

Quels espaces pour les féminismes religieux ?

Béatrice de Gasquet

► **To cite this version:**

Béatrice de Gasquet. Quels espaces pour les féminismes religieux ?. Nouvelles questions féministes, Antipodes, 2019, 38 (1), pp.18. 10.3917/nqf.381.0018 . halshs-02305716

HAL Id: halshs-02305716

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02305716>

Submitted on 18 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Quels espaces pour les féminismes religieux ?

Béatrice de Gasquet

article paru dans : C. Fussinger, I. Becci, A. Mahfoudh, H. Fueger (coordinatrices), « Féminismes religieux - spiritualités féministes », dossier de la revue *Nouvelles questions féministes*, vol. 38, 1, 2019, p. 18-35.

Nombre de femmes investies dans des engagements se revendiquant à la fois féministes et religieux témoignent de la difficulté à trouver leur place, prises entre les feux croisés de l'antiféminisme de leurs groupes religieux d'appartenance et du sentiment anti-religieux¹ de certaines féministes. Trop féministes d'un côté, trop religieuses de l'autre, la possibilité même de leur militantisme est parfois déniée, les reléguant dans un *no woman's land* abstrait et incertain. Trouver sa place n'est pas qu'une difficulté métaphorique, qu'il s'agisse de participer à une manifestation féministe avec un hijab, ou de tenir un office de prière entre femmes devant le Mur de Jérusalem.

Cet article s'intéresse aux espaces sociaux concrets qui, au sein de l'espace religieux comme de l'espace féministe, rendent possible l'émergence de revendications visant à contribuer à la fois à la cause des femmes et aux transformations de l'expérience religieuse. De telles entreprises religieuses sont aussi anciennes que les mouvements féministes (Rochefort, 2004), quoique souvent oubliées. Leur caractère peu lisible ou improbable aux yeux de nombreuses féministes séculières tient en partie à la difficulté à les situer dans des espaces religieux dont la différenciation interne est mal connue. Le premier objectif de cet article est de proposer un panorama historique et comparatiste de ces mobilisations, en les inscrivant non seulement dans l'histoire et la sociologie des féminismes, mais dans celles des changements et des différenciations internes aux organisations religieuses.

Dans un travail pionnier sur les contestations féministes au sein d'institutions comme l'armée ou l'Église catholique, Mary F. Katzenstein (1998, 2012) pointait précisément cet enjeu de la localisation pour comprendre les conditions de possibilité de ces contestations, qui n'émergent pas n'importe où dans l'institution. Son travail mettait en avant le rôle crucial de ce qu'elle appelait des « *differently nested institutional habitats* » (Katzenstein, 1998 : 41), soit des

¹ L'expression est préférée ici à la notion d'anticléricisme, trop fortement associée à un contexte français et catholique.

« niches institutionnelles »², des espaces « emboîtés » ou « nichés » dans l'organisation religieuse plus vaste, qui autorisent une relative autonomie tout en restant pris dans des liens de dépendance plus ou moins forts vis-à-vis de l'institution. Dans son étude, c'était le cas des associations de religieuses catholiques et des départements universitaires de théologie pour le féminisme catholique étasunien de la fin des années 1960³.

Comprendre l'émergence des féminismes religieux demande ainsi de prendre en compte le fait que les religions sont rarement aussi cohérentes ou unifiées qu'il n'y paraît de l'extérieur. D'une part, le protestantisme, l'islam et le judaïsme (l'Église catholique constitue de ce point de vue l'exception et non la règle) ne sont pas unifiés par des institutions centrales mais subdivisés en plusieurs courants (les « dénominations » dans le cas du protestantisme) correspondant à des traditions régionales ou doctrinales distinctes, qui sont dotés chacun de leurs propres organisations (lieux de formation, instances décisionnaires, etc.) et de leur propres normes (notamment concernant le genre). D'autre part, chaque courant religieux comporte des ramifications organisationnelles (associations caritatives, presse confessionnelle, mouvements de jeunesse, etc.) ; celles-ci, qui peuvent être plus accessibles aux femmes que les élites centrales de l'institution mère, disposent à la fois d'une légitimité interne et de marges de manœuvre vis-à-vis de l'institution. Du fait de cette double diversité interne (pluralisme intrareligieux et ramifications institutionnelles), le lien des féministes avec leur affiliation religieuse est plutôt de l'ordre d'un continuum que d'une séparation rigide entre *insiders* loyales et *outsiders* critiques, entre « dedans » et « dehors ».

Combinée aux travaux qui, comme ceux de Laure Bereni (2012), montrent la complexité interne de « l'espace de la cause des femmes », une telle perspective permet de rendre compte de ces mobilisations en termes de double insertion, et non pas seulement de double marginalisation, par rapport à deux espaces de référence, le féminisme et la religion, caractérisés non par l'univocité et l'intangibilité à laquelle les réduisent leurs adversaires, mais par une forte différenciation interne. Les mobilisations qui suivent ont en commun de pouvoir

2 Ma traduction, de même que la citation de la note suivante.

3 « Si l'Église s'était limitée aux paroisses, il est difficile d'imaginer que la forme étasunienne du féminisme catholique aurait pu prospérer ainsi. » (Katzenstein, 1998 : 157)

être décrites comme des mobilisations « croisées »⁴ : les collectifs concernés, qu'ils soient ancrés principalement dans un espace féministe ou dans un espace religieux, s'appuient sur des connexions fortes au sein de l'autre espace.

Ce que je regroupe ici par commodité sous le titre de « féminismes religieux » recouvre en réalité une diversité de formes de positionnement croisé entre espaces féministes et espaces religieux, et de modes d'insertion dans les organisations religieuses. Quatre modalités principales peuvent être distinguées, entre lesquelles les circulations sont nombreuses. Chronologiquement les plus anciennes, les *justifications religieuses du féminisme* (qui ont joué un rôle important dans les débuts du féminisme, dans des contextes où les justifications du droit civil reposaient souvent sur des arguments religieux) et les *critiques des biais séculiers du féminisme* sont deux manières d'articuler féminisme et religion surtout ancrées dans l'espace de la cause des femmes, et souvent plus individuelles que collectives. Parmi les démarches collectives de croisement plus tardives et plus éloignées des mobilisations féministes généralistes, on peut distinguer les *groupes religieux inspirés par le féminisme*, fondés en marge des organisations religieuses établies, et les *demandes féministes de réformes à l'intérieur des organisations religieuses*, qui ont joué le rôle le plus important dans les changements religieux et auxquelles cet article s'intéresse en priorité.

Le parcours synthétique qui suit retrace cette diversité des croisements entre féminisme et religion au sein des mondes protestants, catholiques, juifs et musulmans depuis le 19^e siècle. La première partie est consacrée à la période d'émergence des premiers mouvements féministes organisés, de la moitié du 19^e siècle au début du 20^e siècle. La deuxième partie s'attache au moment des années 1960-1970 caractérisé par une première diffusion du féminisme au sein des organisations religieuses s'identifiant comme progressistes. La troisième partie aborde les spécificités des mobilisations contemporaines au sein de contextes religieux se revendiquant le plus souvent comme traditionalistes⁵.

4 « Mobilisation croisée » est préféré ici, d'une part, à « mobilisation multi-positionnée », afin de souligner la dimension collective au-delà de l'addition des éventuels multi-positionnements associatifs des individus ; et d'autre part à « mobilisation intersectionnelle », car il s'agit plus de poser la question de l'articulation entre différents espaces associatifs que celle de l'imbrication entre rapports sociaux.

5 Je remercie Florence Rochefort et Laure Bereni pour leur relecture de cet article, et les relectrices de *Nouvelles Questions Féministes* pour leur accompagnement attentif de l'écriture.

Des voix oubliées : critiques et réformatrices religieuses de la période suffragiste

Dans le cadre des nouveaux mouvements qui s'organisent autour des droits des femmes à la fin du 19^e siècle, des initiatives, plus souvent individuelles que collectives, dénoncent les interprétations androcentrées des textes religieux, à une période où ceux-ci, dans le christianisme ou l'islam, sont souvent utilisés pour justifier des inégalités juridiques entre les sexes (suffrage, droits des femmes mariées). L'émergence de ces critiques ainsi que de nouveaux rôles religieux pour les femmes s'explique aussi par des évolutions du paysage religieux.

Justifications religieuses du féminisme et premiers regards féministes sur les textes religieux

Dans un contexte où des argumentaires religieux sur l'infériorité des femmes leur sont souvent opposés, un certain nombre des initiatrices du féminisme suffragiste aux États-Unis mobilisent en retour la Bible pour argumenter en faveur de l'abolition de l'esclavage et du féminisme. Un cas précurseur est celui de la militante abolitionniste Quaker Sarah Grimké (1792-1873), qui utilisa dans ses *Lettres sur l'égalité entre les sexes* (1837) des arguments bibliques contre les attaques de pasteurs hostiles à la prédication féminine. Certaines vont plus loin. La critique du sexisme des églises est un sujet de conflit majeur au cœur même de la jeune National American Women Suffrage Association (NAWSA) lorsque l'une de ses fondatrices, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), rassemble un groupe de femmes pour produire un commentaire de la Bible. La *Woman's Bible* fait à ce point scandale que la NAWSA se désolidarise de la démarche de ses autrices par une résolution votée en 1896 : jugée trop radicale, leur relecture féministe de la Bible est accusée de délégitimer la cause du suffrage féminin.

En Europe (Offen, 2000 : 196 sq. ; Rochefort, 2004), quand le label de « féminisme chrétien » apparaît dans le contexte catholique, c'est en concurrence, plutôt qu'au sein, des mouvements féministes séculiers. Il s'agit moins de réinterpréter la religion d'un point de vue féministe que d'exercer une influence politique au nom du catholicisme, dans le contexte des conflits politiques sur la laïcisation des sociétés. La journaliste Marie Maugeret (1844-

1982) fonde en France la revue *Le féminisme chrétien* en 1896, puis en 1900 les congrès Jeanne d'Arc. Relativement isolée, elle prône (comme les féministes chrétiennes étasuniennes) l'idée que l'infériorité des femmes n'est pas d'origine divine mais humaine, et milite à ce titre en faveur du suffrage féminin et du droit des femmes de travailler.

Sans toujours s'opposer aussi fortement que Maugeret au féminisme séculier, d'autres femmes catholiques, minoritaires, militent en Europe pour l'idée que le droit de vote des femmes n'est pas contraire au catholicisme. La *Catholic Women Suffrage Society* (Alliance internationale Jeanne d'Arc) est fondée à Londres en 1911. En Italie dans les années 1900, des féministes catholiques engagées dans le travail social et le syndicalisme jouent un rôle clé dans les premières conférences féministes, comme Adelaide Coari (1881-1966) qui propose un « programme minimum féministe » (égalité salariale, suffrage féminin aux élections locales, libre disposition des biens dans le mariage). Cependant, malgré les soutiens des catholiques libéraux, elles se heurtent à des sanctions de la part de la hiérarchie catholique ; la condamnation du modernisme que le pape a prononcée en 1907 en le qualifiant de « synthèse de toutes les hérésies » amène ainsi Coari à abandonner tout militantisme syndical et féministe.

La Ligue des femmes juives (*Jüdischer Frauenbund*), fondée en Allemagne en 1904 par Bertha Pappenheim (1859-1946), allie cause des femmes et philanthropie juive, et se tient plus à distance de l'espace religieux. Attachée au judaïsme orthodoxe, sa fondatrice n'en formule pas moins des critiques internes à la tradition religieuse, déplorant l'absence d'accès des femmes à l'étude des textes en hébreu et s'attirant la colère des rabbins par sa dénonciation de la complicité des hommes juifs dans le développement de la prostitution des jeunes juives (Kaplan, 1979).

C'est dans un contexte fort différent, celui de l'occidentalisation en contexte colonial, puis du mouvement de renaissance arabe, que se déroulent en Égypte à la fin du 19^e siècle des débats intenses sur le statut des femmes dans une société musulmane. Pour Leila Ahmed (1992), si les écrits des hommes (au premier rang desquels *La libération de la femme* de Qasim Amin en 1899) font du voile l'enjeu central, ce n'est pas le cas de ceux des femmes, plus préoccupées par exemple par la question des droits des femmes dans le couple. Aïcha Taymour (1840-1902) publie en 1892 un recueil de poèmes où elle

conteste, au nom même du Coran, l'autorité absolue des époux sur leurs femmes ; le recueil fait suffisamment débat dans les élites égyptiennes pour faire l'objet d'une réfutation détaillée par le cheikh Fayoumi. Répondant quant à elle à Amin, la féministe Malak Hifni Nassef (1885-1918), enseignante, écrivaine, journaliste, conteste l'idée que le dévoilement soit l'enjeu central, et surtout que les hommes l'imposent aux femmes. En 1911, elle porte devant l'Assemblée nationale égyptienne une toute autre série de revendications : réforme du droit du mariage, accès des femmes à l'enseignement supérieur, mais aussi plus d'espace pour les femmes dans les mosquées. Cependant le féminisme nationaliste arabe, suivant plus la voie ouverte par Amin, porte ensuite ses revendications moins sur le terrain religieux que social et politique.

Pionnières du pastorat et du rabbinat

Dans certains courants protestants et juifs, la période voit aussi se développer l'accès des femmes à la prédication. Aux États-Unis, le second Grand réveil religieux du début du 19^e siècle est notamment porté par des prédicatrices itinérantes. Dans un contexte religieux valorisant l'expérience religieuse individuelle, ces femmes voient leur accès au ministère comme une vocation singulière, et non comme une question d'égalité des droits - Sarah Grimké est de ce point de vue une exception (Chaves, 1997). Mais lorsqu'émerge plus tard le mouvement suffragiste, la jonction se fait : prédicatrices et ministres du culte ne sont en effet pas rares dans la NAWSA. La plus célèbre est Antoinette Brown Blackwell (1825-1921), première femme ordonnée pasteure aux États-Unis en 1853, au sein de l'église congrégationaliste, un mouvement qui se caractérise par la forte autonomie des églises locales. Oratrice abolitionniste et féministe, elle revendique au Parlement des religions à Chicago en 1893 le droit pour les femmes de monter en chaire. La thématique de l'égalité professionnelle dans le monde ecclésiastique s'organise avec la création en 1919 de l'*Association of Women Preachers*.

La question de la prédication féminine est également posée au sein du judaïsme européen, dans le contexte de la réforme du judaïsme. Ce mouvement, qui naît dans des cercles d'hommes intellectuels en Allemagne à partir de la fin du 18^e siècle, et qui s'organise à partir des années 1840, revendique entre autres novations une moindre séparation des sexes dans les offices religieux ainsi qu'un meilleur accès des jeunes filles à l'éducation religieuse. À la fin du 19^e siècle, en

Grande-Bretagne et aux États-Unis, des femmes s'emparent de ces positions de principe réformatrices pour occuper effectivement de nouveaux rôles religieux. C'est le cas de Lily Montagu (1873-1963), l'une des leaders du judaïsme libéral européen dans l'entre-deux-guerres. Déçue par le judaïsme orthodoxe qui ne lui apporte pas la spiritualité qu'elle cherche, elle crée à 20 ans dans une synagogue londonienne un cercle féminin où elle anime les offices de shabbat, avant de cofonder en 1902 la première organisation juive libérale britannique. Sans ordination, elle officie dans la principale synagogue du mouvement à Londres, où elle porte un habit calqué sur celui des pasteurs. C'est dans le mouvement réformateur allemand qu'a lieu la première ordination formelle d'une femme rabbin. Ordonnée en 1935, Regina Jonas est déportée à Auschwitz où elle est assassinée en 1944 ; oubliée, son existence sera redécouverte dans les années 1990 (Kellenbach, 1994).

Une sécularisation productrice de nouveaux espaces religieux pour les femmes

Ces critiques et réformes ne s'expliquent pas seulement par le contexte suffragiste mais par des changements religieux qui ne se limitent pas aux processus de sécularisation. Le 19^e siècle voit advenir en Europe et aux États-Unis de nouveaux modèles genrés de religiosité qui conditionnent fortement les formes que prennent les voix féministes religieuses.

Malgré des variantes suivant les pays et les groupes sociaux, la sécularisation concerne d'abord les hommes. Dans les élites bourgeoises, le nouveau modèle dit des sphères séparées triomphe : aux hommes l'espace public, aux femmes la sphère privée, à laquelle est désormais associée la religion. Cette « féminisation » de la pratique religieuse (Welter, 1974) est bien loin d'être féministe, puisqu'elle va de pair avec un fort différentialisme et une exclusion de la citoyenneté, et ne s'accompagne nullement d'un accès des femmes aux positions de pouvoir dans les institutions religieuses. Néanmoins, elle ouvre de nouvelles possibilités. Parce que ce changement est loin d'aller de soi, il s'accompagne d'une considérable production d'ouvrages et de périodiques religieux à destination des femmes, afin de les former à ce nouveau rôle. Il légitime aussi l'accès des femmes à l'éducation religieuse⁶, comme étudiantes et

⁶ Ainsi, lorsque Sarah Schenirer fonde en 1917 un réseau d'écoles en Pologne pour les jeunes filles juives orthodoxes, elle obtient, au nom de la lutte contre la

comme enseignantes, à la publication (voir plus haut la place des écrivaines et des journalistes dans le féminisme chrétien), à l'engagement religieux, philanthropique, parfois syndical ou politique (Della Sudda, 2010). À la fin du 19^e et surtout au début du 20^e s., se développent également de nouveaux espaces religieux féminins qui, s'ils connaissent parfois une tutelle masculine cléricale, autorisent des sociabilités entre femmes, et notamment entre jeunes femmes, en dehors à la fois de la famille et des offices religieux : sociétés missionnaires féminines protestantes, comités féminins des synagogues, action catholique féminine, branches féminines des mouvements de jeunesse, etc. Exemples des « niches institutionnelles » de Katzenstein, nombre de ces espaces non mixtes seront ensuite dans les années 1950 et 1960 des lieux de prise de conscience féministe⁷.

L'émergence puis l'institutionnalisation de réformes religieuses inspirées par le féminisme est également favorisée par le pluralisme intrareligieux, et notamment l'émergence de courants progressistes au sein de chaque groupe religieux. Nombre des trajectoires féministes évoquées plus haut s'inscrivent dans de tels moments de différenciation interne, qu'il s'agisse des *revivals* protestants aux États-Unis, du mouvement de réforme du judaïsme en Europe, ou du modernisme catholique. Leurs chances de trouver un espace où s'ancrer sont d'autant plus importantes que la concurrence intrareligieuse est libre, ce qui dépend tant du contexte politique (les États-Unis et l'Angleterre s'opposant à la France ou l'Italie) que religieux (au centralisme catholique s'opposant la décentralisation congrégationaliste).

Des féministes organisées dans et hors des institutions religieuses (années 1960-1970)

Aux États-Unis en premier lieu, les années 1960-70 voient l'émergence de collectifs explicitement féministes spécialisés vers le religieux, que ces collectifs portent réformes et novations rituelles au sein des organisations religieuses existantes (l'accès des femmes au clergé étant l'enjeu transversal), ou la

sécularisation et l'assimilation, le soutien de rabbins pourtant fermement opposés à toute réforme.

7 Voir notamment Sylvie Chaperon (2000) et Mark Chaves (1997 : 142 sq.), sur le rôle des sociétés de mission féminines dans les revendications pour l'ordination des femmes.

création d'alternatives féministes contre-culturelles. Ces mobilisations croisées sont indissociables d'un pluralisme intrareligieux auquel elles contribuent. Elles sont plus importantes dans les courants progressistes protestants ou juifs déjà différenciés d'un pôle plus traditionaliste. Dans le catholicisme, la contestation féministe est favorisée par une brève période de réforme interne, au-delà de laquelle elle perdure surtout grâce à des espaces périphériques à l'institution religieuse.

Porosité entre organisations féministes séculières et organisations religieuses libérales

La porosité entre espace de la cause des femmes et organisations religieuses est particulièrement forte aux États-Unis, où le mouvement féministe des années 1960 a lieu dans un contexte d'apogée des dénominations protestantes libérales, qu'il s'agisse des dénominations fréquentées par la bourgeoisie blanche du nord-est, ou des églises noires (Braude, 2004). Parmi les membres fondatrices de la *National Organization for Women* (NOW) en 1966 figurent des religieuses catholiques, mais aussi des militantes afro-américaines fortement ancrées dans le protestantisme, comme la juriste Pauli Murray (ordonnée pasteure épiscopaliennne en 1977). La *Ecumenical Task Force on Women and Religion* créée au sein de NOW en 1967 coordonne ces engagements.

Le mouvement de libération des femmes a des échos immédiats dans les grandes dénominations protestantes libérales, qui adoptent à la fin des années 1960 des résolutions en faveur de l'égalité des sexes. L'ordination des femmes, une pratique déjà de fait dans nombre de ces dénominations, devient alors la règle dans tout le pôle protestant libéral, et gagne d'autres pays, comme le Royaume-Uni où l'Église d'Angleterre commence à examiner la question en 1968 (l'ordination des femmes n'y sera admise qu'en 1992).

Les appropriations du féminisme sont également très rapides au sein du judaïsme non orthodoxe (Fishman, 1995 ; de Gasquet, 2007 ; Las, 2011). Ses deux principaux courants, les mouvements *Reform* (libéral) et *Conservative Judaism* (plus traditionnel), dont sont issues certaines des leaders du mouvement des femmes et qui regroupent, aux États-Unis, la grande majorité des personnes affiliées à une dénomination juive, adoptent l'ordination des femmes respectivement en 1973 et 1983. Plus largement, ils encouragent, avec des

variantes, l'égalité des sexes dans le rituel. La centralité institutionnelle et numérique des États-Unis dans ces mouvements facilite la diffusion de ces politiques dans les autres pays où ils sont présents.

La temporalité distincte des catholiques

Le catholicisme se distingue par le caractère précoce des prises de parole féministes, mais aussi par son fort centralisme. Le concile de Vatican II au début des années 1960 ouvre une période de débats auxquels prennent part tant des organisations féminines catholiques anciennes, en faveur d'une valorisation du rôle des femmes laïques (Desmazières, 2016), que des voix portant de nouvelles critiques de l'Église, notamment du côté des religieuses. De nouvelles associations se créent, comme en Belgique Femmes et hommes en église (1970), ou la *Women's Ordination Conference* aux États-Unis (1975).

Cependant, cette fenêtre se referme avec la publication des encycliques papales *Humanae Vitae* (1968) contre la contraception et l'avortement, et *Inter signores* (1976) qui ferme la porte à l'ordination des femmes. Celles qui dépendent hiérarchiquement de l'Église, notamment les religieuses, les enseignantes en faculté de théologie catholique, les directrices de publications catholiques, sont alors susceptibles de sanctions (licenciement, expulsion de la congrégation, excommunication) en cas de prises de parole favorables à l'une de ces deux causes. Les catholiques étasuniennes résistent peut-être plus longtemps que dans d'autres pays aux pressions hiérarchiques, en raison de liens plus forts avec l'espace de la cause des femmes, mais aussi de débouchés académiques pour la théologie catholique.

Le féminisme catholique devient en effet alors principalement porté par des théologiennes, dont la plupart, quelle que soit leur nationalité d'origine, travaillent aux États-Unis, dans des universités catholiques ou non. Délaisant la question de l'ordination au profit d'une refondation spirituelle plus radicalement critique du fonctionnement de l'Église, des autrices comme Mary Daly (*The Church and the Second Sex*, 1968), Rosemary Radford Ruether ou Elisabeth Schüssler Fiorenza s'attachent à défaire les structures misogynes du discours religieux, à redécouvrir des figures féminines occultées, à substituer au cléricalisme des liens plus horizontaux et organiques. En Amérique latine, les féministes catholiques proches de la théologie de la libération s'intègrent au

mouvement des femmes (Peña, 1995). L'œcuménisme⁸, la redécouverte des traditions spirituelles effacées ou opprimées par le christianisme, les déceptions aussi face à la résistance cléricale au féminisme, conduisent certaines à fonder des groupes en marge de l'institution (par ex. la collective québécoise L'Autre parole, fondée en 1976⁹), ou à se dire postchrétiennes, le champ de la théologie féministe devenant relativement indifférent aux frontières confessionnelles.

Entre contre-culture et institutionnalisation, l'hypothèse d'un « effet campus » étasunien

Si l'on reprend le raisonnement de Katzenstein, dans les dénominations protestantes libérales, le judaïsme non orthodoxe et le catholicisme, la porosité avec le mouvement des femmes s'explique en partie par l'existence d'organisations féminines préalables au sein des institutions religieuses. Une autre niche institutionnelle propice à cette jonction est constituée par les séminaires, dont les cursus ne menant pas au sacerdoce accueillent alors de nombreuses femmes : étudiantes et enseignantes des séminaires et des *divinity schools* universitaires ont souvent impulsé et nourri les groupes de pression féministes internes aux organisations religieuses (Chaves, 1997 : 170 sq.).

L'effervescence féministe religieuse de la période aux États-Unis doit aussi beaucoup à la contre-culture des années 1960, qui favorise une valorisation des expérimentations rituelles et textuelles en marge des institutions, souvent à proximité des campus (Prell, 1989). Dans le judaïsme, l'esprit des *havourot* (groupes de prière informels, en marge des synagogues) et du « Do-It-Yourself Judaism » inspire tout un ensemble de nouvelles pratiques rituelles (ex. port de la kippa et du châle de prière par les femmes, réinterprétations et variations féministes sur les récits bibliques, prières pour les fausses couches ou la ménopause). Hors des organisations religieuses dont ils transcendent les frontières, des espaces comme la Conférence Nationale des Femmes Juives (1973) et la revue *Lilith* (1976) assurent la circulation et la transmission de ces pratiques, dont une partie, intégrée au curriculum des séminaires rabbiniques non orthodoxes, irrigue ensuite aussi les synagogues.

8 Voir Élisabeth Parmentier (2009) sur le rôle de l'œcuménisme et sur les contributions critiques des théologiennes des pays du Sud.

9 Voir dans ce numéro l'entretien avec Marie-Andrée Roy.

L'espace académique joue un rôle important dans la jonction entre espace de la cause des femmes et espaces religieux, et au sein de ceux-ci entre contre-culture et institutions. Dans les années 1970, les nouveaux départements de *women's studies* offrent des lieux de discussion¹⁰ et ouvrent des carrières à des universitaires intéressées par la contestation féministe des traditions religieuses (théologiennes, historiennes...), celles-ci ne trouvant pas toujours une place dans les départements d'études religieuses ou les *divinity schools*. Elles sont des actrices clés dans les féminismes religieux, que ce soit en construisant et diffusant des argumentaires audibles par les institutions religieuses, en assurant des circulations entre confessions, ou en nourrissant par leurs recherches des expérimentations religieuses inspirées du féminisme (publiant par exemple des suggestions de rituels en langage inclusif). Ainsi, ce sont souvent des universitaires féministes qui sont à la source de groupes de prières informels protestants ou juifs¹¹, mais aussi de nouveaux cercles qui revendiquent une spiritualité féministe¹². Qu'ils sacralisent la féminité essentialisée de la Déesse ou privilégient la non-binarité, ces derniers valorisent l'absence de structure hiérarchique et les inspirations préchrétiennes ou non occidentales.

L'hypothèse suggérée ici est que c'est du côté des campus qu'il faut chercher l'explication de la place particulière des États-Unis dans l'émergence et le maintien dans le temps des féminismes religieux, y compris, et surtout, quand les institutions religieuses résistent au féminisme et ne l'incorporent pas à leurs politiques. Couplée à l'existence de départements de *women's studies* et d'études religieuses, et à la présence d'un pluralisme confessionnel, la forte autonomie spatiale des campus étasuniens – on y habite, on y assiste à des offices religieux entre étudiant·e·s –, facilite en effet la rencontre entre une demande et une offre d'expérimentation religieuse, dans un espace relativement indépendant des organisations religieuses. Par différence avec un pays comme la France où la coupure est forte entre université et religion, le contexte universitaire étasunien permet aussi d'accéder à des positions académiques qui autorisent à la fois une légitimité religieuse, tout en permettant, même sur les

10 Comme par exemple le *Journal of Feminist Studies in Religion*, fondé en 1985 par Judith Plaskow (études juives) et par Elisabeth Schüssler Fiorenza (théologie catholique).

11 Pour des exemples d'expérimentations protestantes du langage inclusif dans une ville allemande des années 1980, voir Edith Franke (2002).

12 Voir l'article de Patrick Snyder dans le *Grand angle* de ce numéro.

campus ayant une dimension confessionnelle¹³, une distanciation à l'égard de l'institution religieuse. Rien de commun ainsi aujourd'hui entre les théologiennes catholiques s'exprimant depuis des positions académiques prestigieuses aux États-Unis, qui leur donnent un fort écho et une relative indépendance matérielle à l'égard de l'Église, et une théologienne française comme Marie-Jeanne Bérère en France, co-autrice en 1982 de *Et si on ordonnait des femmes ?*, qui faute de pouvoir accéder à un poste de titulaire en théologie resta précaire et invisible académiquement (Dubesset *et al.*, 2002). Toutes les positions universitaires ne sont pas équivalentes cependant : celles qui sont les plus insérées dans le champ académique (par exemple dans les départements d'études religieuses d'universités généralistes) sont plus connectées au champ militant séculier, mais moins audibles des élites religieuses, au contraire de celles qui enseignent dans des cursus contrôlés ou cooptés par des organisations religieuses.

Entre deux feux : la cause des femmes dans les courants religieux conservateurs (depuis les années 1980)

Pluralisation, polarisation et politisation croissantes

À l'hégémonie libérale des années 1970 succède dans les années 1980-90 une polarisation religieuse croissante, liée à la montée des courants religieux conservateurs. Dans les protestantismes, le pôle fondamentaliste qui se structure fait de la question du genre un marqueur, certaines dénominations étasuniennes revenant sur l'ordination des femmes acceptée jusque-là (Chaves, 1997). Avatar des processus de pluralisation religieuse, cette « politisation religieuse du genre » (de Gasquet, 2017) est un phénomène plus général. À l'échelle internationale, à l'occasion des conférences successives de l'ONU sur les femmes à partir de 1975, le Vatican durcit ses positions sur la question des femmes puis du genre (Garbagnoli et Prearo, 2017). Se présentant paradoxalement comme porte-parole des sociétés du Sud face à la sécularisation occidentale (Vuola, 2002), le Vatican s'allie dans ces arènes à des pays s'identifiant comme musulmans.

Ce front commun contribue fortement à l'idée d'une opposition infranchissable entre les féministes séculières et les religions (Rocheffort, 2010). Or cela masque,

¹³ Catholique (Notre-Dame University), juive (Brandeis University, et plus encore Yeshiva University), plus récemment musulmane (Zaytuna College, fondé à Berkeley en 2008).

d'une part, la permanence des organisations religieuses libérales historiquement proches des organisations féministes séculières, où les femmes deviennent parfois majoritaires au sein du clergé et accèdent aux plus hautes positions de leadership. Et cela invisibilise et fragilise d'autre part celles qui luttent pour la cause des femmes au sein des courants religieux éloignées de ce pôle libéral, dans le catholicisme, le protestantisme évangélique (Ingersoll, 2003), le judaïsme orthodoxe ou l'islam. Ces dernières se heurtent à l'incompréhension des féministes séculières, tout en étant accusées de trahison et stigmatisées comme féministes au sein de leurs institutions religieuses, ce qui les amène parfois à se distancer de l'étiquette féministe.

Pour les femmes engagées pour l'égalité des sexes dans des courants religieux conservateurs, les connexions avec « l'espace de la cause des femmes » sont souvent moins concrètes qu'à la période précédente, passant par des lectures ou des rencontres ponctuelles (la politisation religieuse du genre suscitant de nouveaux espaces d'échanges transversaux sur « femmes et religion », que ce soit dans les organisations internationales, dans les mouvements des femmes, ou dans les dialogues inter- et intrareligieux). La contestation peut moins souvent s'appuyer sur des organisations féminines préalables et exige souvent la création d'espaces de dialogue en périphérie de l'organisation (par exemple à l'occasion de colloques rassemblant des femmes par ailleurs dispersées), qui ne s'institutionnalisent pas toujours aisément en l'absence de soutien par les autorités religieuses masculines.

Contestations au sein du judaïsme orthodoxe et de l'islam

Un féminisme juif orthodoxe émerge et s'institutionnalise progressivement à partir des années 1980-1990¹⁴. Aux États-Unis (Manning, 1999), en Israël (Pouzol, 2010), plus tard en France (de Gasquet, 2017), des femmes orthodoxes militent contre les inégalités entre femmes et hommes face au divorce religieux, pour une participation égalitaire à la prière publique (avec séparation des sexes), pour l'accès des femmes à l'étude du Talmud. Cette dernière cause est cruciale dans un contexte religieux où le Talmud (et les corpus de jurisprudence rabbinique postérieurs), dont l'étude est traditionnellement réservée aux hommes, est une source de droit dont il faut pouvoir maîtriser les raisonnements juridiques pour pouvoir contester les interprétations normatives dominantes. Les

14 Voir le texte de Lisa Anteby-Yemini dans le *Grand angle* de ce numéro.

contestations, surtout actives dans le courant *Modern Orthodox* (par différence avec l'ultra-orthodoxie), sont menées depuis la périphérie immédiate des organisations religieuses par des groupes de prière informels ou des associations regroupant des femmes souvent diplômées en études juives d'universités étasuniennes (parfois épouses de rabbins, comme Hanna Henkin, fondatrice en 1990 de Nishmat, une académie talmudique féminine en Israël, ou Blu Greenberg, fondatrice de la *Jewish Orthodox Feminist Alliance* en 1997), qui mènent une action de plaidoyer visant à obtenir l'approbation de rabbins et d'institutions orthodoxes. Aux Etats-Unis et en Israël, elles conquièrent de nouveaux rôles, de plus en plus proches du rabbinat même si la dénomination est contournée : « conseillères en loi juive » et, depuis 2008, « guides légales, spirituelles et religieuses » (*maharat*, plutôt que rabbin).

Du côté de l'islam, une série de conférences internationales sur le féminisme islamique, dont la première est organisée en 2005 à Barcelone par une association musulmane espagnole libérale, rassemblent et rendent visibles sous la même étiquette « féminisme islamique » des initiatives très hétérogènes (Badran, 2010 ; Latte Abdallah, 2010), issues pour certaines de l'espace de la cause des femmes, pour d'autres d'associations musulmanes extérieures aux hiérarchies religieuses, pour d'autres encore du monde académique.

Premièrement, dans les années 1980, des organisations initialement fondées par des féministes qui ne militent pas dans le champ religieux (et qui sont souvent des militantes actives de la laïcisation du droit), contestent le caractère divin de lois dites musulmanes, en déconstruisant, avec l'aide d'expert·e·s musulman·e·s, les argumentaires religieux les sous-tendant. C'est le cas de *Women Living Under Muslim Laws*, fondée en France en 1984 par la sociologue algérienne Marie-Aimée Hélie-Lucas, et de *Sisterhood Is Global Institute*, fondée par Robin Morgan en 1984 et ayant un statut consultatif à l'ONU (Moghadam, 2005). En Malaisie, l'organisation *Sisters in Islam*, fondée en 1988 par Zainah Anwar et Amina Wadud, conteste sur la base du Coran et du droit les discriminations légales envers les femmes en Malaisie (Kilias, 2012).

Deuxièmement, des intellectuelles ont abordé, dans les années 1980, la critique interne savante des textes musulmans du point de vue du genre, depuis des positions académiques extérieures aux institutions religieuses. Au Maroc, Fatima Mernissi publie en 1987 *Le Harem politique* ; interdit au Maroc, l'ouvrage, qui

montre les décalages entre le discours du Coran et celui des hadiths¹⁵, est largement traduit et diffusé dans le monde. Aux États-Unis, Amina Wadud, docteure en études islamiques à l'Université du Michigan, publie *Qu'ran and Women* (1992) puis *Inside the Gender Jihad*¹⁶ (2006).

Troisièmement, le terme de féminisme islamique apparaît en Iran autour de la revue *Zanan* (les femmes). Fondée en 1992, elle publie des plaidoyers en faveur des droits des femmes issus tant de points de vue islamistes que séculiers, dans un contexte particulier où toute revendication autour de la loi suppose d'utiliser un langage religieux, quelle que soit le positionnement ou la socialisation initiale des militantes¹⁷.

Quatrièmement, et plus récemment, le féminisme a investi le terrain du rituel : revendications dans les mosquées d'un espace plus grand pour les femmes (Karim, 2009), controverses à la suite de la direction de prières publiques mixtes par Amina Wadud notamment (Sharify-Funk et Haddad, 2012). Perçues comme radicales, ces novations sont soutenues aux États-Unis par de nouvelles organisations se revendiquant d'un islam progressiste et participent ainsi d'une pluralisation intrareligieuse. Elles s'inscrivent plus largement dans un contexte mondial où les femmes musulmanes, sans que cela soit perçu comme féministe, occupent de nouveaux rôles religieux, liés pour beaucoup à leur niveau d'éducation croissant : plus nombreuses à la mosquée, notamment chez les jeunes femmes, elles sont aussi parfois enseignantes en études islamiques, porte-parole d'organisations musulmanes et, comme au Maroc, prédicatrices (*murchidât*).

Enfin, pour les musulmanes des pays européens sécularisées, plus isolées et moins légitimes au sein du monde musulman car ayant peu accès à des études islamiques spécialisées, la réception de ces avancées¹⁸ est articulée à l'expérience du militantisme contre les discriminations sexistes et racistes que

15 Paroles et actions du prophète, transcrites après transmission orale dans des recueils distincts du Coran.

16 Jihad est entendu en son sens de lutte spirituelle et intellectuelle.

17 On retrouve ici le registre des justifications religieuses du féminisme évoqué plus haut à propos des références chrétiennes de féministes à la fin du 19^e-début du 20^e siècle.

18 Par exemple dans le cadre du Groupe international d'études et de réflexion sur les femmes en islam (GIERFI), fondé en 2004 par la Catalane Yratullah Monturiol, la Marocaine Asma Lamrabet et la Française Malika Hamidi.

les musulman·e·s subissent en Europe (Fournier, 2008). Celles qui se revendiquent féministes et musulmanes font tout autant porter la posture critique sur les féminismes, dénonçant leurs préjugés antireligieux et islamophobes, que sur l'islam, s'inspirant aussi du *Black feminism* et du féminisme décolonial.

L'accès aux savoirs religieux au cœur des dynamiques de concurrence intrareligieuse

Katzenstein parle à propos des catholiques d'un féminisme « discursif », Badran d'un féminisme « lettré » à propos des musulmanes, pointant combien la production de textes est centrale dans le répertoire d'action collective des féminismes religieux, et l'accès aux études crucial. La centralité des intellectuelles dans les mouvements féministes religieux n'est pas nouvelle, même si leur statut a varié selon les périodes et les courants religieux : bourgeoises ayant bénéficié de tuteurs privés, journalistes ou poétesses au 19^e siècle, plus souvent diplômées de séminaires, chercheuses en études religieuses ensuite. L'accès à un savoir religieux revêt cependant un caractère particulièrement crucial dans le cas du catholicisme, des protestantismes conservateurs, du judaïsme orthodoxe et de l'islam, qui allient plusieurs caractéristiques notamment à partir des années 1980 : un souci de distinction fort vis-à-vis des normes associées à la sécularisation, à la modernité et/ou à l'Occident (entraînant la délégitimation d'argumentaires qui ne seraient pas exprimés dans le langage de la tradition religieuse) ; une politisation forte des questions de genre érigées en marqueurs de cette frontière ; le caractère légalement contraignant des textes religieux, que ce soit en raison d'un fort centralisme (catholicisme), d'un rapport littéraliste aux textes (protestantisme), ou, dans le cas de l'islam et du judaïsme orthodoxe, d'un rapport jurisprudentiel aux textes (une contestation efficace requiert alors la maîtrise de la succession des interprétations ayant mené à la pratique dominante) ; et parfois des interdictions religieuses concernant l'accès des femmes aux lieux de formation propres à la tradition religieuse (cas du Talmud *supra*). Plus les savoirs religieux nécessaires aux luttes menées dans l'institution religieuse sont spécialisés, plus les connexions (et le langage commun) sont alors ténues avec l'espace plus généraliste de la cause des femmes.

Plus généralement, que les femmes soient aujourd'hui majoritaires dans les

universités de la plupart des pays a considérablement renouvelé le rapport des femmes à la pratique religieuse, parfois pour la quitter, mais parfois aussi pour l'explorer à distance tant du cadre familial que de la paroisse, de la synagogue ou de la mosquée, dans des sociabilités étudiantes ou à l'occasion d'un mémoire de master en sciences humaines. Si toutes les étudiantes ne deviennent pas féministes, tant s'en faut, l'expérience étudiante est aujourd'hui motrice dans les trajectoires et les organisations croisant féminisme et religion.

Les féminismes religieux contemporains s'inscrivent ainsi dans des changements religieux plus larges imputables à la hausse du niveau d'étude : la délégitimation de la coutume au profit des textes, fréquente chez les étudiant·e·s, ne se réduit pas à des effets de retour à la tradition mais valorise aussi des retours critiques aux textes ; la mise en concurrence des sources de savoir religieux délégitime aussi parfois le discours des autorités religieuses des communautés locales, et peut avoir pour effet de développer la pluralisation intrareligieuse, avec la création de communautés alternatives, parfois plus traditionalistes, parfois plus inclusives.

Conclusion

Loin d'être isolées, récentes ou aberrantes, les contestations féministes au sein des religions ont une histoire aussi ancienne que celle des féminismes. Elles sont présentes dans tous les courants féministes : contestation des fondements religieux d'inégalités juridiques du côté des militantes pour l'égalité des droits, exploration de spiritualités féministes dans la filiation de théoriciennes différentialistes, dénonciation de l'islamophobie du côté du féminisme postcolonial...

Il est cependant important de les situer aussi dans leurs univers religieux de référence. Ce panorama comparatiste suggère trois manières dont des dynamiques proprement religieuses conditionnent l'émergence, les formes et le maintien de ces mobilisations croisées en leur ouvrant ou non des « espaces à soi ». Premièrement, l'émergence des mobilisations croisant féminisme et religion a été favorisée par le développement des concurrences intrareligieuses au sein de chaque religion, conséquences de la sécularisation et du retrait de la régulation étatique du religieux. La pluralisation intrareligieuse a cependant aussi des effets de polarisation sur les questions de genre, et nourrit autant

féminismes religieux et réactions religieuses antiféministes. La deuxième condition est l'existence de niches institutionnelles emboîtées dans l'organisation religieuse (mouvements de jeunesse, lieux de formation, publications), qui permettent autonomie relative, connexions extérieures et transmission de la mémoire féministe, y compris dans les organisations religieuses dont la hiérarchie centrale est fermée aux femmes ou hostile au féminisme. Ces niches, par exemple les lieux de formation religieuse ouverts aux femmes, n'existent pas toujours préalablement aux prises de conscience féministes. Enfin, les campus, bien plus que les lieux de culte, sont aujourd'hui les espaces où se construisent et se transmettent les engagements féministes et religieux. En cela, la capacité des féministes à contester avec succès les interprétations masculines des textes religieux s'inscrit plus largement dans les transformations religieuses induites par l'accès croissant des pratiquant·e·s à des savoirs religieux de plus en plus spécialisés.

Bibliographie

Ahmed, Leila (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press.

Badran, Margot (2010). « An historical overview of conferences on Islamic feminism: Circulations and new challenges ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, 33-39.

Bereni, Laure (2012). « Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes ». In Christine Bard (éd.), *Les féministes de la 2ème vague* (pp. 27-41). Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Braude, Ann (2004). « A religious feminist - Who can find her? Historiographical challenges from the National Organization for Women ». *The Journal of Religion*, 84 (4), 555-572.

Chaperon, Sylvie (2000). « Le Mouvement Jeunes femmes 1946-1970 : de l'Évangile au féminisme ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 146, 153-183.

Chaves, Mark (1997). *Ordaining women: Culture and conflict in religious organizations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Della Sudda, Magali (2010). « La politique malgré elles : Mobilisations féminines catholiques en France et en Italie (1900-1914) ». *Revue française de science politique*, 60 (1), 37-60.

Desmazières, Agnès (2016). « Généalogie d'un "silence" conciliaire. Le débat sur les femmes dans l'élaboration du décret sur l'apostolat des laïcs ». *Archives de sciences sociales des religions*, 175, 297-317.

Dubesset, Mathilde, Donna Singles, Renée Dufourt et Michelle Martin-Grünenwald (2002). « Marie-Jeanne Bérère, théologienne catholique, et la question des femmes dans l'Église ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 15, 199-207.

Fishman, Sylvia Barack (1995). *A breath of life: Feminism in the American Jewish community*. Hanover, NH: Brandeis University Press.

Fournier, Lydie (2008). « Le "féminisme musulman" en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane ». *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, 8, en ligne.

Franke, Edith (2002). « "Dieu au féminin" dans l'Allemagne d'aujourd'hui ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 15, 85-101.

Garbagnoli, Sara et Massimo Prearo (2017). *La croisade « anti-genre ». Du Vatican aux manifs pour tous*. Paris : Textuel.

Gasquet (de), Béatrice (2017). « Le balcon, les pots de fleurs et la *mehitza*. Histoire de la politisation religieuse du genre dans les synagogues françaises ». *Archives de sciences sociales des religions*, 177, 73-95.

Gasquet (de), Béatrice (2007). « Savantes, militantes, pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970 ». *Pardès*, 43, 257-268.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1991). « Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalismes dans le monde musulman ». *Nouvelles Questions Féministes*, 16-17-18, 29-62.

Ingersoll, Julie (2003). *Evangelical Christian women: War stories in the gender battles*. New York: New York University Press.

Kaplan, Marion A. (1979). *The Jewish feminist movement in Germany: The campaigns of the Jüdischer Frauenbund 1904-1938*. Westport: Greenwood Press.

Karim, Jamillah Ashira (2009). *American Muslim women: Negotiating race, class, and gender within the ummah*. New York: New York University Press.

Katzenstein, Mary Fainsod (1998). *Faithful and fearless. Moving feminist protest inside the church and military*. Princeton: Princeton University Press.

Katzenstein, Mary F. (2012). « Quand la contestation se déploie dans les institutions », *Sociétés contemporaines*, 85, 1, 111-131.

- Kellenbach (von), Katharina (1994). « God does not oppress any human being: The life and thought of rabbi Regina Jonas ». *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 39 (1), 213-225.
- Kilias, Olivia (2012). « Sisters in Islam : un collectif féministe conteste l'autoritarisme étatique et religieux en Malaisie ». *Nouvelles Questions Féministes*, 31 (2), 144-149.
- Las, Nelly (2011). *Voix juives dans le féminisme. Résonances françaises et anglo-américaines*. Paris : Honoré Champion.
- Latte Abdallah, Stéphanie (2010). « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche ». *Critique internationale*, 46 (1), 9-23.
- Manning, Christel (1999). *God gave us the right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish women grapple with feminism*. New Brunswick : N.J., Rutgers University Press.
- Moghadam, Valentine M. (2005). *Globalizing women: Transnational feminist networks*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Offen, Karen (2000). *European feminisms, 1700-1950. A political history*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Parmentier, Élisabeth (2009). « La théologie féministe victime de son succès ? Les évolutions récentes : un état des lieux ». *Revue des sciences religieuses*, 83 (1), 51-70.
- Peña, Milagros (1995). « Feminist Christian women in Latin America: Other voices, other visions ». *Journal of Feminist Studies in Religion*, 11 (1), 81-94.
- Pouzol, Valérie (2010). « Entre silence et fracas : émergence et affirmation des luttes féministes dans les communautés juives orthodoxes en Israël (1970-2009) ». *Le Mouvement Social*, 231, 29-43.
- Prell, Riv-Ellen (1989). *Prayer and community: The havurah in American Judaism*. Detroit : Wayne State University Press.
- Rocheffort, Florence (2004). « Contrecarrer ou interroger les religions ». In Éliane Gublin, Catherine Jacques, Françoise Thébaud et Michelle Zancarini-Fournel (éds), *Le siècle des féminismes* (pp. 347-363). Paris : Les éditions de l'Atelier.
- Rocheffort, Florence (2010). « Troisième vague féministe, religions et sécularisations 1990-2007 ». In Christine Fauré (dir.), *Nouvelle Encyclopédie politique et historique des femmes* (pp. 1096-1114). Paris : Les Belles Lettres.

Sharify-Funk, Meena et Munira Kassam Haddad (2012). « Where do women “stand” in Islam? Negotiating contemporary Muslim prayer leadership in North America ». *Feminist Review*, 102 (1), 41-61.

Vuola, Elina (2002). « Remaking universals? Transnational feminism(s) challenging fundamentalist ecumenism ». *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2), 175-195.

Welter, Barbara (1974). « The feminization of American religion: 1800-1860 ». In Lois W. Banner et Mary Hartman (éds), *Clio's consciousness raised: New perspectives on the history of women* (pp. 137-157). New York: Harper Torchbooks.