dont la validité repose sur l'imposition des mains de l'évêque sur l'ordinand et la récitation de la prière d'ordination⁷³⁶, gestes symbolisant la descente de l'Esprit Saint. Ces deux moments sont suivis de l'onction des mains de l'ordinand avec le saint chrême et de la remise du pain et du vin au nouveau prêtre comme une passation de ses attributs de prêtre. La quatrième partie est le retour à la messe traditionnelle avec la liturgie eucharistique. Et enfin, le cinquième temps conclut la messe et la cérémonie d'ordination. Nous allons nous attarder dans cette présentation sur les moments

⁷³⁵ Église catholique (1996). *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*. Paris : Desclée/Mame., p. 83 §111.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 83 §112 ; CDC, Canon 1009 §2.

importants du rite d'ordination, c'est-à-dire l'imposition des mains et la prière d'ordination, tels qu'ils sont présentés dans le manuel catholique officiel à destination de l'évêque et des prêtres⁷³⁷.

5.2.1.1 Déroulement

Lors de ce troisième temps, l'ordinand vient se mettre à genoux devant l'évêque. Celui-ci porte la mitre⁷³⁸ et se tient debout devant la cathèdre, une sorte de siège avec un haut dossier aussi appelé trône de l'évêque. Celui-ci impose ses mains sur la tête de l'ordinand sans rien dire, ce qui est le signe du don de l'Esprit Saint. Puis les autres prêtres concélébrant la cérémonie viennent à leur tour imposer leurs mains sur l'ordinand, comme signe de son inclusion dans l'ordre des prêtres, tout en faisant en sorte que la scène puisse être vue de l'assemblée. Pendant ce temps-là, l'assemblée laïque présente reste silencieuse. Puis l'évêque chante ou dit la prière d'ordination :

Sois avec nous, Seigneur, Père très saint,
sois avec nous, Dieu éternel et tout-puissant,
Toi qui fondes la dignité de la personne humaine et qui répartis toutes
grâces,
toi, la source de toute vie et de toute croissance.
Pour former le peuple sacerdotal,

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 119-122.

⁷³⁸ Il s'agit d'une coiffe d'honneur portée par les évêques, les abbés et certains prélats, notamment pour signifier leur rôle et leur mission pour défendre la foi catholique et le salut. Elle est généralement faite d'une étoffe riche et brodée d'or. Joly, D. (1998). *Op. cit.*, p. 54 et 633.

tu suscites en lui, par la force de l'Esprit Saint,
et selon les divers ordres,
les ministres de Jésus, le Christ, ton Fils bien-aimé.

Déjà, dans la première Alliance,
des fonctions sacrées préparaient les ministères à venir.
Tu avais mis à la tête du peuple Moïse et Aaron,
chargés de le conduire et de le sanctifier ;
tu avais aussi choisi des hommes,
d'un autre ordre et d'un autre rang,
pour les seconder dans leur tâche.

C'est ainsi que, pendant la marche au désert,
tu as communiqué l'esprit donné à Moïse
aux soixante-dix hommes pleins de sagesse
qui devaient l'aider à gouverner ton peuple.
C'est ainsi que tu as étendu aux fils d'Aaron
la consécration que leur père avait reçue,
pour que des prêtres selon la Loi
soient chargés d'offrir des sacrifices
qui étaient l'ébauche des biens à venir.

Mais, en ces temps qui sont les derniers, Père très saint,
tu as envoyé dans le monde ton Fils Jésus,
l'Apôtre et le Grand Prêtre que notre foi confesse.
Par l'Esprit Saint, il s'est offert lui-même à toi
comme une victime sans tache ;
il a fait participer à sa mission
ses Apôtres consacrés dans la vérité,
et tu leur as donné des compagnons
pour que l'œuvre du salut
soit annoncée et accomplie dans le monde entier.

Aujourd'hui encore, Seigneur,
viens en aide à notre faiblesse :
accorde-nous le coopérateur dont nous avons besoin
pour exercer le sacerdoce apostolique.

Nous t'en prions, Père tout-puissant,
donne à ton serviteur que voici
d'entrer dans l'ordre des prêtres ;
Répands une nouvelle fois au plus profond de lui-même
l'Esprit de sainteté ;

Qu'il reçoive de toi, Seigneur,
 la charge de seconder l'ordre épiscopal ;
 Qu'il incite à la pureté des mœurs
 par l'exemple de sa conduite.
 Qu'il soit un vrai collaborateur des évêques
 pour que le message de l'Évangile,
 par sa prédication et avec la grâce de l'Esprit Saint,
 porte du fruit dans les cœurs
 et parvienne jusqu'aux extrémités de la terre.
 Qu'il soit avec nous
 un fidèle intendant de tes mystères,
 pour que ton peuple
 soit régénéré par le bain de la nouvelle naissance
 et reprenne des forces à ton autel,
 pour que les pécheurs soient réconciliés,
 et les malades, relevés.

En communion avec nous, Seigneur,
 qu'il implore ta miséricorde pour le peuple qui lui est confié
 et pour l'humanité tout entière.
 Alors toutes les nations, rassemblées dans le Christ,
 seront transformées en l'unique peuple qui t'appartient
 et qui trouvera son achèvement dans ton Royaume.

Par Jésus Christ, ton Fils, notre Seigneur et notre Dieu,
 qui règne avec toi et le Saint-Esprit,
 maintenant et pour les siècles des siècles.
 À cette prière, les fidèles rassemblés répondent Amen⁷³⁹.

Organisée en quatre parties, la première est un appel à la présence du Seigneur, une louange d'introduction. Dans la deuxième partie, l'évêque rappelle l'histoire religieuse de la prêtrise en remontant à l'Ancienne Alliance avec Moïse et Aaron, qui étaient secondés par des hommes choisis, et dont le rôle était de participer aux sacrifices. La troisième partie de la prière aborde la question de la prêtrise pour la Nouvelle Alliance, avec Jésus comme Grand Prêtre, qui s'est sacrifié lui-même pour

⁷³⁹ Église catholique (1996). *Op. cit.*, p. 120-122.

le salut, et qui, dans cette œuvre a choisi des compagnons pour qu'ils la continuent après lui. Et enfin, la quatrième partie est une supplication adressée à Dieu pour l'ordinand, pour que l'Esprit Saint descende sur lui et l'accompagne dans sa charge, selon les fonctions qu'il a à remplir et qui sont énumérées.

5.2.1.2 Analyse

5.2.1.2.1 Différenciation

La cérémonie d'ordination se déroule dans une église, un lieu sacré, et en présence de la communauté croyante, généralement à l'occasion d'une messe afin d'inscrire ce sacrement au sein de la communauté qui va accueillir le nouveau prêtre. Plus spécifiquement, le rite a lieu dans le chœur, c'est-à-dire un espace normalement interdit aux laïcs et aux laïques. Un certain faste est déployé lors de cette occasion spéciale, symbolisé par la présence de l'évêque avec tous ses attributs comme la mitre et la crosse. Ces objets sont des signes de l'organisation hiérarchique de l'Église catholique, et aussi les signes du statut de l'évêque au sein de l'assemblée. Leur présence marque l'aspect solennel de cette cérémonie. En effet, le sacrement de l'ordre ne peut être conféré qu'une seule fois, il va marquer l'ordinand d'un caractère spécial, d'où l'importance de célébrer cet événement avec faste et solennité, pour marquer la spécificité de ce rituel, autant pour la communauté qui accueille un nouveau prêtre et qui assiste à une démonstration de l'organisation hiérarchique catholique, que pour l'organisation catholique qui voit ainsi la succession apostolique, et donc une certaine légitimité de son organisation hiérarchique, se poursuivre. Ce caractère spécial inclut de fait une hiérarchisation entre les catholiques, et un certain

pouvoir est alors délégué à ceux qui sont associés au Christ-Tête, celui de diriger et contrôler le Christ-Corps, entraînant dès lors une domination cléricale sur les fidèles. Celle-ci est accentuée par le fait que seuls les hommes peuvent être ordonnés, ce qui implique une différenciation supplémentaire des individus en fonction de leur sexe, et par conséquent une hiérarchisation de ceux-ci au sein de l'Église. Les femmes, appartenant automatiquement à la classe des laïques, sont *de facto* réduites au silence et à un rôle passif d'observatrices.

5.2.1.2.2 Corporéité et environnement

Le futur prêtre est à genoux devant l'évêque, en signe de soumission à son autorité, et ce dernier est lui-même debout devant la cathèdre, un des objets manifestant sa position hiérarchique. Pour imposer leurs mains, les autres prêtres seront aussi debout autour de l'ordinand, tout en permettant à l'assemblée de voir ce qui se passe. Mais celle-ci doit rester silencieuse, elle ne peut qu'assister au sacrement sans y prendre activement part, bien qu'il soit malgré tout important qu'elle soit présente, pour manifester la communauté catholique. On peut lire dans l'ordonnancement de ce rite une mise en scène du pouvoir sacré détenu par la classe des prêtres. En effet, l'évêque est le premier à imposer ses mains, signe du don de l'Esprit Saint, puis il est le seul à pouvoir réciter la prière, ces deux éléments étant essentiels pour la validité du rituel. Les prêtres peuvent participer, notamment en remettant ensuite la chasuble au nouveau prêtre comme signe de son inclusion dans l'ordre des prêtres. Mais les laïcs et laïques ne sont quant à eux que des spectateurs de ce sacrement, et donc spectateurs de l'organisation catholique. Les fidèles sont, par la façon même dont le rituel est organisé, exclus de la gestion du sacré, de la

reproduction du pouvoir catholique ; les femmes le sont d'autant plus qu'elles ne peuvent se faire ordonner.

5.2.1.2.3 Maîtrise rituelle

Un prêtre est ordonné après une formation spécifique, mais il est, pour l'Église, appelé par Dieu afin de remplir une mission auprès de l'Église en étant configuré au Christ. L'évêque possède quant à lui un savoir et une maîtrise rituelle particulière reflétant son rang hiérarchique, lui permettant d'être le seul président possible de la cérémonie. Ce statut démontre ainsi l'importance de la hiérarchie catholique et du rapport au savoir pour faire partie de cette dernière. Certaines facultés de théologie catholique délivrent encore la formation pour devenir prêtre, permettant une certaine mixité entre les sexes en raison de l'ouverture de ces cours aux laïcs et laïques. Mais devant entre autres l'accès des femmes aux études théologiques et donc l'acquisition par celles-ci d'un savoir indispensable pour prétendre au sacerdoce, l'Église catholique a rapatrié la plupart des formations à destination des prêtres dans des séminaires gérés par elle, et hors des universités accessibles à toutes et à tous. On assiste par exemple en 1979 au rapatriement de l'enseignement pour les séminaristes au Grand Séminaire de Montréal, douze ans seulement après son intégration sur le campus de l'Université de Montréal. Cette séparation n'est pas d'abord liée à la question des femmes au sein des facultés de théologie, mais plutôt à l'influence du monde séculier sur le fonctionnement catholique. En effet, certains professeurs de la faculté retournent à la vie laïque et se voient alors interdits d'enseigner par le modérateur des facultés ecclésiastiques,

l'archevêque du diocèse de Montréal, ce qui soulève des questions quant à la liberté académique de cette faculté vis-à-vis de Rome⁷⁴⁰. De plus, en vertu du Code de Droit Canonique, seules les personnes ordonnées peuvent exercer le pouvoir de gouvernement, celui-ci étant d'institution divine⁷⁴¹ et qui correspond aux pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires. Tous les prêtres ne détiennent pas ces pouvoirs mais, par leur ordination, ils peuvent accéder à des fonctions dans l'Église leur permettant de définir les règles religieuses, ou de juger dans les tribunaux ecclésiastiques. De fait, dans un souci de contrôler qui peut détenir ce pouvoir, des critères très précis doivent être réunis pour que ce sacrement soit valide, un des premiers éléments étant la masculinité obligatoire de l'ordinand. Ensuite, le sacrement, soit l'imposition des mains et la récitation de la prière d'ordination, doit être réalisé par un évêque, marqué lui aussi d'un sceau spécial et détenteur d'une position et donc d'un savoir spécifique à son rang.

5.2.1.2.4 Ordre hégémonique

Le but affiché de ce sacrement est d'ordonner un nouveau prêtre, de reconnaître la vocation de celui-ci et de le faire rentrer dans la classe des presbytres. Par cette ressemblance au Christ, certains pouvoirs lui sont à cette occasion conférés, qui lui permettront de diriger à son tour une assemblée de fidèles et de réaliser les

⁷⁴⁰ Labelle, M. (s.d.). *Quelques repères chronologiques d'une faculté de théologie*. [en ligne]. Récupéré de https://etudes-religieuses.umontreal.ca/public/FAS/etudes_religieuses/Documents/5-Institut/Historique/Quelques_reperes_historiques_Labelle_Michelle.pdf

⁷⁴¹ CDC, can. 129 §1.

sacrements indispensables à la vie catholique. Mais, dans le déroulement du rituel, dans les principes régulant cette ordination, nous assistons en fait à une reproduction du pouvoir masculin au sein de l'institution où les membres se cooptent entre eux par le mode de sélection et de formation. Cela s'exprime aussi dans l'inscription de ces hommes, selon l'enseignement catholique, dans une lignée historique millénaire venant du Christ, vu comme un gage de son authenticité. La mise en scène est alors une démonstration du pouvoir sacré détenu par les personnes ordonnées, et une façon d'asseoir et de légitimer la hiérarchie catholique qui exclut les laïcs et d'autant plus les laïques qui, par leur sexe, ne peuvent espérer accéder à ces positions d'autorité.

Le sacrement de l'ordre est le seul sacrement réservé uniquement aux hommes, ce qui implique que les hommes, en étant les seuls à pouvoir être prêtres, sont les seuls détenteurs du pouvoir de sanctifier. En énonçant le principe selon lequel le sacerdoce est un don divin et que l'Église ne fait que reconnaître la vocation des ordinands, celle-ci se dédouane de l'exclusion des femmes en faisant reposer cette règle sur une volonté divine, et non sur sa propre volonté d'exclure les femmes pour préserver leurs privilèges. Comme vu précédemment en ce qui a trait à l'Eucharistie, par le fait que seuls les hommes peuvent être les représentants légitimes du Christ sur Terre, selon la compréhension et l'interprétation que donne le Vatican de ce ministère, on peut y lire une reconnaissance du corps masculin comme unique lieu de rencontre avec Dieu. Et bien que les femmes, par leur baptême, peuvent avoir accès à la grâce salvifique, celle-ci n'est accessible que par la médiation d'un homme ordonné, dépossédant les femmes d'être pleinement actrices de leur salut. Le Christ étant représenté uniquement par des hommes, l'Église reconnaît le genre du Christ comme masculin, homme, excluant les femmes de ces représentations, celles-ci étant aussi exclues de représentations qui peuvent être données de Dieu, qui, notamment par l'utilisation du genre masculin dans les textes, est dépeint comme un homme. Et à

l'instar de ce que nous avons déjà évoqué plus haut, les symboles sont des modèles du sens commun, et donc des modèles pour le comportement humain et l'ordre social⁷⁴². Ainsi, lorsque le principe divin est masculin, lorsque les seuls représentants du Christ et médiateurs du salut sont des hommes, le modèle de fonctionnement de l'Église ne peut être que centré autour de ceux-ci, laissant les femmes en marge, soumises et assujetties. Cette hiérarchisation se retrouve alors à tous les niveaux de l'institution ; les femmes sont considérées comme incapables d'occuper certaines positions de pouvoir, ce que l'on peut lire dans les documents du Magistère, tel que présenté dans le chapitre 2.

De plus, par l'ordination, les hommes sont aussi les seuls à détenir le pouvoir de gouvernement, et donc à être en mesure de prendre des décisions concernant l'organisation même de l'institution et à en façonner le mode de fonctionnement, et en fin de compte à pouvoir élaborer les règles d'inclusion ou d'exclusion des individus en son sein, notamment la participation des laïcs et des laïques. Un bon exemple est notamment l'Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres⁷⁴³ publiée en 1997. En effet, ce texte rappelle que c'est l'ordination qui fait le ministre, et non pas les fonctions occupées par la personne⁷⁴⁴, élément déjà présent dans LG. Pour Bernard Sesboüé, il est dommage que, devant ce rappel, le texte « reste muet sur l'identité ecclésiale

⁷⁴² Plaskow, J. (1983). *Op. cit.*, p. 228.

⁷⁴³ Église catholique (1997). *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres.* [en ligne] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_fr.html

⁷⁴⁴ *Ibid.*, §2.

nouvelle des laïcs associés de manière stable au ministère pastoral⁷⁴⁵ » et que définir cette identité serait « une concession dangereuse.⁷⁴⁶ » Mais il nous semble plutôt que ce flou est un moyen pour l'Église de contrôler et d'empêcher les laïcs et les laïques de s'octroyer une place qui serait réservée aux ministres ordonnés. D'autre part, le rappel du caractère irremplaçable du prêtre ordonné sert d'outil pour remettre les laïques à leur place. Il s'agit en quelque sorte de les empêcher de s'approprier un rôle réservé aux hommes ordonnés, alors même qu'elles sont de plus en plus nombreuses à remplir des fonctions traditionnellement attribuées aux prêtres, face à la chute des vocations⁷⁴⁷. Rappeler les règles du droit canon en ce qui a trait aux collaborations licites entre laïcs, laïques et prêtres, est aussi un moyen de dénoncer des abus émanant de la part du clergé, qui permettrait à certaines personnes non ordonnées de réaliser certaines tâches dévolues aux prêtres. Ces mises en garde se lisent notamment dans l'avant-propos de l'instruction qui précise :

C'est bien parce qu'il s'agit de tâches plus intimement liées aux devoirs des pasteurs — qui, pour être tels, doivent être revêtus du sacrement de l'Ordre —, que l'on demande à tous ceux qui y sont impliqués d'une façon ou d'une autre un zèle particulier, afin de bien préserver tant la nature et la mission du ministère sacré que la vocation et le caractère séculier des fidèles laïcs. En effet collaborer ne signifie pas se substituer.⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ Sesboüé, B. s.j. (1998). *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat : L'instruction romaine du 15 août 1997*. Paris : Desclée de Brouwer, p. 68.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ À noter que l'instruction accuse la suppléance des laïcs et laïques au presbytérat de « favorise[r] entre autres la diminution du nombre des candidats au sacerdoce, et obscurcit la spécificité du séminaire comme lieu typique de la formation du ministre ordonné. » Église catholique (1997). *Op. cit.*, §2.

⁷⁴⁸ Église catholique (1997). *Op. cit.*

Mais en dénonçant sans construire de nouveaux rapports, cette instruction marque la volonté vaticane de ne pas prendre en compte et en considération les raisons amenant à de telles situations⁷⁴⁹. On peut y lire aussi une certaine constance dans le refus de prendre en compte les demandes de chrétiens et chrétiennes pour une refonte de l'organisation hiérarchique uniquement masculine et notamment pour son ouverture aux femmes.

5.2.2 *Roman Catholic WomenPriest* pour une inclusion des femmes et des laïcs

Depuis plusieurs décennies, le Vatican refuse en effet de transformer sa vision quant aux rôles des femmes dans l'Église, et plus encore de considérer la possibilité de leur ordination. Face à l'accession de femmes au presbytérat dans différentes Églises protestantes et dans l'Église anglicane depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle, et face aux revendications des femmes catholiques pour l'ouverture du sacrement de l'ordre, le Magistère romain a voulu clore le débat. En 1977 la déclaration *Inter Insigniores*⁷⁵⁰ (II) approuvée par Paul VI vient rappeler le droit canonique qui interdit aux femmes d'accéder à l'ordination, en raison de la Tradition de l'Église qui, premièrement, respecte le choix du Christ qui n'a sélectionné que des apôtres hommes lors de l'institution des ministères, et deuxièmement selon la nécessaire ressemblance physique du prêtre avec le Christ car agissant *in persona*

⁷⁴⁹ Sesboüé, B. s.j. (1998). *Op. cit.*, p. 72.

⁷⁵⁰ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1977). *Inter Insigniores. Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel.* [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html

Christi. Il est effectivement précisé dans cette déclaration que « Le prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible et que les croyants doivent pouvoir déchiffrer aisément.⁷⁵¹ », et qu'une femme ne ressemblant pas par nature à un homme, elle ne pourrait donc pas signifier le Christ par ses gestes. En 1994, Jean Paul II persiste sur l'interdiction de l'ordination pour les femmes avec la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*⁷⁵² (OS). Tant OS que Jean Paul II mettent en avant le fait que l'exclusion des femmes du sacrement de l'ordre relève de la pratique du Christ et que celle-ci n'était en rien influencée par des « motivations sociologiques ou culturelles propres à son temps⁷⁵³ ». De plus, en faisant explicitement référence à sa lettre *Mulieris dignitatem*⁷⁵⁴ (MD), Jean Paul II rappelle la place des femmes dans l'Église : des servantes, à l'image de Marie, tout en précisant que cela ne doit pas être interprété comme le signe d'une moindre dignité des femmes, ou d'une discrimination, mais que, par l'enseignement et la pratique du Christ, cela est. La lettre OS, énoncée sur un ton péremptoire, a été majoritairement mal reçue dans les milieux progressistes catholiques⁷⁵⁵ et n'a en rien enrayer la progression des revendications des femmes catholiques pour une évolution de leur place et de leur représentation.

⁷⁵¹ *Ibid.*, §5.

⁷⁵² Jean Paul II (1994). *Ordinatio Sacerdotalis. Lettre apostolique*. [en ligne]. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html

⁷⁵³ *Ibid.*

⁷⁵⁴ Jean Paul II (1988). *Mulieris Dignitatem. Lettre apostolique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

⁷⁵⁵ Dermience, A. (2008). *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*. Bruxelles : Peter Lang, p. 94-95.

En parallèle du blocage du Magistère romain, des femmes catholiques, qu'elles soient théologiennes ou activistes, se sont organisées depuis les années 70, pour réfléchir à la question. Elles ont fondé des groupes avec différentes orientations qui ne se concentrent pas uniquement sur la question de l'ordination. Très conscientes du fonctionnement de l'Église catholique, leurs groupes sont avant tout des lieux de réflexion, d'organisation et de partage autour de différentes questions, adoptant pour la plupart des stratégies externes à l'Église⁷⁵⁶. En ce qui a trait à la question de l'ordination, des catholiques américaines organisent à Détroit en novembre 1975 la première conférence pour l'ordination des femmes. Cette rencontre donne lieu à la création d'une association, la *Women's Ordination Conference* (WOC), qui se veut un groupe de pression à même d'apporter un contre argumentaire solide face aux directives et interdictions vaticanes. En dénonçant systématiquement les comportements discriminatoires de l'institution tant à l'égard des femmes que d'autres minorités de genre ou sexuelles, la WOC force l'institution à adopter une posture défensive⁷⁵⁷. Ce groupe cherche aussi à faire connaître et rendre publiques de nouvelles pratiques, déviantes du point de vue de l'orthodoxie et orthopraxie catholique, mais mettant en lumière les revendications féministes au sein du catholicisme de même que les manquements de l'institution. Ainsi, la WOC accompagne des femmes ou des groupes qui souhaitent aller plus loin avec l'organisation d'ordination.

⁷⁵⁶ Kautzer, K. (2012). *The Underground Church, Nonviolent Resistance to the Vatican Empire*. Leiden : Brill, p. 112.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 132-134.

En 2002, sept femmes venant d'Allemagne, d'Autriche et des États-Unis sont ordonnées prêtres sur le Danube par des évêques. Mais au sein même des mouvements réclamant l'ordination des femmes, cet événement suscite des réactions mitigées, premièrement car l'évêque officiant est un évêque indépendant de l'Église catholique apostolique charismatique de Jésus Roi⁷⁵⁸, et deuxièmement car certains groupes ne sont pas en accord avec ce coup d'éclat. Suite à cette ordination, la réaction du Magistère est rapide : la Congrégation pour la doctrine de la foi excommunie en août 2002 les sept femmes⁷⁵⁹ après avoir exigé leur repentance en juillet. Depuis ces premières ordinations, un mouvement, le *Roman Catholic WomenPriests* (RCWP), a été créé et a ordonné de nombreuses femmes, diacres, prêtres et évêques en Amérique du Nord, en Europe, en Afrique et en Amérique du Sud. Le site internet de RCWP ne précise pas le nombre de femmes ayant déjà été ordonnées, mais en 2011, on en comptait 75 femmes, tous ministères et toutes régions confondus⁷⁶⁰. RCWP se veut un mouvement égalitaire, militant pour l'ordination des femmes par la pratique, ainsi que pour la rénovation de la prêtrise notamment dans ses liens avec les laïcs, ce qui passe par le rejet du célibat obligatoire des clercs. RCWP insiste notamment sur l'aspect catholique romain du mouvement et des ordinations célébrées. En effet, celles-ci sont considérées par le groupe comme valides du point de vue de la tradition catholique car s'inscrivant dans la succession

⁷⁵⁸ Mayer, J.-F. (2002, 22 juillet). Catholicisme : controverse autour de l'ordination sacerdotale de sept femmes sur le Danube. *Religioscope*. Récupéré de <https://www.religion.info/2002/07/22/ordination-sacerdotale-de-sept-femmes-sur-le-danube/>

⁷⁵⁹ Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2002). *Décret d'excommunication du 5 août 2002*. [en ligne]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020805_decreto-scomunica_fr.html (la mise en italique est de notre fait).

⁷⁶⁰ Peterfeso, J. (2011). With an Altar for a Stage: Protest, Possibility, and Trans-Performance Within a Roman Catholic Womenpriests' Ordination. *Ecumenica*, 4(1), p. 39.

apostolique, principe important pour se réclamer du catholicisme, tout en reconnaissant l'illégalité de leur pratique par rapport au droit canonique⁷⁶¹. Cela n'empêche pas ces femmes de se considérer comme légitimes dans leur démarche militante. Toutefois, même au sein des mouvements catholiques féministes, le RCWP soulève des critiques, compte tenu de ses rapports avec la tradition catholique et de sa volonté de s'inscrire dans une certaine continuité, ce qui se traduit notamment par le rituel utilisé par ces femmes, presque identique à celui du Vatican, et cette volonté de s'inscrire dans la succession apostolique⁷⁶².

5.2.2.1 Déroulement

Voyons maintenant le rituel performé par les femmes du RCWP qui se font ordonner prêtres. Nous avons eu la chance d'assister en mai 2019 en Ontario à l'ordination d'une femme à la prêtrise par RCWP. Nous allons rapporter cet évènement en nous aidant des livrets utilisés par les prêtres et l'évêque lors de cette cérémonie et qu'une membre de RCWP nous a fournis⁷⁶³. De plus, de nombreuses

⁷⁶¹ Rue, V. (2008). Crossroads. Women Priests in the Roman Catholic Church. *Feminist Theology*, 17(1), p. 11.

⁷⁶² Radford Ruether, R. (2011). Should Women want Womenpriest or Women-Church ? *Feminist Theology*, 20(1), p. 63-72.

⁷⁶³ Roman Catholic Women Priests Canada (s.d.). *Ordination to the Priesthood* [Document non publié]. s.l.

vidéos sont disponibles sur YouTube relayant des cérémonies d'ordination⁷⁶⁴, permettant de comparer la pratique à laquelle nous avons assisté et la pratique ordinaire de ce groupe. Diffuser sur internet ces vidéos fait d'ailleurs partie de la stratégie de communication, comme moyen pour RCWP de se faire connaître, de faire reconnaître la réalité des femmes prêtres et de diffuser leur message à une plus vaste audience que leurs membres⁷⁶⁵.

Globalement, le rituel appliqué par ces femmes respecte la structure générale du rituel catholique romain, avec ses cinq parties (l'ouverture, la liturgie de la Parole, le rituel d'ordination, la liturgie eucharistique et la conclusion). Toutefois, ces cérémonies sont rarement organisées dans des églises catholiques, en raison du principe de l'interdiction d'ordonner des femmes, et de la volonté pour ces paroisses-là de ne pas se mettre en porte à faux avec les autorités ecclésiastiques. Ce sont généralement d'autres confessions chrétiennes qui prêtent leurs locaux pour le déroulement de tels événements. Par exemple, en mai 2019 le rituel a eu lieu dans une église de l'Église Unie, et parfois cela se déroule dans les bâtiments d'autres confessions religieuses, comme en novembre 2007 où deux femmes ont été ordonnées prêtres dans la synagogue de la Congrégation centrale réformée (*Central Reform Congregation*) à Saint-Louis dans le Missouri⁷⁶⁶. Sans que cela soit en rapport avec le lieu où se déroule le rituel, on note toutefois un faste moindre,

⁷⁶⁴ Voir notamment les chaînes YouTube de RCWP Canada : <https://www.youtube.com/channel/UCijeaEqnSaHn-5QPGNPHPmQ/videos> et de Bridget Mary Meehan : <https://www.youtube.com/user/rathdowney5856/videos>

⁷⁶⁵ Peterfeso, J. (2011). *Op. cit.*, p. 45-48.

⁷⁶⁶ Peterfeso, J. (2011). *Op. cit.*, p. 39.

notamment au niveau des objets rituels de l'évêque marquant son statut. En effet, même si l'évêque en charge de l'ordination est arrivée avec sa crosse d'évêque, elle ne porte pas la mitre, et on ne retrouve pas non plus de cathèdre. De plus, les habits portés par l'évêque et les prêtres concélébrants (plusieurs femmes et un homme) ne correspondent pas aux habits liturgiques traditionnels. Elles portaient toutes une robe ou une aube blanche avec une écharpe dans les tons de rouge, respectant ainsi un certain décorum et marquant une solennité et une unité autour de l'évènement en train de se dérouler, mais tout en s'inscrivant par la diversité des écharpes dans un registre plus festif et moins empesé. Les autres différences dans le déroulement du rituel se remarquent en outre dans l'inclusion des laïques, une féminisation des discours et figures majeures présentées, et surtout, par l'ordination d'une femme et l'abandon de gestes de soumission.

Lors du rituel d'ordination, l'ordinand est assise sur une chaise face aux laïques, devant l'autel. L'évêque, qui ne porte pas la mitre, vient se mettre debout devant l'ordinand pour lui imposer les mains sur la tête. Les prêtres présentes pour la cérémonie vont aussi venir chacune à leur tour imposer leurs mains. Puis toutes les personnes présentes dans l'assemblée sont invitées à venir imposer leurs mains sur l'ordinand, comme signe de reconnaissance par la communauté. Ensuite, l'ordinand se met debout, l'évêque face à elle. Celle-ci élève les mains devant l'ordinand et récite la prière d'ordination, à laquelle se joignent les prêtres présentes.

Our loving God, mother and father to us all, you are present to us.

Holy Spirit, Breath of Life indwelling with us,
 you are the source of every blessing,
 of all progress and stability.
 In communion with all the saints,
 with your friends and your prophets,

you watch over us and all creation.
 You support us with your gifts of wisdom and patterns of order.
 You appointed priests to serve and guide your people.
 The numbers of servant leaders grew
 and their ministry was established by sacred rites.
 In the desert, you extended the spirit of Moses
 to Miriam and Aaron and all the holy women and men of Israel.
 You chose seventy wise people to help them
 in leading an exiled community from slavery to freedom.
 Among the children of Aaron,
 you shared the fullness of their ancestors' power.
 You provided priests in sufficient number
 for the increasing rites of worship.
 With the same loving care,
 you gave later generations companions,
 women and men, who served with Jesus' apostles.
 They helped in the work of healing and teaching.
 They loved and supported one another.
 They preached the Gospel to the whole world.
 Loving Mother - Father God,
 guide this woman, as she becomes servant-priest.
 Give her strength and wisdom and the gifts of your Holy Spirit.
 Together with the people of God inspire her in your service
 for we are weak and our need is as great as in times past.

Loving Mother - Father God,
 shower this woman, your servant, with the graces of priesthood.
 Renew within her the spirit of holiness.
 As co-worker with the community of bishops and priests,
 may she be faithful in the ministry she receives from you,
 and be to others a model of Christ's compassion.
 Together with the people of God,
 may she flourish in grace-filled, loving community.
 Through her life of service,
 may the words of the Gospel reach the ends of the earth,
 And may the human family, made one in Christ,
 become God's one, holy people.
 I now invite you, the assembly,
 to join me in extending your hands over [name of the ordinand]
 as we invoke the Spirit.
 Hear us, most loving God,
 and pour forth upon your servant, [name of the ordinand],
 the blessings of the Holy Spirit and the graces and gifts of the priesthood

as we present her to you. Support her with your unfailing love.

Bishop and the assembly bring their hands back.

We ask this through Jesus the Christ,
who lives with you in the power of your Holy Spirit,
one God forever and ever⁷⁶⁷.

Les principales transformations apportées à cette prière sont le fait de parler d'un Dieu aimant comme Mère et Père et de présenter Jésus comme étant notre frère (et non plus notre Seigneur). Le nom de Miriam, sœur de Moïse et d'Aaron en rapport à l'Ancienne Alliance a été ajouté, et des femmes sont mentionnées comme ayant été aux côtés de Jésus et des apôtres. Il est systématiquement fait mention des hommes et des femmes, et non pas uniquement des hommes, en parlant des personnes historiques présentes, tant lors de l'Ancienne Alliance que dans l'entourage de Jésus. Au-delà de cette prière, les textes de la cérémonie de RCWP utilisent des formules inclusives comme frères et sœurs pour parler des participant.e.s, et de formules bienveillantes pour parler de Dieu, un Dieu d'amour avant tout. Malheureusement, le texte en anglais ne nous permet pas d'apprécier dans leur totalité les formules d'inclusion, où par exemple le terme « they » est indéterminé, tandis que le français se traduit soit par « elles » soit par « ils ». Nous avons eu accès à la liturgie d'ordination d'une femme française, Geneviève Beney, dont le rituel s'est déroulé à la fois en anglais et en français en 2005. Dans le texte de la cérémonie, certaines formules notamment pour parler de Dieu sont encore très proches de la liturgie traditionnelle : les mentions de Dieu sont faites au masculin et on se réfère à lui en tant que Seigneur, alors que la liturgie de 2019 en anglais parle de « Loving Mother-Father God ». Toutefois, on peut noter une volonté d'inclure toutes les personnes présentes soit en parlant du « Peuple de Dieu », soit en mentionnant les deux sexes. On peut aisément imaginer

⁷⁶⁷ Roman Catholic Women Priests Canada (s.d.). *Op. cit.*

que depuis 2005, certaines adaptations au texte français ont été faites, notamment sur la façon de se rapporter à Dieu, comme en témoigne la conversation par mail que j'ai pu avoir avec Geneviève sur ses réflexions autour des appellations de Dieu, auquel elle se réfère par exemple en tant que Père-Mère. Mais plus globalement, on peut supposer que des adaptations ont été faites au texte anglais aussi depuis les premières ordinations en 2002, où dans un souci de validité du rituel, il était important d'être le plus proche du texte officiel.

5.2.2.2 Analyse

5.2.2.2.1 Différenciation

Même si le rite n'a pas lieu dans une église catholique, il se déroule dans un espace considéré comme sacré, religieux, et au cours d'une messe comprenant le rituel eucharistique, généralement fait par la nouvelle prêtre. Hors d'une église catholique, le découpage du lieu peut être intéressant du point de vue de l'inclusion des laïcs et des laïques qui ne sont plus forcément cantonné.e.s à la nef comme cela peut-être le cas dans les églises traditionnelles. De plus, le fait de simplement se situer dans un espace différent peut créer une autre dynamique, notamment du point de vue des symboles mobilisés : sans cathédre, la majesté de l'évêque ne se manifeste pas de la même façon, et peut surtout permettre de ne pas signifier sa supériorité sur les autres clercs et l'assemblée réunies. Toutefois, l'évêque est quand même accompagnée des symboles importants, telle sa crosse, afin de signifier son statut et de permettre l'inscription de cette ordination dans la lignée apostolique telle que reconnue par le Vatican. En réutilisant le rituel catholique presque à la lettre, les

femmes de RCWP cherchent en effet à montrer leur inscription dans la communauté catholique dans son ensemble, tout en voulant présenter et démontrer les évolutions nécessaires à cette ritualité pour une meilleure inclusion des personnes aux marges (les femmes et les laïcs hommes).

5.2.2.2.2 Corporéité et environnement

Les évolutions souhaitées sont notamment visibles dans l'adoption et l'abandon de certains gestes. Premièrement RCWP abandonne les attitudes de soumission de l'ordinand face à l'évêque, tout en conservant des gestes d'allégeance face à Dieu : en effet, l'ordinand ne se met plus à genoux devant l'évêque assis, dans une soumission à la hiérarchie ecclésiale, mais s'assoit pour recevoir le Saint Esprit, avant d'adopter certaines attitudes de révérence envers Dieu en s'inclinant devant l'autel. Et dans un second temps, RCWP a développé des pratiques d'inclusion, bien entendu en ordonnant des femmes, ainsi qu'en transformant les textes liturgiques pour refléter la présence de femmes historiques autour du Christ. Les nouvelles images du Christ et de Dieu dans les prières sont aussi des indices forts démontrant leur volonté de transformation du catholicisme, voulu comme religion d'accueil, d'amour et de justice. De plus, l'invitation faite aux laïcs et aux laïques présent.e.s de venir imposer leurs mains à la suite de l'évêque permet particulièrement de redécouper l'espace ainsi que la conception de la hiérarchie ecclésiale. Bien que ce soit l'évêque qui initie le rituel, suivie par les prêtres, en permettant aux laïcs et laïques de poser les mêmes gestes, on assiste à une remise en question partielle de la position traditionnelle dominante des clercs vis-à-vis du laïcat. Les premiers ne sont effectivement plus les seul.e.s à détenir un pouvoir de sanctification, ce qui se traduit par la possibilité pour les laïcs et les laïques d'accéder à l'autel et au chœur lors de la cérémonie.

5.2.2.2.3 Maîtrise rituelle

Le savoir est toujours détenu par les clercs, mais son accès est plus ouvert, toute personne le désirant peut y avoir accès et se former pour devenir prêtre ou non. De plus, la participation active des personnes laïques peut être un bon tremplin pour ceux ou celles qui hésiteraient à s'investir plus dans l'Église ou à réaliser leur vocation. En ne se positionnant plus comme investi.e.s d'une place hiérarchique supérieure et d'un pouvoir ecclésial fort, les évêques et prêtres du RCWP permettent aux laïques et laïcs de se sentir plus impliqué.e.s dans leur Église et faire partie plus pleinement d'une communauté qui reconnaît à leur juste valeur leur place, rôle et fonction.

5.2.2.2.4 Ordre hégémonique

Les buts affichés de ce rituel sont premièrement d'ordonner des femmes selon le rite catholique romain, dans la succession apostolique, pour montrer notamment la réalité de la vocation de ces femmes, et deuxièmement de présenter une vision réformée de la prêtrise dans ses rapports avec le laïcat. Cette pratique peut aussi être lue comme une critique et une dénonciation de l'immobilisme et de l'inertie du Vatican sur la question : le Magistère se repose sur II et OS qu'il considère comme

définitifs⁷⁶⁸, malgré la remise en question régulière par différents mouvements féministes catholiques. L'ordination de ces femmes démontre ainsi la réalité des femmes prêtres et du rôle qu'elles veulent être amenées à jouer pour l'Église. Mais en raison même de la situation illégale du point de vue de la loi catholique, ces ordinations se déroulent en marge de communautés géographiques. Bien que des femmes et des hommes soient venu.e.s de loin (notamment de Vancouver ou de Rochester dans l'État de New York) pour assister au rituel ayant eu lieu en mai 2019 en Ontario, une ordination traditionnelle vient généralement inscrire l'ordinand dans une paroisse particulière, soit où il a grandi, soit où il prendra ses fonctions, ce qui n'est pas possible pour les femmes se faisant ordonner. Les personnes présentes lors du rituel représentent en définitive une certaine communauté militante ou œuvrant pour l'évolution de l'Église catholique, apportant un certain soutien idéologique, et l'ordination permet de révéler la vocation religieuse de ces femmes, mais sans les inscrire dans une communauté où elles prendraient leur fonction.

5.2.3 L'ordination de femmes prêtres catholiques, de la diversité des stratégies de transformation

Comment nous l'avons présenté précédemment à propos de l'eucharistie, les femmes catholiques, bien que présentes à différents niveaux de l'institution et ayant accès à certaines zones de pouvoir, en raison même de leur statut légal flou et précaire ne détiennent pas de véritable pouvoir de décision et de transformation à une

⁷⁶⁸ Reuters (2016, 1 novembre). Le pape François pense qu'il n'y aura jamais d'ordination de femmes. *Radio-Canada*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/812142/pape-ordination-femmes>

plus grande échelle que celle paroissiale. Leur travail est approprié par la classe des prêtres et l'institution les maintient dans des statuts incertains dépendant du bon vouloir de l'évêque local et du prêtre, dans une soumission à l'Église⁷⁶⁹. Cela est notamment renforcé par l'impossibilité pour elles d'accéder à un quelconque ministère ordonné, par le simple fait qu'elles soient des femmes. Et ce alors même que les catholiques reçoivent tous et toutes les mêmes sacrements : que ce soit le baptême, la confirmation ou le mariage, les sacrements ne font pas de distinction de genre. Seul celui de l'ordre leur est interdit, en raison d'un principe aussi arbitraire que le sexe. Cela induit alors une inégalité et une injustice flagrante pour les femmes catholiques, d'autant plus pour celles qui ressentent cette vocation. Elles ne peuvent pas manifester le sacré et dépendent automatiquement d'hommes pour assurer leur salut, les rendant impuissantes et assujetties à leur pouvoir. Cette injustice est d'autant plus grande qu'aujourd'hui de nombreuses femmes remplissent, en raison du manque de vocation et d'effectifs, des rôles liturgiques et ecclésiaux traditionnellement dévolus aux hommes, et que de nombreuses femmes se sentent appelées à cette vocation. Elles sont ainsi tout à fait capables et en mesure d'assurer ces fonctions. Mais, comme le rappelle une instruction du magistère : « ce qui constitue le ministère, ce n'est pas l'activité en elle-même, mais l'ordination sacramentelle⁷⁷⁰ ». Ce n'est pas parce qu'elles peuvent remplacer des ministres dans leurs fonctions quotidiennes qu'elles peuvent se faire ordonner. Et sans ordination, elles ne manifestent pas pleinement la réalité sacerdotale et la capacité de manipuler le sacré que détiennent les prêtres. En outre, elles ne peuvent pas avoir accès au

⁷⁶⁹ Roy, M.-A. (1996). *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal/Paris : Éditions Paulines/Médiaspaul, p. 376-377.

⁷⁷⁰ Église catholique (1997). *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*. [en ligne] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_fr.html, §2.

pouvoir de gouvernement, c'est-à-dire atteindre des positions décisionnelles quant au fonctionnement de l'Église et de ses lois, limitant leur capacité de transformation et de rénovation de l'institution. De plus, on peut pointer le fait qu'en étant présentes uniquement en renfort devant le manque de clercs et sans statut reconnu et officiel au sein de l'Église, ces femmes catholiques se retrouvent dans des positions précaires, car elles sont susceptibles d'être remplacées à tout instant. Face à cette situation injuste, les femmes sont tenues d'accepter sans réserve les enseignements de l'Église et de demeurer aux places qui leur sont destinées.

L'obéissance à l'autorité catholique est en effet une condition de la sanctification ; toute résistance ou acte de désobéissance est alors considéré comme un péché⁷⁷¹, ce que le rituel d'ordination traditionnel met particulièrement en avant par les gestes de soumission de l'ordinand face à l'évêque. L'Église est dépositaire de la Vérité révélée, elle seule étant en mesure de l'interpréter et de s'assurer de son application, et toute personne qui en fait partie se doit de faire allégeance. Cela permet à l'institution d'éviter, ou au moins de limiter, les remises en question de sa doctrine dans son ensemble, tant de l'intérieur que de l'extérieur. Toute critique contre la Tradition catholique peut être vue comme déstabilisatrice de l'institution, remettant en cause des principes divins révélés. Et long est le chemin avant que l'Église n'intègre des évolutions de mentalités, d'autant plus que cela est souvent fait avec des précautions particulières dans le but de ne pas contredire radicalement le message précédemment défendu. L'exemple des femmes et de leur représentation dans l'Église catholique, que nous avons présenté au chapitre 2, en est un bon exemple : afin d'intégrer les évolutions de mentalités concernant les femmes, l'Église a construit le principe de complémentarité dans la différence, pour qu'on ne leur

⁷⁷¹ Amandier, M. et Chablis, A. (2014). *Op. cit.*, p. 208.

reproche plus d'inférioriser et d'essentialiser les femmes. Malgré ce changement de paradigme, la pratique normative catholique ne démontre pas une évolution des mentalités.

Car si les femmes ne peuvent pas être ordonnées, c'est bien en raison de leur sexe et de la division des tâches et des prérogatives entre les sexes. Pour l'Église, comme expliqué précédemment, cela ne traduit en rien une inégalité entre les hommes et les femmes, mais ceux-ci et celles-ci sont simplement complémentaires dans la diversité des fonctions qui ont été attribuées par Dieu lors de la Création. Et cette diversité, selon l'Église, a été rappelée par le Christ dans les rapports qu'Il a pu entretenir avec les hommes et les femmes qu'Il a côtoyé.e.s. Aucune femme n'aurait été appelée au sacerdoce, et Marie, mère du Christ, n'a pas été chargée de cette mission par lui, alors qu'il a institué des hommes, ses Apôtres, pour continuer sa mission. Elle sera son aide, à l'image d'Ève créée par Dieu pour être l'aide d'Adam. À partir de ces éléments, le Magistère et ses théologiens en concluent que la totalité des femmes est à l'image de Marie, représentante du sacerdoce commun des baptisés, et par là, « condition de possibilité, condition de réception de tout ministère dans l'Église⁷⁷² ». Par l'image de Marie, la Femme trouve sa signification et sa vocation théologique. Ainsi, face aux femmes qui invoquent la question de la vocation comme argument en faveur de leur ordination, Rome considère que la vocation est inséparable de l'ontologie⁷⁷³, ce qui signifie que la vocation va déterminer le rôle que l'individu aura à jouer au sein de l'Église, mais que cette vocation est ancrée dans un sexe et une histoire particulière. Alors que les hommes sont en mesure de choisir de répondre ou non à leur vocation et peuvent occuper diverses fonctions décisionnelles

⁷⁷² Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Op. cit.*, p. 102.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 71.

dans l'Église, les femmes sont cantonnées à une seule et unique voie, définie en dehors d'elles, selon des interprétations particulières, tributaires de conceptions sexistes et misogynes du rôle et de la place de la Femme. Cet état de fait empêche dès lors un certain nombre de femmes de répondre à leur vocation ou aspiration religieuse, restant ainsi assujetties aux hommes.

Face au sexisme et au conservatisme de l'institution catholique qui refuse même de rouvrir la réflexion à ce sujet, les femmes catholiques de RCWP ont donc décidé de militer en faveur de l'ordination des femmes en se réappropriant le rituel, comme une façon de montrer que la place de celles-ci n'est pas uniquement dans la nef, simples auditrices, mais que leur présence dans le chœur et à l'autel est une réalité et un bienfait pour l'Église. La volonté de s'inscrire résolument dans la tradition catholique dans sa réappropriation du rite est un aspect intéressant de la pratique rituelle de RCWP, vis-à-vis notamment de la pratique eucharistique de LaP. Cela se constate dans l'importance portée à la succession apostolique et le besoin pour les premières femmes ordonnées de l'avoir été par un homme évêque et dans la reproduction presque à la lettre le rituel traditionnel en reprenant les éléments essentiels que sont l'imposition des mains et la prière d'ordination. Cette ritualisation reproduisant la tradition est une façon de se présenter comme légitimes du point de vue de la foi et de marquer leur appartenance à la communauté catholique⁷⁷⁴. Pour ces

⁷⁷⁴ Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press, p. 145.

femmes, ces ordinations sont légitimes et valides du point de vue de la foi et du dessein de Dieu, mais illégales du point de vue de la loi canonique romaine⁷⁷⁵.

Et si les femmes de RCWP se réapproprient le rituel, au-delà de vouloir légitimer leur pratique, elles sont en outre consciente de l'importance des sacrements pour le catholicisme ; copier en partie la performance rituelle est une façon de marquer les esprits⁷⁷⁶ en démontrant la capacité de ces femmes à représenter le sacré et à se faire actrices du salut en agissant *in persona Christi*. De plus, en le rappelant notamment dans la prière d'ordination, ces femmes s'appuient sur les études féministes des dernières décennies ayant mis en avant la présence et l'importance de certaines femmes dans les premiers siècles du christianisme, comme un moyen de plus de justifier leur action. Par cette pratique, les femmes de RCWP veulent inciter l'institution catholique à repenser ses conceptions, premièrement du sacerdoce ministériel et du principe de ressemblance au Christ, et deuxièmement des enseignements sur les femmes et la différence des sexes, afin de sortir du biologique, pour aller vers le discernement des vocations et des charismes indépendamment du sexe, en se fondant notamment sur une relecture des premiers textes chrétiens. Il s'agirait alors de repenser la Femme, en la dissociant de Marie, figure de l'Église-Corps soumise à la Tête, modèle unique et incontournable pour les femmes catholiques qui passe par la maternité (seule vocation féminine que Jean Paul II cherchait notamment à magnifier dans la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* en 1988), pour aller vers une reconnaissance de la diversité des rôles joués par des femmes historiques et présentées dans la Bible.

⁷⁷⁵ Rue, V. (2008). Crossroads. Women Priests in the Roman Catholic Church. *Feminist Theology*, 17(1), p. 11.

⁷⁷⁶ Peterfeso, J. (2011). *Op. cit.*, p. 43-44.

Dans la continuité catholique, les ordinations aux ministères par le groupe féministe sont toujours découpées entre diacres, prêtres et évêques, et leurs fonctions rituelles sont symbolisées par quelques éléments, notamment la crosse de l'évêque et les habits liturgiques. Sur cet aspect, on note toutefois une faible rigidité quant au besoin de correspondre aux critères esthétiques institutionnels par une réappropriation créative des habits portés. Même si ceux-ci correspondent dans l'esprit aux robes et écharpes traditionnelles, on est loin du faste luxueux de l'Église, et plus dans un esprit d'adaptation, à des contraintes économiques d'une part, mais d'autre part à un idéal de simplicité. En ordonnant des femmes, c'est aussi le rapport clercs et laïcs/laïques que RCWP veut repenser, en montrant que toute personne est récipiendaire d'une part de sanctification, d'où l'invitation faite à tout le monde dans l'assemblée de venir imposer ses mains sur l'ordinand. Les laïcs et les laïques ne sont plus passifs et passives dans la reconnaissance de la vocation et l'intégration de la nouvelle prêtre dans ses fonctions, mais ils et elles participent activement au rituel. Bien que la structure et l'intention de la cérémonie restent fidèles au modèle catholique romain « [...] the power structures upon which the ritual is built are more egalitarian than hierarchical.⁷⁷⁷ ». Ce rituel d'ordination vient dès lors reconnaître avant tout le nouveau rôle que la prêtre est appelée à jouer pour la communauté, avant de reconnaître son changement ontologique comme le conçoit l'institution catholique, pour qui le prêtre, par le sacrement de l'ordre, est investi d'un caractère spécial et d'un pouvoir de sanctification particulier, le distinguant des autres croyants.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 50.

Pour le Vatican, ces ordinations de femmes sont désormais des délits graves, relevant des compétences de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Il est d'ailleurs à noter que le relèvement de ce délit à ce niveau-là a été fait dans le même document qui spécifiait les procédures à l'encontre des prêtres accusés de pédophilie⁷⁷⁸, les deux étant mis sur un même plan en termes d'atteinte à la foi et aux mœurs.

Toutefois les critiques ne viennent pas que de l'Église, mais aussi de la part d'autres féministes. En effet, les ordinations sauvages de femmes ne font pas consensus dans les milieux féministes catholiques. Un des points de dissension est notamment l'inscription des femmes ordonnées par RCWP dans la succession apostolique, ainsi que le fait d'avoir eu besoin des hommes évêques pour les premières ordinations. La succession apostolique pose deux problèmes principaux. Le premier concerne le fait que Jésus, selon certain.e.s théologiens et théologiennes, n'aurait ordonné personne, et donc que la succession apostolique n'est qu'une entreprise humaine de contrôle, entraînant l'établissement d'une hiérarchisation entre clercs et laïcs. Deuxièmement, pour Hellena Moon, s'inscrire dans la succession apostolique, et ce malgré les volontés de rénovation de la conception des ministères de la part de RCWP, c'est coopter le symbole de l'abus de pouvoir masculin patriarcal, qui a justifié pendant des siècles les violences contre les femmes ainsi que l'exclusion des laïcs⁷⁷⁹. Cette référence à la tradition peut en effet être vue comme un appel à un pouvoir symbolique, celui-ci ayant entraîné la domination des femmes

⁷⁷⁸ Congrégation pour la doctrine de la foi (2010). *Normes substantielles*. [en ligne] http://www.vatican.va/resources/resources_norme_fr.html

⁷⁷⁹ Moon, H. (2008). Womenpriests : Radical change or more of the same ? *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(2), p. 125.

dans l'Église⁷⁸⁰. Ce traditionalisme se lit également dans l'organisation de RCWP entre diaconat, presbytérat et évêché, considérée comme trop proche de celle du Vatican, et qui serait, selon Fiorenza, une simple reproduction de la hiérarchie⁷⁸¹. Rosemary Radford Ruether critique aussi particulièrement la conservation de la hiérarchie catholique, ainsi que l'utilisation du même rituel, des mêmes habits, des symboles comme le reflet de l'internalisation par ces femmes des structures hiérarchiques et leur impossibilité à s'en extraire et donc à faire évoluer l'Église, et ce malgré les quelques différences de ritualisation⁷⁸². Dans ce système, et malgré les transformations apportées par le groupe, certaines problématiques restent les mêmes, notamment la question de l'inclusion des laïcs et des laïques. Bien que les ministères ordonnés soient avant tout considérés comme des fonctions à occuper dans la communauté, n'impliquant pas une quelconque hiérarchisation entre les individus, « for RCWP as for traditional Roman Catholicism, “something” happens at ordination ; what that “something” means to RCWP, however, in terms of ordained/non-ordained difference, remains ambiguous.⁷⁸³ » Cette différence implique, *in fine*, une différenciation ontologique entre ordonné.e.s et non ordonné.e.s, reproduisant de fait le schéma et la logique catholique d'exclusion du laïcat et de sa dépossession d'une capacité sacramentelle.

Certaines féministes catholiques ne considèrent plus aujourd'hui l'accès des femmes à la prêtrise comme quelque chose de souhaitable, car ces femmes ordonnées

⁷⁸⁰ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 148.

⁷⁸¹ Kautzer, K. (2012). *Op. cit.*, p. 119-120.

⁷⁸² Radford Ruether, R. (2011). *Op. cit.*, p. 71.

⁷⁸³ Peterfeso, J. (2011). *Op. cit.*, p. 51.

ne feraient qu’être intégrées à un système hiérarchique les ayant exclues pendant des siècles, et que cela ne remettrait pas en question les mécanismes et conceptions à l’origine de cette exclusion. Des féministes à l’instar d’Élisabeth Schüssler Fiorenza ou de Ruether sont plutôt en faveur d’une Église des Femmes, ou une *Ekklesia* des femmes pour reprendre le terme de Fiorenza⁷⁸⁴, ce qui signifierait un abandon pur et simple du cléricalisme, pour construire des communautés de croyant.e.s non hiérarchiques et pleinement égalitaires.

Néanmoins, les rituels d’ordination de femmes par RCWP permettent de mettre en lumière les inégalités entretenues par l’institution, tout en permettant à des femmes, de leur vivant, de réaliser leur vocation et de proposer une représentation des femmes comme capables de gérer le sacré et le rapport au divin. Certes, RCWP n’évite pas certains écueils dans sa pratique rituelle, et le groupe continue de s’inscrire dans une filiation par rapport à une institution particulière qui est fortement critiquable. Mais cette stratégie n’exclut en rien d’autres tactiques, ni les aspirations des femmes qui revendiquent une *Ekklesia*. Et la diversité de stratégies ne condamne pas non plus la cause ultime recherchée, celle de la rénovation de l’Église catholique vers l’inclusion de toutes et tous, à tous les niveaux, et l’abandon de sa hiérarchie conservatrice. Bien que le Vatican ne tende toujours pas l’oreille aux revendications féministes, les croyant.e.s et certains clercs commencent, face aux différents mouvements féministes catholiques, face aux revendications de plusieurs groupes, à interroger de plus en plus cet état de fait et à le remettre en question. Ce qui amène par exemple l’ouverture de dialogues entre laïcat et évêché, à l’image du parcours

⁷⁸⁴ Schüssler Fiorenza, E. (1986). *En mémoire d’Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Cerf.

synodal qui s'est ouvert fin janvier 2020 en Allemagne et qui abordera comme thèmes le pouvoir et la division du pouvoir dans l'Église, la vie sacerdotale aujourd'hui, les femmes dans les services et les ministères de l'Église, l'amour et la sexualité⁷⁸⁵. Ces rencontres ne changeront sûrement pas la face de l'Église, mais il s'agit aussi d'une tribune pour faire entendre des voix divergentes et des volontés de changements. Malheureusement, la force d'inertie du Vatican est telle, et son organisation pyramidale si étroitement tissée, que le changement sera long à advenir.

⁷⁸⁵ L'Osservatore Romano (2020, 31 janvier). L'Église catholique en Allemagne débute son « chemin synodal ». *Vatican News*. Récupéré de <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2020-01/allemande-chemin-synodal-ouverture-francfort.html>

CHAPITRE VI

RITUALITÉ ET ORDRE HÉGÉMONIQUE – MODALITÉ DE NÉGOCIATION DES RAPPORTS DE POUVOIR

Dans ce chapitre, nous allons nous attacher à faire un bilan de ce que nous avons pu présenter et analyser dans les précédents chapitres. En effet, nos études de cas peuvent nous emmener plus loin que la simple analyse et observation des changements discursifs engendrés par ces transformations féministes de rituels. Nous avons déjà commencé dans les deux chapitres précédents à esquisser l'impact des transformations discursives apportées, tant du point de vue des représentations que de la pratique rituelle pour chaque cas, indépendamment des autres. Il nous semble intéressant de mettre maintenant en avant les stratégies et les caractéristiques communes de ces réappropriations féministes, ainsi que leurs différences. Notre but n'est pas de faire une comparaison stricte entre eux, les quatre rites que nous avons présentés peuvent difficilement être comparés, mais plutôt de faire un contraste. Comme présenté en introduction, notre sélection se fonde principalement sur notre volonté de présenter un certain éventail de transformations, représentatives de leur tradition religieuse respective. Le judaïsme libéral et le catholicisme romain ne présentant pas le même type d'organisation institutionnelle, les transformations ne peuvent pas se déployer de la même façon. Mais l'étude des différences, en lien avec la communauté religieuse dans lesquelles les transformations s'inscrivent, nous permettra de présenter les résultats de telles transformations du point de vue des rapports de pouvoir au sein des différentes communautés religieuses, en lien avec la maîtrise des symboles et le positionnement institutionnel. Nous nous attarderons en

conséquence sur les réactions des institutions religieuses dont le pouvoir reposant sur l'appropriation des femmes est renégocié par les transformations discursives apportées. Ces réactions peuvent alors entraîner l'entrée de féministes croyantes dans des formes de résistance, pour remettre en cause le pouvoir religieux patriarcal et ainsi faire évoluer leur pratique religieuse. Nous aborderons ces questions à la fin de ce chapitre.

6.1 Des caractéristiques communes

Commençons donc par aborder la question des caractéristiques communes entre ces différents rituels féministes. Ces éléments sont constitutifs d'une tendance montrant que ces femmes réclament « un droit au rituel » et qu'elles sont passées d'une consommation et d'une reproduction rituelle à la production de ceux-ci⁷⁸⁶, comme le met en avant Teresa Berger. Dans cet article, elle développe aussi onze traits dominants dans les rituels féministes et/ou féminins, sans que tous ces rites partagent les onze⁷⁸⁷. Dans nos exemples, nous en avons repéré cinq principaux : l'inclusion, la participation, la mise en avant des expériences et vécus de femmes, le travail sur la mémoire, et la réappropriation des symboliques.

⁷⁸⁶ Berger, T. (2012). Feminist Ritual Practice. Dans M. McClintock Fulkerson et S. Briggs (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology* (p.525-543). Oxford : Oxford University Press, p. 532.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 536-541.

6.1.1 L'inclusion

Si le principe d'inclusion est important, c'est parce que le rituel, comme nous l'avons déjà présenté, détermine l'intérieur et l'extérieur du groupe ou de la communauté religieuse : entre celles qui y appartiennent, et celles qui n'en font pas partie, mais aussi entre celles qui peuvent y participer, et celles qui ne peuvent pas. Selon le contexte religieux, et le but des transformations féministes apportées, cette inclusion ne se décline pas de la même manière, mais elle est le point d'origine des autres caractéristiques que nous allons présenter. Au départ, il y a la volonté que toutes les femmes soient incluses, c'est-à-dire pensées et représentées d'autres manières qui prennent en compte leurs réalités et expériences. Mais on retrouve également une volonté d'inclure différentes catégories minorisées. Par exemple, le cas du Séder dans ses premières versions cherchait à inclure les minorités sexuelles, bien que cet aspect ait perdu de son importance dans les moutures suivantes du rituel, menant à l'élaboration de *haggadot* dédiées aux questions LGBTQ. Le *miqveh*, qui était un rite typiquement féminin, n'avait en soi pas besoin d'inclure les femmes, vu qu'elles étaient les premières destinataires de celui-ci. Mais par sa réappropriation, il était notamment question de repenser les représentations des juives quant à leur place dans les communautés juives en général, pour pouvoir aussi inclure celles qui étaient considérées comme inutiles, ou aux marges de celles-ci, c'est-à-dire toutes celles qui ne pouvaient pas ou plus être mère, et donc permettre le renouvellement des générations. Ainsi, ces transformations vont au-delà de la simple intégration de femmes dans des rituels et des traditions qui avaient été jusqu'à présent façonnés par les hommes, elles cherchent à repenser la place et la représentation de toutes les catégories minorisées pour les inclure comme égales des hommes dominants, en tant qu'être humain à part entière.

On assiste alors, dans les travaux entourant les transformations rituelles et dans les nouvelles pratiques, à une volonté de dégenrer Dieu, souvent représenté ou en tout cas majoritairement abordé dans ses métaphores sous les traits d'un homme. Ce qui mène aussi à un travail sur le langage, pour permettre de dire à haute voix la présence des femmes. Pensons par exemple à Dieue, un terme forgé par des féministes québécoises pour parler du divin. Comme l'exprime Louise Melançon, dire Dieue est une façon de démontrer, par le malaise que cela peut susciter, l'attribution d'un genre à la figure divine et la volonté des féministes de dépasser la vision de « Dieu le Père tout puissant », tout en cherchant à valoriser les expériences religieuses et spirituelles des femmes⁷⁸⁸. Tout comme la pratique de L'autre Parole (LaP) qui utilise Dieue, le symbole de la Christa que nous avons pu présenter se situe sur le même registre. Elles ne nient pas la masculinité de Jésus, mais elles cherchent avant tout à démontrer que le Christ s'adresse à toutes et à tous et que cette figure ne peut pas être simplement incarnée par les hommes et leurs expériences. Idée reprise aussi par les femmes de RCWP en militant pour l'inclusion des femmes à la prêtrise par l'organisation d'ordinations de femmes de tout âge et de tous milieux du moment qu'elles aient reçu la formation adéquate. Mais plus globalement elles s'engagent en faveur d'une meilleure inclusion et d'une prise en compte des laïcs et des laïques dans l'Église et dans sa sacralité, par leurs prières qui intègrent des femmes historiques du christianisme, par des appels reconnaissant leur présence dans les assemblées et par l'invitation faite à toutes et à tous de venir imposer ses mains sur la future prêtre. L'inclusion n'est alors pas simplement le fait d'intégrer des femmes dans des rituels préétablis, mais de redéfinir Dieu, la façon de parler du divin, et plus globalement repenser la religion et sa pratique pour instituer plus de diversité, ou du moins pour une meilleure reconnaissance de celle-ci.

⁷⁸⁸ Melançon, L. (2000). Je crois en Dieue ... La théologie féministe et la question du pouvoir. *Théologiques*, 8(2), p. 87 et 93.

6.1.2 La participation

Et pour arriver à cela, il faut que les femmes participent et s'impliquent, et pas uniquement dans les rituels, mais dans leur définition et élaboration même. Par ce thème de la participation, nous voulons aborder toutes les réflexions en amont, mais aussi leur présence même au sein des rites. Il est important que ceux-ci soient organisés de façon à ce que la présence des femmes ne soit pas optionnelle, comme l'évoque Pauline Bebe à propos de la participation des femmes au *minyan*⁷⁸⁹. Bien sûr, certains rituels, à l'instar de ceux que nous avons abordé pour LaP, ne s'adressent parfois qu'à un groupe de femmes ; difficile alors de voir l'aspect inclusif de ceux-ci, bien qu'on retrouve également des célébrations ouvertes à toutes et à tous, comme le Triduum pascal⁷⁹⁰. Mais ces espaces de femmes ont leur importance, notamment en termes de participation. En effet, ils sont des lieux d'apprentissage important. En élaborant des rituels, et en prenant place dans ceux-ci, c'est au sein de leur communauté religieuse que les femmes pourront possiblement prendre place aussi. Nous abordions précédemment l'importance de l'inclusion pour faire partie du groupe, ici il s'agit de la participation qui donne un autre statut au sein même de ce groupe. Un des exemples mis en avant par Bourdieu notamment concerne la circoncision : par un rituel destiné aux petits garçons, le judaïsme marque une

⁷⁸⁹ Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Grancher, p. 194.

⁷⁹⁰ L'autre Parole (printemps 1994). *L'éclatement des évidences*. 61. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1994n61.pdf

différence essentielle entre garçons et filles⁷⁹¹. Cette différenciation voulant que les filles restent aux marges et n'aient pas accès à un rituel va façonner la ritualité et la vision du monde du groupe religieux⁷⁹², entraînant une mise à l'écart des femmes. Dans le domaine religieux, on attendra alors d'elles une certaine passivité. Et en ne participant pas aux rituels, elles ne peuvent pas développer un savoir rituel, la maîtrise rituelle, nécessaire pour naviguer dans ces sphères-là, les limitant dans les actions possibles pour transformer les représentations et places des femmes dans celles-ci. Il s'agit du même mouvement pour l'ordination de femmes prêtres : en étant exclues uniquement de ce sacrement, qui permet *in fine* la manipulation et la gestion du sacré, on enjoint une passivité aux femmes catholiques qui ne peuvent pas se faire représentantes du Christ sur terre. En ordonnant des femmes, RCWP souhaite montrer l'importance de la participation pleine et entière des femmes, et ce dans toutes les étapes de la ritualité.

C'est pourquoi, pour la participation, il faut aussi parler de l'importance pour les femmes de participer à l'élaboration de la ritualité et de concevoir des rituels par elles-mêmes, pour qu'elles puissent se réapproprier les outils, le langage, les symboles associés à ceux-ci. Et c'est sur ce point-là que les rites réalisés entre femmes, comme les célébrations de LaP ou encore des repas de séder des femmes sont importants. Ce sont des espaces où elles peuvent apprendre, entre elles, à prendre leur place, à développer leurs compétences rituelles, sans craindre d'être en permanence interrompues par des hommes et en sachant qu'elles seront écoutées et entendues. Ce premier palier est très important, notamment pour l'exemple du Séder,

⁷⁹¹ Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, p. 58.

⁷⁹² Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press, p. 73.

où les regroupements de femmes ont permis à certaines de transposer par la suite, dans leur foyer et famille, des dispositions apprises dans ces cercles restreints. Cet apprentissage peut permettre ensuite, dans la mesure du possible et de l'accueil qui peut leur être fait, de prendre sa place dans la communauté élargie, de se savoir outillé, ou d'aller justement rechercher d'autres connaissances et formations, pour pouvoir participer plus activement à l'élaboration de pratiques religieuses dans sa communauté.

Ainsi, le critère de participation commun aux différents rituels que nous avons présentés se divise en deux mouvements complémentaires. Premièrement la manière indirecte ou en amont qui se traduit par l'écriture de prières, par un travail de réécriture des textes, à l'exemple des pratiques de LaP qui vont relire des passages bibliques pour se les réapproprier et s'en inspirer pour élaborer des célébrations. Ce travail est d'autant plus important notamment dans le catholicisme où les femmes sont exclues des sphères décisionnelles et de gouvernement, et où elles ne peuvent donc pas faire entendre leurs voix et reconnaître leurs expériences. L'écriture de prières, l'élaboration de symboles permettent d'inclure leur vécu dans leur religiosité, à l'exemple du *miqveh* tel que pensé par la rabbin Goldstein, où, à partir d'un rite millénaire, des femmes peuvent désormais participer à la construction du sens personnel que celui-ci va représenter pour elles, en lien avec leur vécu spécifique. Et deuxièmement, la participation peut être directe ou appliquée, par la réalisation des gestes rituels et la récitation des paroles consacrées. Il nous semble important de préciser que l'inclusion ne peut être complète que par la possibilité de participation. Que ce soit à l'un ou l'autre des niveaux, certaines femmes n'ont pas le désir de réaliser les gestes, ou ne se sentent pas prêtre, mais elles veulent pouvoir se reconnaître dans la liturgie. En réalisant les gestes rituels, d'autant plus dans des assemblées mixtes, elles indiquent qu'elles font partie intégrante de la communauté religieuse, et par l'élaboration de la ritualité, leurs expériences de vie en tant que

femme trouvent enfin leur place, ce qui indique aussi que cette présence n'est pas que décorative ou accessoire.

6.1.3 Expériences et mots de femmes

En effet, le vécu des femmes a longtemps été laissé aux marges des pratiques religieuses s'adressant à tous. Comme les rituels définissent le monde dans lequel les personnes évoluent, le fait que ces expériences de vie soient mises de côté donne donc le message que les femmes sont à part, différentes dans leur vécu. Et les rites qui concernent celui-ci entérinent une conception particulière, définie par des hommes, des femmes comme étant les autres. En tant que système structuré et structurant, le religieux construit l'expérience par la légitimation de celle-ci⁷⁹³, c'est-à-dire par sa célébration lors d'un rituel. Dans sa réalisation, la célébration, à l'instar de ce que nous avons pu mettre en avant dans les chapitres précédents, définit le discours rituel, qui est compris comme un discours de vérité⁷⁹⁴, un cadre dans lequel il est possible ou non de penser l'expérience. Par l'imposition d'un tel discours, l'institution exerce un pouvoir qui va faire des individus des sujets⁷⁹⁵, qui sont définis et pensés selon le cadre mis en place par le discours de vérité.

⁷⁹³ Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(3), p. 310.

⁷⁹⁴ Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. Dans D. Defert et F. Ewald (dir.)(2001). *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 1041-1062). Paris : Gallimard, p. 1046.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

Ainsi, en laissant de côté des expériences telles que l'accouchement, les menstruations, ou encore le fait d'être mère, on indique aux femmes que ces expériences biologiques communes ne peuvent pas être vécues d'un point de vue spirituel commun à tous et à toutes. Il s'agit de spécificités de cette classe de sexe que sont les femmes, et qui doivent donc être tuées ou cachées. Sinon elles peuvent être encadrées, comme pour le *miqveh* ou l'image de Marie, selon des représentations et des conceptions masculines considérées comme la norme. Le cadre des expériences spirituelles possibles est défini en dehors des femmes et de leurs vécus, et par son imposition de la part de l'institution, elles sont assujetties, contraintes à se conformer à une vision du monde masculine et patriarcale⁷⁹⁶. En incluant les expériences féminines, les femmes cherchent à démontrer que celles-ci font parties intégrantes de l'expérience humaine. De plus, les phénomènes biologiques tels que l'accouchement ou les règles, et en général la capacité reproductrice des femmes, ont conduit, selon plusieurs penseuses, à l'oppression et l'exclusion des femmes des sphères de pouvoir.⁷⁹⁷ En effet, en pouvant donner la vie, les femmes ont été cantonnées à des rôles maternels, de soin des enfants et des autres, leur laissant peu de place pour s'investir dans d'autres sphères que celle domestique, quand cela n'était tout simplement pas interdit par une loi définie sans elles comme cela est le cas dans l'Église catholique.

Dans les rituels féministes, on peut assister à deux mouvements. Le premier cherche à se rapporter à l'expérience humaine globale telle que définie précédemment, mais selon de nouveaux paramètres féminins, en apportant par exemple une nouvelle

⁷⁹⁶ King, U. (1993). *Women and spirituality. Voices of protest and promise* (2^e éd.). University Park : The Pennsylvania State University Press, p. 24-25.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 70-76.

sensibilité découlant d'un vécu différent⁷⁹⁸. Et le second cherche à célébrer ces expériences féminines laissées de côté ou définies par les hommes comme les règles, l'accouchement ou encore la ménopause. Il s'agit d'une façon de se les réapproprier, de mettre en avant ces spécificités féminines qui ont pu leur être préjudiciables, et de reprendre le contrôle sur la narration qui en est faite, ce qui peut permettre à terme d'étendre la complexité et la fécondité de la notion d'expérience humaine⁷⁹⁹ notamment d'un point de vue spirituel. Toutefois, la question de la célébration d'expériences féminines peut-être un sujet sensible, notamment dans certains milieux féministes, pour lesquels une insistance pour célébrer et mettre en avant des vécus comme l'accouchement et la maternité peut être vue comme forme de *retraditionnalisme*. Et ce d'autant plus que beaucoup des transformations ou créations rituelles se focalisent sur les expériences biologiques, faisant émerger un paradoxe qu'Ursula King exprime bien :

How can women maintain on one hand that biology is not destiny, but insist on the other that woman's richest and most specific experience is so exclusively tied to the biological conditions and processes of her body ? Is this not biological determinism in another disguise ?⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 77.

Monique Dumais parle quant à elle de l'importance d'« inventer une *gynépraxis* »⁸⁰¹ qui passe par le rejet de l'idéologie naturaliste et l'affirmation des expériences des femmes, où les différences ne seraient plus vues comme un enjeu de domination, mais plutôt comme un espace stimulant pour concevoir la diversité humaine. Par la *gynépraxis*, les femmes pourraient se construire en tant que sujets, capables de définir par elles-mêmes leur vécu et de le transmettre comme des lieux possibles de développement de la spiritualité et d'un rapport au divin. Et par la diversité des expériences et chemins de vie possibles, c'est aussi une pluralité des modèles pour être femme qui doit être développée. En effet, il s'agit ici d'un écueil : par la promotion d'expériences telles que la maternité, il y a un risque d'universaliser celle-ci, au détriment de toutes ces femmes qui ne pourront, ne voudront, ou tout simplement qui ne seront jamais mère au sens traditionnel du terme. D'où l'importance de reconnaître et de célébrer tout type d'expérience, et pas uniquement les biologiques, pour que les femmes ne soient plus cantonnées aux rôles de mère, d'épouse. Et ce d'autant plus dans l'Église catholique, pour qu'elles ne soient plus systématiquement associées à la Vierge Marie, dont la figure enferme, plus qu'elle ne libère, les femmes dans un idéal inatteignable. La multiplicité des expériences est particulièrement visible dans le rituel transformé du *miqveh*. Bien que celui-ci prenait au départ en considération les menstruations et la grossesse, celles-ci étaient uniquement reliées à un état marital, laissant de côté la possibilité pour les femmes de penser le rapport à soi et à son corps en dehors des liens du mariage et du rapport à un homme. D'autres expériences n'étaient d'ailleurs jusqu'alors pas prises en compte, comme une fausse couche, ou même la ménopause. Dans la célébration de la Christa, s'incarnent plus particulièrement les liens entre expériences biologiques féminines et

⁸⁰¹ Dumais, M. (1989). D'une morale imposée à une éthique autodéterminée. Dans M. Dumais et M.-A. Roy. *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion* (p. 109-134). Paris/Montréal : Médiaspaul/Éditions Paulines, p. 129.

spiritualité, où les paroles du Christ « Ceci est mon corps ... ; Ceci est mon sang ... » sont relues à la lumière du vécu particulier des femmes, et les façons dont celles-ci peuvent comprendre, dans leur chair, ce que cela peut signifier. Le Séder féministe va quant à lui plus loin dans l'inclusion des expériences des femmes. Au-delà du vécu proprement biologique, le Séder tel que remanié cherche à inclure, de façon rituelle, le vécu sociologique des femmes, celui de la domination et de l'esclavage, en le mettant en parallèle avec le récit de la libération du peuple hébreu. Et pour ce faire, elles font appel à l'histoire, aux femmes du passé, pour rappeler leur présence et leur situation.

6.1.4 Retrouver la mémoire des femmes effacées

Un rituel, par sa formalisation et sa reproduction censée être inchangée depuis des décennies voire des millénaires se veut une mémoire de la tradition. En effet, la ritualité comme pratique sociale détermine et canalise les formes et les contenus de l'expérience (que nous venons d'aborder), mais aussi ceux du souvenir, ce qui crée une réalité particulière⁸⁰². Celle-ci a été façonnée par les hommes, en charge de l'écriture, de la sélection et de l'interprétation des textes. De fait, la mémoire est un choix, de ce qui veut être gardé, remémoré, et célébré⁸⁰³. Comme l'exprime aussi Letty M. Russel, l'histoire a été écrite par les vainqueurs, ce qui peut donner la

⁸⁰² Wulf, C. (2005). Introduction : Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales. *Hermès la Revue*, 43(3), p. 15.

⁸⁰³ Baume Joseph, N. (1998). Zakhor : Memory, Ritual and Gender. Dans S. Silberstein Swartz et M. Wolfe (eds.), *From Memory to transformation. Jewish Women's Voice* (p. 177-187). Toronto : Second Story Press, p. 178.

sensation aux vaincus de ne pas faire partie de celle-ci⁸⁰⁴. Ainsi, on peut dire que le discours qui sous-tend les pratiques rituelles représente la mémoire d'un groupe d'hommes et traduit leur volonté d'ordre hégémonique⁸⁰⁵, construit au fil des siècles et considéré depuis comme une tradition. Cela se perçoit tout particulièrement dans le catholicisme, qui fonde sa légitimité sur trois éléments : l'Écriture, la Tradition et le Magistère. Ces trois réalités ne sont pas séparées les unes des autres, et au contraire se renforcent⁸⁰⁶. Dès lors, chercher à transformer des rituels catholiques en faisant appel à une mémoire des femmes invisibilisées dans les textes anciens revient à mettre en cause la sainteté des Écritures, et par ricochet le bien-fondé de la Tradition, dont le monopole de l'interprétation est détenu par le Magistère⁸⁰⁷. Mais pour Russel, il est toujours possible d'aller à la recherche d'une histoire utile, d'un passé utile aux femmes dans les textes canoniques, par des relectures qui permettent de faire ressortir des figures oubliées⁸⁰⁸.

Un des exemples les plus marquants pour la théologie féministe chrétienne est Elisabeth Schüssler Fiorenza et son ouvrage *En mémoire d'elle*⁸⁰⁹. Dans celui-ci, elle développe une herméneutique critique féministe, pour reconstruire l'histoire du

⁸⁰⁴ Russel, L. M. (1976). *Théologie féministe de la libération*. Paris : Cerf, p. 100.

⁸⁰⁵ Voyé, L. (1996). Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés. *Archives de sciences sociales des religions*, 95, p. 15-16.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ Russel, L. M. (1976). *Op. cit.*, p. 100.

⁸⁰⁹ Schüssler Fiorenza, E. (1986). *En mémoire d'Elle*. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe. Paris : Cerf.

christianisme primitif et ainsi faire de la place aux femmes qui étaient très présentes dans les mouvements chrétiens des premiers siècles, notamment en tant que missionnaires. Par leur travail sur les textes de leur tradition, leur relecture et leur retraduction pour sortir les textes du grenier patriarcal, les femmes aussi bien juives que catholiques ont redécouvert leur histoire. Elles ont exhumé et revalorisé des figures féminines, par exemple dans le judaïsme avec Myriam, sœur de Moïse, considérée comme une prophétesse, et qui a désormais sa place à la table du séder avec une coupe d'eau la représentant. La mémoire des femmes effacées s'exprime aussi dans le rite d'ordination de RCWP, où certaines figures, à l'instar de Marie-Madeleine, sont mises en avant. Cette dernière est en effet la première à avoir assisté à la résurrection du Christ, nouvelle qu'elle transmet ensuite aux Apôtres. Mais plus que de simplement retrouver des femmes citées dans les écrits, c'est reconnaître leur rôle et leur présence décisive pour les communautés religieuses primitives. Sur cette question, Schüssler Fiorenza évoque plus particulièrement les traductions androcentriques, qui ont effacé les fonctions de certaines femmes, comme Phébée en Rm 16, 1-3. Dans les textes, elle est par exemple qualifiée de « *diakonos* », ce qui est normalement traduit par diacre, comme cela est le cas lorsque ce terme est associé à un homme. Mais dans son cas, ce terme a été traduit par « servante » ou « aide », alors même que le terme grec employé est le même, marquant ainsi les biais genrés des traducteurs pour qui une femme, de par la réalité du contexte dans lequel ils vivaient, ne pouvait détenir ce statut de diacre⁸¹⁰. Phébée est notamment citée dans la liturgie de RCWP lors de la litanie des saints, aux côtés d'autres femmes comme Prisca, une missionnaire. Myriam, quant à elle, est régulièrement citée dans l'Exode avec ses deux frères, Moïse et Aaron, et elle est surtout associée à la présence de

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 88-89.

l'eau pendant l'Exode dans le désert, ce qui lui donne un rôle décisif dans la libération du peuple juif.

Par cette recherche d'un passé utile, les femmes se réapproprient leur histoire et démontrent leur présence à toutes les étapes et toutes les époques de leur tradition religieuse. Cela peut aussi être vu comme un moyen de contrer les perceptions patriarcales de la Tradition, voulant que les femmes ne soient pas présentes, notamment dans le catholicisme où l'action et les relations du Christ ont été déterminantes dans la justification de la hiérarchie.

6.1.5 Redéfinition et réappropriation de symboles

Au-delà de figures féminines oubliées, les femmes qui transforment les rites se réapproprient les symboliques fréquemment utilisées, comme l'eau ou le sang. Les rituels, dans leur formalisation, utilisent des symboles de façon stratégique, afin d'induire des dispositions spécifiques chez les pratiquants. Par le discours qui est développé autour des symboles, et par la façon dont ils vont être mobilisés seuls ou en interaction, ils construisent au fur et à mesure un univers symbolique reconnu et partagé par tous, à concevoir comme un environnement sacré, et qui va avoir des incidences sur les comportements, notamment l'assujettissement des femmes comme nous avons pu le mettre en avant dans les chapitres précédents. Pour Bourdieu « Le travail de construction symbolique ne se réduit pas à une opération strictement *performative* de nomination orientant et structurant les *représentations* [...] »⁸¹¹. On

⁸¹¹ Bourdieu, P. (2002). *La domination masculine*. Paris : Seuil, p. 40.

assiste aussi à une transformation profonde et durable des corps et des comportements, qui vont refléter l'intégration, ou la « [...] somatisation des rapports sociaux de domination [...] »⁸¹² par les pratiquants. Ainsi, chercher à changer ou se réappropriier les symboles peut être vu comme une volonté de contester le discours institutionnel, afin de créer de nouveaux sens, libérés de certains types de rapport de pouvoir remis en question par la transformation.

Les symboliques, que ce soit les mots, les gestes ou les images employés, ont été défavorables aux femmes et les ont maintenues dans des positions marginalisées et infériorisées⁸¹³. Le langage utilisé, que nous avons déjà évoqué à propos de l'inclusion, marque en effet, symboliquement, l'invisibilité des femmes, comme aussi l'interdiction de réaliser les gestes essentiels au rituel. Par exemple, dans le catholicisme, l'interdiction pour les femmes d'être prêtre, et donc de poser les gestes symbolisant ceux du Christ lors de la Cène, montre bien leur éloignement de la gestion du sacré et l'importance de la masculinité pour signifier l'action de Dieu. Enfin, pour se représenter et représenter les liens de la communauté religieuse avec la foi et les figures centrales, le catholicisme démontre dans sa symbolique nuptiale l'assujettissement des femmes : l'Église, dans le sens de communauté des croyants, est à l'image de l'épouse, subordonnée à son époux qui est le Christ. Ce dernier en tant que tête de l'Église est le principe actif et mobilisateur de l'Église-Corps. À partir de cette conception, les femmes ne peuvent qu'être pensées dans leur assujettissement au masculin⁸¹⁴.

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ Melançon, L. (1985). La symbolique liturgique. *Prêtre et Pasteur*, 88(4), p. 216.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 214-215.

On pourrait penser qu'en se réappropriant des symboles déjà présents dans leur tradition religieuse, les féministes ne peuvent pas véritablement les distinguer de leur sens original. Mais comme Louis-Marie Chauvet le précise, des éléments symboliques ne prennent leur signification que dans les interactions qu'ils peuvent entretenir avec d'autres⁸¹⁵. Ainsi, lorsque les femmes juives se rendant au *miqveh* se réapproprient les menstruations et le sang, les bénédictions qui vont y être associées, l'absence de surveillante pendant l'immersion, la possibilité de s'y rendre à d'autres moments, tous ces éléments font émerger de ce rituel un autre discours, une autre compréhension de ce phénomène. Lorsque les femmes de LaP se réapproprient le Christ, ainsi que son sang et son corps, la mise en scène, les prières récitées et surtout la présence de la Christa au centre d'un cercle de femmes, donnent à cette figure un autre sens et laissent émerger le Christ, bienveillant envers tous les marginalisés, présent dans les Évangiles. Mais parfois il y a besoin d'aller plus loin, comme pour le repas du séder avec l'ajout d'une orange sur le plateau et d'une coupe à table. Mais parce que le rituel est destiné *in fine* à être pratiqué en famille, dans un environnement mixte pour continuer aussi à signifier la libération des Hébreux, il y a ce besoin d'ajouter la présence des exclues, de la démontrer en ajoutant de nouveaux symboles.

Pour clôturer cette première partie, nous voulons faire remarquer que ces cinq caractéristiques sont en outre révélatrices d'un changement de paradigme, celui de l'individualisation de la société et du rapport à soi⁸¹⁶. Les différentes transformations

⁸¹⁵ Chauvet, L.-M. (1995). La liturgie dans son espace symbolique. *Concilium*, 259, p. 50.

⁸¹⁶ Bell, C. (1997). *Op. cit.*, p. 241.

apportées cherchent en fin de compte à répondre à des besoins, ceux pour les femmes d'exprimer leur véritable identité en tant que femme. Cela recoupe de multiples facettes allant de la nécessité à se faire reconnaître comme individu à part entière, à égalité avec les hommes et non plus dans une soumission aux désirs et aux conceptions de ceux-ci, à une volonté de repenser leurs expériences proprement féminines selon leur prisme et vécu spécifique, et non plus selon ce que les hommes ont pu en faire et en déterminer. Et tout cela veut être vécu à travers une certaine spiritualité, dans un rapport à un divin et une transcendance, de façon directe et non plus par l'intermédiaire des hommes et de leurs discours. Cette dynamique peut être comprise dans une perspective de guérison, que ce soit pour soi-même, dans ce rapport direct avec la transcendance en lien avec son propre vécu et l'expression de ses émotions, mais aussi à un niveau plus vaste, celui d'une guérison de la religion instituée, pour la libérer de son sexisme et formuler de nouveaux idéaux qui sont impossibles à envisager dans les anciennes formes rituelles⁸¹⁷. Toutefois, comme le précise Bell, ce nouveau paradigme a d'autres ramifications, notamment au niveau de l'efficacité des pratiques rituelles : en effet, dans la pratique traditionnelle, l'autorité de l'institution religieuse avait un poids fort quant à la légitimité et donc l'efficacité de la pratique rituelle. Avec la remise en cause de cette autorité, la légitimité d'un rite est alors plus faible, car plus autant corrélée, et son efficacité peut alors être, à son tour, remise en question⁸¹⁸. Tout dépendra à ce moment-là de la récupération ou non de ces pratiques féministes par les religions instituées, étant donné que « Par ses pratiques à la fois symboliques et matérielles, la religion peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer. »⁸¹⁹ Ainsi, nous allons maintenant

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ *Ibid.*

aborder les différentes dynamiques à l'œuvre dans les transformations présentées, étroitement liées avec l'organisation de l'institution religieuse.

6.2 Des différences dans l'accès à l'univers symbolique

Il pouvait être étonnant au départ de traiter ces quatre cas rituels et de les mettre en parallèle, pourtant nous avons pu montrer que certains éléments, du moins dans les transformations, étaient similaires. Mais ces rituels féministes présentent aussi des différences dans leurs agencements et pratiques. En effet, le *miqveh* peut être vu comme un rite très personnel, qui concerne la femme et son vécu propre, dans une réappropriation de celui-ci et son inscription dans le temps juif. Le Séder quant à lui, même dans sa version uniquement entre femmes, est un événement collectif, qui vient reconnaître le vécu et la place des femmes dans l'histoire juive, ainsi que leurs combats passés et actuels, afin de la rendre intelligible et tangible à toute la communauté juive. La pratique eucharistique de LaP est également un rite collectif, à l'image du sacrement dont elle s'inspire, mais à voir plutôt comme une profession de foi de la part de ces femmes. Il s'agit d'un entre soi, en dehors des institutions catholiques, pour explorer une spiritualité et une maîtrise rituelle qui leurs ont été trop longtemps interdites et qui le sont encore. Enfin, l'ordination de femmes prêtres par RCWP, en tant que mouvement collectif, se veut une revendication pour une meilleure intégration des femmes dans l'Église, mais à un niveau individuel, il s'agit aussi pour certaines femmes d'accomplir ce qu'elles considèrent être leur destinée et

⁸¹⁹ Woodhead, L. (2012). Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et sociétés*, 27(1), p. 35.

leur vocation, tout en professant des idéaux d'inclusion. Ainsi, chacun de ces rituels peut être vu comme une interpellation de la religion dans laquelle ils prennent place, mais finalement, les positionnements et les démarches employés sont différents. Mais un des points différenciant ces quatre exemples, et auquel nous allons nous intéresser plus particulièrement dans cette partie, concerne les dynamiques entre transformation rituelle et réception par les institutions religieuses. En effet, pour pouvoir penser dans la dernière partie de ce chapitre les transformations féministes et leur condition de réalisation, nous devons nous concentrer ici sur les différences de réception de ces nouvelles pratiques et les négociations de pouvoir qu'elles ont pu entraîner ou pas.

En effet, face à ces transformations, il y a eu différents types de réponses et de réactions, en lien notamment avec le fonctionnement de l'institution et sa gestion du sacré, et surtout du pouvoir symbolique. Les institutions religieuses, pour rappel selon Linda Woodhead, sont des systèmes qui organisent et répartissent le pouvoir et gèrent le sacré à l'intérieur d'elles-mêmes, impliquant donc des rapports de domination et de répartition des rôles genrés, tout étant en interaction avec les sociétés occidentales dans lesquelles elles sont intégrées, en interaction aussi avec leurs évolutions et leurs transformations sociales. Nous n'avons pas vraiment abordé jusqu'à présent les questions entourant les influences des transformations sociales sur les volontés de transformation du discours religieux, mais les mouvements féministes religieux se situent dans le prolongement des revendications du féminisme séculier. Ne voir en la religion qu'un espace spécifique à part dans le social et sans influence sur le pouvoir séculier

[cela] revient à ignorer son rôle dans la consolidation et la légitimation des intérêts de pouvoirs dominants, à masquer la production d'une résistance au pouvoir dominant, à invisibiliser le soutien des groupes

disposant d'un faible pouvoir social et, enfin, cela empêche de comprendre la reconfiguration des rapports de pouvoir.⁸²⁰

Ainsi, pouvoir sacré du religieux et pouvoir séculier se combinent et s'influencent de différentes manières, selon par exemple le statut d'une religion au sein d'une société (instituée ou marginale) et son influence sur différents aspects de la vie sociale et notamment sur ce qui a trait à la répartition de rôles genrés. Toutefois, ces liens ne reflèteraient qu'un instant spécifique d'un mouvement continu, évoluant en fonction des transformations religieuses ou sociales et des stratégies d'adaptation face à l'une ou l'autre⁸²¹. À partir de ces constats relatifs aux interactions entre institutions religieuses et organisations sociales quant à la question du genre, Linda Woodhead élabore quatre types principaux de relation entre « la religion (comme distributrice de pouvoir) et le genre (compris comme une répartition de pouvoir) »⁸²².

Les quatre types définis par l'auteure sont : la consolidation, la tactique, la quête et la contre-culture⁸²³. Tout d'abord, la religion comme **consolidatrice** des inégalités de sexe souhaite, par son enseignement et sa pratique, maintenir un idéal domestique et social où chaque sexe aurait une place déterminée et un rôle, une vocation spécifique. Dans les sociétés occidentales post-industrielles ayant connu une révolution féministe au cours du XX^{ème} siècle, les religions consolidatrices, telles que le catholicisme, ont globalement opposé une vive résistance aux évolutions des rôles

⁸²⁰ Woodhead, L. (2012). Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et sociétés*, 27(1), p. 35.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 35-36.

⁸²² *Ibid.*, p. 36.

⁸²³ *Ibid.*, p. 38-47.

sexués, et à l'émancipation des femmes, tout en reconnaissant certaines avancées. Suivant les liens entre ces religions, la société et le pouvoir étatique, certaines avancées émancipatrices ont pu être bloquées ou freinées d'un point de vue législatif, comme par exemple l'accès à l'avortement ou à la contraception pour les femmes, la sexualité étant généralement le dernier lieu du contrôle des femmes et de leur corps.

Tout comme les religions consolidatrices des inégalités, **les formes tactiques** s'inscrivent aussi dans un ordre qui renforce et sacralise l'ordre sexué dominant, mais ne s'y limite pas. La tactique doit plutôt être vue comme une trajectoire interne à une tradition religieuse, entre adhésion et défense des schémas traditionnels patriarcaux et adaptation partielle aux nouveaux rapport de sexe, tant que ces innovations ne remettent pas en cause les fondements même de cet ordre et les relations de pouvoir. Il peut s'agir d'associations féminines parallèles, ou de groupes de prière entre femmes, ou d'actions sociales organisées par et pour des femmes.

La quête concerne quant à elle une recherche avant tout individuelle – bien que pouvant aussi être collective – où une personne, en marge ou critique par rapport à l'ordre sexué dominant, tente d'accéder à une position plus avantageuse, au sein même de cet ordre. Dans les années 80, ce type de quête faisait partie de ce que l'on nommait le New Age, aujourd'hui on parle plutôt de spiritualité de vie. Woodhead donne en outre pour exemple le renouveau de la magie, dans laquelle par une pratique principalement personnelle (quoique pouvant revêtir un aspect communautaire dans la participation à des covens wiccans), les individus, généralement des femmes, essaient d'accéder à de nouvelles positions sociales ou à contrer les effets de la domination masculine.

Enfin, une religion **contre-culturelle** s'oppose activement à l'ordre sexué dominant socialement, et recherche de nouvelles voies religieuses. Il s'agit avant tout d'une exploration communautaire visant à construire de nouveaux modes de relations

entre les sexes, de nouveaux modèles, tout en faisant appel au sacré et au divin. Pour l'auteure, le mouvement de la Déesse est un exemple de la religion contre-culturelle, où l'aspect communautaire (par rapport à la quête et le recours à la magie) est très important pour l'élaboration de nouvelles pratiques rituelles et de nouvelles formes de vie à même d'inspirer la vie religieuse et la vie sociale dans son ensemble.

6.2.1 Inclusion, réforme et expulsion

Nous avons déjà pu donner un avant-goût de la réception ou non de ces transformations lors des chapitres 2 et 3, en évoquant les évolutions de ces dernières décennies : autant le judaïsme libéral a cherché à embrasser et intégrer les réformes faites, autant l'Église catholique se refuse à repenser son mode de fonctionnement rituel et ses conceptions traditionnelles de la Femme. Cette position du judaïsme face aux transformations féministes varie bien entendu d'une communauté ou d'un contexte géographique et social à l'autre, mais on assiste en tout cas à une volonté de la prendre en compte et d'y réfléchir. Il est important de remarquer ici que le judaïsme libéral est animé, depuis son émergence au XIX^{ème} siècle, d'un désir de réforme et de transformation, mouvement toujours en marche et qui ne s'est pas arrêté une fois les premières décisions prises ; la parole divine ne s'est pas arrêté après la formalisation de la Torah ni du *Talmud* et continue de s'adresser aux juifs et aux juives. En effet, une des caractéristiques de cette branche du judaïsme est la reconnaissance de l'influence, à toutes les époques, des contextes socio-culturel sur le fonctionnement des communautés, entraînant ainsi des révélations divines, et donc

des changements à apporter, continuellement⁸²⁴. Pour revenir à Woodhead et au positionnement du judaïsme par rapport aux sociétés dans lesquelles il s'inscrit vis-à-vis du genre, une de ses forces a été de ne jamais avoir été associé au pouvoir séculier⁸²⁵, surtout en Amérique du Nord. Toujours en marge, toléré à certaines époques, chassé, puis accepté, il a dû s'adapter en permanence à des changements de régime, de politique, et de contextes sociaux, permettant dès lors dans certaines branches la conservation d'une habitude de transformation et d'adaptation.

Ainsi, les transformations féministes apportées se situent en partie entre la quête et la religion contre-culturelle, la première ayant pu être un appui pour la seconde. En effet, des pratiques entre femmes, comme le Séder qui au départ ne correspondaient pas à une communauté juive particulière et unique, étaient le fait de femmes à la recherche d'une autre façon de se penser, en tant que femmes, dans leur tradition religieuse, et qui ont pu se retrouver entre-elles pour apprendre à célébrer les rites. Et puis, supportées par leurs congrégations, elles ont en quelque sorte contaminé la tradition, tant par les réflexions que les pratiques élaborées dans ces cercles de femmes, amenant au développement ou à la fondation de congrégations juives contre-culturelles, car continuant de mener une réflexion critique sur leurs traditions. Le *miqveh* est aussi un exemple de quête individuelle, où la rabbin Goldstein a pu développer une pensée et une pratique personnelle qu'elle a pu transmettre ensuite à sa congrégation *City Shul*. C'est pour cela qu'il est plus intéressant de voir les congrégations libérales hébergeant des pratiques rituelles féministes comme contre-culturelles, car elles cherchent délibérément à tracer une

⁸²⁴ Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Grancher, p. 5-9.

⁸²⁵ Si ce n'est récemment en Israël, bien que les divergences entre les différents courants juifs se retrouvent aussi dans ce contexte, rendant difficile l'émergence d'un consensus religieux.

nouvelle voie⁸²⁶ et à remettre en cause l'appropriation des femmes tant dans leur religion qu'au niveau social. Elles utilisent le pouvoir sacré pour le faire. Soutenus par des rabbins, de nouveaux rites se développent pour les femmes, des anciens sont repensés, et les juives sont de plus en plus intégrées à leur communauté à mesure que les discours les concernant évoluent. Pour la rabbin Sabath Beit-Halachmi :

Reform Judaism in particular embraced the expanding role of women by granting women full membership and voting rights in synagogues as early as 1893 and by gradually permitting women to perform public ritual acts previously restricted to men.⁸²⁷

Mais pour l'auteure, ces changements ne représentaient que la première phase des transformations nécessaires pour remplir la promesse de la modernité pour l'égalité homme-femme, c'est-à-dire une intégration des femmes dans des structures et une ritualité qui ont été pensées par et pour les hommes. La deuxième phase consiste, grâce à l'ordination de femmes rabbin et le développement d'une théologie féministe juive, en la prise de conscience du vécu des femmes, leur biologie, leur histoire et leurs adaptations au niveau des institutions et de la ritualité. Les rites que nous avons pu présenter se situent dans cette lignée. Il ne s'agit plus uniquement d'intégrer les femmes et de prendre simplement en compte les transformations qu'elles ont apportées, mais de partir de ces pratiques pour repenser le fonctionnement même des communautés et la place des femmes dans celles-ci. Cela pour arriver à une troisième phase, qui se concrétiserait par l'égalité de tous au sein des synagogues en général⁸²⁸.

⁸²⁶ Woodhead, L. (2012). *Op. cit.*, p. 47.

⁸²⁷ Sabath Beit-Halachmi, R. (2009). The Changing Status of Women in Liberal Judaism. A Reflective Critique. Dans E. Goldstein (ed.). *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future*. (pp. 297-311). Woodstock : Jewish Lights Publishing, p. 298.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 305-310.

Du côté du catholicisme, on assiste à une consolidation des inégalités malgré les mouvements féministes, tant religieux que séculier. Alors que l'Église catholique aurait besoin de réformes profondes, elle campe sur son principe de différence des sexes dans la complémentarité, qui en définitive ne fait que renforcer l'assujettissement des femmes. Forte d'une longue tradition de domination religieuse du monde occidental, l'Église catholique, elle-même constituée en état, est en effet très réfractaire à toute remise en cause de sa morale et de son éthique sexuelle, principalement en ce qui concerne les représentations et les places des femmes, que ce soit en son sein ou dans les sociétés séculières, où les femmes sont encore et toujours rattachées à la famille. Les critiques féministes à son endroit sont considérées comme une négation de l'ordre divin et du Magistère chargé de son interprétation, garant de la Tradition et de son application, et donc comme une fragilisation de son autorité. D'où une posture très conservatrice concernant les rapports de sexe. Mais face aux nombreuses critiques, certains ajustements ont été faits, que l'on pourrait relier à des formes tactiques. Cela est particulièrement notable dans le changement de vocabulaire que nous avons déjà mis en lumière dans le chapitre 2 : d'une soumission de la femme à son époux en raison d'une différence ontologique, on est passé à une différence dans la complémentarité, sous-entendant une certaine égalité des hommes et des femmes mais selon des dispositions particulières. Cette conception a été renforcée par le développement d'une littérature encensant les femmes et leur grandeur, à l'image de *Mulieris dignitatem*⁸²⁹, mais qui n'est, selon Anne-Marie Pelletier dans la préface du livre « Du dernier rang » de

⁸²⁹ Jean Paul II (1988). *Mulieris Dignitatem. Lettre apostolique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

Lucetta Scaraffia, qu'« [un] paravent à des pratiques condescendantes ou méprisantes. »⁸³⁰.

En effet, toutes les grandes demandes de réformes faites à l'Église concernant la place des femmes ont été refusées, ou reniées, se coupant par certaines décisions du soutien d'une base de fidèles importante (on peut penser à *Humanae Vitae*⁸³¹ qui a été particulièrement mal reçu), en raison du décalage entre ce qui est préconisé, pensé, et ce qui est concrètement vécu par les femmes. Toutefois, certaines miettes leurs ont été offertes, comme la possibilité pour les jeunes filles de devenir enfant de chœur, ou encore la mise sur pied d'un groupe de travail sur le diaconat féminin, bien que ce dernier n'ait été que consultatif, et non prescriptif d'une voie possible pour les femmes d'accéder ou non à ces fonctions. Pour Scaraffia, « vis-à-vis des femmes, l'Église fonctionne encore en un système fermé, les isolant dans une sphère à part, même si elles y ont peut-être une certaine autonomie. »⁸³² Ce point est une des composantes des formes tactiques dont parle Woodhead : l'Église catholique va permettre et soutenir l'élaboration de groupes de femmes catholiques se dévouant à des causes⁸³³, tant que ceux-ci ne remettent pas en cause les rapports de pouvoir, ce dont le Vatican s'assure en rendant leur existence dépendante du rapport à cette autorité religieuse⁸³⁴. Mais dès que ces groupes vont réclamer des droits ou des

⁸³⁰ Pelletier, A.-M. (2020). Préface. Sainte impatience. Dans L. Scaraffia. *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*. (p. 7-16). Paris : Éditions Salvator, p. 10.

⁸³¹ Paul VI (1968). *Humanae Vitae. Lettre encyclique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

⁸³² Scaraffia, L. (2020). *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*. Paris : Éditions Salvator, p. 135.

⁸³³ Woodhead, L. (2012). *Op. cit.*, p. 43.

⁸³⁴ Woodhead, L. (2012). *Op. cit.*, p. 44.

possibilités remettant en cause la Tradition et avec elle le Magistère, ce dernier va alors s'opposer à ces usages tactiques, qui n'auront d'autre choix que de se reconstruire comme contre-religion⁸³⁵. Cela est particulièrement le cas avec les femmes de RCWP militant pour leur ordination. Alors même que ces femmes ont cherché à se rattacher à la Tradition et à s'inscrire dans la ritualité catholique, le Vatican s'y oppose fermement. Les sanctions vont jusqu'à l'excommunication des femmes ayant été ordonnées et à la publication d'un décret rendant automatique cette sanction pour toutes les femmes recevant le sacrement de l'ordre, sans que le Magistère ait à se prononcer à ce sujet. Cela est aussi un moyen pour le Vatican d'étouffer ces affaires : en ne les traitant pas devant ses tribunaux, il ne leurs fait pas de publicité, et espère de cette manière affaiblir le mouvement. En ce qui a trait aux pratiques rituelles de LaP, comme ce groupe ne s'associe pas à l'Église catholique, il ne présentent ainsi pas de moyens de pression sur lesquels l'Église pourrait appuyer directement, bien que certaines de ses membres, religieuses ou agentes de pastorales, ont pu être inquiétées par leur hiérarchie directe.

Ainsi, l'Église catholique, par son positionnement n'a pas cherché à réfléchir ni à intégrer de nouvelles pratiques rituelles. Face à une accumulation des critiques, elle a pu intégrer quelques femmes, mais sans remettre en question ni sa théologie de la Femme, ni sa conception de la prêtrise. On ne peut alors pas véritablement parler d'intégration en tant que telle, mais juste d'une possibilité, dans les marges, pour des femmes de remplir des rôles essentiels, tant qu'ils ne contreviennent pas à l'ordre établi. Ces différences de réception des transformations féministes entre le judaïsme libéral et le catholicisme s'expliquent notamment par rapport à la conception de

⁸³⁵ *Ibid.*

l'autorité et de la légitimité ou non de certains individus à détenir le savoir et à manipuler les symboles.

6.2.2 Légitimité et autorité pour manipuler les symboles

En effet, ces deux institutions religieuses ne régulent pas de la même manière l'accès au savoir et donc la légitimité de certains individus à détenir des connaissances et à les mobiliser, tant pour la reproduction des modèles traditionnels que pour leur critique. Ces différents types de domination, théorisés par Max Weber, sont au nombre de trois : légale, traditionnelle, et charismatique. A noter toutefois qu'il s'agit d'idéaux-types et qu'ils ne se retrouvent pas en l'état, et que les structures peuvent combiner différents aspects. Ainsi, le judaïsme libéral est, à notre avis, un agencement entre le modèle légal et charismatique, tandis que le catholicisme serait, selon Marie-Andrée Roy, une combinaison des trois types de domination, expliquant la longévité, la pérennité et résistance de cette institution millénaire⁸³⁶.

Pour le judaïsme, l'exercice de l'autorité traditionnelle d'effectuait sur un triple registre : celui de l'étude, celui de la prière et celui de l'observance des prescriptions religieuses. Les 2 premiers, relatifs à la *yeshivah* et à la synagogue, concernaient avant tout les hommes, et les femmes en étaient exclues, limitées à la sphère domestique, où elles se devaient de faire vivre le judaïsme par la tenue d'un

⁸³⁶ Roy, M.-A. (1996). *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal/Paris : Éditions Paulines/Médiaspaul, p. 143-144.

foyer régi par les règles juives⁸³⁷. Mais le pouvoir dont certaines personnes disposaient était issu de règlements, de lois édictées, et non d'un pouvoir spécial marquant les personnes d'un caractère spécial, divin. Il s'agit ici de l'aspect légal. Et pour permettre le changement, les évolutions, le judaïsme a besoin de personnes suffisamment charismatiques pour pointer les angles morts, les pratiques néfastes pour la survie de la communauté. Bien sûr, ces personnes étaient généralement instruites en raison des dispositifs légaux le permettant, on reconnaissait alors leur savoir. On peut penser notamment à Sarah Schenirer en Pologne qui va militer pour l'éducation des jeunes filles, et arriver à convaincre un rabbin de légiférer en ce sens⁸³⁸. Ou encore, ces hommes juifs en Allemagne qui ont décidé de repenser leur foi et le rapport avec leur communauté religieuse, en lien avec l'époque dans laquelle ils vivaient, afin de s'adapter, notamment parce que la Torah et le *Talmud* pensent cette adaptation et cette évolution constante de la tradition juive. Ainsi, lorsque les femmes ont pu accéder aux *yeshivot*, elles ont pu s'instruire, prendre au fur et à mesure leur place dans cette sphère, puis dans les synagogues. Une fois le plafond du rabbinat brisé, elles pouvaient, légalement, proposer de nouvelles interprétations et relectures de la tradition, afin de l'amender et de la faire évoluer, en accord avec les transformations féministes à l'œuvre dans les sociétés. Bien entendu, cette accession ne s'est pas faite sans difficultés : les femmes juives acquièrent au fur et à mesure de nouveaux droits et devoirs religieux, elles sont déclarées majeures en 1868, puis admissibles au rabbinat en 1922 par le CCAR (*Central Conference of American*

⁸³⁷ Azria, R. (1998). Sécularisation interne du judaïsme et redéfinition des rôles des femmes. Dans F. Lautman (éd.). *Ni Ève ni Marie. Luttres et incertitudes des héritières de la Bible*. (p. 231-243). Genève : Labor et Fides, p. 233-234.

⁸³⁸ Lipsyc, S. S. (2008). L'accès des femmes au Talmud : le point de vue traditionnel en question. Dans S. S. Lipsic (dir.). *Femmes et judaïsme aujourd'hui. Actes du colloque « Femmes et judaïsme dans la société contemporaine »* (p. 23-68), p. 45-47.

Rabbis)⁸³⁹, mais il faut attendre 1972 pour que l'américaine Sally Priesand reçoive l'ordination rabbinique. Malgré tout, des difficultés demeurent dans le monde rabbinique, et toutes les inégalités entre rabbins n'ont pas été abolies, de nombreuses écoles rabbiniques sont encore fermées aujourd'hui aux femmes.

Il n'en est pas ainsi dans le catholicisme. Bien sûr, le Magistère est régi par des lois, des règlements, et une administration chargée de leur application. Mais les personnes en charge de les formuler et de les appliquer sont marquées d'un caractère spécial, principe issu d'une longue tradition. Celle-ci est très difficile à remettre en cause en raison même du statut des personnes qui en bénéficient et qui sont les seules à pouvoir légitimement la critiquer. Et compte tenu de l'aspect charismatique de l'institution, considérée comme légitime aux yeux d'un grand nombre de personnes, et pas uniquement les croyant.e.s (en témoigne la posture du Pape, reconnu comme un chef d'État), la critique de la Tradition, pilier de l'exercice de l'autorité catholique, est presque impossible, d'autant plus si on ne fait pas partie de la caste des prêtres. Ainsi, l'Église catholique est une religion hautement institutionnalisée, qui s'appuie sur un corps de spécialistes, détenteurs d'une autorité et d'un pouvoir d'origine divine, formés spécialement pour cette fonction et sélectionnés selon leur sexe. Et comme le fait remarquer Ursula King : « The most institutionalized a religion becomes, the more it generally excludes women from positions of authority and power. »⁸⁴⁰ En effet, les femmes ne peuvent suivre la même formation que les futurs prêtres, et bien

⁸³⁹ Bebe, P. (2008). L'égalité hommes femmes dans le judaïsme libéral. Dans S. S. Lipsyc (dir.). *Op. cit.* (p. 133-143). Paris: In press, p. 135-136.

⁸⁴⁰ King, U. (1993). *Op. cit.*, p. 37.

que des universités proposent désormais à tous et à toutes des formations en théologie, les séminaires de formation sont sortis de celles-ci, pour ainsi contrôler et limiter les personnes pouvant y accéder. Dans ce que Foucault appelle les « sociétés de discours », comme par exemple les institutions religieuses, les discours élaborés ne vont circuler que dans un espace fermé, la distribution sera soumise à des règles strictes, mais les détenteurs quant à eux ne seront pas dépossédés de cette distribution⁸⁴¹. Ainsi, face aux revendications féministes en faveur de l'ordination des femmes, le Magistère se excuse en invoquant l'obéissance à une autorité divine qui la transcende et dont elle ne fait qu'interpréter le message⁸⁴². En raison du contrôle exercé par l'Église sur son institution et sa Tradition, des théologiennes féministes catholiques en sont même venues à se demander si l'ordination des femmes était véritablement à souhaiter. Le problème étant plus profond que la simple présence des femmes, c'est effectivement toute une conception du pouvoir et du statut de prêtre qui sont à repenser, et inclure quelques femmes ne permettra probablement pas de résoudre le problème⁸⁴³.

Dans les faits, l'Église catholique a mis au point des techniques et des procédures, non seulement pour étouffer toute contestation, mais aussi pour légitimer

⁸⁴¹ Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Gallimard, p. 41-42. Il nous semble important de rappeler que pour Foucault, les discours religieux ne peuvent pas être dissociés d'une certaine ritualisation qui indique à chacun sa place et ses caractéristiques.

⁸⁴² Voyé, L. (1996). Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés. *Archives de sciences sociales des religions*, 95, p. 15.

⁸⁴³ Radford Ruether, R. (2011). Should Women want Womenpriest or Women-Church ? *Feminist Theology*, 20(1), p. 67.

son discours de vérité⁸⁴⁴, pour asseoir sa domination sur la production du savoir, ce que Bourdieu nomme des « systèmes symboliques ». La fonction de ces systèmes est de servir « d'instrument d'imposition ou de légitimation de la domination, qui contribuent à assurer la domination d'une classe sur une autre [...] »⁸⁴⁵. C'est parce qu'ils sont structurés et structurants que ces systèmes peuvent exercer un pouvoir de construction de la réalité et chercher à l'imposer à tous et toutes. Produits par un corps de spécialistes, comme cela est le cas dans l'Église catholique, ce système symbolique va chercher à protéger ses intérêts, en dépossédant les laïcs et laïques de cette production symbolique et en limitant les possibilités de manipulations symboliques à des règles établies⁸⁴⁶. Ces règles excluent par conséquent la possibilité pour les femmes de recevoir le sacrement de l'ordre, et de ce fait de célébrer des messes reconnues comme valides par l'institution, et donc d'avoir plus globalement accès au langage sacré. Cette interdiction doit être comprise comme une protection de la valeur de ce langage pour les membres de la caste des prêtres. En effet, c'est aussi par ce langage et le monopole de sa manipulation que se matérialise la domination et l'autorité des prêtres : ils sont les seuls légitimes, selon des principes légaux, à pouvoir utiliser ce langage, et c'est cette autorité symbolique qui lui confère son efficacité⁸⁴⁷. Pour Bourdieu : « Parler, c'est s'appropriier l'un ou l'autre des styles expressifs déjà constitués dans et par l'usage et objectivement marqués par leur position dans une hiérarchie des styles qui exprime dans son ordre la hiérarchie des

⁸⁴⁴ Arsenault, D. (1999). Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. *Anthropologie et Sociétés*, 23(1), p. 10.

⁸⁴⁵ Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions du Seuil, p. 206.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 207-209.

⁸⁴⁷ Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press, p. 131-132.

groupes correspondants. »⁸⁴⁸ Dès lors, l'appropriation par les femmes est vu comme une remise en cause de l'autorité des prêtres, entraînant une perte de sa valeur et donc un affaiblissement de leur statut si jamais elles étaient reconnues légitimes dans cet exercice.

C'est pour cela que l'Église lutte contre ces pratiques rituelles féministes, notamment en les enjoignant au silence, premièrement en n'abordant plus les cas d'ordination de femmes et en leur faisant le moins de publicité possible. Et deuxièmement en faisant appel à leur nature de femme, servante de l'Église à l'image de Marie. Il s'agit ici du principe de naturalisation, une des techniques de domination⁸⁴⁹, utilisées pour empêcher les femmes de remettre en cause les rapports de pouvoir. Le Magistère va ainsi naturaliser la prêtrise comme étant essentiellement masculine, et rappeler aux femmes leur place et leur nature, selon une interprétation de la Parole divine à laquelle les femmes n'ont pas non plus accès. Une autre technique consiste à élaborer un discours se voulant universel⁸⁵⁰, mais ne concernant en définitive que les hommes et le masculin, repoussant les femmes et leurs expériences vers le particulier. Ainsi, bien que les femmes de RCWP fassent appel à la tradition catholique, aux Évangiles et qu'elles ne cherchent fondamentalement pas à remettre en cause l'organisation cléricale vaticane en conservant le découpage entre diacre, prêtre et évêque, parce qu'elles sont femmes, elles ne peuvent pas représenter une figure d'autorité – alors même que l'Église se refuse à envisager la prêtrise sous cet angle-là, invisibilisant encore plus les rapports de pouvoir en son sein. Ce serait

⁸⁴⁸ Bourdieu, P. (2001). *Op. cit.*, p. 83.

⁸⁴⁹ Parini, L. (2013). Domination/Pouvoir. Dans C. Achin et al. (dir.). *Dictionnaire. Genre et sciences politique* (p. 180-190). Paris : Presses de Sciences Po, p. 187.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

en effet un trop grand danger pour la Tradition et sa transmission, et plus largement pour l'avenir de l'Église.

6.2.3 Transmission, entre continuité et renouvellement de la tradition

La tradition peut être utilisée comme un outil puissant de légitimation de l'institution religieuse et de sa pratique. Pour Catherine Bell : « In the fixity of ritual's structure lies the prestige of tradition and in this prestige lies its power. »⁸⁵¹ Mais comme nous avons pu le voir dans les pages précédentes, le judaïsme et le catholicisme ne se rapportent pas de la même façon aux évolutions de leur tradition.

Pour le judaïsme, revenir sur certains éléments considérés comme traditionnels a été un bienfait pour la survivance des communautés, et ce notamment en lien avec la position minoritaire du judaïsme dans les sociétés, où pour ne pas perdre toute influence sur ses individus, il a dû changer. On peut en effet penser à l'ouverture de l'enseignement de la Torah et du *Talmud* pour les jeunes filles à la fin du XIX^{ème} siècle, sous la pression de l'accès à l'enseignement séculier, qui se révélait être un risque pour maintenir les femmes dans les communautés. D'autant plus que, celles-ci étant exclues des sphères religieuses et dispensées de certaines obligations, elles étaient souvent mieux intégrées dans les sociétés séculières des pays de diaspora. Face à cet impératif permanent d'adaptation, le judaïsme, et d'autant plus les branches libérales, a développé un autre rapport à la tradition. Le judaïsme libéral considère, grâce au rapport aux textes où les interprétations et les relectures tiennent

⁸⁵¹ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 120.

une grande place, que la révélation ne s'est pas arrêtée sur le Mont Sinaï ni aux prophètes suivants, mais qu'elle se poursuit encore aujourd'hui. Ce qui, selon les propos de Pauline Bebe, n'empêche pas d'en être les gardiens, mais qu'il ne faut pas en être les prisonniers⁸⁵².

Ainsi, on peut voir les transformations féministes apportées aux rituels comme des souffles nouveaux, et pas forcément comme une perte des traditions. Même si au départ on déplorait dans les mouvements libéraux une perte des traditions en raison d'une autonomisation des individus par rapport à la religion, on assiste ces dernières décennies à leur retour en force⁸⁵³. L'exemple du *miqveh* est à ce propos idéal. Cette pratique était tombée en désuétude, principalement dans les courants libéraux et réformés, en lien avec ses significations et symboliques. Les réinterprétations de la rabbin Goldstein ont permis à des femmes d'investiguer ses anciennes pratiques et de les reformuler pour qu'elles puissent avoir du sens pour les personnes actuelles, entre anciennes traditions et besoin d'individualisation, comme en témoignent les projets de *miqvaot* inclusifs qui se développent aux États-Unis et dans le reste du monde. Et il s'agit ici de la posture des féministes juives s'attachant à repenser les rites : elles font appel à la tradition et s'y rapportent constamment, mais explorent les endroits où elles pourraient prendre leur place, tant dans la réalisation du rituel que dans le discours, comme cela est le cas pour l'exemple du Séder. En conservant un rite important concernant la formation de la communauté juive, les femmes veulent continuer à se situer à l'intérieur de celle-ci, mais elles ne veulent plus être invisibles, cantonnées aux marges domestiques d'un rituel important. Par ces nouvelles pratiques, la

⁸⁵² Bebe, P. (1993). *Op. cit.*, p. 29.

⁸⁵³ Kaplan, D. E. (2003). Reform Judaism. Dans J. Neusner et A. J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*. (p. 291-310). Oxford : Blackwell Publishing Ltd, p. 306.

transmission du judaïsme se poursuit, dans une forme réformée certes, mais qui désormais essaie d'intégrer tout le monde. Ces pratiques sont transmises par les communautés les perpétuant et continuant de mener des réflexions féministes, dans lesquelles les femmes juives peuvent apprendre à maîtriser les outils rituels.

En ce qui a trait au catholicisme, nous l'avons vu précédemment, ses rituels sont investis de rapports de pouvoir et d'une hiérarchisation forte des individus entre eux. Ainsi, l'acquisition et la transmission du savoir rituel ne peuvent être dissociés de ces rapports de pouvoir qui permettent leur existence⁸⁵⁴. En tant qu'institution centrale et centralisatrice, l'Église catholique ne peut pas permettre des transformations de sa Tradition sans que ces premières ne viennent d'elle. La ritualité est véritablement vue comme un mécanisme de continuité, qui façonne une vision du monde particulière lui permettant d'ordonner sa communauté selon des principes fixés. Le catholicisme envisage alors les désirs de transformation et de réforme comme un danger pour son modèle, sa transmission et donc sa pérennité. En effet, en remettant en cause les représentations et la place des femmes en son sein, c'est aussi sa vision de la famille qui est en jeu. Les revendications féministes sont largement critiquées, car elles s'attaquent à une entité essentielle à la survivance de l'Église : la famille traditionnelle⁸⁵⁵. Et pour conserver ce modèle, il est important de maintenir les femmes dans leur rôle primordial, celui de mère, assujettie à son mari, dédiée à sa famille et soumise aux directives émises par le Vatican sur sa place et ses prérogatives. La famille est en effet une entité très importante pour la transmission

⁸⁵⁴ Arsenault, D. (1999). *Op. cit.*, p. 9-10.

⁸⁵⁵ Scaraffia, L. (2020). *Op. cit.*, p. 20.

de la foi et pour la survie de l'Église. Pour cela, elle s'appuie sur une conception de la Tradition comme étant inchangée et immuable, et les réformes apportées, par exemple par le concile Vatican II, sont vues comme des rénovations, des retours à un état originel qui aurait été perdu au fil des siècles. Et bien que qu'il soit aussi question de s'adapter aux temps présents, il s'agit avant tout d'adapter la forme du discours, et non le fond. Encore que cela dépende également des thématiques : sur les questions reliées à une possible autodétermination face à son corps, sa sexualité, le Magistère reste toujours aussi fermé, tandis que l'usure, longuement condamnée, est aujourd'hui licite (sous certaines conditions, certes). Ainsi, en conservant des rituels définis par elle, l'Église catholique cherche à lutter contre une perte de contrôle sur sa Tradition et sa transmission, alors même que les transformations féministes font appel à cette même Tradition pour justifier leurs pratiques.

En effet, les transformations des féministes catholiques peuvent être vues comme un retour radical aux racines⁸⁵⁶. Les travaux des théologiennes féministes mettent par exemple en lumière des femmes historiques qui détenaient des fonctions importantes pour les premières communautés, et surtout remettent en cause les interprétations vaticanes concernant la masculinité obligatoire des prêtres, et ce tout en s'appuyant sur les Évangiles. Le christianisme est effectivement reconnu pour son message libérateur envers les femmes et les opprimé.e.s lors de son émergence. Ainsi, autant les femmes de RCWP que celles de LaP, par leurs pratiques, cherchent à transmettre le message chrétien et à perpétuer une tradition qui a besoin d'être renouvelée pour d'adresser à plus de monde, ou, à tout du moins, pour que moins de personnes ne se sentent exclues du message. Mais pour l'Église catholique, le changement est vu comme quelque chose de dangereux, surtout si cela remet en

⁸⁵⁶ Russel, L. M. (1976). *Op. cit.*, p. 93.

question son discours, amenant à ce que Anne-Marie Pelletier appelle, en référence au mouvement de l'Église au XIX^{ème} siècle avant le Concile Vatican II, une « [...] bunkéris[ation] face aux avancées inexorables de savoirs historiques et critiques de plus en plus offensifs et menaçants pour la lecture croyante. »⁸⁵⁷ Face aux travaux féministes appuyés par le développement de l'exégèse historico-critique, le Vatican se referme et cherche à lutter contre des forces qu'il considère comme extérieures à lui. Pour Lucetta Scaraffia :

Ne pas connaître sa propre histoire, ne pas y puiser des éléments utiles pour éclairer nos propres positions dans des situations qui font l'objet d'une controverse, revient en somme à ne pas savoir qui l'on est. Et s'enfermer plus facilement dans un système normatif rigide qui a peur de tout changement parce qu'il pense que cela l'amènerait à trahir sa véritable identité, perçue comme un ensemble de normes immuables.⁸⁵⁸

Pour conclure cette partie, les institutions religieuses peuvent réagir différemment face aux transformations féministes de rituels, et ces réactions vont avoir un impact sur la possibilité ou non de renégocier les relations de pouvoir à l'œuvre et mises en exergue par les discours rituels. Pour certaines, comme le judaïsme libéral, les rites sont vus comme un élément important reflétant les idéaux et les traditions partagés par la communauté, d'où leurs importance de les faire évoluer en même temps que les changements sociaux, en adaptant le discours rituel et en intégrant les transformations⁸⁵⁹. Pour d'autres, telle l'Église catholique, un rite est

⁸⁵⁷ Pelletier, A.-M. (2020). *Op. cit.*, p. 13.

⁸⁵⁸ Scaraffia, L. (2020). *Op. cit.*, p. 24.

⁸⁵⁹ Bell, C. (1989). Ritual, Change, and changing Rituals. *Worship*, 63(1), p. 32-33.

considéré comme le ciment indispensable au maintien du groupe social⁸⁶⁰, et toute volonté de transformation pourrait risquer de fragiliser l'institution et les rapports de pouvoir en place en son sein. Comme nous l'abordions au chapitre 1, l'intégration de transformations rituelles passe par une contamination ou non de l'institution, c'est-à-dire la reconnaissance ou non de la légitimité des modifications vis-à-vis de la tradition, mais aussi au regard de la légitimité pour certaines personnes de manipuler les symboles religieux, et de proposer des modifications.

Face à ces dernières, se pose en outre la question de l'efficacité rituelle. Du point de vue individuel des croyants, nous ne pouvons rien dire, il faudrait mener une étude de terrain auprès des participantes. Nous pouvons par contre nous intéresser à cette efficacité à l'aune des institutions et des figures d'autorités. Pour Bourdieu, l'efficacité des rites est inséparable « de l'existence d'une institution définissant les conditions ([...]) qui doivent être remplies pour que la magie des mots puisse opérer »⁸⁶¹, ainsi, un énoncé performatif tel qu'un discours rituel ne peut exister sans l'autorité et la raison d'être qu'une institution peut lui conférer.⁸⁶² On peut alors penser que les rites féministes juifs sont efficaces, parce que appuyés par l'institution et les communautés religieuses, qui leurs confèrent alors tout leur pouvoir, tandis que les rites de RCWP et de LaP ne sont pas, car niés par l'Église. Mais tout dépend dès lors de ce qui est attendu de ces rituels pour reconnaître ou non leur efficacité. RCWP, en tant que mouvement militant pour l'ordination des femmes, pose à chacune de ses célébrations la question au Magistère, et bien que se rapportant

⁸⁶⁰ *Ibid.*

⁸⁶¹ Bourdieu, P. (2001). *Op. cit.*, p. 108.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 110.

à la tradition catholique, les membres ne reconnaissent plus la légitimité de certaines lois ecclésiastiques. Reprenons à ce sujet les mots de la prêtre Victoria Rue : « My priesthood is valid but illicit. »⁸⁶³. Certes, l'institution catholique ne reconnaît pas ces ordinations, ni d'ailleurs les eucharisties de LaP, mais cela n'empêche pas ces femmes de continuer à repenser l'Église et son fonctionnement.

En transformant le discours rituel, on peut alors espérer assister à une négociation des rapports de pouvoir, comme dans le cas du judaïsme libéral où les femmes prennent au fur et à mesure plus de place et reconfigurent la vision du monde de leurs communautés pour continuer de les rendre inclusifs et égalitaires. Mais cela ne suffit pas, d'autres conditions sont importantes pour permettre une certaine pérennité de ces rites féministes et surtout de la réforme du discours normatif. Et lorsque l'institution est récalcitrante, d'autres questions peuvent se poser, en termes de résistance et de militance. Nous pensons ici plus particulièrement à l'Église catholique, où l'interdit qui pèse autour de la reconnaissance même de l'existence de rapports de pouvoir rend illégitime tout discours et toutes pratiques de revendication des femmes dans l'Église⁸⁶⁴.

⁸⁶³ Rue, V. (2008). Crossroads. Women Priests in the Roman Catholic Church. *Feminist Theology*, 17(1), p. 11.

⁸⁶⁴ Roy, M.-A. (1994). Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective. *Philosophiques*, 212, p.434.

6.3 Penser la transformation féministe des institutions religieuses

Comme nous avons cherché à le démontrer dans cette thèse, principe que Teresa Berger explicite, les pratiques rituelles représentent un espace décisif d'activisme et de luttes pour réclamer un accès aux ressources symboliques, et plus globalement un droit rituel⁸⁶⁵. En effet, la ritualité est un espace où se matérialisent les rapports de pouvoir et toutes les négociations entourant ceux-ci, entre stratégies d'imposition d'un régime de vérité et contestation d'un ordre établi⁸⁶⁶ qui exclut et marginalise les femmes.

6.3.1 Transformation du discours normatif et renégociation des rapports de pouvoir

En cherchant à rénover et réformer des rituels pour se les réapproprier et trouver leur place dans ceux-ci, les féministes croyantes juives et catholiques ont, avant tout, voulu transformer le discours rituel normatif leur imposant une place et un rôle spécifiques à leur genre. Par une performance rituelle renouvelée, ces femmes cherchent à se redéfinir, au sein de leur croyance, en manipulant à leur tour les symboles religieux. Par l'inclusion de nouveaux objets ou concepts (comme l'orange sur le plateau du séder) et le détournement d'anciens (comme la figure de la Christa), elles élaborent au fur et à mesure un nouveau discours. Pratique importante et décisive, car, comme le met en avant Foucault au sujet du discours, celui-ci est une

⁸⁶⁵ Berger, T. (2012). *Op. cit.*, p. 532.

⁸⁶⁶ Arsenault, D. (1999). *Op. cit.*, p. 8.

arme de pouvoir, de contrôle et d'assujettissement, ce qui peut impliquer des conflits pour son monopole⁸⁶⁷. Maîtriser l'élaboration du discours mène à l'imposition, par les vainqueurs, d'un *régime de vérité*, c'est-à-dire à l'imbrication de discours scientifiques avec des pratiques de pouvoir, pour produire, définir et représenter la réalité dépeinte par les discours ainsi que sa transmission⁸⁶⁸, concept que l'on retrouve dans le vocabulaire de Bell sous le nom d'ordre hégémonique. En transformant le discours rituel, ces femmes cherchent à remettre en question le monopole de l'Église catholique ou des rabbins sur la production et le déploiement de cet ordre hégémonique et surtout des discours les concernant, car, rappelons-le, la ritualisation est pour Bell une stratégie pour la construction de certains types de relations de pouvoir efficaces à l'intérieur d'organisations sociales particulières⁸⁶⁹. Ainsi, travailler à proposer une nouvelle ritualisation selon des principes féministes est une façon pour instaurer de nouveaux rapports de pouvoir. Mais autant dans les communautés juives libérales les modes de transmission et de production ont permis aux femmes de prendre une place et d'apporter des modifications, autant l'Église catholique verrouille tout accès à cet ordre hégémonique à ceux, et surtout celles, qui ne font pas partie de la caste des prêtres par l'acquisition d'un savoir spécifique et sélectif.

En effet, ce n'est pas parce que ces femmes développent de nouveaux rites et donc de nouveaux discours rituels que l'ordre hégémonique est remis en cause et qu'on assiste à une renégociation des rapports de pouvoir au sein de ces deux

⁸⁶⁷ Foucault, M. (1976). Le discours ne doit pas être pris comme ... Dans D. Defert et F. Ewald (dir.) (2001). *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 123-124). Paris : Gallimard, p. 124.

⁸⁶⁸ Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, p. 26.

⁸⁶⁹ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 197.

religions. La détention d'un savoir spécifique, apanage d'une catégorie précise, entraîne une certaine supériorité et des relations de pouvoir entre les détenteurs et les autres. Dans le judaïsme libéral, les femmes ont eu accès à ce savoir, ce qui leur a permis de remettre en cause les modèles sexistes et d'entrer en négociation avec les rabbins hommes pour faire évoluer, par de nouvelles pratiques accompagnées de nombreuses réflexions, le discours normatif de leur communauté. Il faut toutefois rappeler que l'accès des femmes aux *yeshivot* est tributaire d'une reconnaissance de celles-ci comme des personnes majeures, soumises aux mêmes commandements que les hommes, et cela dès la fin du XIX^{ème} siècle lors de l'élaboration progressive de l'idéologique du judaïsme libéral, et bien avant l'ordination d'une première femme rabbin. La reconnaissance de leur égalité religieuse, tout d'abord d'un point de vue législatif, a été un facteur important des transformations de ces dernières décennies et des évolutions féministes de nombreuses communautés juives libérales, où les femmes se sont engouffrées dans ces espaces d'autodétermination. Ce n'est pas pour autant que le chemin qu'elles ont suivi a été dénué d'obstacles et de difficultés, mais la loi étant de leur côté, et une fois leur statut de savant de la loi juive reconnu, elles étaient à même de pouvoir critiquer, remettre en question et proposer de nouvelles interprétations des textes pour progresser toujours plus loin vers une émancipation pleine et entière. Cela est passé par les rituels et leur réappropriation, permettant à celles-ci de se présenter en sujet et de repenser le rapport à leur corporéité et leurs expériences biologiques pour construire un discours qui prenne en compte ce qui était jusqu'alors vu comme des spécificités, des particularismes féminins, détachés de l'expérience humaine générale.

De leur côté, les femmes catholiques n'ont pas accès aux écoles de formation théologique qui leur permettraient d'acquérir le statut indispensable pour remettre en cause les enseignements du Magistère sur les femmes et les conséquences qui en découlent pour leur statut à l'intérieur de l'institution. Nous avons ici un mécanisme de pouvoir qui rend alors impossible de dissocier la production de l'ordre

hégémonique (ou vérités pour reprendre le vocabulaire foucauldien) du pouvoir lui-même : la production de ces vérités a en effet elle-même des effets de pouvoir qui vont lier les individus à l'institution qui les émet⁸⁷⁰. Un des principes catholiques permettant cet attachement est le principe d'obéissance à une autorité transcendante dont les représentants se présentent comme uniquement inspirés par cette autorité, sans prise en compte des contextes socio-historiques ayant pu influencer les développements théologiques. Par conséquent, la théologie de la Femme telle que pensée par le Vatican est un discours normatif qui enferme les femmes dans un carcan, et ce tant que l'institution ne reniera pas des siècles d'enseignements sur celles-ci, par la reconnaissance, premièrement du caractère androcentré du discours sur la Femme qui nie à celle-ci toute auto-détermination, et deuxièmement de l'assujettissement dont les femmes sont victimes en son sein encore aujourd'hui, malgré les discours exaltant le génie féminin qui ne font au final que nier un peu plus les femmes réelles et leur désir d'émancipation de la tutelle cléricale. Ainsi, on ne peut parler de renégociation des rapports de pouvoir au sein de l'Église catholique face aux pratiques féministes catholiques. Celles-ci ne sont pas reconnues comme catholiques dans le sens premier du terme, vu qu'il n'y a pas de prêtre pour les encadrer et les diriger, et que les actions posées ne sont pas canoniques. Toutefois, ces pratiques féministes peuvent poser des questions à la base croyante, qui peut s'interroger sur l'interdiction de l'ordination des femmes et interroger à leur tour l'institution. Le Vatican tente de satisfaire certaines revendications en nommant des femmes à des postes prestigieux⁸⁷¹ ou en réunissant une commission pour réfléchir à

⁸⁷⁰ Foucault, M. (1976). Pouvoir et savoir. Dans D. Defert et F. Ewald (dir.) (2001). *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 399-414). Paris : Gallimard, p. 404.

⁸⁷¹ On peut penser à Francesa Di Giovanni nommée en janvier 2020 sous-secrétaire pour les relations avec les États, ou encore à Antonella Sciarrone Alibrandi, membre de l'Autorité d'Information Financière (AIF), et à Raffaella Vincenti, chef de section à la Bibliothèque du Vatican. Malgré l'importance de ces postes, ils ne sont pas décisifs du point de vue de la gouvernance idéologique de l'institution.

un diaconat au féminin, mais ces petits gestes ne remettent pas en question les problématiques soulevées par les rituels féministes et ne permettent pas de changer l'ordre hégémonique. Les membres de l'institution sont en effet dépendants de cet ordre pour conserver leur position et leur autorité, et comme l'aborde Foucault, une structure de pouvoir « ne peut bien fonctionner que s'il y a, à la base, ces petites relations de pouvoirs »⁸⁷², comme par exemple entre les prêtres et les paroissiennes. Et les premiers étant, théoriquement, les seuls à pouvoir faire évoluer le régime de vérité, ils n'ont au final que peu d'intérêts à suivre et reconnaître les transformations féministes.

6.3.2 Conditions de réalisation

Pensons maintenant aux conditions de réalisation d'une ritualisation féministe comme moteur pour une transformation des rapports de pouvoir. En effet, grâce aux exemples tirés de deux traditions religieuses aux organisations institutionnelles différentes, nous pouvons pointer certains éléments indispensables pour une évolution de la pratique rituelle et de l'ordre hégémonique.

Tout d'abord, une prise de conscience du traitement des femmes est nécessaire. Cela peut paraître simpliste de préciser cela, mais comme le met en avant Bourdieu, la supériorité de certaines catégories de personnes est possible avec la complicité des classes subordonnées, non par soumission, passivité ou adoption libre, mais grâce à

⁸⁷² *Ibid.*, p. 406.

un acte de méconnaissance⁸⁷³, où ces derniers vont accepter la *doxa*, c'est-à-dire un ordre établi et qui n'est pas remis en question car celui-ci est naturalisé par l'ordre établi lui-même⁸⁷⁴. Cette dynamique est très présente dans l'institution catholique qui fait appel à un état naturel issu d'une entité supérieure et transcendante, et dont les représentants ne font qu'interpréter le message en se présentant aussi comme les défenseurs d'une tradition qui sert leur intérêt et qu'ils n'ont donc aucun intérêt à remettre en question. Cela rend, de fait, difficile toute contestation, parce que celle-ci se heurte à un ordre établi en dehors d'elle et sur lequel elle n'a pas de prise, car considérée comme extérieure à de l'institution et de sa définition.

Cette prise de conscience est étroitement liée ensuite à l'accès au savoir, et plus spécifiquement au savoir rituel. En effet, comme nous avons pu le mettre en avant pour le judaïsme libéral, les transformations rituelles ont été possibles grâce à l'ouverture de l'enseignement torahique et talmudique, qui a permis ensuite à des femmes de se faire ordonner rabbin. Mais sans que des femmes accèdent à ces positions, elles ont pu premièrement accéder aux textes et à leurs interprétations, et se rendre compte de l'androcentrisme de ceux-ci, pour commencer par la suite à les critiquer, puis proposer de nouvelles interprétations, et donc de nouvelles pistes pour se penser au sein de leur tradition. Dans l'Église catholique, des femmes ont pu accéder aux facultés de théologie et développer par la suite des théologies féministes, mais leurs connaissances ne leur permettent pas d'accéder à des positions de décision dans l'institution, entraînant une certaine ostracisation de leurs travaux critiques.

⁸⁷³ Bourdieu, P. (1981). Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, p. 69.

⁸⁷⁴ Bourdieu, P. (2000). *Op. cit.*, p. 239-241.

De plus, l'accès à ce savoir ne leur permet pas forcément de développer une maîtrise rituelle, qui permettrait aux femmes de se sentir légitimes dans l'exercice rituel, et d'autant plus dans la création ou la transformation de liturgies. Pour cela, il a fallu l'influence de personnes qui étaient prêtes à revendiquer leur place et, grâce à un savoir, à même de ritualiser et de proposer de nouvelles voies rituelles à explorer. D'où l'importance d'endroits sûrs, les *safe-space* que nous abordions plus tôt, loin des hommes, loin des institutions religieuses pour permettre la transmission de savoirs et de pratiques entre femmes traditionnellement marginalisées, et favoriser ainsi le développement chez ces dernières d'une certaine maîtrise rituelle qu'elles pourront alors exploiter et, une fois qu'elles auront pris confiance en elles et leurs capacités, exercer dans des lieux mixtes lorsque cela est possible, ou s'élever contre les institutions voulant les renvoyer à leur foyer et leur famille.

Une fois que des pratiques entre femmes ont été développées et des rituels féministes mis sur pied, que ceux-ci restent limités à des espaces entre femmes ou s'intègrent dans des pratiques mixtes, il semble important, pour leur postérité et leur transmission, que ces rites soient reproduits et répétés. De fait, l'incorporation de nouveaux schémas passe par la répétition, et c'est par elle que la maîtrise rituelle va pouvoir se développer. Car, pour revenir à Derrida que nous présentions dans le premier chapitre au sujet du principe d'itérabilité : pour avoir une force performative, un rite doit être codifié, connu et surtout répété (la connaissance du discours rituel peut se développer au fur et à mesure de sa répétition). C'est par ce moyen qu'il deviendra identifiable par un plus grand public et qu'il pourra possiblement gagner en légitimité, reconnu comme une nouvelle tradition. Ce principe de répétition est particulièrement absent des pratiques de LaP, empêchant une certaine transmission et institutionnalisation de ces pratiques. On peut alors se demander si le but de cette collective n'est pas tant de voir des rituels très codifiés s'implanter que de continuer à transgresser les règles de l'Église, pour en explorer la ritualité et transmettre cette recherche plutôt que son résultat, comme semble le démontrer la publication de sa

revue. En effet, en rendant disponible sur internet à tous et à toutes leurs pratiques et réflexions, les femmes de LaP peuvent inspirer d'autres groupes de féministes religieuses, permettant une certaine fécondité de ces mouvements. Et surtout dans le catholicisme, où face aux refus systématiques de l'institution, il est important que ces groupes restent féconds, mais aussi motivés dans la lutte contre les inégalités de sexes et la domination des femmes.

Pour permettre l'évolution des pratiques rituelles, il est important aussi que les rituels féministes s'institutionnalisent, et ce grâce à l'entrée progressive des femmes dans les structures du pouvoir et à la répétition de ces nouvelles pratiques. Les femmes juives, en raison du fonctionnement de leurs communautés libérales et aux positions auxquelles elles ont pu accéder à l'intérieur de celles-ci, ont pu faire rentrer certaines de leurs pratiques dans la norme, un des exemples étant par exemple la publication de *haggadot* de *Pessah* incluant la coupe de Miriam⁸⁷⁵. Un des risques associés à l'institutionnalisation de pratiques est que celles-ci peuvent alors échapper à leurs créatrices, en témoigne notamment le cas de l'orange sur le plateau du séder, qui devait, au départ, symboliser tous les marginaux de la tradition juive dont les minorités sexuelles, pour finalement matérialiser le combat du féminisme contre le sexisme. Nous soulevons aussi cette question au chapitre 4 concernant le *miqveh* et sa pratique. Toujours est-il que cette institutionnalisation est également en grande partie dépendante du bon vouloir des hommes, qui peuvent empêcher les femmes de faire entendre leur voix. Les femmes de LaP, en ne s'affiliant pas à l'Église, n'ont, quant à elles, pas recherché cette institutionnalisation et cette reconnaissance, pour continuer à pratiquer et surtout se pratiquer entre elles, tout en gardant une indépendance intellectuelle pour continuer à critiquer et remettre en question les

⁸⁷⁵ Elwell, S. L. (ed.)(2002). *The Open Door. A Passover Haggadah*. New York : Central Conference of American Rabbis.

pratiques et pensées de l'institution. En ce qui concerne les femmes militant pour leur ordination, celles-ci sont considérées par l'institution comme des dissidentes, qui, lors de leur ordination, sont excommuniées *latae sententiae* en vertu d'un appareil législatif inflexible. Cette exclusion de l'institution rend d'autant plus difficile pour elles de faire entendre leurs revendications et d'espérer une quelconque institutionnalisation de leurs pratiques.

6.3.3 Pouvoir et formes de résistances

La ritualisation, selon Bell, est un moyen d'action approprié et efficace, pour permettre la transformation et la construction de certains types de relation de pouvoir, mais uniquement dans certaines circonstances⁸⁷⁶, l'approbation des hommes y étant pour beaucoup dans cet état de fait. Dans les cas où toutes critiques ou alternatives ne sont pas prises en compte, comment alors penser la transformation des rapports de pouvoir et la résistance à ceux-ci ? Et ce d'autant plus dans le cas catholique que nous évoquions ci-dessus, où les femmes ne se pliant pas à la doctrine et sa norme sont alors exclues.

Pour Foucault, les relations de pouvoir entraînent systématiquement la possibilité d'une résistance⁸⁷⁷, notamment parce que le pouvoir ne peut se manifester que sur des individus libres, une liberté impliquant donc des marges de manœuvre

⁸⁷⁶ Bell, C. (2009). *Op. cit.*, p. 197.

⁸⁷⁷ Foucault, M. (1976). Pouvoir et savoir. Dans D. Defert et F. Ewald (dir.) (2001). *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 399-414). Paris : Gallimard, p. 407.

pour contrer le pouvoir en place. Mais cette résistance pousse le pouvoir à faire preuve de plus de force, ou de ruse pour se maintenir, engendrant à son tour une plus grande résistance, et ce dans une perpétuelle lutte entre pouvoir et résistance⁸⁷⁸. Cette dynamique est particulièrement perceptible dans l'Église catholique. Depuis les premières revendications des femmes pour l'ordination, les documents officiels du Magistère se sont multipliés, et les discours officiels sur la Femme ont évolué pour présenter de façon renouvelée sa place dans l'Église selon les desseins de Dieu, professant *in fine* le même assujettissement des femmes à l'Église et au clergé, et leur impossibilité de se faire ordonner. De soumises et inférieures, les femmes sont désormais décrites comme supérieures, possédant un génie spécifique les rendant plus à même de remplir les fonctions auxquelles elles ont toujours été assignées. Mais cette supériorité, en étant toujours étroitement associée à la figure de Marie et à une mariologie officielle, n'est en rien une libération ou la possibilité pour les femmes de se repenser en tant que sujet agissant dans l'institution : elles demeurent enfermées dans une cage dont on a repeint les barreaux et redécoré l'intérieur avec quelques douceurs avilissantes. Et face à des femmes continuant, après de nombreuses déclarations, à réclamer un changement de leur statut et de leur place dans l'Église, la Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotis* publiée en 1994 par Jean-Paul II est un bon exemple de cette volonté institutionnelle de clore le débat en faisant montre de son autorité et de sa légitimité. Dans cette lettre, le Pape enterre en effet la possibilité d'une ordination des femmes et ce *ad vitam aeternam*. Principe renforcé quelques mois plus tard par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qui a souligné le statut d'infaillibilité pontificale des déclarations du Pape sur l'exclusion des femmes du clergé. Depuis, les Papes et le Magistère rappellent régulièrement cette

⁸⁷⁸ *Ibid.*

impossibilité⁸⁷⁹, parce que la résistance des femmes à cette injustice ne s'est pas arrêtée devant des enseignements qui pouvaient être vus comme une négation de leurs revendications. Ces résistances féministes persistantes amènent la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à relever en 2010 le niveau de gravité du délit que représente l'ordination d'une femme, inscrivant dans l'article 5 de son décret le principe d'excommunication *latae sententiae*⁸⁸⁰. En dehors du durcissement de la position vaticane face à ces résistances, cette évolution législative peut aussi être vue comme une façon pour le Magistère de se décharger du poids d'avoir à gérer et traiter cette question et par là lui donner une certaine publicité.

Les femmes catholiques ne luttent pas uniquement contre l'autorité du Magistère, les choses ne sont pas si simples. Elles tentent, en effet, de résister aux effets du pouvoir⁸⁸¹, c'est-à-dire à la mainmise et au monopole de l'institution sur le savoir et les privilèges qui en découlent : la possibilité de façonner un discours de vérité et d'élaborer des représentations s'imposant à tous et à toutes sans remise en question. Autour de cette dynamique première, les femmes s'opposent à la définition qui est faite d'elles, et corollairement à la violence que cette définition entraîne. Et ce

⁸⁷⁹ En témoigne par exemple les déclarations de François en novembre 2016 à une journaliste suédoise abordant cette question de l'ordination des femmes alors que le Pape avait été reçu par la représentante de l'Église luthérienne de Suède, ou encore sa fermeté sur la possibilité d'avoir des femmes diacres lors de sa réponse aux propositions formulées par Synode sur l'Amazonie. Cf. Reuters (2016, 1 novembre). Le pape François pense qu'il n'y aura jamais d'ordination de femmes. *Radio-Canada*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/812142/pape-ordination-femmes>; Marciano, C. (2020, 14 février). Prêtres mariés : le manque d'audace du pape calme ses opposants, irrite les progressistes. *La Presse*. Récupéré de <https://www.lapresse.ca/international/europe/2020-02-14/pretres-maries-le-manque-d-audace-du-pape-calme-ses-opposants-irrite-les-progressistes>

⁸⁸⁰ Congrégation pour la doctrine de la foi (2010). *Normes substantielles*. [en ligne] http://www.vatican.va/resources/resources_norme_fr.html

⁸⁸¹ Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. Dans D. Defert et F. Ewald (dir.) (2001). *Michel Foucault. Dits et Écrits II (1976-1988)* (p. 1041-1062). Paris : Gallimard, p. 1046.

dans le but de pouvoir se définir par elles-mêmes, comme sujets propres et autonomes, à même d'incarner le sacré et de se rapporter directement à Dieu. Ainsi, en s'élevant contre l'Église et son discours, elles combattent en réalité ce qui les lie à elles-mêmes et qui assure leur soumission à l'institution⁸⁸². D'où la volonté du Vatican de ne pas remettre fondamentalement en question le discours traditionnel sur la Femme, au risque de perdre tout contrôle sur elles et sur les bienfaits de leur asservissement.

Mais une des difficultés pour ces femmes, c'est de devoir en fait utiliser les mêmes technologies que le pouvoir en place, notamment parce que les formes de résistances sont façonnées par le pouvoir en place :

[...] resistance is 'reversed' power, meaning that resistance, being entangled with power, always has to utilise the same technologies as power, but 'harness power otherwise, in the production of other effects', in order to 'open up spaces in which people can make their own decisions'.⁸⁸³

Ainsi, les femmes catholiques ont très tôt, dès la fin du XIX^{ème} siècle, compris l'importance de l'accès aux textes sacrés et au savoir religieux, en témoigne par exemple *The Woman's Bible* (1895) de Elizabeth Cady Stanton. Tout comme les membres de LaP perçoivent la nécessité de se retrouver entre elles loin des hommes d'Église, pour relire les textes, les réécrire et repenser leur portée, et chercher dans le même temps à développer une maîtrise rituelle (autre outil de l'institution) par elles-mêmes, pour récupérer un pouvoir qui leur refusé. Même si ces femmes ne s'opposent pas frontalement à l'institution catholique en déclarant par

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ Lilja, M. et Vinthagen, S. (2014). Sovereign power, disciplinary power and biopower : resisting what power with what resistance ? *Journal of Political Power*, 7(1), p. 111.

exemple que leurs pratiques eucharistiques sont valides du point de vue catholique, leurs rituels peuvent être considérés à la limite de la légalité canonique et comme une manière de défier l'Église. Il ne faut bien sûr pas oublier les prises de parole de cette collective qui viennent directement critiquer le Vatican et sont marquées par un esprit de rébellion qui ne sied pas à l'image traditionnelle des femmes catholiques, servantes dévouées et invisibles. De leur côté, les femmes de RCWP comprennent l'importance de la ritualité comme tactique performative de transformation du discours normatif : en ordonnant des femmes au moyen d'un rituel repensé, elles sont conscientes de l'image que cela envoie, premièrement aux femmes qui souhaitent du changement dans l'Église en leur donnant un peu d'espoir, ou tout du moins en démontrant que des personnes au sein de l'Église portent un projet de réforme ; deuxièmement à l'institution en montrant qu'elles ne craignent pas l'excommunication et qu'elles ne reconnaissent plus sa loi ; et troisièmement à tous ceux et celles (catholiques ou non) qui, à la découverte de ces rituels d'ordination féministe, vont, on l'espère, s'interroger sur la posture vaticane. Mais reprendre les outils de l'institution pour la déconstruire entraîne de la part du Magistère une non-reconnaissance de ces mouvements car ces femmes ne sont pas légitimes dès le départ dans leur exercice.

À partir de ces éléments, comment penser la résistance féministe face à l'institution catholique ? Pour Lilja et Vinthagen, la résistance est simplement une réaction au pouvoir, qui vise à briser certains commandements, à remettre en question un monopole sur l'élaboration de la loi ou le contrôle qui s'exerce sur les individus, et cela à travers divers moyens d'action passant notamment par l'illégalité au regard de

la loi de l'institution, par le boycott, ou même la grève⁸⁸⁴. Il est intéressant ici de se pencher sur le mouvement Maria 2.0, groupe de femmes catholiques allemandes qui ont organisé en 2019 une grève des femmes dans différentes paroisses allemandes, afin de démontrer l'importance de leur présence et de leur rôle pour le bon fonctionnement de l'Église et donc pouvoir réclamer une évolution de leurs statuts et possibilités incluant l'accès à toutes les fonctions ecclésiales dont celles ordonnées. Cette action est intéressante, bien qu'un peu éloignée du thème de la ritualité, au regard notamment de la pratique de RCWP et des différentes tactiques mises en place pour contester l'ordre hégémonique de l'institution catholique. Le principe de la grève est en effet un moyen de contestation bien différent de l'action de RCWP. Une des critiques notamment apportée à RCWP de la part d'autres féministes catholiques est de participer à la reproduction de l'institution et de ses violences en conservant le principe d'un clergé hiérarchisé nécessitant une ordination s'inscrivant dans la succession apostolique. Les femmes de Maria 2.0, en faisant la grève, interrompent (temporairement certes) la reproduction du système en empêchant une certaine transmission de se faire, tout en démontrant l'importance de leur place et de leur apport pour l'Église. Nous avons ici deux stratégies différentes : une récupérant les outils de l'institution pour espérer, par une nouvelle ritualisation, renégocier les rapports de pouvoir, et l'autre qui souhaite par un arrêt de ses activités démontrer son importance capitale pour la survie de l'institution, les deux n'étant pas opposées mais complémentaires.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 113.

Dans ce dernier chapitre, nous avons cherché à présenter une analyse-bilan plus approfondie des transformations de rites. En dégagant les ressemblances à l'origine de ces rituels féministes et qui continuent de les alimenter, nous voulions démontrer cet élan féministe de transformation du religieux et les points essentiels à prendre en compte pour pouvoir repenser les organisations religieuses. En abordant ensuite les différences, notamment dans la réception et l'acceptation de ces transformations au regard notamment de la tradition et de l'institution, il nous semblait important de constater l'importance des dynamiques de pouvoir préexistantes, pour la réussite ou non des transformations féministes. Et ce pour, dans la dernière partie de ce chapitre, revenir sur les théories que nous abordions au premier chapitre pour penser justement l'importance de la ritualisation dans la renégociation des rapports de pouvoir et les obstacles à celle-ci, et comment essayer de les surmonter en traitant de la résistance à ceux-ci.

CONCLUSION

En introduction de cette thèse, nous nous demandions comment l'analyse des transformations féministes de rituels juifs et catholiques vis-à-vis de leurs formes traditionnelles pouvait nous permettre de saisir les modalités de négociation des féminismes religieux face à leur institution. Si nous nous posions cette question, c'est parce que nous considérons, à partir de la pensée de Catherine Bell, que la ritualité est un lieu de pouvoir. Par le processus de ritualisation, une certaine compréhension du monde et des rapports sociaux est façonnée, un discours de vérité (ou ordre hégémonique) est établi, entraînant la mise en place de rapports sociaux particuliers. Dans les institutions religieuses, l'ordre hégémonique permet d'en réguler le fonctionnement, ainsi que les relations sociales en son sein. Il assigne à chacun.e une place définie et un rôle à jouer pour la communauté, élaborant une normativité, sans que celle-ci ne soit vécue comme s'imposant aux membres faisant partie de l'institution. En lien avec cette compréhension de Bell du rituel et du processus de ritualisation, nous avons considéré que le rituel est un discours au sens foucaldien du terme, en ce qu'il est une technologie du pouvoir. La formalisation d'un rite permet au pouvoir d'opérer, en représentant par le discours développé le vrai, la vérité, autour desquels les individus se constituent. Comme le pouvoir ne s'applique qu'à des individus libres, des résistances peuvent ainsi advenir, cherchant alors à transformer l'ordre établi.

C'est à ces transformations que nous nous sommes intéressée : les rituels féministes que nous avons étudiés sont accompagnés et surtout justifiés par des critiques élaborées à l'encontre des discours et de l'ordre hégémonique établi par les institutions religieuses. Ces transformations cherchent à renégocier, à redéfinir cet

ordre : en instaurant de nouvelles pratiques, comme de nouvelles prières, de nouveaux mouvements, une nouvelle temporalité, etc., la normativité peut évoluer, pour intégrer par exemple des groupes sociaux marginalisés et invisibilisés, comme les femmes. Lorsque des femmes croyantes transforment des rituels de leur tradition religieuse, elles remettent en cause un discours de vérité qui a été élaboré sur elles et sans elles, pour le faire évoluer afin de les inclure, elles et leurs expériences de vie en tant que femmes, expériences tant biologiques que sociales. Pour nous permettre d'analyser l'évolution en termes de normativité des quatre rites traditionnels choisis et de leurs transformations féministes, nous avons élaboré un cadre d'analyse du rituel, à partir de Bell, auquel nous avons soumis nos cas d'étude. Ce cadre comporte quatre éléments : la différenciation (en quoi les actes posés se différencient-ils de gestes quotidiens et constituent-ils un espace interne possédant ses propres valeurs), le corps et l'environnement (comment le premier est envisagé dans ses mouvements et sa position dans l'espace, en relation avec le deuxième qui est ainsi créé et qui influence en retour le corps, permettant une certaine socialisation des corps et des individus), la maîtrise rituelle (qui concerne les modalités d'accès au savoir et de participation au rituel), et enfin l'ordre hégémonique (c'est-à-dire les prescriptions rituelles définissant l'orthodoxie et l'orthopraxie du rite, ainsi que ses buts et effets recherchés).

Si nous avons décidé de nous intéresser à des transformations rituelles féministes de rituels juifs et catholiques, c'est en raison de la place et des représentations des femmes au sein de ces religions instituées. Nos chapitres 2 et 3 s'intéressaient plus particulièrement à ces questions. Dans le deuxième chapitre, nous avons exposé les représentations des femmes, les discours que les penseurs des deux religions ont pu élaborer à leur sujet, en lien avec les théories de Colette Guillaumin sur l'appropriation des femmes (développé au premier chapitre). Puis, dans le

troisième nous avons exploré les places dévolues aux femmes dans la ritualité de leur religion respective, les façons dont elles peuvent s’y investir, y prendre part ou non. Finalement, ce que nous avons pu constater, c’est avant tout leur absence de la vie religieuse collective, ou en tout cas leur invisibilité, tant physique que textuelle. Bien que la séparation des sexes ne soit plus d’actualité dans les synagogues libérales, elle l’a été pendant longtemps, reléguant les femmes aux marges du culte public. Dans le catholicisme, les femmes sont présentes dans l’assemblée. Mais de par leur sexe, elles ne peuvent être prêtres, elles ne peuvent donc pas mener le culte. La réception des différents sacrements catholiques doit automatiquement se faire par l’intercession d’un prêtre, forcément homme. Le rapport au divin et au salut n’est de fait pas direct et est soumis au contrôle ou à la validation d’un homme ordonné. Par ailleurs, les femmes, tant juives que catholiques, sont rarement mentionnées dans les liturgies : bien que les pratiques évoluent, les textes ne sont pas forcément inclusifs, certains peuvent être ouvertement misogynes (à l’instar de la prière juive matinale) ou ne présenter que des visions stéréotypées des femmes qui sont ramenées à leur corps et à la maternité.

La ritualité représente un accès à la vie religieuse, d’où l’importance pour les femmes de pouvoir y accéder⁸⁸⁵ et d’y avoir leur place. Pourtant, elles sont généralement limitées au culte domestique, ce qui est particulièrement marquant dans le judaïsme, où par exemple les *mitzvot* positifs que les femmes ont l’obligation de respecter concernent la cuisine autour du repas de shabbat, et les lois de la pureté familiale permettant la reprise des activités sexuelles avec le conjoint. En faisant tourner les prescriptions religieuses s’adressant aux femmes autour de la gestion du

⁸⁸⁵ Baumel Joseph, N. (1995). The Feminist Challenge to Judaism : critique and transformation. Dans M. Joy et E. K. Neumair-Dargyay (eds.). *Gender, Genre and Religion. Feminist Reflections*. Waterloo : Wilfried Laurier University Press, p. 49.

foyer, nous avons ainsi mis en avant l'idée d'une ritualisation de l'appropriation, où les hommes s'assurent, par des principes religieux, que les femmes demeurent à leur service et restent assujetties à la famille et sa reproduction. Dans le catholicisme, la participation des femmes lors de la messe se concrétise dans l'aménagement de l'église, la décoration, la préparation du lieu avant l'office, mais aussi par toutes les œuvres pastorales qu'elles réalisent à côté, comme la catéchèse pour les enfants, la préparation des couples au mariage, etc. On assiste ici également à une appropriation des femmes par la classe des prêtres, qui bénéficient de leur travail d'entretien de la communauté, travail généralement non rémunéré. Ces tâches religieuses ou péri-religieuses participent à la définition de l'ordre hégémonique par les institutions religieuses, en délimitant le rôle social des femmes, celui de prendre soin des autres, de s'occuper de la bonne gestion des lieux pour les autres, avant de retourner dans les marges, discrètes, pour laisser les hommes réaliser les actes rituels publics. Ainsi, les rituels, en entretenant leur assignation au biologique et à la famille et leur exclusion du sacré, perpétuent un ordonnancement social, où les femmes sont présentées comme des êtres différents et inférieurs, et dont la vocation, le rôle principal est d'être mère et épouse.

À partir de cet état des lieux, nous avons sélectionné quatre exemples de transformations rituelles féministes, qui peuvent être compris comme des volontés de renégociation de l'ordre hégémonique et donc des rapports de pouvoir entre hommes et femmes au sein de leur tradition religieuse respective, que nous avons analysés à partir du cadre développé. Comme nous l'avons précisé en introduction, notre but n'était pas de faire une comparaison entre ces quatre rituels, mais plutôt un contraste. À partir des analyses faites, nous avons pu dégager des points communs et des différences par rapport aux multiples transformations réalisées par ces femmes croyantes et féministes. En s'intéressant aux points communs principaux, on se rend

compte que le but est de rendre les femmes visibles dans la ritualité et surtout de démontrer leur capacité à être actrices de son élaboration. En effet, les points que ces modifications mettent en avant concernent l'inclusion de toutes les personnes (allant au-delà parfois de l'inclusion des seules femmes, pour inclure d'autres groupes marginalisés comme les communautés LGBTQ+ notamment dans le rituel du *séder*). En plus de cette inclusion, il y a une volonté de permettre aux femmes de participer aux rituels, tant pendant leur réalisation que dans leur élaboration, et que cette participation puisse favoriser l'incorporation des expériences de vie des femmes, comme les menstruations, l'accouchement ou la domination par les structures patriarcales, à partir d'une perspective féminine et féministe. Comme autres points communs, on trouve un travail qui est fait sur la mémoire, où les femmes vont à la recherche des personnages féminins des textes religieux, pour montrer premièrement leur existence et leurs expériences, et deuxièmement témoigner des fonctions qu'elles pouvaient occuper. Par exemple, on retrouve dans la Bible des passages présentant des femmes diacres ou missionnaires, ce qui démontre que les femmes ont toujours été présentes dans leur religion et qu'elles ont aussi participé à son élaboration. Enfin, on assiste dans les rituels féministes à une réappropriation des symboles traditionnels. Ceux-ci sont mobilisés de façon nouvelle pour signifier des réalités vécues par les femmes (on trouve notamment ce travail sur les symboles dans les célébrations développées par L'autre Parole), ou repensés pour être déliés des conceptions sexistes et patriarcales (comme le fait de s'immerger dans le *miqveh* qui est alors déplacé de sa conception purificatrice pour aller vers un rite de passage).

Les analyses nous ont également permis de mettre en avant différents enjeux qui facilitent ou non cette renégociation féministe, enjeux qui entraînent une différenciation entre judaïsme libéral et catholicisme. Pour apprécier la force transformatrice des rituels féministes, il est premièrement important de prendre en compte l'accès des femmes à l'univers symbolique et à sa manipulation, et la réception des institutions religieuses devant les transformations apportées. Cela nous

a amenée à nous intéresser aux rapports que les religions entretiennent avec le savoir, son accès, et son enseignement. Certaines personnes sont ainsi légitimes dans cet exercice, tandis que d'autres non, discréditant de fait les critiques qui peuvent être formulées et les innovations qui en découlent. Autre point les différenciant : le rapport à la tradition et à la transmission de celle-ci. Ce point est aussi important à considérer pour comprendre la possibilité ou non des femmes à manipuler les symboles et à s'insérer dans ces espaces-là. La tradition est en effet un puissant outil de légitimation du pouvoir selon Catherine Bell, et la façon dont elle sera mobilisée permettra ou non son évolution. Et comme nous avons pu le montrer dans notre thèse, suivant les différents types de rapport au savoir et à la tradition, il y a alors différentes façons, de la part des institutions religieuses, de considérer les transformations rituelles apportées par des femmes et les possibles renégociations de l'ordre symbolique qui peuvent découler de ces évolutions.

Ainsi, quelles négociations entre féministes croyantes et institutions juives ou catholiques ont été possibles afin de redéfinir la place des femmes en leur sein ? Bien que les intentions et modifications apportées par les femmes s'inscrivent dans des perspectives communes, les réponses institutionnelles n'ont pas été les mêmes. Les travaux des femmes juives ont permis une évolution de la ritualité qui a contaminé les pratiques des communautés libérales nord-américaines, en témoignent par exemple l'édition d'une *Haggadah* inclusive par la CCAR ou encore la multiplication de *miqvaot* inclusifs aux États-Unis. Les juifs libéraux ont ouvert les écoles talmudiques aux femmes dès le début du XX^{ème} siècle en même temps qu'ils leurs permettaient de devenir rabbin, statut reconnaissant l'assimilation d'un savoir particulier et légitimant sa manipulation. De plus, le judaïsme libéral se distingue notamment du courant orthodoxe par sa volonté d'évolution vis-à-vis de la tradition, qui doit rester vivante par l'adaptation aux contextes socioculturels et historiques. Ces deux facteurs,

associés à la faible institutionnalisation du judaïsme, ont ainsi donné aux femmes juives une latitude et une légitimité pour repenser la ritualité et faire évoluer des rituels, de même que les représentations sous-jacentes à ces pratiques.

A l'inverse, l'Église catholique, par son rapport très conservateur au savoir et à la tradition, a empêché toute remise en cause de son modèle et toute transformation n'émanant pas d'elle-même. Le pouvoir d'interpréter les textes et de critiquer les pratiques est détenu par un corps de spécialistes auquel les femmes n'ont pas accès de par leur sexe, et ce bien qu'elles puissent se former en théologie. Seules quelques personnes appartenant à ce corps de spécialistes peuvent critiquer et repenser l'ordre hégémonique, mais en raison du rapport inhérent du catholicisme avec la Tradition, ces transformations doivent aussi suivre les enseignements officiels, afin de protéger entre autres les intérêts du groupe, qui s'appuie notamment sur la soumission des femmes, sur leur appropriation. Ainsi, les femmes catholiques qui cherchent à faire évoluer leurs représentations et leur place par un travail sur les rituels ne sont pas considérées comme légitimes dans cet exercice, et de fait ne peuvent avoir d'impact sur la pratique officielle. Elles restent donc dans les marges de l'Église, pratiquant dans des cercles restreints de femmes qui partagent les mêmes aspirations. Mais ces désobéissances à la doctrine catholique peuvent mener jusqu'à l'excommunication, en particulier pour les femmes qui se font ordonner prêtre, car elles revendiquent une position qui, si elle leur était accordée, leur permettrait de remettre en cause premièrement le monopole des prêtres masculins sur la gestion du sacré et des discours, et deuxièmement les discours officiels sur la femme élaborés depuis plusieurs siècles. Devant cette situation, toute négociation dans l'Église semble pratiquement impossible, entraînant alors l'entrée de ces femmes dans des formes de résistances face au pouvoir établi, thématique que nous avons abordée à la fin du chapitre 6.

Cette question de la résistance aux institutions serait pertinente à poursuivre, en s'intéressant notamment cette fois-ci non plus aux modalités de négociation possibles, mais aux modalités de résistance. En effet, on a pu comprendre – par l'analyse de nos cas d'étude quant aux différences vis-à-vis de l'implantation ou non des pratiques féministes dans leurs traditions religieuses – les conditions essentielles pour permettre une évolution de la ritualité et par elle de l'ordre hégémonique, particulièrement en ce qui concerne les groupes marginalisés comme les femmes. L'accès au savoir et à la manipulation des symboles est un des éléments primordiaux. Malheureusement, de nombreuses traditions religieuses, dont le catholicisme, dénie encore aujourd'hui aux femmes cette possibilité. Cela permet aux hommes, en situation de monopole vis-à-vis du savoir, de conserver leur pouvoir et de maintenir leur domination sur les femmes. Ils sont les seuls à pouvoir élaborer des discours reconnus comme légitimes, et donc à instaurer un fonctionnement social qui sert alors leurs intérêts.

Le judaïsme, confronté au risque de disparaître, a choisi, dans sa branche libérale, d'évoluer et de se renouveler. Les femmes ont été impliquées dans ce processus, car elles sont reconnues comme des piliers de la famille juive et donc des piliers des communautés. Par cette implication, elles ont pu réfléchir sur leur condition de femme vue de la tradition, se repenser à partir de leurs vécus et développer des discours qui prennent en compte leurs expériences, ce qui a permis l'intégration de nouvelles représentations, développées cette fois-ci par les premières concernées. Dans le catholicisme, les femmes sont aussi considérées comme des piliers fondamentaux pour la transmission religieuse, mais l'institution n'apparaît pas menacée de disparition. Le fonctionnement hautement hiérarchisé du Vatican verrouille dès lors toute remise en question, et cherche à maintenir son emprise sur les femmes, emprise autant morale, par l'élaboration d'un discours justifiant leur appropriation, que physique par les interdits autour de la contraception et de l'avortement. Les discours sur les femmes sont toujours développés par des hommes

qui cherchent à les maintenir sous leur coupe. Bien que l'on ait pu assister ces dernières décennies à une évolution de ce discours sur la femme, notamment lors du pontificat de Jean-Paul II, le fond du problème n'a pas changé : les femmes sont toujours cantonnées à leur rôle de mère et d'épouse, dans une soumission à la volonté divine, avec Marie comme rôle-modèle à suivre. Au lieu d'être dépeintes comme des pécheresses à l'image d'Ève, des êtres faibles manquant de raison, les femmes sont désormais sacralisées, louangées pour leurs mérites qui dépasseraient ceux des hommes, mais toujours écartées des positions de pouvoir en raison de leur vocation maternelle. Et donc, face à cette situation, quelles résistances peuvent être pensées, quelles formes de contestation peuvent être adoptées afin d'infléchir la politique vaticane sur la question des femmes ? Nous avons abordé en toute fin de notre dernier chapitre une autre pratique de résistance, la grève Maria 2.0, organisée par des femmes allemandes qui veulent faire évoluer leur reconnaissance et place au sein de l'Église en démontrant l'importance de leur présence. Comme autre forme de contestation de l'ordre ecclésiastique, nous pouvons également citer la candidature de Anne Soupa, théologienne féministe française, à l'archevêché de Lyon en mai 2020. Anne Soupa, pour justifier sa candidature, s'appuie notamment sur des propos du Pape François qui « a demandé aux théologiens de mieux distinguer prêtre et gouvernance afin de faire une place pour les femmes »⁸⁸⁶. Cette revendication a reçu de nombreuses critiques des branches catholiques plus conservatrices, mais a aussi été appuyée par de nombreux groupes féministes, catholiques ou non, ce qui a permis de remettre sur le devant de la scène religieuse les inégalités toujours actuelles dans l'Église.

⁸⁸⁶ Soupa, A. (2020, mai). *Texte de candidature de Anne Soupa*. Récupéré de <https://www.pourannesoupa.fr/>

Les réflexions poursuivies dans cette thèse sur les modalités de négociation s'inscrivent plus largement dans un questionnement sur une ritualité féministe. En effet, des études ont été menées sur les nouveaux mouvements religieux et la création ou recréation de rituels dans une perspective féministe, mais peu s'intéressent aux transformations rituelles lorsque les rites s'enracinent au départ dans une institution religieuse patriarcale, d'où l'importance de l'idée de négociation mise en avant par Bell. Nous nous sommes pour notre part beaucoup plus intéressée à la formalisation d'un nouveau discours rituel vis-à-vis de sa forme traditionnelle et à son incidence en matière de transformation de l'ordre hégémonique. Nous avons en revanche laissé de côté les questions concernant par exemple l'agentivité des femmes élaborant de nouvelles pratiques rituelles par rapport à des normes transcendantales, au regard par exemple d'un féminisme séculier pour qui tout ne serait qu'immanence. Analyser une émancipation des femmes croyantes nécessite en effet de repenser ce concept, critiqué entre autres par Saba Mahmood⁸⁸⁷ pour son aspect restrictif, hérité d'un féminisme occidental et post-moderne qui néglige la dimension religieuse en intégrant une possible soumission à une autorité divine transcendante. Nous avons aussi laissé de côté les conséquences de telles transformations sur la pratique religieuse et son vécu, tant des femmes qui les transforment que des communautés élargies dans lesquelles elles vont prendre place (notamment dans le cas du judaïsme où de nombreuses modifications apportées par des féministes ont pu infléchir des pratiques communautaires et familiales). Mener ces études de terrain permettrait d'analyser par exemple l'appropriation d'une prise de conscience féministe et de ses combats au-delà de la sphère religieuse, ainsi que l'évolution de ces idéaux féministes selon les évolutions sociales.

⁸⁸⁷ Mahmood, S. (2011). Capacité d'agir, émancipation et sujet féministe. Collectif, *Penser à gauche : figures de la pensée critique aujourd'hui*, Collectif. Paris : Edition Amsterdam, p. 393.

En effet, les transformations rituelles féministes ne sont pas figées et peuvent toujours évoluer au fur et à mesure des réflexions et rencontres avec d'autres pratiques religieuses. Comme le note par exemple Paulana Layman : « As women become more familiar with the liturgical make-up of prayer, they also become more aware of uncomfortable aspects of the content of Jewish texts. »⁸⁸⁸ Cet inconfort au contact des textes, des pratiques de l'institution religieuse permet une réflexion continue sur ceux-ci, et donc la possibilité de leur transformation à partir du moment où les femmes se donnent la permission de transgresser les règles et où les institutions s'en accommodent ou composent avec. Il serait également intéressant d'étudier les évolutions de la liturgie de RCWP. Entre les premières ordinations au début des années 2000 et aujourd'hui, les textes et les pratiques ont pu changer. Nous abordions notamment cette question au chapitre 5 à propos de la traduction en français de la liturgie d'ordination de RCWP, où des formules pour parler de Dieu en 2005 étaient encore calquées sur la liturgie officielle (Dieu comme Seigneur), dans une volonté de légitimité, tandis que les expressions utilisées en 2019 s'en détachaient, faisant plutôt mention d'un Dieu-Père-et-Mère. Cet amendement peut s'analyser de plusieurs façons : il peut s'agir d'une volonté de continuer à repenser la liturgie catholique pour l'expurger de son androcentrisme ; mais on peut aussi le considérer comme une prise de distance face à une Église catholique qui refuse toujours d'ordonner les femmes et donc à un intérêt moins grand porté à la légitimité de la pratique d'ordination au regard des normes catholiques. Répondre à ces questions quant à l'évolution des pratiques rituelles féministes dans des religions instituées, non plus par rapport aux formes traditionnelles, mais par rapport à elles-mêmes serait intéressant pour analyser aussi les évolutions de la pensée féministe religieuse au cours des dernières décennies.

⁸⁸⁸ Layman, P. (1997). The Creation of Liturgy for Jewish Women. *Canadian Women Studies*, 17(1) p. 107.

BIBLIOGRAPHIE

- Adler, R. (1999). *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*. Boston : Beacon Press.
- Allaire, D. (2018, 2 mars). Des religieuses du Vatican alertent sur leurs conditions de travail. *Vatican News*. Récupéré de <http://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2018-03/des-religieuses-alertent-sur-leurs-conditions-de-travail-dans-un.html>
- Amandier, M. et Chablis, A. (2014). *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*. Montrouge : Bayard.
- Arsenault, D. (1999). Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. *Anthropologie et Sociétés*, 23(1), p. 5-19.
- Austin, J. L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Éditions du Seuil.
- Azria, R. (1996). La femme dans la tradition et la modernité juives. *Archives des sciences sociales des religions*, 95(1), p. 117-32.
- Azria, R. (2010). *Le judaïsme* (3^{ème} éd.). Paris : La Découverte.
- Barenblat, R. (2020). *The Velveteen Rabbi's Haggadah for Pesach. V. 8.2*. [en ligne] Récupéré de <https://velveteenrabbi.files.wordpress.com/2015/02/vrhaggadah-1.pdf>
- Barneron, M. (s.d.). Préparation au mikvé et bases de Nidah. Dans *Écoute juive*. Récupéré de <https://www.ecoute-juive.com/nidah-purete-familiale/nidah-preparation-au-mikve-le-bain-rituel-juif.php>
- Baskin, J. R. (1995). Rabbinic Judaism and the Creation of Women. *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 14(1), p. 66-71.
- Baskin, J. R. (2005a). Midrashic Construction of Women. Dans J. Neusner et A. J. Avery Peck (eds.), *Encyclopedia of Midrash*, V.2. (p. 979-997). Leiden : Brill.

- Baskin, J. R. (2005b). The changing role of the woman. Dans N. de Lange & M. Freud-Kandel (eds.), *Modern Judaism. An Oxford Guide* (p. 389-400). New York : Oxford University Press.
- Baskin, J. R. (2013). Jewish Traditions about Women and Gender Roles : From Rabbinic Teachings to Medieval Practice. Dans J. Bennett & R. Karras (eds.), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* [en ligne] (p. 1-21). Oxford : Oxford University Press, DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199582174.013.019.
- Baumel Joseph, N. (1995). The Feminist Challenge to Judaism : critique and transformation. Dans M. Joy et E. K. Neumair-Dargyay (eds.), *Gender, Genre and Religion. Feminist Reflections* (p. 47-70). Waterloo : Wilfried Laurier University Press.
- Bebe, P. (1993). *Le judaïsme libéral*. Paris : Jacques Grancher.
- Bebe, P. (2001). *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*. Paris : Calmann-Lévy.
- Bebe, P. (2007). Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux. *Pardès*, 43(2), p. 217-226.
- Béguerie, P. et Duchesneau, C. (1991). *Pour vivre les sacrements*. Paris : Cerf.
- Bell, C. (1989). Ritual, Change, and changing Rituals. *Worship*, 63(1), p. 31-41.
- Bell, C. (1990). The ritual body and the dynamics of ritual power. *Journal of Ritual Studies*, 4 (2), p. 299-313.
- Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press.
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press.
- Ben-Hai, M. R. (2020, août 5). Féminisme Juif Orthodoxe : le Mikvé à l'heure du Corona (Traduction : Ariel Teboul). *Hashiva.org*. Récupéré de <https://hashiva.org/religion/f/f%C3%A9minisme-juif-orthodoxe-le-mikv%C3%A9-%C3%A0-l%E2%80%99heure-du-corona>
- Benoît XVI (2008). *Discours aux participants au congrès international organisé à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de l'encyclique « Humanae Vitae »*. [en ligne] https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080510_humanae-vitae.html

- Béraud, C. (2012). Des petites filles à l'autel ? Catholicisme, genre et liturgie. Dans C. Béraud, F. Gugelot et I. Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions* (p. 241-252). Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociale.
- Berger, T. (1995). Les femmes, éléments étrangers dans le corps du Christ ? Regard sur la place des femmes dans la liturgie. *Concilium*, 259, p. 159-168.
- Berger, T. (2012). Feminist Ritual Practice. Dans M. McClintock Fulkerson et S. Briggs (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology* (p.525-543). Oxford : Oxford University Press.
- Berrin, S. (1998). *Celebrating the New Moon : A Rosh Chodesh Anthology*. Lanham : Jason Aronson.
- Boeckler, A. M. (2012). Miriam's Cup : The Story of a New Ritual. *European Judaism*, 45(2), p. 147-163.
- Bonikowska, A., Drolet, M., et Fortin N. M. (2019). Inégalité des gains et écart de rémunération entre les sexes au Canada : le rôle de la sous-représentation des femmes parmi les personnes gagnant les revenus les plus élevés. Statistique Canada. *Aperçus économiques*, 088. [en ligne]
<https://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/pub/11-626-x/11-626-x2019002-fra.pdf?st=B9hX90y0>
- Børresen, K. E. (1968). *Subordination et équivalence : Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Paris : Maison Mame.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(3), p. 295-334.
- Bourdieu, P. (1975). Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5, p. 183-190.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1981). Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, p. 69-73.
- Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43(1), p. 58-63.

- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2002). *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- Bruley, Y. (2018). *Histoire du catholicisme* (4^{ème} éd.). Paris : Presses Universitaires de France.
- Buck, M., Chaplin, K., et al. (2005). *Ma Nishtana. A Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, Questioning, Ally, Haggadah*. [en ligne] Récupéré de https://www.keshetonline.org/wp-content/uploads/2019/05/MaNishtana_GLBTOAHaggadah.pdf
- Butler, J. (1993). Critically Queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), p. 22.
- Cantor, A. (1982). An Egalitarian Hagada. *Lilith*, 9, p. 9-24.
- Caron, A. (dir.)(1991). *Femmes et pouvoir dans l'Église*. Montréal : VLB éditeur.
- Centre National de Pastorale Liturgique (1989). *Pour célébrer la messe. Traduction officielle de la Présentation générale du Missel romain*. Chambray-lès-Tours : Éditions C.L.D.
- Chauvet, J.-M. (1995). La liturgie dans son espace symbolique. *Concilium*, 259, p. 49-61.
- Chizhik-Goldschmidt, A. (2018, août 28). The Mikveh Is The Trendy Place To Be, In Manhattan's Upper West Side. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/life/faith/409055/the-mikveh-is-the-trendy-place-to-be-in-manhattans-upper-west-side/>
- Christ, C. P. et Plaskow, J. (eds.)(1979). *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco : Harper & Row Publishers.
- de Clerck, P. (2002). La célébration eucharistique. Son sens et sa dynamique. Dans M. Brouard (dir.), *Eucharistia : Encyclopédie De L'eucharistie* (p. 327-343). Paris : Cerf.
- Cohn Spiegel, M. (1996). Spirituality for Survival : Jewish Women Healing Themselves. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 12(2), p. 121-137.

- Concile Vatican II (1963). *Sacrosanctum Concilium. Constitution sur la sainte liturgie*. [en ligne].
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html#
- Concile Vatican II (1964). *Lumen Gentium. Constitution dogmatique sur l'Église*. [en ligne].
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html
- Concile Vatican II (1965). *Dei Verbum. Constitution dogmatique sur la révélation divine*. [en ligne].
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html#
- Concile Vatican II (1965). *Gaudium et Spes. Constitution pastorale*. [en ligne].
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html
- Concile Vatican II (1965). *Presbyterorum Ordinis. Décret sur le ministère et la vie des prêtres*. [en ligne]
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1977). *Inter Insigniores. Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_c_faith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1995). *Réponse à un doute sur la doctrine de la lettre apostolique « Ordinatio Sacerdotalis »*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_c_faith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2002). *Décret d'excommunication du 5 août 2002*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_c_faith_doc_20020805_decreto-scomunica_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2002). *Décret rejetant le recours de quelques femmes excommuniées du 21 décembre 2002*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_c_faith_doc_20021221_scomunica-donne_fr.html

- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2004). *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et le monde*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2009). *Clarification sur l'avortement provoqué*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_aborto-procurato_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2010). *Normes substantielles*. [en ligne]
http://www.vatican.va/resources/resources_norme_fr.html
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi (2018). *Réponse à un doute sur la licéité de certains cas d'hystérectomie*. [en ligne].
<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/01/03/0005/00014.html#fr>
- Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2005). *Redemptionis Sacramentum sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html
- Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements (2007). *Présentation générale du Missel Romain*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_fr.html
- Congrégation du culte divin et de la discipline des sacrements (2016). *Décret du 3 juin : la célébration de sainte Marie-Madeleine élevée au grade de fête dans le Calendrier Romain général*. [en ligne].
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/sanctae-m-magdalенаe-decretum_fr.pdf
- Cooley, P. (1985). The Power of Transformation and the Transformation of Power. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1(1), p. 23-36.
- Correspondent, J. (2002, 5 avril). Orange-on-the-Seder-Plate tale is flawed, feminist says. *The Jewish News of Northern California*. Récupéré de
<https://www.jweekly.com/2002/04/05/orange-on-seder-plate-tale-is-flawed-feminist-says/>

- Cotton, N. (2016). Du performatif à la performance : La « performativité » dans tous ses états. *Sens public* [en ligne], p. 3-19. DOI : 10.7202/1044398ar.
- Couture, D. (1995). *Les femmes et l'Église suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*. Montréal : Fides.
- Crouan, D. (2003). *Introduction à la Messe de Paul VI. Introduction générale du missel romain. « Institutio generalis missalis romani » de la IIIe édition du missel romain approuvée en 2000 par le pape Jean-Paul II en vue de son application*. Paris : François-Xavier de Guibert.
- Daly, M. (1974). *Beyond god the father : Toward a philosophy of women's liberation*. Boston : Beacon Press.
- Danneels, G. (2003). Lettre d'accompagnement de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*. *Nouvelle revue théologique*, 125(4), p. 541-543.
- Danylewycz, M. (1988). *Profession : Religieuse. Un choix pour les Québécoises (1840-1920)*. Montréal : Boréal.
- Defert, D. et Ewald, F. (dir.). *Michel Foucault. Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris : Gallimard
- De Lange, N. et Freud-Kandel, M. (eds.)(2005). *Modern Judaism*. Oxford : Oxford University Press.
- Deliège, R. (2006). *Une histoire de l'anthropologie : écoles, auteurs, théories*. Paris : Seuil.
- Dermience, A. (2000). L'émergence des femmes dans les Églises chrétiennes depuis les années cinquante. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 95(3), p. 327-342.
- Dermience, A. (2008). *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*. Bruxelles : Peter Lang.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la Philosophie*. Paris : Éditions de minuit.
- Diamant, A. et Cooper, H. (1991). *Living a Jewish Life. Jewish Traditions, Customs, and Values for Today's Families*. New York : HarperCollins.
- Dion, M. et Melançon, L. (dir.)(1996). *Un théologien dans la cité*. Montréal : Bellarmin.

- Dreyfus, H. et Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Douglas, M. (2001). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York : Routledge.
- Dumais, M. (1987). Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes. *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 16(1), p. 53-64.
- Dumais, M. et Roy, M.-A. (1989). *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*. Paris/Montréal : Médiaspaul/Éditions Paulines.
- Dumais, M. (1993). Diversité des utilisations féministes du concept expériences de femmes en sciences religieuses. *Les documents de l'ICREF*, 32.
- Dupuis-Déri, F. et Blais, M. (2008). *Le mouvement masculiniste au Québec : l'antiféminisme démasqué*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Durkheim, É. (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (7^e éd.). Paris : PUF.
- Église catholique (1977). *Sacrement pour les malades. Pastorale et célébrations*. Paris : Chalet-Tardy.
- Église catholique (1984). *Codex Juris Canonici, Français. Code De Droit Canonique*. Paris/Ottawa: Le Centurion/Conférence des évêques catholiques au Canada.
- Église catholique (1988). *Liturgie De La Messe*. Montréal/Paris : Éditions Paulines/Médiapaul.
- Église catholique (1992). *Catéchisme de l'Église Catholique*. [en ligne] Récupéré de http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM
- Église catholique (1996). *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*. Paris : Desclée/Mame.
- Église catholique (1997). *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*. [en ligne] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_fr.html
- Eisenberg, J. et Steinsaltz, A. (2011). *Introduction à la prière juive*. Paris : Albin Michel.

- Elkouby, J. (2007). Le masculin et le féminin dans l'exégèse de Rachi sur la Genèse. *Pardès*, 43(2), p. 17-35.
- Elwell, S. L. (ed.)(2002). *The Open Door. A Passover Haggadah*. New York : Central Conference of American Rabbis.
- Érasme, *Œuvres (Hyperaspistes I)*, X, 1258, A.
- Famerée, J. (éd.)(2010). *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises*. Bruxelles : Lumen Vitae.
- Fedele, A. (2014). Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains. *Social Compass*, 61(4), p. 497-510.
- Fellous, M. (2001). *À la recherche des nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité : Tome 1 La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1993). *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Fourez, G. (1989). *Les sept sacrements*. Québec : Éditions Paulines.
- François (2018). *Audience générale du 10 octobre 2018*. [en ligne]
http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2018/documents/papa-francesco_20181010_udienza-generale.html
- François (2021). *Spiritus Domini. Lettre apostolique en forme de motu proprio* [en ligne].
https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html?fbclid=IwAR00FLLi18ZyHzQzsCc7Xm4DKgCx2ym22caqXw6IJXimGJLT767BtS6wG0o
- Ganoczy, A. (1988). *La doctrine catholique des sacrements*. Paris : Desclée.
- Gasquet, B. de, et Gross, M. (2012). La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations. *Genre, sexualité et société*, 8, p. 1-13.

- Goldberg, A. R. (2002). *Re-Awakening Deborah : Locating the Feminist in Liturgy, Ritual and Theology of Contemporary Jewish Renewal* (Thèse de doctorat non publiée). York University.
- Goldstein, E. (1996). Jewish Feminism and « New » Jewish Rituals. *Canadian Woman Studies*, 16(4), p. 50-52.
- Goldstein, E. (1998). *ReVisions. Seeing Torah through a feminist lens*. Toronto : Key Porter Books.
- Goldstein, E. (ed.)(2000). *The Women's Torah Commentary. New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*. Woodstock : Jewish Lights.
- Goldstein, E. (ed.)(2009). *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future*. Woodstock : Jewish Lights Publishing.
- Grimes, R. L. (1985). *Research in Ritual Studies : a programmatic essay and bibliography*. Metuchen : Scarecrow Press.
- Gross, R. M. (1996). *Feminism and Religion. An Introduction*. Boston : Beacon Press.
- Gugenheim, C.-A. (2007). Les femmes prophétesses. À partir du traité Meguila 14b du Talmud de Babylone. *Pardès*, 43(2), p. 103-121.
- Gugenheim, E. (1992). *Le judaïsme dans la vie quotidienne*. Paris : Éditions Albin Michel.
- Guillaumin, C. (2016 [1994]). *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : Côté-femmes.
- Hamelin, M. (2016). Les 40 ans de L'autre Parole. *Relations*, 785, p. 9-10.
- Haquin, A. (2012). Les ministères et le sacrement de l'ordre : évolutions récentes. *Liturgie*, 156, p. 5-29.
- Hennaux, J.-M. s.j. (2018). *Le sacerdoce humain et divin, masculin et féminin*. Paris : Éditions CLD.
- Heschel, S. (ed.)(1983). *On being a Jewish Feminist. A Reader*. New York : Schocken Books.
- Heschel, S. (2013, 19 mars). An Orange on Plate for Women — And Spit Out Seeds of Hate. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/opinion/172959/an-orange-on-plate-for-women-and-spit-out-seeds/>

Horvilleur, D. (2013). *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*. Paris : Grasset.

Jacopin, P. et Lagrée, J. (1996). *Érasme. Humanisme et langage*. Paris : Presses Universitaires de France

Jaffé, D. (2013). *Essai sur l'interprétation et la culture talmudiques. Femmes et familles dans le Talmud*. Paris : Cerf.

Jean XXIII (1963). *Pacem in Terris. Lettre encyclique*. [en ligne].
http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Jean Paul II (1981). *Familiaris Consortio. Exhortation apostolique*. [en ligne].
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

Jean Paul II (1988). *Christifideles laici. Exhortation apostolique*. [en ligne],
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html

Jean Paul II (1988). *Mulieris Dignitatem. Lettre apostolique*. [en ligne].
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

Jean Paul II (1988). *Vicesimus Quintus Annus. Lettre apostolique*. [en ligne].
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html

Jean Paul II (1994). *Ordinatio Sacerdotalis. Lettre apostolique*. [en ligne].
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html

Jean Paul II (1995). *Lettre aux femmes*. [en ligne]. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html

Jean Paul II (2003). *L'Église vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique*. [en ligne].
http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html

- Joly, D. (1998). *La messe expliquée aux fidèles*. Étampes : Clovis.
- Juteau, D., et Laurin-Frenette, N. (1988). L'évolution des formes de l'appropriation des femmes : des religieuses aux « mères porteuses ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 25(2), p. 183-207.
- Kaempf, B. (dir.)(2000). *Rites et ritualités. Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg*. Paris : Cerf.
- Kautzer, K. (2012). *The Underground Church, Nonviolent Resistance to the Vatican Empire*. Leiden : Brill.
- King, U. (1993). *Women and spirituality. Voices of protest and promise* (2^e éd.). University Park : The Pennsylvania State University Press.
- Koltun, E. (dir.)(1976). *The Jewish Woman. New Perspectives*. New York : Schocker Books.
- Krygier, R. (1999). *La loi juive à l'aube du XX^{ème} siècle*. Paris : Biblieurope.
- Labelle, M. (s.d.). *Quelques repères chronologiques d'une faculté de théologie*. [en ligne]. Récupéré de https://etudes-religieuses.umontreal.ca/public/FAS/etudes_religieuses/Documents/5-Institut/Historique/Quelques_reperes_historiques_Labelle_Michelle.pdf
- Lacelle, E. J. (dir.)(1983). *La femme, son corps et la religion*. Montréal : Éditions Bellarmin.
- Lautman, F. (1995). L'image brouillée des femmes dans le nouveau catéchisme de l'Église catholique. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [en ligne], 2, p. 1-10. DOI : 10.4000/clio.496.
- Lautman, F. (éd.)(1998). *Ni Ève ni Marie. Luttres et incertitudes des héritières de la Bible*. Genève : Labor et Fides.
- L'autre Parole (mars 1986). *La fête, la célébration*. 29. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1986n29.pdf.
- L'autre Parole (septembre 1992). *Solidarité quand tu nous tiens*. 55. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1992n55.pdf

- L'autre Parole (printemps 1994). *L'éclatement des évidences*. 61. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1994n61.pdf.
- L'autre Parole (hiver 1998). *Christa en devenir*. 76. Récupérée de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/1988_09_0009p_1998n76.pdf.
- L'autre Parole (printemps 2006). *La Pentecôte*. 109. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/no_109.pdf
- L'autre Parole (automne 2006). *Eucharistie et sacerdoce*. 111. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2010/09/no_111.pdf
- L'autre Parole (2011). *1976-2011. 35 ans d'écriture et de réécriture : recueil*. Canada : Les Éditions À3Brins.
- L'autre Parole (printemps 2015). *Le temps : Regards féministes et spirituels*. 141. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2015/05/lautre_parole_numero_141_printemps_2015_0.pdf
- L'autre Parole (printemps 2017). *Quarante ans de marche et d'espérance Tome 3 : Célébration et Regards sur des luttes et des pratiques féministes*. 147. Récupéré de https://www.lautreparole.org/wp-content/uploads/2018/02/numero_147a.pdf.
- Layman, P. (1997). The creation of liturgy for jewish women. *Canadian Women Studies*, 17(1) p. 107.
- Lecoq, T. (2017). *Libérées ! Le combat féministe se gagne devant le panier à linge sale*. Paris : Fayard.
- Lieber, C. (2013, octobre 3). A New Kind of Mikveh in New York City. *Tablet*. Récupéré de <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/a-new-kind-of-mikveh-in-new-york-city>
- Lieber, M. (2002). Le sentiment d'insécurité des femmes dans l'espace public : une entrave à la citoyenneté ? *Nouvelles Questions Féministes*, 21(1), p. 41-56.
- Lilja, M. et Vinthagen, S. (2014). Sovereign power, disciplinary power and biopower : resisting what power with what resistance ? *Journal of Political Power*, 7(1), p. 107-126.

- Lipsyc, S. S. (dir.)(2008). *Femmes et judaïsme aujourd'hui. Actes du colloque « Femmes et judaïsme dans la société contemporaine »*. Paris: In press.
- Loret, P. (1982). *La messe. Du Christ à Jean-Paul II*. Ottawa : Novalis.
- Ludwig, Q. (2015). *Le judaïsme. Histoire, fondements et pratiques de la religion juive* (8è éd.). Paris : Éditions Eyrolles.
- Maccoby, H. (1999). *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Manuel, J. (2019). Entretien avec Elyse Goldstein, deuxième femme rabbin du Canada. De l'enseignement à la congrégation, une pionnière juive féministe. *Nouvelles Questions Féministes*, 38(1), p. 150-160.
- Marciano, C. (2020, 14 février). Prêtres mariés : le manque d'audace du pape calme ses opposants, irrite les progressistes. *La Presse*. Récupéré de <https://www.lapresse.ca/international/europe/2020-02-14/pretres-maries-le-manque-d-audace-du-pape-calme-ses-opposants-irrite-les-progressistes>
- Marcus, I. G. (2004). *The Jewish Life Cycle. Rites of Passage from Biblical to Modern Times*. Seattle : University of Washington Press.
- Marienberg, E. (2003). *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*. Paris : Les Belles Lettres.
- Mayer, J.-F. (2002, 22 juillet). Catholicisme : controverse autour de l'ordination sacerdotale de sept femmes sur le Danube. *Religioscope*. Récupéré de <https://www.religion.info/2002/07/22/ordination-sacerdotale-de-sept-femmes-sur-le-danube/>
- McClintock Fulkerson, M. et Briggs, S. (eds.). *The Oxford Handbook of Feminist Theology*. Oxford : Oxford University Press,
- Melançon, L. (1985). La symbolique liturgique. *Prêtre et Pasteur*, 88(4), p. 212-218.
- Melançon, L. (2000). Je crois en Dieu... La théologie féministe et la question du pouvoir. *Théologiques*, 8(2), p. 77-97.
- Moon, H. (2008). Womenpriests : Radical change or more of the same ? *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(2), p. 115-134.
- Nagy, V. (2006). La catégorie juridique d'adultère depuis la réforme française du 11 juillet 1975. La redéfinition contemporaine du mariage comme une union

égalitaire et privée. *Enfances, Familles, Générations* [en ligne], 5, p. 1-13.
DOI : 10.7202/015785ar.

- Ner-David, Rabbi H. (s.d). Choose Life ! : Mikveh Immersion Ceremony Before Preventative Mastectomy. Dans *Ritualwell*. Récupéré de <https://ritualwell.org/ritual/choose-life-mikveh-immersion-ceremony-preventative-mastectomy>
- Neu, Diane. L. (1995). Women's Empowerment Through Feminist Rituals. *Women & Therapy*, 16(2-3), p. 185-200.
- Neusner, J. et Avery-Peck A. J.(eds.)(2003). *The Blackwell Companion to Judaism*. Oxford : Blackwell Publishing Ltd.
- Neusner, J. et Avery-Peck, A. J. (eds.)(2004). *The Routledge Dictionary of Judaism*. New York : Routledge.
- Neusner, J. (2006). *Judaism. The Basics*. New York : Routledge.
- Nizard, S. (2013). Une pratique corporelle « discrète » : le bain rituel. *Ethnologie française*, 43(4), p. 601-614.
- Osgood, K. (2020, mars 29). Is the mikveh safe from COVID-19? Some women opt for the ocean. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/life/442617/is-the-mikveh-safe-from-covid-19-some-women-opt-for-the-ocean/>
- Owen, E ; (2014, 15 avril). Organizing a Feminist Seder : Orange, Miriam's Cup, and more Ideas for Passover. *Bustle*. Récupéré de : <https://www.bustle.com/articles/20264-organizing-a-feminist-seder-oranges-miriam-cup-and-more-ideas-for-passover>
- Parini, L. (2013). Domination/Pouvoir. Dans C. Achin et al. (dir.). *Dictionnaire. Genre et sciences politique* (p. 180-190). Paris : Presses de Sciences Po.
- Paul VI (1968). *Humanae Vitae. Lettre encyclique*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html
- Paul VI. (1972). *Ministeria Quaedam. Lettre apostolique en forme de Motu Proprio*. [en ligne]. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html

- Pelletier, A.-M. (2017). Des femmes avec des hommes, avenir de l'Église. *Études*, 4234(1), p. 47-56.
- Pelletier, A.-M. (2020). Préface. Sainte impatience. Dans L. Scaraffia. *Du dernier rang. Les femmes et l'Église* (p. 7-16). Paris : Éditions Salvator.
- Peterfeso, J. (2011). With an Altar for a Stage: Protest, Possibility, and Trans-Performance Within a Roman Catholic Womenpriests' Ordination. *Ecumenica*, 4(1), p. 39-60.
- Plaskow, J. (1991). *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*. New York : HarperCollins.
- Radford Ruether, R. (1985). *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco : Harper & Row Publishers.
- Radford Ruether, R. (2011). Should Women want Womenpriest or Women-Church ? *Feminist Theology*, 20(1), p. 63-72.
- Rania Angelou, M., Issokson, D. et Kummer, J.D. (s.d.). Niddah. An Immersion Ceremony [en ligne]. Dans *Mayyim Hayyim*. Récupéré de <https://www.mayyimhayyim.org/wp-content/uploads/2018/09/Niddah-monthly-immersion.pdf>
- Rania Angelou, M., Issokson, D. et Kummer, J.D. (s.d.). Being Present in the Moment. Handwashing Ceremony for those from any Faith Tradition. [en ligne]. *Mayyim Hayyim*. Récupéré de <https://www.mayyimhayyim.org/wp-content/uploads/2018/11/Being-Present-in-the-Moment-Any-faith-tradition.pdf>
- Reuters (2016, 1 novembre). Le pape François pense qu'il n'y aura jamais d'ordination de femmes. *Radio-Canada*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/812142/pape-ordination-femmes>
- Riendeau, M. J. (2016). *De la production à la transmission : les réécritures bibliques de L'autre Parole de 1996 à 2015* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://archipel.uqam.ca/8927/>
- Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions* (2^{ème} éd.). Paris : Armand Colin.
- Robert, C. et Toupin, L. (2018). *Travail invisible : portraits d'une lutte féministe inachevée*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.

- Roman Catholic Women Priests Canada (s.d.). *Ordination to the Priesthood* [Document non publié]. s.l.
- Ross, T. (2007). Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive. *Pardès*, 43(2), p. 235-255.
- Rotschild, S. et Sheridan, S. (eds.)(2000). *Taking up the Timbrel. The Challenge of creating ritual for Jewish Women today*. London : SCM Press.
- Roy, M.-A. (1993). Réflexions domestiques à propos de l'eucharistie. *Liturgie, foi et culture*, 27(135), p. 47-50.
- Roy, M.-A. (1994). Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective. *Philosophiques*, 212, p.433-440.
- Roy, M.-A. (1996). *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal/Paris : Médiaspaul.
- Ruane, N. J. (2007). Bathing Status and Gender in Priestly Ritual. Dans D. W. Rooke (ed.), *A Question of Sex ? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond* (p. 66-81). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.
- Rue, V. (2008). Crossroads. Women Priests in the Roman Catholic Church. *Feminist Theology*, 17(1), p. 11-20.
- Russel, L. M. (1976). *Théologie féministe de la libération*. Paris : Cerf.
- Sassoon, I. (2011). *The Status of Women in Jewish Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Scaraffia, L. (2017). Contre le « génie féminin ». *Études*, 5, p. 65-76.
- Scaraffia, L. (2020). *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*. Paris : Éditions Salvator.
- Schüssler Fiorenza, E. (1986). *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Cerf.
- Sesboüé, B. s.j. (1998). *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat : L'instruction romaine du 15 août 1997*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Sesboüé, B. s.j. (2009) *Invitation à croire. II. Des sacrements crédibles et désirables*. Paris : Cerf.

- Silberstein Swartz, S. et Wolfe, M. (eds.)(1998). *From Memory to transformation. Jewish Women's Voice*. Toronto : Second Story Press.
- S.n. (s.d.). 8 Modern Additions to the Seder Plate. *ReformJudaism.org*. Récupéré de <https://reformjudaism.org/8-modern-additions-seder-plate>
- S.n. (s.d.). Préparation au mikvé. Ma check-list. Dans *Torah Box*. Récupéré de <https://www.torah-box.com/docs-hizouk/preparation-mikve.pdf>
- S.n (1991, juin 4). La mission de la femme. Rencontre au Vatican. *L'Osservatore romano*. 2163(22), p. 4.
- S.n. (2019, 25 avril). ONU : Le Saint-Siège défend le droit à la vie des enfants nés de viol de guerre. Vatican News. Récupéré de <https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2019-04/onu-le-saint-siege-defend-le-droit-a-la-vie-des-enfants-nes-de.html>
- S.n. (2019, 5 novembre). La nouvelle traduction française du Missel romain est validée. *Vatican News*. Récupéré de <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2019-11/traduction-francaise-missel-romain.html>
- S.n. (2020, 31 janvier). L'Église catholique en Allemagne débute son « chemin synodal ». *Vatican News*. Récupéré de <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2020-01/allemande-chemin-synodal-ouverture-francfort.html>
- Soupa, A. (2020, mai). *Texte de candidature de Anne Soupa*. Récupéré de <https://www.pourannesoupa.fr/>
- Spretnak, C. (ed.)(1982). *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the rise of spiritual power within the feminist movement*. New York : Anchor Books.
- Steinsaltz, A. (2011). *Introduction à l'esprit des fêtes juives*. Paris : Albin Michel
- Tapia, C. (1982). Le rabbinat : Adaptation et permanence. Dans Centre de sociologie du protestantisme, *Colloque : Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*. Strasbourg, octobre 1979 (p. 115 – 135). Paris : Cerf.
- Toledano, M. (2007). La célébration de la *bat mitzva* entre tradition et renouvellement. *Pardès*, 43(2), p. 183-194.
- Tucker, N. (2019, 19 août). Israel to Launch an Ad Campaign to Promote Jewish Ritual Baths for Women. *Haaretz*. Récupéré de

<https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israel-spends-1-million-shekels-on-ads-to-promote-jewish-ritual-baths-1.7695134>

- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passages : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris : E. Leroux.
- Vassas, C. (2016). Présences du féminin dans le judaïsme. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 44, p. 201-228.
- Veillette, M. (2017, 4 avril). Des baptêmes religieux célébrés par des femmes. *Le Reflet*. Récupéré de <https://www.lereflet.qc.ca/des-baptemes-religieux-celebres-par-des-femmes/>
- Vogt, K. (2003). « Becoming Male » : One Aspect of an Early Christian Anthropology. Dans J. M. Soskice et D. Lipton (dir.), *Feminism and theology* (p. 49-61). New York : Oxford University Press.
- Voyé, L. (1996). Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés. *Archives des sciences sociales des religions*, 95(1), p. 11-28.
- Wasserfall, R. R. (ed.)(1999). *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover : Brandeis University Press.
- Weber, M. (2015). *La domination*. Paris : La Découverte.
- Wiesel, E. (1995). *La Haggadah de Pâque*. Paris : Éditions Ramsay.
- Wijngaards, J. (2005). *L'ordination des femmes dans l'Église catholique. Réflexions sur une « tradition du coucou »*. St-Jean-le-Blanc : Association Chrétiens autrement.
- Witty, A. B. et Witty, R. J. (2001). *Exploring Jewish Tradition. A Transliterated Guide to Every Practice and Observance*. New York : Doubleday.
- Wood, H. (2017). Feminists and their perspectives on the church fathers' beliefs regarding women : An inquiry. *Verbum et Ecclesia*, 38(1), p. 1-10.
- Woodhead, L. (2012). Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et sociétés*, 27(1), p. 33-54.

- Wulf, C. (2005). Introduction : Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales. *Hermès la Revue*, 43(3), p. 9-20.
- Wulf, C. (2013). *Anthropologie de l'homme mondialisé. Histoires et concepts*. Paris : CNRS Éditions.
- Young, G. (2017, août 24). Being Watched By The Mikveh Attendant Reminds Me Of My Sexual Assault. *Forward*. Récupéré de <https://forward.com/scribe/380838/being-watched-by-the-mikveh-attendant-reminds-me-of-my-sexual-assault/>
- Young, I. M. (1990). *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington : Bloomington Indiana University Press.
- Zylberberg, S. (2002). Oranges and Seders : Symbols of Jewish Women's Wrestling. *Nashim : A journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 5, p. 148-171.

Ouvrages religieux :

- Freedman, H. et Simon, M. (1961). *Midrash Rabbah. Volume 1 : Genesis* (3è ed.). London : Soncino Press.
- Steinsaltz, A. et Gugenheim, J.-J. (1996-2001). *Le Talmud : Édition Steinsaltz*. Paris : Ramsey.
- La Bible : Traduction œcuménique* (2010). Paris : Cerf.
- L'Ancien Testament interlinéaire hébreu-français* (2007). Villiers-le-Bel : Société biblique française.

Films et vidéos :

- Horvilleur, D. (novembre 2009). *Le mikvé, rituel de pureté* [Vidéo en ligne]. Récupéré de http://www.akadem.org/sommaire/themes/vie-juive/judaisme-au-quotidien/le-rapport-au-corps/le-mikve-rituel-de-purete-07-12-2009-7953_315.php

- Létourneau, D. (réal.), Godbout, C. et Couëlle, M. (prod.)(1978). *Les servantes du bon Dieu* [Film]. Montréal : Productions Prima.
- Raimbault, M.-P. et Quintin, E. (réal.)(2019). *Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église* [Film]. France : ARTE France et Dream Way Production.
- Rivlin, L. (réal.)(1986). *Miriam's Daughters Celebrate* [VHS]. New York : Filmmaker's Library.
- Rivlin, L. (réal.)(2013). *Esther Broner : A Weave of Women* [DVD]. New York : Women Make Movies
- Zuria, A. (réal.), Breuer, A. (prod.)(2002). *Purity (Tehora)* [DVD]. New York : Women Make Movies.

Site internet et chaîne Youtube

- Mayyim Hayyim. Living Waters Community <https://www.mayyimhayyim.org/>
- RitualWell. Tradition et innovation <https://ritualwell.org/>
- Roman Catholic WomenPriest Canada : <https://www.youtube.com/channel/UCijeaEqnSaHn-5QPGNPHPmQ/videos>
- Bridget Mary Meehan : <https://www.youtube.com/user/rathdowney5856/videos>