

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

VAN DER DUSSEN Sophie, PIETTE Valérie, PATERNOTTE David,  
« Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse » in  
*Sextant*, Volume 31, Editions de l'Université de Bruxelles, 2015

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en  
matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par les  
**Editions de l'Université de Bruxelles**  
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

**Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la  
législation belge en vigueur.**

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette  
œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les  
Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site  
<http://digitheque.ulb.ac.be/>



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Sextant

REVUE DE LA STRUCTURE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LE  
GENRE, L'ÉGALITÉ ET LA SEXUALITÉ (STRIGES)

2015 - 31

# Habemus gender !

Déconstruction d'une riposte religieuse



# Sextant

Revue fondée par Eliane Gubin

## CO-DIRECTEURS DE PUBLICATION

David Paternotte  
Institut de Sociologie, avenue Jeanne, 44 CP 124,  
1050 Bruxelles, Belgique  
Valérie Piette

## SECRETAIRE DE REDACTION

Vanessa Gemis

## COMITE DE REDACTION

Muriel Andrin, Jean-Didier Bergilez, Annalisa Casini, Nicole Gallus,  
Stéphanie Loriaux, Danièle Meulders, Nouria Ouali,  
Bérengère Marques-Pereira, Cécile Vanderpelen

## COMITE DE LECTURE

Christophe Adam, Valérie André, David Berliner, Laura Calabrese,  
Amandine Lauro, Maïté Maskens, Anne Morelli, Sile O' Dorchai,  
Marie-Geneviève Pinsart, Isabelle Rorive, Laurence Rosier, Barbara Truffin

## COMITE SCIENTIFIQUE

Christine Bard (Université d'Angers)  
Eric Fassin (Université Paris VIII)  
David Halperin (University of Michigan)  
Hilde Heinen (Katholieke Universiteit Leuven)  
Jane Jenson (Université de Montréal)  
Peter Jackson (Australian National University)  
Patricia Roux (Université de Lausanne)  
Joan Scott (Institute for Advanced Studies, Princeton)



# Habemus gender !

Déconstruction d'une riposte religieuse



### **Dans la même série**

Colonialismes, 2008.  
Femmes exilées politiques, 2009.  
Masculinités, 2009.  
Femmes en guerre, 2011.  
Pratiques de l'intime, 2012.  
Regards sur le sexe, 2013.





EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

2015 - 31

# Habemus gender !

Déconstruction d'une riposte religieuse

Numéro coordonné par David Paternotte,  
Sophie van der Dussen, Valérie Piette

Sextant

REVUE DE LA STRUCTURE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LE  
GENRE, L'ÉGALITÉ ET LA SEXUALITÉ (STRIGES)





© 2015 by Editions de l'Université de Bruxelles  
Avenue Paul Héger 26 – 1000 Bruxelles (Belgique)

ISBN 978-2-8004-1594-9  
D/2015/0171/17  
editions@ulb.ac.be

[www.editions-universite-bruxelles.be](http://www.editions-universite-bruxelles.be)

Imprimé en Belgique



## INTRODUCTION

# Habemus Gender ! Autopsie d'une obsession vaticane<sup>1</sup>

David PATERNOTTE

### **Petite histoire d'un colloque**

Les 15 et 16 mai 2014 se tenait à l'Université libre de Bruxelles le colloque international « Habemus Gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse ». Poursuivant la tradition critique de cette université, cet événement souhaitait mieux comprendre le discours sur « l'idéologie » ou la « théorie » du genre, qui se répandait depuis peu avec force dans l'espace francophone. Il nous semblait en effet urgent de décortiquer un objet aux contours peu identifiés alors qu'il devenait omniprésent dans le débat public. Cette démarche nous paraissait d'autant plus cruciale qu'au prix de nombreux raccourcis et d'une opération de désinformation de l'opinion, ce discours s'attaquait aux fondements mêmes de notre champ d'étude.

Résolument pluridisciplinaire et porté par une équipe de chercheur.e.s en études de genre<sup>2</sup>, ce colloque poursuivait quatre objectifs : (1) étudier la genèse et les fondements du discours sur l'« idéologie/théorie du gender », ainsi que les différents domaines dans lesquels il se manifeste ; (2) retracer les canaux et les mécanismes de diffusion de ce discours ainsi que les stratégies dans lesquelles il s'inscrit, dans un contexte tant national que supra- ou transnational ; (3) explorer les conditions dans

---

<sup>1</sup> Je remercie Alex Cosials pour sa relecture attentive et ses suggestions.

<sup>2</sup> En particulier les membres des comités scientifique et d'organisation : Mylène Botbol-Baum (UCL), Annalisa Casini (ULB), Stéphanie Loriaux (ULB), Anne Morelli (ULB), Nouria Ouali (ULB), Valérie Piette (ULB), David Paternotte (ULB), Nicolas Thirion (ULg), Sophie van der Dussen (FNRS/ULB) et Cécile Vanderpelen (ULB). Le projet était porté par trois équipes de recherche de l'ULB : l'Atelier Genre(s) et sexualité(s) de l'Institut de sociologie, le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité et le centre SAGES (Savoirs, genre et sociétés). Il bénéficiait de la collaboration du réseau Sophia, de l'Université des femmes et de la Fédération des amis de la morale laïque.

lesquelles ce discours fonctionne et les raisons de son succès dans certaines sociétés ou institutions internationales ; (4) étudier les alliances et les transferts entre religions.

Quarante chercheur.e.s, venu.e.s de huit pays (Belgique, Canada, Espagne, États-Unis, France, Italie, Pays-Bas, Suisse), ont présenté leurs travaux devant plus de cent cinquante personnes. Soutenu, notamment, par le recteur de l'ULB et trois facultés (Droit, Philosophie et lettres, Sciences sociales et politiques), cinq ministres régionaux et communautaires, l'Institut pour l'égalité des femmes et des hommes, la Direction générale de l'égalité des chances de la Fédération Wallonie-Bruxelles, la Ville de Bruxelles et le Centre d'action laïque<sup>3</sup>, cet événement rencontrait de nombreuses inquiétudes intellectuelles, éthiques et politiques.

Le colloque « Habemus Gender ! » a bénéficié d'une importante visibilité médiatique et scientifique<sup>4</sup>. Il a aussi été remarqué par les opposants à la « théorie du genre ». Ceux-ci ont mis en place un système efficace de veille des activités scientifiques en rapport avec le genre et leurs mises en garde sont très largement diffusées grâce aux réseaux sociaux. Fin avril 2014, le mouvement traditionaliste français Civitas, proche de la Fraternité Saint Pie x et dirigé par le Belge Alain Escada<sup>5</sup>, a été un des premiers à sonner l'alerte. Ce message a été largement répercuté au sein de la blogosphère traditionaliste<sup>6</sup>, notamment à partir de deux articles du blog Medias-

<sup>3</sup> Auquels s'ajoutent le Fonds national de la recherche scientifique, l'Institut de sociologie et les centres Philixte et Metices de l'ULB, l'Union des anciens étudiants de l'ULB et l'Association belge francophone de science politique.

<sup>4</sup> Notamment [http://www.rtf.be/lapremiere/emissions/programmes/detail\\_ce-dimanche-dans-et-dieu-dans-tout-ca?emissionId=1010&programId=130304&dtcan=20140511](http://www.rtf.be/lapremiere/emissions/programmes/detail_ce-dimanche-dans-et-dieu-dans-tout-ca?emissionId=1010&programId=130304&dtcan=20140511), consulté le 27 juillet 2015 ; <http://www.lapenseetleshommes.be/?PodTv%3A2014%3A3676> ; [http://www.ulb.ac.be/espritlibre/Esprit\\_libre\\_32/content/Espritlibre32bd.pdf](http://www.ulb.ac.be/espritlibre/Esprit_libre_32/content/Espritlibre32bd.pdf), consulté le 27 juillet 2015 ; <http://yagg.com/2014/08/13/habemus-gender-quand-la-belgique-sempare-de-la-theorie-du-genre/>, consulté le 27 juillet 2015 ; <http://www.penser-le-genre-catholique.fr/2014/05/le-colloque-habemus-gender-a-l-universite-libre-de-bruxelles-ii-theorie-du-genre-espace-et-geographie-d-un-syntagme-construit.html>, consulté le 27 juillet 2015 ; [http://www.clav.be/prod\\_habemus%20gender.html](http://www.clav.be/prod_habemus%20gender.html), consulté le 27 juillet 2015 ; <http://www.penser-le-genre-catholique.fr/2014/05/le-colloque-habemus-gender-a-l-universite-libre-de-bruxelles-i-une-impression-generale.html>, consulté le 27 juillet 2015 ; <http://arcenciel-wallonie.be/web/acw/component/content/article/105-nouveau/624-habemus-gender-le-colloque-qui-deconstruit-le-discours-du-vatican.html>, consulté le 27 juillet 2015 ; [http://www.o-re-la.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=749:l'idéologie-du-gender-un-contre-discours-catholique-qui-se-porte-bien&Itemid=85&lang=fr](http://www.o-re-la.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=749:l'idéologie-du-gender-un-contre-discours-catholique-qui-se-porte-bien&Itemid=85&lang=fr), consulté le 27 juillet 2015 ; <http://www.euronomade.info/?p=2491>, consulté le 27 juillet 2015 ; [http://www.globalproject.info/it/in\\_movimento/sull-ideologia-del-gender-intervista-a-sara-garbagnoli/18893](http://www.globalproject.info/it/in_movimento/sull-ideologia-del-gender-intervista-a-sara-garbagnoli/18893), consulté le 27 juillet 2015 ; <http://home.scarlet.be/ccl.be/lettres/lettre123.pdf>, consulté le 27 juillet 2015.

<sup>5</sup> L. CHATEL, *Les fous de Dieu*, Paris, Temps Présent, 2014.

<sup>6</sup> Voir : <http://www.egaliteetreconciliation.fr/Habemus-Gender-le-colloque-international-des-partisans-de-la-theorie-du-genre-25072.html>, consulté le 23 juillet 2015 ; [http://lesalonbeige.blogs.com/my\\_weblog/2014/04/conférence-internationale-habemus-gender.html](http://lesalonbeige.blogs.com/my_weblog/2014/04/conférence-internationale-habemus-gender.html), consulté le 23 juillet 2015 ; <http://www.gloria.tv/media/xjcizeXdbd6>, <http://www.catapulta.com.ar/?p=12579>, consulté le 23 juillet 2015.

presse<sup>7</sup>. Le 1<sup>er</sup> mai, Alain Escada est venu à Bruxelles pour lancer une section belge de Civitas et donner une conférence sur la « théorie du genre », durant laquelle il ne manqua pas d'attaquer notre événement<sup>8</sup>. La veille du colloque, quelques militants de Civitas ont couvert le campus d'autocollants prônant la défense de la famille traditionnelle, augmentant les craintes de la Police de Bruxelles. Quelques-unes des personnalités belges critiques à l'égard du genre (Bénédicte Gillis De Wagter<sup>9</sup>, Xavier Dijon<sup>10</sup>, Drieu Godefridi<sup>11</sup>) ont aussi assisté au colloque, contribuant à la richesse des travaux.

Ce numéro thématique est le premier résultat de cette aventure collective<sup>12</sup>. Il s'inscrit dans un champ en pleine ébullition, qui se traduit par l'émergence de publications et de projets scientifiques sur des sujets longtemps délaissés par la littérature scientifique. Ceux-ci réexaminent la notion de genre et ses incompréhensions tout en visant parfois un public profane<sup>13</sup>, les phénomènes de résistance et d'opposition

<sup>7</sup> <http://www.medias-presse.info/habemus-gender-le-colloque-international-des-partisans-de-la-theorie-du-genre/9365>, consulté le 23 juillet 2015 ; <http://francejeunessecivitas.hautetfort.com/archive/2014/04/index.html>, consulté le 23 juillet 2015.

<sup>8</sup> <http://www.medias-presse.info/civitas-en-belgique-ce-1er-mai-contre-la-theorie-du-genre-et-lantichristianisme/9305>, consulté le 23 juillet 2015 ; <http://www.civitas-institut.com/content/view/1160/1/>, consulté le 23 juillet 2015.

<sup>9</sup> Bénédicte Gillis-De Wagter est animatrice EVRAS (éducation à la vie relationnelle, affective et sexuelle) et anime le blog « Respect Youth Love ». Elle a cosigné la carte blanche « Quel « genre » de monde se prépare pour nos enfants? », publiée dans *La Libre Belgique* le 29 novembre 2013 et participé à l'émission de radio *Et Dieu dans tout ça ?*, intitulée « La bataille du genre », le 4 janvier 2015. Sur le colloque Habemus Gender !, elle a écrit : <http://actu.ryl.be/index.php?post/2014/05/23/Habemus-Gender-et-Elections-Europeennes>, consulté le 23 juillet 2015.

<sup>10</sup> Jésuite, le père Xavier Dijon est professeur émérite à l'Université de Namur. Il a été membre du Conseil consultatif de bioéthique et collabore régulièrement avec l'Institut européen de bioéthique, un *think tank* conservateur bruxellois. Il évoque le colloque Habemus Gender ! dans une de ses dernières publications : « Quel avenir pour l'altérité sexuelle ? Les préalables d'un discernement social », *Nouvelle revue de théologie*, 137/3, 2015, p. 371-387.

<sup>11</sup> Fondateur de l'institut Hayek de Bruxelles et chroniqueur dans les médias, Drieu Godefridi est notamment l'auteur du livre *De la violence du genre à la négation du droit*. Il a également participé à l'émission de radio *Et Dieu dans tout ça ?*, intitulée « La bataille du genre », le 4 janvier 2015. En septembre 2014, il a participé à un débat contradictoire avec Sophie Heine, « La théorie du genre : Quand papa porte une robe », dans *La Libre Belgique*.

<sup>12</sup> Une partie du colloque sera publiée en anglais dans un numéro de la revue *Religion & Gender*, dirigé avec Sarah Bracke. D'autres initiatives poursuivent la dynamique amorcée. Un projet de recherche collective sur les rapports entre révolution sexuelle et (dé)polarisation en Belgique de 1960 à 2000 vient d'être lancé à l'ULB. Une Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre, l'égalité et la sexualité (STRIGES), embryon d'un centre d'études sur le genre et la sexualité, a vu le jour au sein de la nouvelle Maison des sciences humaines de cette université et un projet comparant les mobilisations anti-genre en Europe, dirigé avec Roman Kuhar (Université de Ljubljana) a été mis sur pied grâce au soutien de la Friedrich-Ebert-Stiftung.

<sup>13</sup> Notamment L. BERENI et M. TRACHMAN (dir.), *Le genre : théories et controverses*, Paris, La Vie des Idées/Presses universitaires de France, 2014 ; L. LAUFER et F. ROCHEFORT (dir.), *Qu'est-ce que le genre ?*, Paris, Payot, 2014.

au genre<sup>14</sup>, les mobilisations réactionnaires ou conservatrices<sup>15</sup> et les rapports entre catholicisme, genre et sexualité<sup>16</sup>.

### Le détonateur français

C'est bien connu, quand Paris s'enrhume, Bruxelles éternue. C'est pour éviter un tel emballement que nous avons mis ce colloque sur pied. Nous suivions avec passion et, souvent une certaine incompréhension, les débats qui se déroulent chez nos voisins et nous étions inquiets de constater que certains arguments traversaient la frontière et étaient repris par des personnes pourtant éloignées des milieux catholiques traditionnalistes. Ces débats n'avaient toutefois rien à voir avec ce qui se passait dans l'Hexagone et les quelques tentatives d'importer le débat sont restées sans lendemain. Ce calme relatif, couplé à notre position de proximité géographique et culturelle, nous semblait donc offrir les conditions idéales pour réfléchir à ce qui était en train de se passer en France et ouvrir la perspective à d'autres pays.

Pour rappel, les premières polémiques sur le genre en France datent de 2011 et portaient sur les nouveaux manuels de Sciences de la vie et de la terre. À l'époque, quelques éducateurs catholiques avaient exprimé leurs réserves, craignant de devoir enseigner le genre dans les écoles. La polémique s'était rapidement enflammée et, à l'initiative de la députée catholique Christine Boutin, quatre-vingts députés de la majorité avaient exigé le retrait du texte incriminé<sup>17</sup>.

Ces polémiques sont toutefois restées limitées et le débat a véritablement explosé en 2012, à la faveur des mobilisations contre la loi Taubira ouvrant le mariage aux unions de même sexe. Celles-ci ont réuni des milliers de personnes à plusieurs reprises dans les rues de Paris et rythmé l'actualité française depuis 2012. Personne ne s'attendait à un mouvement d'une telle ampleur et encore moins à ce que les

<sup>14</sup> Par exemple S. HARK et P.-I. VILLA (dir.), *(Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld, Transcript, 2015 ; E. FASSIN et D. BORRILLO (dir.), « Au-delà... », *Contemporary French Civilisation*, 39/3, 2014 ; Mieke VERLOO (dir.), *Gender Equality Opposition in Europe*, Londres, Routledge, publication prévue en 2016.

<sup>15</sup> E. AGRIKOLIANSKY et A. COLLOVALD (dir.), « Mobilisations conservatrices », *Politix*, 106, 2014 ; F. ROCHEFORT et M. E. SANNA, « Genre, néo-conservatismes religieux et résistances », *Estudos de religião*, publication prévue en 2016 ; C. BROQUA et O. FILLIEULE (dir.), « Sexuality and opposing movements », *Social Movement Studies*, 16/4, publication prévue en 2017.

<sup>16</sup> En autres, C. BÉRAUD, F. GUGELOT et I. SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS, 2012 ; F. ROCHEFORT et M. E. SANNA (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris, Armand Colin, 2013 ; L. BERTINA, R. CARNAC, A. FAUCHES, M. GERVAIS (dir.), *Nature et religions*, Paris, CNRS Editions, 2013 ; K. DOBBELAERE et A. PÉREZ-AGOTE (dir.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church*, Louvain, Leuven University Press, 2015.

<sup>17</sup> C. BÉRAUD, « Les catholiques contre le genre. L'épisode des manuels de SVT », in F. ROCHEFORT et M. E. SANNA (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, op. cit., p. 109-122 ; C. BÉRAUD, « Un front commun des religions contre le mariage pour tous ? », *Contemporary French Civilisation*, 39/3, 2014, p. 335-349 ; R. CARNAC, « L'Eglise catholique contre la « théorie du genre » : Construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain », *Synergies Italie*, 10, 2014, p. 125-143.



manifestants s'attaquent au concept de genre. Pourtant, au-delà des traditionnelles pancartes en défense de la famille et d'une « reproduction naturelle », les opposants scandaient des slogans tels que « On veut du sexe, pas du genre », « Egaux et différents. Stop à l'idéologie du genre à l'école » ou encore « Nos différences ne se gommement pas ». Certaines affiches nous ont également surpris. Dans l'une d'entre elles, abondamment parodiée sur les réseaux sociaux, la Manif pour tous revendiquait son attachement aux stéréotypes de genre en lettres roses, placées au-dessus d'une fée et d'un mousquetaire se tenant par la main et joliment peints en bleu.

Selon les manifestants, le débat ne portait pas uniquement sur le droit des homosexuels à se marier ou à avoir des enfants, mais également sur la définition anthropologique des individus et de la filiation. Dans une brochure sur l'« idéologie du genre », la Manif pour tous affirmait : « C'est manifestement le flou qui entoure la notion de genre qui la rend apte à servir toutes sortes de revendications. Le genre est un attrape-tout qui permet de fédérer à bon compte des militants dont rien ne garantit qu'ils poursuivent des objectifs compatibles : féministes préoccupés de l'égalité entre hommes et femmes, militants des minorités sexuelles soucieux de faire reconnaître les droits de « toutes les sexualités », activistes trans et queer en lutte contre le « dimorphisme sexuel » (l'idée qu'il y a seulement deux sexes), etc. »<sup>18</sup>. Toutefois, au lieu de s'interroger sur les fondements de leurs accusations, ces auteurs interprètent cette confusion apparente comme « un indicateur orwellien de totalitarisme »<sup>19</sup> et concluent : « L'idéologie du genre est destructrice, obscurantiste, anti-sociale, anti-populaire comme elle est anti-naturelle »<sup>20</sup>.

De telles affirmations posent au moins deux questions essentielles. Premièrement, comment un concept académique complexe et polysémique tel que le genre, repris plus tard en politique publique, a-t-il pu se transformer en objet de mobilisation ? Deuxièmement, pourquoi cet objet de mobilisation suscite-t-il une telle animosité et mobilise-t-il autant de monde ? Nombre de chercheurs et de journalistes ont tenté de répondre à ces questions et de comprendre les raisons d'un tel succès. Beaucoup ont examiné les groupes qui se sont mobilisés contre la loi Taubira, ainsi que les conditions dans lesquelles ceux-ci ont déployé leur action<sup>21</sup>. D'autres ont tenté de saisir les articulations théoriques entre le genre, la filiation et les débats sur le mariage

<sup>18</sup> LA MANIF POUR TOUS, *L'idéologie du genre*, 2013, p. 11.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>21</sup> Notamment C. BÉRAUD, P. PORTIER, *Mobilisations catholiques*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2015 ; B. PERREAU, « The power of theory. Same-sex marriage, education, and gender panic in France », in C. BALL (dir.), *After Marriage*, New York, New York University Press, à paraître ; D. TARTAKOWSKY, *Les droites et la rue : histoire d'une ambivalence, de 1880 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2014. Sur un ton moins académique, G. BRUSTIER, *Le Mai 68 conservateur : que restera-t-il de la Manif pour Tous ?*, Paris, Editions du Cerf, 2014 ; P. CLANCHÉ, *Mariage pour tous : divorce chez les cathos*, Paris, Plon, 2014 ; V. TREMOLET DE VILLERS et R. STAINVILLE, *Et la France se réveilla : enquête sur la révolution des valeurs*, Paris, Editions du Toucan, 2013.

entre personnes de même sexe<sup>22</sup>. Camille Robcis a ainsi montré avec brio le poids d'un héritage intellectuel spécifique, combinant familialisme politique, psychanalyse lacanienne et une certaine vision structuraliste de l'anthropologie sur la manière de penser la filiation et par extension la famille. Elle a aussi souligné la prégnance de ce mode de pensée sur les élites hexagonales<sup>23</sup>. Dans un entretien récent, elle discute du succès de la Manif pour Tous à la lumière de ses travaux et affirme que « la « théorie du genre » émerge à la fois comme la cause et le résultat du mariage gay ». Elle poursuit en se mettant à la place des opposants et éclaire certains de leurs dilemmes : « Si les homosexuels sont autorisés à se reproduire, qui émergera de ce processus ? A quoi ressemblera la famille et, plus crucial, comment seront le futur, le social et la notion ? De même, si les enfants sont instruits au sujet des stéréotypes de genre et considèrent leur identité sexuelle comme plus fluide grâce à la « théorie du genre », quelle sorte de citoyens deviendront-ils ? »<sup>24</sup>.

Il serait toutefois erroné de croire, comme le rappelle Eric Fassin, que ces mobilisations constituent une nouvelle exception française. Le sociologue français déclare en effet que, si exception il y a, celle-ci est politique et renvoie plutôt aux circonstances particulières régnant en France au moment des débats<sup>25</sup>. J'ai également montré dans un chapitre récent que les mobilisations françaises sont loin d'être un cas unique en Europe (et au-delà)<sup>26</sup>. Elles ont été précédées de mobilisations du même type en Espagne<sup>27</sup> et dans une moindre mesure en Italie<sup>28</sup>, en Slovénie et en Croatie<sup>29</sup>. Surtout, des initiatives similaires ont surgi à travers l'Europe depuis 2012, souvent

<sup>22</sup> Entre autres N. CHETCUTI, « Quand les questions de genre et d'homosexualités deviennent un enjeu républicain », *Les temps modernes*, 678, p. 241-254 ; M. CERVILLE, « Les controverses autour du « mariage pour tous » dans la presse nationale quotidienne : du différentialisme ethno-sexuel comme registre d'opposition », *L'Homme et la société*, 189-190, 2013, p. 207-222 ; V. JULLIARD et M. CERVILLE, « « Différence des sexes » et controverses médiatiques : du débat sur la parité au « mariage pour tous » (1998-2013) », *Le temps des médias*, 21/2, 2013, p. 161-175.

<sup>23</sup> C. ROBCIS, *The laws of kinship : Anthropology, Psychoanalysis and the Family in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

<sup>24</sup> Kevin DUONG, « Gender Trouble in France, interview with Camille Robcis », *Jacobin*, <https://www.jacobinmag.com/2014/12/gender-trouble-in-france/>, consulté le 23 juillet 2015.

<sup>25</sup> E. FASSIN, « Why France ? A political exception – not a cultural one », présentation lors du panel « Gender Crusades : Mobilizing Against Equality in Europe », Council for European Studies, Paris, 10 juillet 2015.

<sup>26</sup> D. PATERNOTTE, « Blessing the Crowds : Catholic Mobilisations Against Gender in Europe », in S. HARK et P.-I. VILLA (dir.), *op. cit.*

<sup>27</sup> S. AGUILAR FERNÁNDEZ, « El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero (2004-2010) », *Papers*, 95/4, 2010, p. 1129-1155.

<sup>28</sup> S. GARBAGNOLI, « Tordre le droit : les « couples homosexuels » sont-ils des couples ? Éléments pour une cartographie des résistances extra-juridiques des couples de même sexe en Italie (2001-2012) », *Cahiers d'études italiennes*, 16, 2013, p. 81-108.

<sup>29</sup> R. KUJAR, « Playing with science : Sexual citizenship and the Roman Catholic Church counter-narratives in Slovenia and Croatia », *Women's Studies International Forum*, 49, 2014, p. 84-92.

inspirées par l'exemple français. La Slovaquie et la Croatie<sup>30</sup> ont connu de violents débats sur la reconnaissance légale des unions de même sexe, le mot « genre » est entré avec force dans le débat public en Pologne, conduisant à la création d'une commission parlementaire sur le sujet<sup>31</sup>, et la Manif pour Tous s'est exportée en Allemagne et en Italie<sup>32</sup>.

Ces exemples indiquent que, si exception française il y a, celle-ci réside plutôt dans le succès relatif de la Manif pour Tous. Cette dernière a en effet fait reculer le gouvernement Hollande sur plusieurs dossiers, dont l'accès à l'insémination artificielle pour les couples de femmes, l'amélioration des droits des personnes trans et les fameux « ABCD de l'égalité », qui visaient à lutter contre les stéréotypes de genre à l'école. Ce mouvement a paralysé d'autres débats éthiques, comme la gestation pour autrui et l'euthanasie, et réussi à construire une présence publique et politique sans précédent. Il constitue pour l'instant une force que l'on ne peut pas ignorer.

### **Habemus Gender !**

Pour comprendre l'origine de ces mobilisations et les articulations théoriques entre genre et mariage entre personnes de même sexe, il est essentiel d'étudier les débats contemporains au sein de l'Eglise catholique romaine, ainsi que ses stratégies<sup>33</sup>. Le titre du colloque, « Habemus Gender ! », est d'ailleurs un clin d'œil ironique à l'Eglise, tout en soulignant les airs d'évidence pris par la notion de genre dans une certaine pensée catholique. Cette exclamation aux allures d'Eureka ! traduit en effet le nouveau statut du concept de genre, converti en idéologie et utilisé comme une notion passe-partout permettant d'expliquer et de relier différentes réformes éthiques condamnées par l'Eglise.

Il n'est d'ailleurs pas anodin de constater que l'Eglise catholique belge a condamné ce colloque par l'intermédiaire de son portail d'information officiel, *Infocatho.be*, en le qualifiant de « colloque stéréotypé »<sup>34</sup>. Pour l'auteur de l'article, apparemment présent pendant une partie de l'événement, « le titre ainsi que le logo de la mitre papale ne font qu'introduire à l'agressivité ambiante de ce colloque » et « le ton des 40 présentations [fut] sans concession ». Ce journaliste rejette l'approche constructiviste

<sup>30</sup> R. KUJAR, *op. cit.* ; A. HODZIC, N. BIJELIC, *Neo-Conservative Threats to Sexual and Reproductive Health & Rights in the European Union*, Zagreb, CESI, 2014.

<sup>31</sup> M. GRABOWSKA, *Culture war or « business as usual » ? Recent instances, and the historical origins, of a « backlash » against women's and sexual rights in Poland*, Berlin, Heinrich Böll Stiftung, 2014 ; A. GRAFF, « Report from the gender trenches : War against « genderism » in Poland », *European Journal of Women's Studies*, 21/4, 2014, p. 431-442 ; E. KOROLCZUK, *The War on Gender from a Transnational Perspective – Lessons for Feminist Strategising*, Berlin, Heinrich Böll Stiftung, 2014.

<sup>32</sup> S. GARBAGNOLI, « Le Vatican contre la dénaturalisation de l'ordre sexuel : structure et enjeux d'un discours institutionnel réactionnaire », *Synergies Italie*, 10, 2014, p. 145-167.

<sup>33</sup> D. PATERNOTTE, « Christian Trouble : The Catholic Church and the Subversion of Gender », *CritCom*, 2014. <http://councilforeuropeanstudies.org/critcom/christian-trouble-the-catholic-church-and-the-subversion-of-gender/>, consulté le 23 juillet 2015.

<sup>34</sup> [http://info.catho.be/2014/05/19/habemus-gender-un-colloque-tres-stereotype/?utm\\_source=wysija&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=CathoBel#.U3sPfNwRmQs](http://info.catho.be/2014/05/19/habemus-gender-un-colloque-tres-stereotype/?utm_source=wysija&utm_medium=email&utm_campaign=CathoBel#.U3sPfNwRmQs), consulté le 23 juillet 2015.

des rapports entre les sexes prônée dans les études de genre et affirme en sous-titre que « L'Eglise catholique [est] dans le viseur des idéologues du « Gender » ». La véhémence de ces attaques surprend et conduit son auteur à conclure : « On le voit, les manipulations de la recherche à des fins idéologiques ne sont pas terminées ».

Si elles s'inscrivent dans des réflexions plus anciennes telles que la doctrine de l'Eglise en matière de contraception fixée par Paul VI dans l'encyclique *Humanae Vitae* et surtout les réflexions de Jean-Paul II sur la théologie du corps<sup>35</sup> et le nouveau féminisme<sup>36</sup>, les inquiétudes de l'Eglise catholique en matière de genre découlent avant tout des conférences onusiennes du Caire en 1994 et de Pékin en 1995. Au cours de ces deux événements, comme le rappelle Joke Swiebel dans son article, l'ONU a officiellement reconnu les droits sexuels et reproductifs et introduit la notion de genre dans sa machinerie interne<sup>37</sup>. Le Saint-Siège s'est farouchement opposé à ces évolutions, craignant une reconnaissance à terme de l'homosexualité et du droit à l'avortement, ainsi que la remise en cause des idées de complémentarité des sexes et d'égale dignité (opposée à l'objectif d'égalité des droits)<sup>38</sup>. Avec l'aide de ses alliés parmi les Etats membres, il a obtenu la mise entre parenthèses du terme « genre » à Pékin<sup>39</sup>, puis sa définition dans des termes particulièrement vagues dans les annexes de la Plate-forme d'action. Le mot lesbienne n'a quant à lui alors pas fait son entrée dans le vocabulaire onusien. C'est à partir de ce moment-là que le Saint-Siège s'est mis à travailler sur une contre-stratégie, dont le discours sur l'« idéologie du genre » est le résultat.

Selon ce discours, le genre constitue un vaste projet idéologique rassemblant féministes, militants LGBT et chercheur.e.s en études de genre, ainsi que la matrice des réformes éthiques condamnées par l'Eglise : contraception, avortement, union civile, « mariage homosexuel », éducation sexuelle, *gender mainstreaming*, lutte contre les violences de genre, etc.<sup>40</sup>. Il permet de donner un cadre explicatif à la fois simple et englobant à des projets parfois antagonistes et d'unir des acteurs connus pour leurs rivalités et leurs désaccords.

<sup>35</sup> R. CARNAC, « L'argument naturaliste dans le discours du Vatican sur la différence entre les sexes (Jean-Paul II-Benoît XVI) », in L. BERTINA, R. CARNAC, A. FAUCHES, M. GERVAIS (dir.), *op. cit.*, p. 131-140 ; ID., « S'adapter pour mieux résister : la théologie de la sexualité de Jean-Paul II », in F. ROCHEFORT et M. E. SANNA (dir.), *op. cit.*, p. 97-108.

<sup>36</sup> D. COUTURE, « L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège », *Cahiers du Genre*, 52/1, 2012, p. 23-50.

<sup>37</sup> D. BUSS, « Robes, Relics and Rights : The Vatican and the Beijing Conference on Women », *Social & Legal Studies*, 7/3, 1998, p. 339-363 ; ID., « Finding the Homosexual in Women's Rights », *International Feminist Journal of Politics*, 6/2, 2004, p. 257-284.

<sup>38</sup> D. BUSS et D. HERMAN, *Globalizing Family Values : The Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

<sup>39</sup> S. BADEN et A. M. GOETZ, « Who Needs [Sex] When You Can Have [Gender] ? Conflicting Discourses on Gender at Beijing », *Feminist Review*, 56, 1997, p. 3-25 ; F. GIRARD, « Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN », in R. PARKER, R. PETCHESKY et R. SEMBER (dir.), *Sex Politics : Reports from the Front Lines*, Sao Paolo, Sexuality Policy Watch, 2007, p. 311-358.

<sup>40</sup> Et même, par extension, l'euthanasie. Celle-ci est en effet étroitement liée à l'avortement à travers l'idée de « culture de la mort », centrale dans la réflexion de Jean-Paul II et Benoît XVI.

S'inscrivant souvent dans une logique conspirationniste, ce discours suppose l'existence d'un projet de révolution anthropologique qui, en s'attaquant à la différence et à la complémentarité des sexes, mettrait l'humanité en danger<sup>41</sup>. Par son action, l'Eglise entend dénoncer une menace curieusement passée inaperçue, alors qu'elle serait plus dangereuse que le marxisme<sup>42</sup>. Comme l'écrit la journaliste Dale O'Leary dans un essai pionnier, « l'agenda du genre ne navigue pas dans nos communautés comme un grand vaisseau, mais comme un sous-marin, déterminé à révéler aussi peu que possible de lui-même »<sup>43</sup>.

Inspirée par le concept gramscien d'hégémonie<sup>44</sup>, l'Eglise a construit ce discours comme une stratégie discursive visant à resignifier des concepts clés comme le genre ou le féminisme, à en transformer le contenu et à semer la confusion. Certains de ces théoriciens se réclament aussi du George Orwell de 1984. Confirmant la dimension discursive de ce combat, ceux-ci entendent s'opposer à la « novlangue » du genre<sup>45</sup>. A la suite du romancier anglais, ils dénoncent la dimension totalitaire de l'« idéologie du genre » et appellent les peuples à résister à ce projet politique imposé en toute discrétion par une élite globale à partir d'institutions internationales comme l'ONU, le Conseil de l'Europe et l'Union européenne. Reprenant un discours postcolonial, ils dénoncent parfois une nouvelle forme d'imposition occidentale, en particulier en Afrique<sup>46</sup>. Le pape François reprend directement ce discours quand il décrit à de nombreuses reprises le genre comme une forme de « colonisation idéologique »<sup>47</sup>.

A ce titre, il est important de ne pas considérer ces mobilisations comme de simples réitérations de phénomènes plus anciens d'opposition, ni de croire que ce sont les derniers soubresauts de forces appartenant au passé. S'il est difficile de prédire

<sup>41</sup> M. PEETERS, *Le Gender, une norme mondiale ? Pour un discernement*, Paris, Mame, 2013. Pour une étude approfondie, M. A. CASE, « After Gender the Destruction of Man – The Vatican's Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law », *Pace Law Review*, 31/3, 2012, p. 802-817 ; E. FASSIN, « The Geopolitics of Vatican Theology », *Public Culture*, 19/2, 2007, p. 233-237 ; Id., « Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 261, 2010, p. 201-222 ; S. GARBAGNOLI, « Le Vatican contre la dénaturalisation de l'ordre sexuel », *op. cit.*

<sup>42</sup> T. ANATRELLA, « La Théorie du genre comme un cheval de Troie », in CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender La controverse*, Paris, Pierre Téqui, 2011, p. 3-26.

<sup>43</sup> Dale O'LEARY, *The Gender Agenda : Redefining Equality*, Lafayette, Vital Issue Press, 1997, p. 21.

<sup>44</sup> M. PEETERS, *Marion-ética : Los « expertos » de la ONU imponen su ley*, Madrid, RIALP, 2011, p. 221.

<sup>45</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, « Préface », in CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Paris, Pierre Téqui, 2005, p. 8.

<sup>46</sup> O. ALZAMORA REVOREDO, « « Genre » : dangers et portée de cette idéologie », in CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, *op. cit.*, p. 559-574 ; R. SARAH, « Préface », in M. PEETERS, *Le Gender, une norme mondiale ? Pour un discernement*, *op. cit.*, p. 1-6.

<sup>47</sup> <http://www.zenit.org/fr/articles/le-pape-defend-la-liberte-et-la-culture-des-peuples>, consulté le 27 juillet 2015.

l'avenir, force est de constater qu'il s'agit d'une nouvelle stratégie qui sert à faire face à de nouveaux défis. En outre, si le pape François a entrepris des réformes importantes au sein du Vatican et déclassé certains des défenseurs éminents de ce discours au sein de la Curie, il n'a pas pris ses distances avec ce discours. À l'inverse, insistant à la suite de Benoît XVI<sup>48</sup> sur l'importance de l'écologie humaine dans l'encyclique *Laudato Si'*, le pape actuel rappelle les liens entre défense de l'environnement, de la famille, de la vie humaine et de l'individu contre lui-même et dénonce certaines politiques de santé reproductive, le droit à l'avortement, le manque de respect pour la différence des sexes et les tentatives de changement de sexe. Enfin, la notion du temps n'est pas nécessairement la même pour une institution séculaire comme l'Eglise. Si les avancées législatives à Malte, en Irlande ou aux Etats-Unis tendent à invalider les objectifs de la hiérarchie vaticane, les bénéfices recherchés ne sont pas nécessairement immédiats<sup>49</sup>.

Par ailleurs, les différentes étapes de production de ce discours peuvent être reconstituées et certains de ses artisans sont connus. Plusieurs rencontres et colloques ont permis de cristalliser un corpus de pensée, fixé officiellement en 2003 lors de la publication du *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*<sup>50</sup>. Rapidement traduit en de nombreuses langues, ce document prend la forme d'un dictionnaire d'éthique et comprend plusieurs articles sur le genre. Il vise, selon les mots du cardinal Alfonso López Trujillo, alors président du Conseil pontifical pour la famille, à « informer sur le vrai contenu des mots » et à dissiper l'incompréhension qui entoure certaines expressions compliquées<sup>51</sup>. Plusieurs chercheurs ont également souligné le rôle de penseurs ayant leurs entrées au Vatican, tels que Dale O' Leary, Michel Schooyans, Tony Anatrella, Marguerite Peeters ou Gabriele Kuby, le rôle central du cardinal Ratzinger et l'action de dicastères tels que la Congrégation pour la doctrine de la foi, le Conseil pontifical pour la famille, le Conseil pontifical pour les laïcs, le Conseil pontifical pour la culture ou l'Académie pontificale pour la vie<sup>52</sup>.

Ce qui est moins clair, en revanche, c'est pourquoi il a fallu tant de temps pour que ce discours, prêt il y a plus de dix ans, se répande dans l'Eglise et alimente des mobilisations telles que celles auxquelles nous assistons en France depuis 2012. Le cas de l'Espagne est à ce titre particulièrement intéressant. En effet, comme l'indiquent José Ignacio Pichardo Galán et Mónica Cornejo Valle, les premiers mouvements d'opposition au gouvernement de José Luis Rodríguez Zapatero et les arguments

<sup>48</sup> E. FASSIN, « Les forêts tropicales... », *op. cit.*, 2010.

<sup>49</sup> *Lettre encyclique Laudato Si' du Saint Père François sur la sauvegarde de la maison commune*, Cité du Vatican, 2015.

<sup>50</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, *op. cit.*

<sup>51</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *op. cit.*, p. 7.

<sup>52</sup> D. PATERNOTTE, « Blessing the crowds », *op. cit.* ; M. A. CASE, *op. cit.* ; A. FAVIER, « Les catholiques et le genre. Une approche historique », in L. BERENI et M. TRACHMAN (dir.), *op. cit.*, p. 45-60. ; O. FILLOD, « L'invention de la « théorie du genre » : le mariage blanc du Vatican et de la science », *Contemporary French Civilisation*, 39/3, 2014, p. 321-333 ; S. GARBAGNOLI, « Le Vatican contre la dénaturalisation de l'ordre sexuel », *op. cit.*



qu'ils mobilisaient ressemblaient beaucoup à ceux auxquels nous avons assisté plus récemment. Cependant, ceux-ci ne faisaient pas encore référence à la notion de genre et cette notion est apparue un peu plus tard dans le discours ecclésiastique, fin 2005, lors de l'opposition aux projets de réforme de l'éducation. Il est donc crucial de comprendre ce qui s'est passé entre ces deux moments, comment et pourquoi le genre est devenu tout d'un coup une grille de lecture pertinente.

De la même façon, les canaux de diffusion et les courroies de transmission de ce discours et des modes d'action sont méconnus. Il serait erroné de croire à une opération télécommandée depuis un palais du Vatican, une idée qui témoignerait d'une méconnaissance du fonctionnement interne de l'Eglise. Complexe et multi-niveaux, celle-ci apparaît plutôt comme l'instance qui a inventé le discours et certaines des stratégies relatifs à l'« idéologie du genre », comme un espace propice pour l'échange d'idées et de stratégies sur le sujet et comme un réseau puissant de mobilisation et de diffusion. Il est donc crucial de s'interroger sur les relations entre les différents niveaux qui constituent l'Eglise, entre Rome et les Eglises nationales, ainsi qu'entre le clergé et les laïcs. Dans ce cadre, si on note la présence d'évêques particulièrement proactifs sur le sujet, tels M<sup>gr</sup> Léonard en Belgique, M<sup>gr</sup> Barbarin en France ou l'ancien archevêque de Madrid Rouco Varela, il faut s'intéresser au rôle des laïcs. En effet, à l'inverse de ce qui s'est passé en Espagne à l'origine, les évêques se sont retirés de la tête des manifestations dans la plupart des pays et, sans pour autant disparaître, ils ont cédé la place à des citoyens, surtout catholiques, qui souhaitent défendre leur foi et exprimer leur mécontentement. A nouveau, l'Espagne a servi de banc d'essai et des groupes de laïcs conservateurs tels que le Foro de la Familia ou HazteOir sont devenus les fers de lance de cette opposition. Enfin, comme le soulignent Emilie Bréban, Cécile Vanderpelen et Martina Avanza dans ce numéro, ces groupes ne sont pas nécessairement nouveaux. L'exemple italien montre au contraire très bien comment la question du genre offre une possibilité de se réinventer pour des mouvements anti-avortement en perte de visibilité. On peut se demander si on n'assiste pas à un phénomène similaire en France, où la Fondation Lejeune et Alliance Vita apparaissent comme les principaux soutiens de la Manif pour Tous.

C'est d'ailleurs sans doute un des enjeux de ces mobilisations. En effet, à l'inverse du phénomène de privatisation de la foi souvent décrit par les sociologues, ces actions – qui ressemblent au réveil de certaines fractions du monde catholique – ont contribué à remettre la religion au cœur de la cité et à revendiquer sa contribution au débat public. Il s'agit, au moins pour une partie de l'Eglise, de continuer à peser sur le débat politique dans une Europe chaque fois plus sécularisée. Plusieurs théoriciens du discours sur le genre, comme Gabriele Kuby et Michel Schooyans, exhortent d'ailleurs depuis longtemps les catholiques à descendre dans les rues pour s'opposer à des réformes contraires à leur foi<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> G. KUBY, *La révolution du genre : le relativisme en action*, Saint-Benoît-du-Sault, Editions bénédictines, 2012 ; M. SCHOORYANS, *L'évangile face au désordre mondial*, Paris, Fayard, 1997 ; Id., *La face cachée de l'ONU*, Paris, Fayard/Le Sarment, 2000.

Pour cette raison, ces événements doivent sans doute être mis en relation avec une autre priorité de l'Eglise, la nouvelle évangélisation<sup>54</sup>. Frigide Barjot elle-même y fait référence, quand elle décrit la nature évangélisatrice de son action<sup>55</sup>. La nouvelle évangélisation est par ailleurs souvent portée par de nouvelles communautés ecclésiales, telles que l'Opus Dei, le Renouveau charismatique ou le Chemin néocatéchuménal, qui étaient aussi en pointe dans l'opposition au « mariage homosexuel » et à l'« idéologie du genre ».

Pour terminer, il faut insister sur deux remarques fondamentales. D'une part, il ne s'agit pas, comment on l'entend souvent, d'affirmer que toutes les religions seraient nécessairement et intrinsèquement hostiles aux femmes ou aux minorités sexuelles, ni même que ce serait le cas spécifique du catholicisme. Une telle position réifierait la religion et s'inscrirait à l'inverse d'une démarche en sciences sociales. La notion de religion recouvre des choses fort différentes, allant de la foi individuelle et collective à une structure de pouvoir transnationale. Surtout, comme tout objet en sciences sociales, la religion est le produit des hommes. Elle est historiquement et géographiquement située et évolue à travers le temps. Il n'est donc pas possible de lui attribuer *a priori* certaines caractéristiques ou propriétés. Les religions sont en outre très différentes les unes des autres et connaissent d'importants débats internes. Enfin, tant l'histoire de l'athéisme que celle de la laïcité montrent *a contrario* que le débat ne porte pas sur la foi en tant qu'obstacle aux droits sexuels et que séparer l'Eglise de l'Etat ne suffit pas à émanciper les femmes et les minorités sexuelles.

D'autre part, le catholicisme est extrêmement diversifié et, comme en témoignent les sommaires récents des revues de théologie, connaît des débats en son sein. Si la hiérarchie vaticane reste obnubilée par le genre, l'Eglise ne se limite ni au Vatican ni aux hiérarchies ecclésiastiques nationales. Comme le rappellent Céline Béraud et Juliette Masquelier dans ce numéro, des catholiques ont essayé, malgré la pression vécue sous les pontificats de Jean-Paul II et Benoît XVI, de faire exister des voix dissidentes et des foyers de débat. En outre, les débats sur le genre s'inscrivent dans de nombreuses luttes de pouvoir internes, avant tout entre « conservateurs » et « progressistes », mais aussi au sein de la Curie, de certaines hiérarchies nationales (comme en témoignent les débats autour de la succession de M<sup>gr</sup> Vingt-Trois et de M<sup>gr</sup> Léonard à la tête des Conférences épiscopales française et belge) et entre une hiérarchie pouvant appeler à la modération et des laïcs plus radicaux.

### Ce numéro

Les articles de ce numéro thématique, regroupés en trois parties, éclairent plusieurs des questions posées ci-dessus. Dans la première, ceux-ci posent quelques balises historiques et théoriques, essentielles à la compréhension des débats contemporains. A partir de son expérience de praticienne comme cheffe de la délégation néerlandaise à la Commission de la condition de la Femme des Nations unies (1988-1995), comme

<sup>54</sup> J. TRICOU, « Combat culturel, nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme ? Des prêtres à l'épreuve de La Manif pour tous », in F. KAOUES et M. LAAKILI (dir.), *Prosélytismes religieux*, Paris, CNRS éditions, à paraître.

<sup>55</sup> F. BARJOT, *Qui suis-je pour juger ? Confession d'une catho républicaine*, Paris, Salvator, 2014.



membre de la délégation gouvernementale de ce pays aux conférences de l'ONU sur les femmes de Nairobi (1985) et Pékin (1995) et comme parlementaire européenne (1999-2004) et responsable de l'intergroupe pour les droits LGBT, Joke Swiebel revient sur les débats autour du genre, puis de l'orientation sexuelle et de l'identité de genre, à l'ONU et les compare avec ce qu'elle a connu plus tard au sein de l'Union européenne. Outre une étude détaillée des différents moments clé et des arguments utilisés par les parties en présence, Swiebel montre que, malgré leurs différences, ces deux débats constituent les deux faces d'une même médaille. Ils posent la question du droit à l'autonomie des individus et suscitent pour cette raison les foudres de l'Eglise catholique. Juliette Masquelier adopte une perspective plus historique et analyse l'histoire de l'association belgo-française Femmes et Hommes dans l'Eglise depuis sa fondation, en 1970, jusqu'en 2000. Elle étudie notamment la manière dont cette association a essayé d'articuler une forme catholique de comprendre le genre et de penser les inégalités hommes-femmes, qui ne se réduise ni à la théologie de Jean-Paul II ni au discours officiel de l'Eglise. Cela lui permet, en conclusion, de mettre en perspective la manière dont ces militants ont appréhendé les débats plus récents sur le genre dans le monde catholique. Cet article rappelle tant l'importance du féminisme catholique que celles des débats au sein des communautés catholiques de base inspirées par le concile Vatican II.

Les deux autres contributions empruntent une perspective plus théorique. Mylène Botbol-Baum revient sur la pensée de Judith Butler, si souvent présentée par les opposants au genre comme la papesse de l'idéologie qu'ils dénoncent. Si cette attaque constitue une grossière erreur historique, Botbol-Baum montre ce qui dérange dans la pensée de Butler, au point de l'accabler de tous les maux. Selon celle-ci, la diabolisation de Judith Butler signale une tentative de renaturalisation de la famille non traditionnelle et de la réassignation patriarcale de genre. Or, c'est précisément ce que le discours de Butler vise à déconstruire dans une approche foucauldienne révisée, qui interroge la nécessité ou pas « d'en finir avec le genre » comme catégorie d'analyse historique de l'émancipation des minorités. Dans un autre registre, Joan Stavo-Debaugue et Marta Roca i Escoda reviennent sur l'émergence d'une pensée post-séculière aux Etats-Unis et sur sa diffusion en Europe. A la suite de Susan Moller Okin, ils mettent en garde contre les risques de cette pensée pour les femmes et les minorités sexuelles. Selon eux, les arguments en faveur de l'ouverture des espaces publics et politiques aux raisons exclusivement religieuses dissimuleraient souvent des agendas réactionnaires, qui ciblent le plus souvent les droits récemment acquis par les femmes et les personnes homosexuelles et face auxquels ils invitent à la vigilance de la gauche.

La deuxième partie de ce numéro rassemble des articles sur le cas français, dont j'ai déjà souligné l'importance pour comprendre les mobilisations contre le genre. Les deux premières contributions reviennent sur la forme des arguments et sur leurs modes de diffusion. Anne-Charlotte Husson propose une analyse des métadiscours sur les mots du genre produits dans le cadre du discours anti-genre et se concentre sur le *Lexique* proposé sur le site du groupe VigiGender, considéré comme un condensé de ce discours. Elle analyse notamment les accusations de manipulation du langage, courantes dans le discours catholique sur le genre, et insiste sur la création entièrement

discursive d'un « ennemi unique », le « Gender », qui en vient à résumer les maux du monde contemporain en ce qui concerne la famille, les relations entre les sexes et la reproduction/filiation. Josselin Tricou se penche quant à lui sur l'organisation de la blogosphère catholique traditionaliste, qu'il examine à travers le cas du blogueur Koztousjours. Il montre ainsi, outre l'importance des réseaux sociaux dans la dénonciation du genre et la structure du mouvement, leur rôle dans une réaffirmation catholique en cours dans l'espace public français et dans l'émergence de nouvelles autorités religieuses, distinctes de la hiérarchie ecclésiastique.

Les trois contributions suivantes se concentrent sur les débats au sein de diverses communautés religieuses. A partir, notamment, d'une enquête auprès de catholiques pratiquant.e.s, en couple de même sexe, marié.e.s ou envisageant de le faire prochainement, Céline Béraud étudie la manière dont les catholiques favorables au mariage pour tous ont vécu ces débats en interne. Béraud révèle les dilemmes de croyant.e.s en marge de l'institution et non relayés par la hiérarchie, ainsi que la manière dont l'impératif, pour les autorités religieuses, de maintenir une image de consensus hors du monde catholique leur a donné le sentiment d'être devenus invisibles. Martine Gross revient quant à elle sur les tentatives de rapprochement entre le Grand Rabbinat et l'Eglise catholique, entreprise par le grand rabbin Bernheim avant sa démission pour plagiat. Selon Gross, cette stratégie visait à renforcer la légitimité du Grand Rabbinat de France et du Consistoire israélite en tant qu'instances représentatives du culte israélite, dans un contexte de pluralisation accrue du judaïsme religieux. Agathe Larisse examine enfin la manière dont les autorités musulmanes se sont positionnées sur le sujet et souligne le peu d'intérêt de celles-ci, provoquant l'échec des tentatives de créer des ponts avec la Manif pour Tous. Cette analyse permet à l'auteure d'insister sur la nature catholique et euro-péo-centrée de la Manif pour Tous et d'expliquer que la réception limitée de ces débats reflète tant la minorisation des citoyens musulmans que les rapports de force internes à l'islam de France, en particulier en ce qui concerne les groupes féministes et LGBT musulmans.

Les articles regroupés dans la dernière partie s'intéressent à d'autres cas nationaux : l'Espagne, le Mexique, l'Italie et la Belgique. José Ignacio Pichardo Galán et Mónica Cornejo Valle relatent une décennie de mobilisations catholiques en Espagne (de 2004 à nos jours). Ils se concentrent sur leurs transformations, tant au niveau du discours que des modes d'action, et soulignent le décalage entre, d'une part, la Conférence épiscopale espagnole et ses alliés laïcs et, d'autre part, une majorité catholique beaucoup moins critique à l'égard des réformes éthiques du gouvernement Zapatero. Marylène Lapalus étudie quant à elle la manière dont la hiérarchie catholique mexicaine s'est opposée, via des jeux de langage, à la reconnaissance politique et juridique du féminicide. Elle montre combien il était crucial pour les évêques, soutenus par la hiérarchie vaticane, de décrédibiliser toute perspective de genre dans la prise en compte des violences à l'égard des femmes, y compris dans le cas des assassinats de Ciudad Juárez.

Martina Avanza examine la mobilisation des associations anti-avortement dans les débats sur le genre en Italie et étudie les acteurs, leurs discours et le poids du contexte, avec un intérêt prononcé pour les conférences anti-gender qui ont fleuri un peu partout dans ce pays. Sur la base d'un travail ethnographique toujours en

cours, elle présente ces débats comme une opportunité exceptionnelle de relancer un mouvement en perte de vitesse et d'élargir son audience. A l'inverse, dans un pays comme la Belgique où ces polémiques sont restées timorées, Emilie Brébant et Cécile Vanderpelen soulignent le rôle de veille des associations pro-vie. Si quelques groupes radicaux, souvent très jeunes et appuyés par l'archevêque de Malines-Bruxelles, ont relancé les Marches pour la vie, la majorité de ces militants préfèrent un travail discret dans des associations chrétiennes de planning familial. Ils y proposent un accueil empreint de compassion et des valeurs alternatives sur la famille et la reproduction, tout en maintenant la flamme vivace dans l'attente de jours meilleurs.

Pour terminer, Jacqueline Heinen, Bérengère Marques-Pereira, Anne Morelli et Mieke Verloo livrent leurs réflexions sur ce numéro et balisent les pistes de réflexion ouvertes au cours des pages qui précèdent. Ceci dit, ce numéro n'épuise pas un sujet à la fois vaste et récent et plusieurs questions restent en suspens. Quatre d'entre elles méritent d'être brièvement discutées. On note premièrement un flottement conceptuel quant à la manière de qualifier ces mouvements et il convient de réinterroger les notions disponibles à partir des nouvelles connaissances empiriques en cours d'élaboration. S'agit-il de contre-mouvements ? Si on choisit cette perspective, il convient alors de se demander qui s'oppose à qui, dès lors qu'une perspective chronologique s'avère de plus en plus problématique<sup>56</sup>. De même, est-il suffisant de parler de mobilisations conservatrices<sup>57</sup> ? Cela ne contribue-t-il pas à évacuer la dimension religieuse, qui apparaît pourtant comme centrale, et à trop rapidement qualifier ces mouvements de forces du passé ? Dans cette perspective, l'étiquette « traditionnaliste » ou « fondamentaliste » serait-elle plus appropriée ? L'adjectif « réactionnaire » serait-il plus adapté et peut-on alors réduire le débat au couple diachronique – et un peu mécanique – action/réaction ? Enfin, l'axe gauche-droite et l'insistance sur l'appartenance de ces militantes à la droite extrême nous permettent-ils de saisir les spécificités de ce qui se passe sous nos yeux ?

Deuxièmement, il faut s'interroger sur les raisons du succès français alors que ces discours percolent beaucoup moins dans d'autres pays de tradition catholique, tels que la Belgique, Malte ou l'Irlande. En d'autres mots, quelles sont les conditions qui influencent la réception d'un tel discours et favorisent ou empêchent sa diffusion ? Seul un vaste projet comparé permettra d'apporter suffisamment d'éléments d'explication.

Troisièmement, de quoi le genre est-il le nom ? Des travaux sur d'autres pays que la France ont montré que l'Eglise catholique n'est pas nécessairement le seul moteur des mouvements d'opposition au genre ni le principal d'entre eux et qu'il existe d'autres types de rejet ou de fatigue du genre, tout comme d'autres formes que le discours étudié ici<sup>58</sup>. Ceux-ci peuvent interagir avec les mobilisations au cœur de ce

<sup>56</sup> M. C. DORF et S. TARROW, « Strange bedfellows : How an anticipatory countermovement brought same-sex marriage into the the public arena », *Law & Social Inquiry*, 39/2, 2014, p. 449-473.

<sup>57</sup> E. AGRIKOLIANSKY et A. COLLOVALD, « Mobilisations conservatrices : comment les dominants contestent ? », *Politix*, 106, 2014, p. 7-29.

<sup>58</sup> En Europe, voir par exemple, sur l'Allemagne, S. HARK et P.-I. VILLA (dir.), *op. cit.* ; sur la Russie, F. STELLA et N. NARTOVA, « Sexual citizenship, nationalism and biopolitics in Putin's Russia », in F. STELLA, Y. TAYLOR, T. REYNOLDS et A. ROGERS (dir.), *Sexuality, citizenship and*

numéro thématique et il convient à la fois de comparer ces différentes mobilisations et de se demander quand et pourquoi elles se renforcent.

Cela mène à une quatrième et dernière question. On note l'émergence de fronts plus larges contre le genre, les droits des femmes et surtout des minorités sexuelles, que ce soit au niveau national ou au niveau global. Ceux-ci-ci peuvent unir des acteurs religieux, comme les alliances existant entre catholiques, mormons, évangélistes et de plus en plus orthodoxes dans des organisations telles que le World Congress of Families. Ces fronts peuvent aussi associer des Etats. Joke Swiebel montre ainsi le rôle de la Russie au sein de l'Organisation des Nations unies (et du Conseil de l'Europe), où, pour des raisons stratégiques, ce pays est devenu le chef de file des défenseurs de la famille et des valeurs traditionnelles.

---

*belonging : trans/national and intersectional perspectives*, Londres, Routledge, à paraître. La perspective pourrait être étendue à la question postcoloniale, en particulier en Afrique.

PREMIÈRE PARTIE

Fondements théoriques et historiques



# Recognizing Gender and Sexuality at the United Nations

Joke SWIEBEL

In this contribution I sketch the debates surrounding the gender concept, which have taken place in the international arena, especially at the United Nations (UN), from the 1990s until today, in the context of the fight for both women's rights and Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) rights. These debates may be considered the forerunners of the controversies about the so-called gender theories, the main subject of this issue of *Sextant*. My main research questions are (a) why did this term become so controversial, and (b) why did the UN become the focus of this strife. My starting point is that it is not the *term* gender that crystallized these debates, but the assumed or even hidden meaning of the gender concept and the theories and strategies which different actors supposed to be behind it. Therefore, after the term gender had become accepted, the conceptual disputes did not cease, but continued on a new battleground, i.e. on sexual orientation and gender identity. The debates about gender and about sexuality or sexual identities are two sides of the same coin.

This paper proceeds as follows. The first section traces how gender reached the UN agenda and sketches the first battles between those who tried to push the term off the agenda and those who defended it. These battles unfolded in the UN forums that dealt with women's issues. The second section deals with the fight to get gay and lesbian rights on the UN agenda. This struggle started in the women's 'corner' of the UN, but came to full development in the UN human rights arena. The third section highlights how, in the first decade of the twenty-first century, the issue was broadened from sexual orientation to sexual orientation and gender identity, and I will analyse the arguments and counter-arguments in this regard. The fourth section contains, by way of comparison, a small digression on the use of the gender concept in the European Union. The last section contains a conclusion and a suggestion for further research.

This article is based on public sources and documents in my personal archives, as well as on my experience as a participant and eyewitness<sup>1</sup>.

### Gender and the fight for women's rights

In the 1970s, 'gender' – first only a technical term in grammar and biology – became a new catchword, indispensable for the feminist agenda, to indicate the quintessence of the women's issue. The concept was 'invented'<sup>2</sup> to highlight that women's and men's roles are not given or fixed, but may vary across time and place and can be chosen. These roles are social constructions and do not stem from one's biological sex. Of course, this idea was not new. Simone de Beauvoir's axiom is well known: 'One is not born, but rather becomes, a woman'<sup>3</sup>. Also, the so-called first wave of feminism proclaimed that one's physical sex has nothing to do with the right to vote, to get an education or to choose a profession. Gender proved to be a useful device in feminist academic theory, since it turned the women's issue into an autonomous and respectable field of study, while legitimizing it and making it sound more neutral than 'women's oppression' or 'patriarchy'. Most importantly, it included men, as both objects of study and potential allies<sup>4</sup>.

Until the mid-1980s, the term gender was non-existent at the UN. Catchwords included the status of women, the advancement of women and the elimination of discrimination against women<sup>5</sup>. Gender did not figure in the outcome documents of the first two UN World Conferences on Women, held in Mexico City (1975) and Copenhagen (1980), although both documents comprised many references to the elimination of stereotyped roles of men and women. In addition, the idea behind the gender concept was firmly established in article 5 of the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW), adopted in 1979:

---

<sup>1</sup> The author was head of the Netherlands' government delegation to the UN Commission on the Status of Women (Vienna/ New York, 1988-95); a member of the Netherlands' government delegation to the Third and the Fourth World Conferences on Women (Nairobi, 1985; Beijing, 1995); and Member of the European Parliament (Brussels/Strasbourg, 1999–2004). All internet sites were last accessed on 5 July 2015.

<sup>2</sup> See the pioneering works by, among others, N. CHODOROW, 'Being and Doing: A cross-cultural examination of the socialization of males and females', in V. GORNICK and B. K. MORAN (eds.), *Women in Sexist Society: Studies in power and powerlessness*, New York, Basic Books, 1971, p. 259-292; A. OAKLEY, *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972; G. RUBIN, 'The Traffic in Women: Notes on the "political economy" of sex', in R.R. REITER (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, p. 157-211.

<sup>3</sup> Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

<sup>4</sup> J. OUTSHOORN, *Een irriterend onderwerp: verschuivende conceptualisering van het sekseverschil* (An irritating subject; shifting conceptualizations of the sex difference), Nijmegen, Sun, 1989.

<sup>5</sup> This is reflected in names such as the Commission on the Status of Women (CSW), the relevant intergovernmental body, established in 1946; the Division for the Advancement of Women (DAW), part of the UN Secretariat until 2010, now merged into UN Women; the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW), treaty adopted in 1979.



States Parties shall take all appropriate measures... to modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes or on stereotyped roles for men and women...<sup>6</sup>.

The first key document in which the term gender was used was 'Forward-Looking Strategies' (FLS), the outcome document of the Third Conference on Women, held in Nairobi (Kenya) in 1985<sup>7</sup>. Apparently, it had taken the gender concept, born somewhere between the feminist movement and academic women's studies, a decade to enter the world of multilateral diplomacy. In this FLS document – and in many subsequent UN documents – we find the term gender being used in two senses: first, in the context of gender roles, which have to be modified and made more flexible; second, as an equivalent or synonym of the two sexes, such as in paragraphs about gender-specific statistics.

As in academia, we see here a twofold development. Gender remained an explosive and potentially revolutionary concept, as gender roles were under attack – a move not liked by advocates of a conservative worldview who preferred women to be kept in their place. On the other hand, gender became a more civilized term for the two sexes, less offensive and easier to incorporate in standard academic and bureaucratic procedures. Sometimes the revolutionary message was lost, as were the notions of hierarchy and unequal power relations. What followed was, to name just a few: gender analysis, gender desk, gender in development, gender gap, gender mainstreaming, gender statistics and gender training.

In the lead up to the Fourth World Conference on Women (Beijing, 1995), gender was accepted terminology, including all its ambiguities. However, at the March 1995 session of the Commission on the Status of Women (CSW), acting as preparatory body for the World Conference, the Holy See – or rather its mouthpiece, the delegation of Guatemala – challenged the word 'gender' and asked that it be put between square brackets. (Square brackets in UN working documents indicate draft texts which are not yet agreed). Western delegations and NGOs were taken by surprise. The discussion revealed that the Holy See and its allies<sup>8</sup> could not accept sexual identities that are not based on biological identities, male or female. The Holy See and its allies asserted that 'the use of the word "gender" was an attempt by Western countries to reclassify different sexual orientations into heterosexuality, homosexuality, lesbianism, bisexuality and transsexuality'. They argued that 'the draft document would give this reclassification a stamp of approval'<sup>9</sup>. It might also be seen as 'a pre-emptive move by the Holy See against future claims based on gender identity and gender

<sup>6</sup> CEDAW, New York, 18 Dec. 1979, UN doc. A/RES/34/180.

<sup>7</sup> The Nairobi 'Forward-Looking Strategies for the Advancement of Women', in *Report of the World Conference to Review and Appraise the Achievements of the United Nations Decade for Women: Equality, development and peace*, New York, 1986, UN doc. A/CONF 116/28/Rev. 1.

<sup>8</sup> Countries such as Honduras and Malta, but also Egypt, Iran, Pakistan and Sudan.

<sup>9</sup> M.J. D'ANGUILAN, *Women in Brackets: A chronicle of Vatican power and control*, Manila, Philippine Centre for Investigative Journalism, 1997, p. 159.

expression'<sup>10</sup>. The Vatican, however, no longer sent women back to the kitchen. They proclaimed a modern version of their old ideas: women's roles were no longer thought to be fixed – e.g. women could be gainfully employed – but their main role was to be wives and mothers. Heterosexuality and complementarity (to men) were to be beyond any doubt. This move did not stand alone. As many analysts<sup>11</sup> have pointed out, this was part of a broader (post-Cairo) Vatican strategy. After the Vatican's dogged opposition to paragraphs on abortion and birth control at the International (UN) Conference on Population and Development (Cairo, September 1994) had almost caused a breakdown of that conference, the Vatican reconsidered its approach. Instead of attacking feminism and its demands head-on (especially reproductive and sexual rights), it started to play a different game. The Holy See tried to marginalize feminism, by constructing it as Western-dominated, unrepresentative of women in the South, overemphasizing sexual rights issues and neglecting issues like poverty and tropical diseases, and presenting it as old-fashioned, with its stress on equality at the expense of 'the right to be different, i.e. the right to be a woman'. The Holy See tried to picture itself as a better defender of women's interests than the feminist movement and the governments that shared – at least to a large extent – the movement's demands. In doing so, it smartly (mis)used the discussions inside the feminist movement on issues such as diversity among women, and tried to steal the debates inside the feminist movement inspired by scholars and writers such as Carol Gilligan and Luce Irigaray, who celebrated 'women's voice' and the difference between men and women<sup>12</sup>.

The attack on gender was followed by a typical UN solution. The Commission on the Status of Women decided to establish 'an informal contact group on gender' to 'seek agreement on the commonly understood meaning of the term "gender"'<sup>13</sup>. This group, made up of New York-based diplomats – the gender experts from the capitals conspicuously lacking – devised a solution that entailed little more than a repetition of its mandate. This amounted to the message that 'gender' has always been and always will be 'understood in its ordinary, accepted usage', with no further explanation being given<sup>14</sup>. Both sides could claim victory. On the one hand, gender was not put in brackets and remained in the text of the outcome document of the Beijing Conference, the 'Platform for Action'<sup>15</sup>. On the other, the Vatican could repeat that, in so far as

<sup>10</sup> F. GIRARD, 'Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN', in R. PARKER, R. PETCHESKY and R. SEMBER (eds.), *SexPolitics: Reports from the front lines*, Sexuality Policy Watch, 2007, p. 335; available at <<http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/sxpolitics.pdf>>

<sup>11</sup> D.E. BUSS, 'Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women', *Social and Legal Studies*, 7/3, 1998, p. 351; M. J. DAÑGUILAN, *op. cit.*, p. 151.

<sup>12</sup> C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard UP, 1993; L. IRIGARAY, *Ethique de la Différence Sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.

<sup>13</sup> Commission on the Status of Women, *Report of the 39th Session (15 March – 7 April 1995)*, New York, 1995, UN doc. E/CN.6/1995/14, p. 73.

<sup>14</sup> *Report of the Informal Contact Group on Gender*, 7 July 1995, UN doc. A/CONF.177/L.2.

<sup>15</sup> 'Platform for Action', in *Report of the Fourth World Conference on Women*, 4-15 Sept. 1995, UN doc. A/CONF.177/20, Ch. I, Annex II p. 4 ff.

gender means that ‘sexual identity could freely be adapted’ and be dissociated from ‘what is specific to being male and female’, it would reject that meaning<sup>16</sup>.

With the gender issue resolved before Beijing, the fight in Beijing itself focused on other but related issues, such as the equality versus equity controversy and the issue of the so-called cultural particularities<sup>17</sup>. Another bone of contention, sexual rights, was largely and vehemently debated in the preparatory process and at the conference itself. In the end, a compromise was struck. This resulted in the now famous paragraph 96 of the ‘Platform for Action’: ‘The human rights of women include their right to have control over and decide freely and responsibly on matters related to their sexuality, including sexual and reproductive health, free of coercion, discrimination and violence’<sup>18</sup>. So, sexual rights survived, i.e. the definition survived but the term had to be dropped; sexual rights could not be called sexual rights. This compromise had another dire consequence: the mention of ‘sexual orientation’ was a bridge too far. It was deleted from the text. How to look at this issue, I will discuss in the next paragraph.

The texts on gender and sexuality agreed in Beijing turned out to be the maximum results feasible. At the five-yearly follow-up meetings (Beijing + 5, + 10, + 15 and + 20) and at the annual sessions of the Commission on the Status of Women, it has never been possible to go one step further. On the contrary, it has taken a lot of energy not to lose what was won in Beijing. In this way, the ‘Platform for Action’ remains a landmark, standing lonely at the top. The fight about the word ‘gender’ is definitively over, as shown for instance by the official name of UN Women, the new entity at the UN Secretariat, established in 2010: UN Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women<sup>19</sup>. The fight about the meaning of the gender concept and the underlying theories/ideologies, however, is still on the agenda. The gender fight was about autonomy: the right to decide freely for yourself what it means to be a man or a woman, or to reject this question altogether; the right to decide freely in matters related to your sexuality. The idea that sexual identities might be a question of personal choice and could be framed as a human rights issue is anathema to conservative member states and NGOs. Individual freedom on matters related to gender and sexuality clash with specific and complementary roles of men and women, with cultural particularities and traditional values. After Beijing, this struggle has surfaced most visibly in the conflicts on the issue of ‘sexual orientation’, the subject of the next paragraph.

---

<sup>16</sup> ‘Reservations and Interpretative Statements on the Beijing Declaration and Platform for Action’, in *idem*, p. 164-165 (ch. v, para 11).

<sup>17</sup> ‘Platform for Action’, *op. cit.*, para 9.

<sup>18</sup> *Ibid.*, para 96.

<sup>19</sup> See <[www.unwomen.org](http://www.unwomen.org)>

### Gender and the fight for gay and lesbian rights<sup>20</sup>

The first attempt to put the issue of sexual orientation on stage at the UN took place at the Third World Conference on Women (Nairobi 1985). It was Ms Annelien Kappeyne van de Coppello, junior minister in charge of women's rights in the Netherlands, who pleaded for lesbian rights; she was the first delegate at an official UN meeting to raise the issue<sup>21</sup>. This was an important breaking of the silence, foreshadowing the hot debate at the Beijing Conference, ten years later. In the meantime, gay NGO activists had been making themselves heard in Geneva since the early 1990s, at the sessions of the (then) Commission on Human Rights; they also lobbied government delegations to support the request of gay and lesbian NGOs to get consultative status at the UN. While these actions – at that time mainly by men – were framed in standard human rights language, stressing equality and non-discrimination, the women in the governmental and non-governmental delegations preparing for the Fourth World Conference on Women, to be held in Beijing in 1995, linked their demands to eliminate sexual orientation discrimination to the ongoing debate about sexual rights, as an issue of freedom and autonomy in sexual matters. In this sense, it might be said that the fight to put the sexual orientation issue on the UN agenda took place in two different contexts and was gendered.

Technically, the sexual orientation issue reached the UN agenda when, in February/March 1995, the delegations of the Netherlands and Sweden moved the EU to table this new language in various places in the draft text, co-sponsored by Canada. Immediately, the Holy See and its followers as well as some Islamic member states had these words put into square brackets<sup>22</sup>. In practice, the issue was on the agenda, as the Main Committee of the Beijing Conference debated the issue for hours during the last night of the conference. No official minutes were taken. For many, it was a huge victory that sexual orientation had, at last, been discussed at all; for some, it was 'a central success of the conference'<sup>23</sup>. Politically, however, the decision to delete the bracketed texts meant that sexual orientation was effectively pushed off the

<sup>20</sup> J. SWIEBEL, 'Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Human Rights: The search for an international strategy', *Contemporary Politics*, 15/1, 2009, p. 19-35; J. SWIEBEL and D. VAN DER VEUR, 'Hate Crimes against Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Persons and the Policy Response of International Governmental Organisations', *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 27/4, 2009, p. 485-524.

<sup>21</sup> A. KAPPEYNE VAN DE COPPELLO, 'Address to the UN Conference to Review and Appraise the Achievements of the Decade for Women', in *Toekomstgerichte strategieën voor de verbetering van de positie van vrouwen* (Forward-looking strategies for the advancement of women), The Hague, Ministry of Social Affairs and Employment, 1986, Annex 3; R. ROSENBLOOM (ed.), *Unspoken Rules: Sexual orientation and women's human rights*, San Francisco, International Gay and Lesbian Human Rights Commission, 1995, p. v.

<sup>22</sup> 'Proposals for consideration in the preparation of a draft declaration [and] draft platform for action', UN doc. A/CONF.177/L.1, 14 May 1995, § 48, 180 b, 226 and 232h. The main controversy in these paragraphs was a call to combat discrimination of women based, among other things, on their sexual orientation.

<sup>23</sup> C. ROTHSCHILD, *Written Out: How sexuality is used to attack women's organizing*, San Francisco, International Gay and Lesbian Human Rights Commission, and New Brunswick, Center for Women's Global Leadership, 2000, p. 53.

agenda. Many participants had the impression that the deletion of the words ‘sexual orientation’ was the price to be paid for the partial victory of keeping paragraph 96, that spelled out women’s control and autonomy in sexual matters. However, these two things taken together amounted to a contradiction in terms. The delegation of South Africa officially put on record that for them paragraph 96 also implied the right to be free from coercion, discrimination and violence based on sexual orientation<sup>24</sup>. This position was also expressed orally by more (Western) delegations during the debates, but not officially put on record.

After Beijing, it took almost a decade before the first substantial results were obtained in the struggle to get access to the UN machinery and to put the sexual orientation issue explicitly on the agenda. These actions took four different forms: (a) the requests of (I) NGOs to be granted consultative status at the UN; (b) the systematic introduction of cases of sexual orientation discrimination in the deliberations and documents of treaty bodies and other independent UN bodies; (c) the (long) struggle to have the Commission on Human Rights and its successor the Human Rights Council adopt a resolution affirming sexual orientation as a human rights issue and as such a subject that belongs on the UN agenda; (d) the systematic introduction of the issue into the process of the so-called Universal Periodic Review.

### *Consultative status*

As of 2006, several gay and lesbian NGOs got consultative status, after having lobbied government delegations at the relevant ECOSOC committee and in ECOSOC itself. The most visible victory was reached in 2011, when the International Gay and Lesbian Association (ILGA), the oldest international NGO in this field, got consultative status at last<sup>25</sup>. Although activists from NGOs without consultative status could in many cases get a little help from their friends – like-minded NGOs with consultative status – which put them on their delegation lists so they could obtain the badges that gave them access to the corridors of power, getting a consultative status of their own no doubt enlarged their room for manoeuvre and added to their visibility.

### *Treaty bodies and independent experts, working groups and the like*

A next step was alerting and informing the many (independent) experts and committees working for the UN human rights institutions. In the last decade, various treaty bodies as well as the so-called special procedures of the Commission on Human Rights and its successor the Human Rights Council (special rapporteurs, independent experts, working groups and the like) have increasingly dealt with cases of human

<sup>24</sup> ‘Reservations and interpretative statements on the Beijing Declaration and Platform for Action’, in *Report of the Fourth World Conference on Women*, 4-15 Sept. 1995, UN doc. A/CONF.177/20, p. 172 (ch. V, para 28).

<sup>25</sup> This fight had a long and controversial history. ILGA got consultative status in 1993, but this was suspended again in 1994. New applications in 2002 and 2006 failed. For the other NGO applications, see <<http://arc-international.net/global-advocacy/ecosoc>>. Arc International was finally granted consultative status in July 2014.

rights violations based on sexual orientation<sup>26</sup>. We do not have a systematic overview evaluating the impact of these statements on the situation on the ground. They might have contributed to international pressure to redress the situation and might have strengthened the confidence and influence of the LGBT human rights defenders. In some cases, these statements from independent UN experts had a spillover effect on the Commission on Human Rights itself, leading to a heated debate<sup>27</sup>.

***Resolutions adopted at the Commission on Human Rights/  
Human Rights Council***

A third and most important way to break the wall of silence consisted in the actions of the member states in the Commission on Human Rights and its successor the Human Rights Council to introduce the subject of sexual orientation as a human rights issue in a separate resolution. After a first attempt by Brazil proved unsuccessful<sup>28</sup>, progressive member states and like-minded NGOs got their act together and worked over the years to build support from more and more delegations demanding that the UN would take LGBT issues on board. This resulted in a series of so-called Joint Statements<sup>29</sup>, beginning in 2005 with the statement in the Commission on Human Rights by New Zealand, supported by 32 member states<sup>30</sup>, followed by the statement by Norway in the Human Rights Council in 2006 supported by 54 member states. In March 2008 this number rose to 60 when Slovenia and Argentina made a similar statement. In December 2008, Argentina delivered a joint statement at the UN General Assembly, this time on behalf of 66 member states. After a last Joint Statement in the Human Rights Council, delivered in March 2011 by Colombia on behalf of 85 member states, time was ripe for the adoption of a resolution by the Council. Titled 'Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity', the resolution was adopted on 17 June 2011 with 23 against 19 votes and 3 abstentions<sup>31</sup>. Although the operational paragraphs were rather modest, the adoption stands out as a landmark. The resolution expressed grave concern about acts of violence and discrimination based on sexual orientation and gender identity and asked the High Commissioner for Human Rights to commission a study of laws and practices, and a panel to discuss this report during a later session of the Council. This study was published in 2012<sup>32</sup>. In September 2014, the Human Rights Council adopted a second resolution on human rights, sexual orientation and

<sup>26</sup> The International Commission of Jurists has collected these references in print and online: *Sexual Orientation and Gender Identity in Human Rights Law: References in jurisprudence and doctrine of the United Nations human rights system*, 3rd updated ed., Geneva, ICJ, 2007; <<http://www.icj.org/advanced-search-for-sogi-un-database/>>.

<sup>27</sup> J. SWIEBEL and D. VAN DER VEUR, *op. cit.* (see note 20), p. 516.

<sup>28</sup> More details can be found in F. GIRARD, *op. cit.* (see note 10), p. 341.

<sup>29</sup> <<http://arc-international.net/global-advocacy/sogi-statements>>

<sup>30</sup> According to the rules of procedure of UN commissions, UN member states that are not members of a commission may support statements and co-sponsor draft resolutions; but they cannot participate in the vote.

<sup>31</sup> UN doc. A/HRC/RES/17/19.

<sup>32</sup> 'Discriminatory Laws and Practices and Acts of Violence against Individuals Based on their Sexual Orientation and Gender Identity', UN doc. A/HRC/19/41, see <[http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session19/A-HRC-19-41\\_en.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session19/A-HRC-19-41_en.pdf)>



gender identity<sup>33</sup>. Tabled by Chile, Uruguay, Brazil and Colombia, with 42 additional co-sponsors, the resolution asked the High Commissioner for Human Rights to update the 2012 study on violence and discrimination on the basis of sexual orientation and gender identity, with a view to sharing good practices and ways to overcome violence and discrimination. Already before the formal mandate established by the 2011 Human Rights Council resolution, both Secretary-General Ban Ki-Moon and especially High Commissioner for Human Rights Navi Pillay have spoken out on many occasions on the fight against discrimination and violence based on sexual orientation<sup>34</sup>. In 2012 a leaflet<sup>35</sup> was published and in 2013 Ms Pillay started an information campaign<sup>36</sup>. Despite the modest wording of the original mandate, all these actions have made it crystal clear that the UN as such underlines that the obligations of member states to safeguard the rights of LGBT people are nothing new, but follow directly from existing international human rights law. The ‘five core legal obligations of states with respect to protecting the human rights of LGBT persons’ are: ‘(1) Protect individuals from homophobic and transphobic violence; (2) Prevent torture and cruel, inhuman and degrading treatment of LGBT persons; (3) Decriminalize homosexuality; (4) Prohibit discrimination based on sexual orientation and gender identity; (5) Respect freedom of expression, association and peaceful assembly’<sup>37</sup>.

### ***Universal Periodic Review***

The transformation of the Commission on Human Rights into the Human Rights Council had entailed an important addition to the existing UN human rights toolbox: the Universal Periodic Review (UPR). This process subjects all UN member states periodically to a peer review of their human rights record, regardless of whether they have ratified the UN human rights treaties or not. In this process member states are the main actors, but information from the UN secretariat and from the other UN human rights bodies as well as from NGOs plays an important role. An international coalition of NGOs working on sexual orientation issues is actively following the process and delivering input and lobbying government delegations<sup>38</sup>. The UPR mechanism may have changed the UN human rights discourse. A recent study concluded that ‘the UPR has been transformative in engaging both local, grassroots actors and peer UN Member States in the language or discourse of human rights in ways that are not possible in expert mechanisms or individual complaint procedures’<sup>39</sup>. We do not have an independent evaluation of what UPR has brought in the field that is the subject

<sup>33</sup> UN doc. A/HRC/RES/27/32.

<sup>34</sup> See <<http://www.ohchr.org/EN/Issues/Discrimination/Pages/LGBT.aspx>>

<sup>35</sup> *Born Free and Equal: Sexual orientation and gender identity in international human rights law*, New York, UN, 2012; see also <<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/BornFreeAndEqualLowRes.pdf>>

<sup>36</sup> <<https://www.unfe.org/en>>

<sup>37</sup> *Born Free and Equal*, op. cit.

<sup>38</sup> See <<http://arc-international.net/global-advocacy/universal-periodic-review>> and the SOGI mailing list.

<sup>39</sup> T.M. LEWIS ARREDONDO, *The Universal Periodic Review Mechanism of the United Nations Human Rights Council*, PhD Thesis, Maastricht University, 2013, p. 173.

of this article. It seems plausible that this mechanism has facilitated more accurate monitoring of issues in the area of sexual rights and has mobilized more local activists.

**From sexual orientation to sexual orientation and gender identity: counterarguments and counter-attacks**

Looking back, it took more than a quarter of a century after the first attempt at the Nairobi Conference (1985) until the UN formally decided in one of its main intergovernmental bodies to take the issue of sexual orientation on board. This tells us something about the depth of the ideological cleavage on the issue of individual freedom in matters related to gender and sexuality. This decision was taken by a majority of UN member states voting in the Human Rights Council, but a minority of member states was and is against it. Before we turn to their line of argumentation and their countermoves, we must first point out another interesting fact.

Somewhere in the course of events just mentioned, the expression ‘sexual orientation’ was replaced by ‘sexual orientation and gender identity’. While the first Joint Statement, delivered by New Zealand in 2005 only evoked sexual orientation, the next statement, delivered by Norway in December 2006 dealt with sexual orientation and gender identity. I have not found any explanation from the side of the UN delegations for this addition to their standard jargon. It might be doubted whether all government delegations that sponsored the relevant statements and resolutions then and later fully grasped the meaning of this new terminology. Gender identity is mostly understood as a person’s subjective experience of being a man or a woman, regardless of the sex assigned at birth<sup>40</sup>. An explanation for the emergence of this new jargon might be that in these years the transgender movement had become more visible as a relatively independent force, and no longer only as an annex to the gay and lesbian movement – also at the international level – and voiced its demand in an increasingly professional manner<sup>41</sup>. As a result, the demand for gay and lesbian human rights was replaced with the demand for LGBT human rights. This change could also be seen at the International Conference on LGBT Human Rights of the First World Outgames (Montreal, July 2006)<sup>42</sup> and its outcome document the Declaration of Montreal<sup>43</sup>, and at the expert meeting (November 2006) that drafted the Yogyakarta principles<sup>44</sup>.

So, ‘gender identity’ was tacitly annexed to ‘sexual orientation’. In other words: *Habemus Gender* again! Gender was standard language and had been accepted after the Beijing controversy, even by its adversaries, be it with the utmost aversion, given the threats that, according to these adversaries, were implied for their own values such as heteronormativity, complementarity of the sexes and the family as the so-called basic unit of society. One might therefore expect that, where gender was in their

<sup>40</sup> For a more elaborate definition, see *The Yogyakarta Principles: Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity*, n.p. [Geneva], 2007, p. 6; available at <<http://www.yogyakartaprinciples.org/>>

<sup>41</sup> Cf. the founding of Transgender Europe (TGEU) at the first European Transgender Council (Vienna, 2005), see <[www.tgeu.org](http://www.tgeu.org)>

<sup>42</sup> See <<http://montreal2006.info/home.html>>.

<sup>43</sup> <<http://www.declarationofmontreal.org/declaration/DeclarationofMontreal.pdf>>

<sup>44</sup> *Op. cit.* (see note 40).



view anathema, they would combat the concept of gender identity with even more fire. Nothing of the kind happened. When the new language – sexual orientation and gender identity – was introduced the adversaries did not change or add new elements to their arguments. For them, apparently, it was all more of the same.

The most clear-cut objections came from the Islamic countries. Summarized<sup>45</sup>, these objections are: (1) sexual orientation and gender identity are new concepts that have no foundation in international human rights law; (2) an attempt is made with these concepts to create new standards and new rights<sup>46</sup>; (3) it runs counter to the agreement reached at the World Conference of Human Rights, held in Vienna in 1993, that ‘while considering the issue of human rights, national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be born in mind’<sup>47</sup>; (4) it diverts attention from other more pressing problems, such as ‘discrimination... on the basis of race, gender or religion’<sup>48</sup>. It is remarkable that ‘gender’ is no longer contested in this context. (Replace it by sex, and the meaning is not changed.) The Holy See also opposed the new concept of sexual orientation and gender identity, as they ‘find no recognition or clear and agreed definition in international law’ and it ‘gives rise to uncertainty in the law and challenges existing human rights norms’. But contrary to the Islamic states, the Holy See spoke out against ‘unjust discrimination’ and all forms of violence against homosexual persons and urges to put an end to all criminal penalties against them<sup>49</sup>. The words ‘unjust discrimination’ raise some doubts: would the Holy See endorse *just* discrimination of homosexuals? One cannot help thinking of the Holy See’s fierce opposition to same-sex marriage. Surely, in the Vatican’s view, ruling out gay marriage would not amount to discrimination.

In recent years a new counter-attack has been launched. In 2009 the Human Rights Council adopted a resolution, tabled by the Russian Federation, pleading for a better understanding of the contribution of ‘traditional values’ to the promotion and protection of human rights and requested the convening of an expert panel to

---

<sup>45</sup> Taken from *The Explanation of Vote by Pakistan, on Behalf of the oic Member States*, on resolution A/HRC/17/L.9 on 17 June 2011; *Response to SOGI Human Rights Statement, Read by Syria*, UNGA, 18 Dec. 2008, <<http://arc-international.net/global-advocacy/sogi-statements/syrian-statement>>

<sup>46</sup> These first two assertions have effectively been countered by M. O’FLAHERTY and J. FISHER, ‘Sexual Orientation, Gender Identity and Human Rights Law: Contextualizing the Yogyakarta Principles’, *Human Rights Law Review*, 8/2, 2008, p. 207-248.

<sup>47</sup> The relevant sentence is only partially quoted. The correct citation is: ‘While the significance of national, cultural and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be born in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms’. *Vienna Declaration and Programme of Action, adopted 25 June 1993 by the World Conference on Human Rights*, n.p. [Vienna], UN doc. A/CONF.157/23; available at <<http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/vienna.pdf>>

<sup>48</sup> *The Explanation of Vote by Pakistan*, *op. cit.*, see note 45

<sup>49</sup> ‘Statement of the Holy See delegation at the 63rd session of the General Assembly of the United Nations on the Declaration on Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity’, 18 Dec. 2008, available at: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/2008/documents/rc\\_seg-st\\_20081218\\_statement-sexual-orientation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20081218_statement-sexual-orientation_en.html)>.

discuss this<sup>50</sup>. This panel made abundantly clear that the ambiguity of the concept of traditional values could undermine international human rights law<sup>51</sup>. In 2011, the Russian Federation introduced a follow-up resolution and got it adopted<sup>52</sup>. The resolution affirmed that ‘dignity, freedom and responsibility are traditional values, shared by all mankind and embodied in universal human rights instruments’, but omitted equality<sup>53</sup>. The resolution also tasked the Advisory Committee to conduct a study on how these traditional values could contribute to human rights. The first draft by the Russian member of the Advisory Committee was so extreme that it provoked a storm of protest and it all ended with a much more balanced report<sup>54</sup>. The Russian Federation, however, did not wait for that (in their view, disappointing) outcome and tabled a new resolution, again adopted with 25 votes out of 47<sup>55</sup>. This resolution called for states to submit ‘best practices in the application of traditional values’, to be summarized by the High Commissioner for Human Rights. That report was published in June 2013, showing again the grave concern of member states and NGOs that making human rights conditional on traditional values could seriously undermine existing international human rights law<sup>56</sup>.

And so it continues, with the Russian Federation as the new (come-back) kid on the block. Russia did not play any role of importance in the gender controversy at Beijing and in the subsequent skirmishes at various places within the UN. Since the first decade of the new century, Russia has made its comeback on the world stage, wanting to re-assert itself as the successor of the Czarist Empire and the Soviet Union. No doubt this move for traditional values is meant to fill the ideological gap left after the demise of Communism; together with nationalism and religion it is not only the perfect alibi to suppress political dissent and keep (sexual) minorities in their place, but also to underpin Russia’s new geo-political ambitions<sup>57</sup>. The Russian moves at the Human Rights Council are supported by most Islamic states, while the Holy See

<sup>50</sup> ‘Resolution [on] Promoting human rights and fundamental freedoms through a better understanding of traditional values of humankind, adopted by the Human Rights Council’, 2 October 2009, UN doc. A/HRC/RES/12/21.

<sup>51</sup> ‘Workshop on traditional values of humankind; Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights’, 2010, UN doc. A/HRC/16/37.

<sup>52</sup> Resolution adopted 24 Mar. 2011, UN doc. A/HRC/RES/16/3.

<sup>53</sup> For a critical comment, see M. MURPHY, ‘Traditional Values vs Human Rights at the UN’, 2013, available at: <<https://www.opendemocracy.net/5050/maggie-murphy/traditional-values-vs-human-rights-at-un>>.

<sup>54</sup> ‘Study of the Human Rights Council Advisory Committee on Promoting Human Rights and Fundamental Freedoms through a Better Understanding of Traditional Values of Humankind’, 6 Dec. 2012, UN doc., A/HRC/22/71.

<sup>55</sup> Resolution adopted on 27 Sept. 2012, UN doc. A/HRC/RES/21/3.

<sup>56</sup> ‘Summary of Information from States Members of the United Nations and Other Relevant Stakeholders on Best Practices in the Application of Traditional Values while Promoting and Protecting Human Rights and Upholding Human Dignity – Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights’, 17 June 2013, UN doc. A/HRC/24/22.

<sup>57</sup> J. KIRCHICK, ‘Why Putin’s Defense of “Traditional Values” Is really a War on Freedom’, *Foreign Policy*, 3 Jan. 2014, available at <<http://foreignpolicy.com/2014/01/03/why-putins-defense-of-traditional-values-is-really-a-war-on-freedom/>>; Oleg RIABOV and Tatiana RIABOVA,

is here keeping a low profile. C-FAM, an active conservative Catholic NGO, applauded 'the awakening of the Russian social policy bear', pleased that Russia's leading role helped 'take the pressure off of the Holy See'<sup>58</sup>.

### The European Union – a small digression

Did the EU witness similar debates as took place at the UN? The word gender does not figure in the EU, at least not in the treaties or in secondary legislation such as directives and regulations. There, we only find the words men and women in the context of provisions of equality or equal treatment between men and women, and the word sex in the context of combating discrimination based on sex. These terminologies go back to the 1957 Treaty of Rome, which incorporated the principle of equal pay for equal work by men and women, at that time not so much a human rights demand but more a matter of maintaining the conditions of fair competition necessary in a common market<sup>59</sup>. After gender was introduced (by the EU!) in the preparations for the Beijing Conference, and gender mainstreaming had been accepted as a landmark in the 'Platform for Action', the European Commission came up with its first Communication on gender mainstreaming<sup>60</sup>. In soft law documents the word gender nowadays is often used, e.g. in the context of gender-balance in decision-making or gender-based violence; gender equality is used as a synonym for equality between men and women<sup>61</sup>. I have never heard of any controversy surrounding the use of these words. The EU even has a European Institute for Gender Equality (EIGE)<sup>62</sup>. But gender issues do become controversial the moment they touch on reproductive and sexual rights, questions that mainly lie outside formal EU competence. The latest example of this controversy coming into the open was the European Parliament's rejection of the 'Report on Sexual and Reproductive Health Rights' drafted by Edite Estrella<sup>63</sup>. Europe is not a paradise of peace when it comes to the worldwide struggle

---

'The Decline of Gayropa? How Russia intends to save the world', *Eurozine*, 2 May 2014, available at <<http://www.eurozine.com/articles/2014-02-05-riabova-en.html#>>

<sup>58</sup> Administrator [Austin Ruse], 'Following – the Russians?', 5 Oct. 2012, available at <<http://www.thecatholicthing.org/2012/10/05/following-the-russians/>>

<sup>59</sup> C. HOSKYNs, *Integrating Gender: Women, law and politics in the European Union*, London, Verso, 1996; Anna VAN DER VLEUTEN, *The Price of Gender Equality: Member states and governance in the European Union*, Aldershot, Ashgate, 2007.

<sup>60</sup> Although this was not reflected in the title, see: *Incorporating Equal Opportunities for Women and Men into all Community Policies and Programmes*, COM (96) 67 final. Undoubtedly, the text had been drafted in French and French-speaking *fonctionnaires* and translators, relatively dominant at the Commission, would have protested against 'gender mainstreaming'.

<sup>61</sup> For an overview, see <[http://ec.europa.eu/justice/gender-equality/document/index\\_en.htm#h2-5](http://ec.europa.eu/justice/gender-equality/document/index_en.htm#h2-5)>

<sup>62</sup> The official French name, however, is *Institut européen pour l'égalité entre les hommes et les femmes*. See Règlement (CE) 1922/2006, *Journal officiel de l'Union Européenne*, n° L 403, 30 décembre 2006. See also note 60.

<sup>63</sup> Report on sexual and reproductive health rights, 2 December 2013, EP doc. A7-0426/2013.

about these rights. The EU as an institution has difficulties practising what it preached in Beijing<sup>64</sup>.

Introducing sexual orientation was a different story. Although the gay and lesbian movement in the 1990s gained access to the European Commission and to the European Parliament relatively easily, getting their issue on the intergovernmental agenda was not that simple. This demanded a mandate based in EU law. After a long period in which the fight against sex discrimination was the main issue in this field, in the 1990s various forces helped get more non-discrimination issues on board. In the course of the political processes leading up to the Treaty of Amsterdam (1997), a coalition of NGOs, MEPS and national politicians succeeded against all odds in adding 'sexual orientation' to a list of new anti-discrimination grounds to be inserted in the EC Treaty<sup>65</sup>. The new treaty mandated the EU to 'take appropriate action to combat discrimination based on sex, racial or ethnic origin, religion or belief, disability, age or sexual orientation'<sup>66</sup>. This success seems at least partly caused by a bandwagon effect and by the shame factor: no EU member state wanted to be exposed as the country that opposed measures against discrimination of one or other group. This legal base has become the stepping stone for new secondary legislation and soft law programmes that have given a substantial boost to the fight against sexual orientation discrimination. Although the development of these policies over the last 15 years is remarkable, many policy gaps remain. EU legislation outlaws discrimination on sexual orientation in employment – yet in education, social protection, healthcare, and access to goods and services this is still not the case. EU law forbids racist and xenophobic hate crimes since 2008, but it sets no standards for homophobic or transphobic hate crimes<sup>67</sup>. Moreover, a systematic policy approach is seriously lacking. The demand for a so-called LGBT road map has not yet been answered<sup>68</sup>. All these are signs that sexual orientation as a political issue at the EU is not taken for granted but is still heavily contested. Gender identity remains a bridge too far for EU legislation. When sexual orientation reached the EU agenda in the 1990s, sexual identity as a political issue was not 'ripe' to make the same move. Nowadays, the lacking legal base in the EU treaties prevents direct legal action. The EU Fundamental Rights Agency has

---

<sup>64</sup> J. SWIEBEL, 'Seksuele rechten in Europa: een zoekplaatje [Sexual Rights in Europe: a Puzzle Picture]', *Lover: Tijdschrift over feminisme, cultuur en wetenschap*, 32/3, 2005, p. 16-19.

<sup>65</sup> M. BELL, *Anti-Discrimination Law and the European Union*, Oxford York, Oxford UP, 2002, p. 106-107; M. MOS, 'Of Gay Rights and Christmas Ornaments: The political history of sexual orientation non-discrimination in the Treaty of Amsterdam', *Journal of Common Market Studies*, 52/3, 2014, p. 632-649.

<sup>66</sup> Article 13 TEC (EC Treaty), now article 19 TFEU (Treaty on the Functioning of the European Union).

<sup>67</sup> J. SWIEBEL and D. VAN DER VEUR, *op. cit.*, (see note 20), p. 497-504.

<sup>68</sup> European Parliament resolution of 4 Feb. 2014 on the EU Roadmap against homophobia and discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity, P7\_TA(2014)0062; see also M. MOS, 'Conflicted Normative Power Europe: The European Union and sexual minority rights', *Journal of Contemporary European Research*, 9/1, 2013, p. 78-93.

nevertheless published important research and studies that included sexual identity<sup>69</sup>. In 2011, an elaborate report sponsored by the European Commission concluded that:

Where an extension of the EU's competences through a formal Treaty revision is unlikely, the only pragmatic approach at the level of EU law itself is to argue that the term 'discrimination on grounds of sex' should be interpreted even wider, so as to include more forms of discrimination on grounds of gender identity as well as discrimination on grounds of gender expression and discrimination against intersex people<sup>70</sup>.

As this short overview makes clear, both agenda-setting and policymaking at the EU on gender-related issues is a complicated and controversial game, in which many actors play a role. It is well documented how the Vatican plays this game<sup>71</sup>. Every step facilitating or establishing a better safeguarding of sexual rights is closely watched and if possible blocked. Unlike the UN, the EU political arena does not offer possibilities of alliances with Islamic countries, while orthodox countries play a relatively minor role. The Vatican must do with the support of like-minded NGOs and like-minded politicians in the EU institutions.

### Conclusion

The research questions of the essay were: (a) why did the term gender become so controversial, and (b) why did the UN become the focus of this strife.

The second question is the easiest to answer: 'Because it's there!'<sup>72</sup>. The series of UN World Conferences in the 1990s on the environment (Rio de Janeiro, 1992), population (Cairo, 1994) social development and women's issues (Copenhagen and Beijing, 1995) offered an arena for worldwide debate. Both governments and social movements deployed various 'boomerang strategies'<sup>73</sup> to put their demands on the world stage and take the outcomes home to be used in a national or regional context. And so did the Holy See. The near debacle of Cairo, where the Vatican's fierce resistance against abortion and contraception almost backfired on them, led to a more refined strategy that included a sometimes subtle undermining of the basic principles of feminism and the movement for sexual rights. Trying to 'debunk' gender was the quintessence of this strategy.

This brings us to the first question. The gender controversy at the UN and the ongoing fights – at the UN and in other international forums – about sexual orientation

<sup>69</sup> See e.g. Fundamental Rights Agency, *EU LGBT Survey: European Union lesbian, gay, bisexual and transgender survey: Results at a glance*, Vienna, Fundamental Rights Agency), 2013.

<sup>70</sup> S. AGIUS and Ch. TOBLER, *Trans and Intersex People: Discrimination on the grounds of sex, gender identity and gender expression*, European Network of Legal Experts in the non-discrimination field, European Commission Directorate-General for Justice, 2012, p. 87.

<sup>71</sup> Catholics for a Free Choice, *Preserving Power and Privilege: The Vatican's agenda in the European Union*, Washington DC, Catholics for a Free Choice, 2003.

<sup>72</sup> Legend has it that mountaineer George Mallory gave this reply when asked why he was so eager to climb Mount Everest.

<sup>73</sup> M.E. KECK and K. SIKKINK, *Activists Beyond Borders: Advocacy networks in international politics*, Ithaca, Cornell UP, 1998.

(and, in its slipstream, gender identity) are two sides of the same coin. In both cases the issue at stake is the right of any individual to define what your sex and/or your sexuality mean to you and to decide freely how to deal with it, accept or reject a sexual identity, or ignore the pressure to do so. In addition, the safeguarding of such an individual right demands that states protect these freedoms and facilitate the equal participation of all citizens regardless of their sexual identity and/or behaviour, provided they respect the rights of others. Many religions and other conservative worldviews have difficulties with these ideas. Instead of personal choice, free from discrimination and violence, they put forward a curtailing view, based on bipolarity of the two sexes, complementarity and heteronormativity. Inevitably, such principles underline the unequal power relations between men and women and consolidate that men are the norm and women are ‘the other’. It is no coincidence that in the countries that most loudly defend these views, women are often second-class citizens. This includes the Vatican. In short, the gender issue is not a harmless debate about women’s and men’s ‘roles’, but an issue of political power.

In the meantime, there is an anomaly that deserves further exploration. As we have seen, by adopting two resolutions the Human Rights Council, the main intergovernmental UN body, has put issues of sexual orientation and gender identity firmly on the UN agenda. Moreover, in the human rights ‘business’ at the UN, ‘SOGI’ – i.e. sexual orientation and gender identity – have become a more or less standard part of the processes of scrutinizing the human rights records of countries. The Human Rights Committee, the supervising mechanism of the International Covenant on Civil and Political Rights, so far has referred to SOGI issues in 93 ‘concluding observations’ and in seven cases of ‘jurisprudence’. CEDAW, the supervising body of the International Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, has after a fierce debate mentioned sexual orientation and gender identity as well as ‘lesbian women’ in two of its General Recommendations and in 49 of its concluding observations on the reporting of States Parties to CEDAW<sup>74</sup>. The UPR procedures have led to a multitude of recommendations on these issues to UN member states<sup>75</sup>.

On the other hand, the Commission on the Status of Women (CSW), including at its meetings dedicated to reviews of the implementation of the results of the Beijing Conference, so far has never been able to adopt any formal statement dedicated to this issue. What is the reason of this discrepancy? One might guess that conservative governmental and NGO delegations invest more energy and manpower in CSW debates, because the issues at stake are considered to be higher than elsewhere at the UN. In the end, keeping women in their place and thwarting their sexual autonomy may be more important for the (male) powers that be than the more general discussions about sexual orientation and so on, which do not focus especially on women and therefore might be understood to deal mainly with the sexual freedom of men<sup>76</sup>. Moreover,

<sup>74</sup> SOGI UN database, International Commission of Jurists, Geneva, available at <<http://www.icj.org/sogi-un-database/>>

<sup>75</sup> See data collected by Arc International at <<http://arc-international.net/global-advocacy/universal-periodic-review/>>

<sup>76</sup> If this explanation makes sense, then we must still explain why and how CEDAW went beyond their control. The reason may be that at CEDAW, governments pull the strings only indirectly, namely through the appointment of the Committee members.

opinion leaders at CSW and at the secretariat in UN Women might be particularly eager to preserve their good reputation as ‘still real women’: they might be fighting for women’s equality but embracing lesbian rights would be a bridge too far. This aspect of the history of CSW may be an intriguing subject for further research.





# « Pour un genre catholique ! »

## Trajectoire de l'association Femmes et Hommes dans l'Eglise (1970-2000)

Juliette MASQUELIER

Malgré la structure pyramidale de sa hiérarchie, le catholicisme a de multiples visages. C'est ainsi qu'il peut à la fois être le leader incontesté de l'opposition à ce que l'Eglise appelle « idéologie du genre » dans sa doctrine officielle, et, à la marge, montrer des opinions beaucoup plus nuancées, voire contestataires. C'est le cas de l'association franco-belge Femmes et Hommes dans l'Eglise<sup>1</sup> (FHE), qui défend depuis bientôt quarante-cinq ans<sup>2</sup> un féminisme catholique non essentialiste à l'encontre de la doctrine romaine et continue de promouvoir une compréhension catholique des questions de genre. Cette opposition en interne prend ses racines dans les courants progressistes héritiers du concile Vatican II, qui ont notamment pris corps à travers des velléités féministes dont FHE a été un acteur important en France. Pour comprendre la complexité de la situation actuelle au sein du monde catholique, il est donc nécessaire de la relier à l'histoire d'un féminisme chrétien qui tente d'émerger, depuis cinquante ans, aux marges de l'institution<sup>3</sup>. L'objectif est ici d'étudier les

---

<sup>1</sup> M. DUBESSET, « « Femmes et Hommes en Eglise », des féministes catholiques à la fin du XX<sup>e</sup> siècle », in A. COVA et B. DUMONS (dir.), *Femmes, genre et catholicisme, nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Lyon, LAHRA-RESEA, 2012, p. 135-160.

<sup>2</sup> L'association se nomme aujourd'hui Femmes, Hommes, Egalité, Droits et Liberté dans les Eglises et la Société (FHEDLES) <http://fhedles.fr/>, consulté le 19 janvier 2014. Voir aussi C. BÉRAUD, « Les catholiques contre le genre, l'épisode des manuels de SVT », in Fl. ROCHEFORT et M.E. SANNA (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 109-122.

<sup>3</sup> A. FAVIER, « Des études féministes aux études de genre. Le double échec de leur réception par les sciences catholiques françaises », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 279, 2014, p. 9-29.

trente premières années d'activité de l'association<sup>4</sup> dans la diachronie, afin d'inscrire les évolutions qu'elle a connues dans le contexte féministe et religieux de l'époque et de mieux saisir les enjeux du combat qui se joue aujourd'hui pour certains catholiques face à l'offensive romaine « anti-genre ». Le féminisme catholique apparaît comme une réalité complexe : quelle est la place d'un courant qui est à la marge à la fois du mouvement féministe et de l'Eglise officielle ? Comment concilier des concepts *a priori* antagonistes ? Comment, enfin, se négocient les alliances et se développent les sociabilités militantes ? Nous interrogerons les affinités conceptuelles et militantes de FHE au cours des années 1970, puis 1980 et 1990, afin d'éclaircir les enjeux concrets des rapports entre féminismes laïques et religieux en France. La comparaison d'une première période tournée vers l'institution catholique (les années 1970) et d'une seconde plus nettement tournée vers les centres d'intérêts du féminisme laïque nous permettra de mettre en évidence d'autres couples que la combinaison du féminisme et du catholicisme met en tension : féminismes des « deuxième » et « troisième » vagues ; féminisme français et international ; monde catholique et autorités romaines...

### **FHE et la « deuxième vague » féministe dans les années 1970**

A l'aube des années 1970, les mouvements de femmes lancent, de manière assez unanime, un anathème radical contre les religions, instrument du contrôle des femmes et du maintien de leur subordination<sup>5</sup>. Celui-ci se traduit selon les cas par l'hostilité ou l'indifférence. Dans les pays à majorité catholique, le christianisme est un ennemi déclaré, et les propos du pape volontiers tournés en dérision, mais les féministes se préoccupent finalement peu des croyances religieuses, tout à la découverte du politique et de l'expérience de soi. En France, le contexte idéologique, le marxisme, la psychanalyse, l'influence de Simone de Beauvoir pour qui la religion n'est qu'un facteur parmi d'autres de l'aliénation féminine, ainsi que la révolution sexuelle qui fait fi des prescriptions morales judéo-chrétiennes, contribuent tous ensemble à la marginalisation du sujet religieux, suivant l'idée que cet ennemi est de toute façon en voie d'extinction<sup>6</sup>.

Pourtant, dès les années 1960, des tentatives de concilier religion et féminisme émergent et se radicalisent, particulièrement en Amérique du Nord. Pour les catholiques, la préparation du concile Vatican II est l'occasion de prises de paroles féminines et le mouvement œcuménique impulse une réflexion sur la place des femmes dans les églises. Contrairement aux formes précédentes de ce que l'on a pu appeler féminisme chrétien<sup>7</sup>, au début du XX<sup>e</sup> siècle, il ne s'agit plus de neutraliser l'aspect réactionnaire

<sup>4</sup> Entre 1970 et 2000, soit à peu près la durée de publication de leur revue trimestrielle, le *Bulletin international*, jusqu'à la fondation de la fédération des *Réseaux du Parvis* et de sa revue, en 1998, à laquelle contribue FHE.

<sup>5</sup> M.J.F. ROSADO NUNES, « Religions », in H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ et D. SENOTIER (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 190.

<sup>6</sup> Fl. ROCHEFORT, « Contrecarrer ou interroger les religions », in E. GUBIN, C. JACQUES, Fl. ROCHEFORT, Fr. THÉBAUD et M. ZANCARINI-FOURNEL (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, L'Atelier, 2004, p. 347-363.

<sup>7</sup> Incarné par exemple par Marie Maugeret (en France) et Louise van den Plas (en Belgique) (féminisme chrétien inféodé à la doctrine romaine) et les syndicats chrétiens et

de l'influence des religions, mais bien de concentrer les critiques sur le plan religieux pour faire évoluer les doctrines et les pratiques. En France, les travaux de France Quéré contribuent peu à peu à infléchir la culture théologique protestante vers plus d'égalité. Mais il en ira différemment de la culture théologique catholique, où malgré des tentatives similaires l'évolution est freinée par les dogmatiques romaines<sup>8</sup>. Le contexte des années 1960 et 1970 manifestait cependant un écart certain entre la raideur dogmatique des autorités<sup>9</sup> et la population catholique qui se montrait plus ouverte, en tout cas peu encline à s'opposer massivement aux lois autorisant l'avortement votées dans certains pays occidentaux<sup>10</sup>. C'est dans ce climat de relative ouverture du public catholique et d'intense effervescence féministe, que se met en place, à Bruxelles et à Paris, le groupe Femmes et Hommes dans l'Eglise<sup>11</sup> (FHE). Sous l'impulsion de Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, une ancienne militante de l'Alliance Jeanne d'Arc<sup>12</sup>, un réseau se constitue autour du projet de créer un groupe féministe « où hommes et femmes partageraient en chrétiens la solidarité du combat à mener et l'espérance de la libération mutuelle : libération des femmes, et par là-même libération des hommes et libération de la structure cléricale/Eglise »<sup>13</sup>.

Les membres du groupe, issus de familles catholiques aisées, sont des hommes et des femmes, laïcs, mais aussi parfois prêtres et religieuses, des intellectuels déjà engagés pour la plupart dans des associations catholiques ou proches de l'Eglise : dans le groupe bruxellois, Pierre de Loch est chanoine, mandaté par l'Eglise de Belgique comme responsable du Centre national de Pastorale familiale<sup>14</sup>, Suzanne van der Mersch a fondé la Fraternité des Veuves, Denise Peeters est active à l'UMOF<sup>15</sup> et sera longtemps mandatée au Conseil général pour l'Apostolat des Laïcs ; à Paris, Yvonne Pellé-Douël est philosophe, Françoise Vandermeersch, sœur Auxiliatrice du

---

libres féminins (qui suivent la doctrine du catholicisme social) au début du siècle, ou Cécile de Corlieu (pionnière d'un féminisme catholique moderniste) dans les années 1930. L. KLEJMAN et Fl. ROCHEFORT, *L'Egalité en marche, le féminisme sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, PFNSP/des femmes, 1989 ; A. COVA, *Au service de l'Eglise, de la patrie et de la famille. Femmes catholiques et modernité sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>8</sup> Fl. ROCHEFORT, « Contrecarrer ou interroger les religions », *op. cit.*, p. 354.

<sup>9</sup> Réaffirmée en 1968 par l'encyclique *Humanae Vitae* au sujet du mariage et de la régulation des naissances.

<sup>10</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », in Chr. FAURÉ (dir.), *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Belles Lettres, 2010, p. 1096-1114.

<sup>11</sup> M. DUBESSET, « « Femmes et Hommes en Eglise », des féministes catholiques à la fin du XX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*

<sup>12</sup> Société catholique suffragiste fondée en Grande-Bretagne et 1911, importée en France en 1936.

<sup>13</sup> FHE, « Sans Pères protecteurs ni Mères fondatrices... », *Bulletin international*, 8 (nouvelle série), Paris, mars 1982, p. 15.

<sup>14</sup> Mandat qui lui sera retiré en 1973 suite à ses prises de position en faveur d'une dépénalisation de l'avortement en Belgique.

<sup>15</sup> Union mondiale des Organisations féminines catholiques, fondée en 1910.

Purgatoire<sup>16</sup> est chargée de la revue *Echanges*. A Lyon, où un groupe se forme un peu plus tard, Marie-Jeanne Bérère est théologienne et enseigne au séminaire, Dona Singles est théologienne et religieuse<sup>17</sup>, tandis que de nombreux autres membres sont eux aussi professeurs, philosophes ou sociologues, souvent proches d'institutions catholiques comme *Pro Mundi Vita* en Belgique ou la Faculté théologique de Lyon... Nés pour la plupart dans les années 1920 ou 1930, ils sont tous profondément marqués par le concile Vatican II qu'ils voient comme une promesse de changement dans l'Eglise. Leurs affinités théologiques vont vers des organes assez critiques de la hiérarchie vaticane, comme la revue *Concilium* ou des théologiens comme Marie-Dominique Chenu, Yves Congar ou Hans Küng.

Dès le début, FHE revendique son identité catholique mais refuse de se placer dans les structures associatives prévues officiellement pour les femmes et les laïcs. Devant les inégalités entre les sexes constatées au sein de l'Eglise, l'association a pour but d'y établir une réelle collaboration entre les hommes et les femmes, basée sur la reconnaissance et l'application du principe évangélique<sup>18</sup> de l'égalité fondamentale de chacun des membres du Peuple de Dieu<sup>19</sup>. Sur cette base, ses revendications s'orientent contre les discriminations envers les femmes, particulièrement au sein de l'Eglise, contre l'image stéréotypée des femmes véhiculée dans la doctrine catholique et contre les structures patriarcales de l'Eglise catholique. L'action féministe dont se réclame l'association se situe donc principalement à l'intérieur de l'Eglise catholique, dans le but de la transformer, de la rendre plus conforme aux exigences évangéliques et conciliaires dont FHE se revendique.

C'est en raison de tout cela que nous demandons à l'Eglise, non pas pour les femmes au premier chef, mais pour Elle-même, c'est-à-dire nous tous, le signe de sa conversion. (...) Nous demandons le signe de l'entière reconnaissance des femmes, la cessation de nouvelles mesures discriminatoires, parce que nous sommes convaincus que c'est le premier pas qui coûte le plus qui sauve le mieux<sup>20</sup>.

Les conceptions théoriques sur lesquelles FHE base son action dans les premières années de son existence s'inscrivent en de nombreux points dans l'appareil idéologique élaboré par les féministes de la « deuxième vague », dont une des caractéristiques est la reconnaissance de l'impossibilité de fonder l'égalité des sexes dans un système patriarcal<sup>21</sup>. Le « patriarcat » désigne rapidement l'ensemble du système à combattre

<sup>16</sup> A. FAVIER, « Des religieuses féministes dans les années 1968 ? », *Clio. Femmes, genre, histoire*, 29, 2009, p. 59-77 ; S. ROUSSEAU, *Françoise Vandermeersch : l'émancipation d'une religieuse*, Paris, Karthala, 2012.

<sup>17</sup> M. DUBESSET, « Itinéraire de trois femmes catholiques et féministes à Lyon dans les années 1970-1980 », in Chr. BARD (dir.), *Féministes de la deuxième vague*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 99-108.

<sup>18</sup> Ils citent principalement Paul dans *Gal*, 3, 28 : « Il n'y a ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus ».

<sup>19</sup> Le terme de « Peuple de Dieu » est emprunté à l'ecclésiologie développée au concile Vatican II dont FHE se revendique.

<sup>20</sup> FHE, *Bulletin international*, 3 (ancienne série), Bruxelles, octobre 1972, p. 1-3.

<sup>21</sup> D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, « Mouvements féministes », in H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ et D. SENOTIER (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., p. 138-144.

pour les mouvements féministes militants<sup>22</sup> y compris FHE. L'association reprend la critique des structures de la domination masculine dans la société, principalement pour l'appliquer à l'institution ecclésiale catholique. FHE critique une Eglise catholique dans laquelle l'homme masculin est considéré comme le neutre, et les femmes toujours considérées comme marquées par leur sexe. Pour FHE, l'Eglise hérite de la société cette vision androcentrique du monde. Elle la sacralise, l'intègre à son propre système, puis influence en retour la société, créant l'immobilisme. La hiérarchie exclusivement masculine est combattue au nom de l'égalité de dignité, et de l'égalité dans le baptême dont sont supposés bénéficier tous les chrétiens<sup>23</sup>, ainsi qu'au nom des droits de l'Homme. Les membres du groupe se revendiquent ouvertement comme féministes et défendent leurs contemporaines, souvent mal vues dans le monde catholique, dans les lignes du *Bulletin* :

Le néo-féminisme<sup>24</sup> est une critique de la société. En cela se distingue-t-il de tous les efforts précédents fournis par les femmes pour s'intégrer dans la société fondée sur le pouvoir du sexe qui les opprimait. (...) Le féminisme aujourd'hui est de critique et non de revendication ; de révolution et non de réforme. Il est invention d'une société nouvelle, et non plus aménagement. Il est révolte et non plus plainte, acceptation ou sacrifice. D'une part il dénonce, et de l'autre il invente. Il rejoint d'autres courants contestataires, des marxistes, gauchistes, personnalistes et progressistes chrétiens<sup>25</sup>.

L'utilisation de l'adjectif « radical » est cependant sujette à discussion dans le cas de FHE. Si l'on considère que celui-ci qualifie l'intensité du changement social préconisé<sup>26</sup>, à savoir un renversement radical des structures existantes, cela ne semble pas être le cas. En effet, le groupe parle de changement profond de la société, mais se limite toujours au niveau culturel des relations hommes-femmes (critique des rôles sociaux, des stéréotypes sexistes, du langage, des structures familiales) sans aborder les sujets des structures politiques ou économiques<sup>27</sup>. Il y a cependant une indiscutable radicalité dans les revendications de FHE à l'égard de l'institution catholique :

Dans son action, le groupe est particulièrement attentif à ne pas soutenir des actions isolées, plus ou moins réformatrices qui contribueraient à maintenir en place

<sup>22</sup> Chr. DELPHY, « Patriarcat », in H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ et D. SENOTIER (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., p. 154-160.

<sup>23</sup> Se réfèrent sur ce point à la constitution dogmatique *Lumen Gentium* (1964), paragraphe 32, et à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965), paragraphe 29.1, publiées à l'occasion de Vatican II.

<sup>24</sup> Que nous appelons dans cet article « deuxième vague ».

<sup>25</sup> M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, « Féminisme », *Bulletin international*, 10 (a. s.), Bruxelles, septembre 1974, p. 8-9.

<sup>26</sup> Comme le fait D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, « Mouvements féministes », op. cit.

<sup>27</sup> Sont absents le débat sur les liens du patriarcat et du capitalisme, la question du travail des femmes et des inégalités salariales, la dénonciation du travail ménager non rémunéré ou plus globalement la question de l'exploitation matérielle du corps des femmes considérées comme classe sociale, au cœur de l'analyse du courant féministe matérialiste.

des structures dépassées. Il entend situer chacune de ses actions dans la perspective de la vie de l'Eglise de Jésus-Christ, dans son ensemble <sup>28</sup>.

Pour FHE, la question féminine est un point d'entrée pour une remise en question globale des structures hiérarchiques de l'Eglise catholique <sup>29</sup>, et particulièrement la sacralisation des prêtres. Conformément à leur interprétation de la doctrine de la collégialité adoptée à Vatican II <sup>30</sup>, une décentralisation du pouvoir est indispensable <sup>31</sup>. Contrairement aux formes de « féminisme chrétien » <sup>32</sup> qui existaient à l'époque en France, ces militants ne se posent donc pas la question de trouver une place pour les femmes dans les structures existantes de l'Eglise, mais de les dévoiler, pour qu'un changement profond puisse advenir et que leurs exigences féministes rencontrent les exigences conciliaires d'Eglise communautaire.

Un autre élément conceptuel qui différencie FHE d'autres groupements catholiques de l'époque et contribue à l'ancrer dans le contexte intellectuel de la « deuxième vague » féministe est leur conception universaliste, c'est-à-dire qu'au-delà de la construction sociale des rôles sexués tous les êtres humains sont des individus au même titre, et que les différences sont insignifiantes <sup>33</sup>. Pour FHE, une différence physique naturelle, créée par Dieu <sup>34</sup> mais dont la teneur n'est jamais explicitée, est à l'origine d'une différence de statuts dont la construction est, quant à elle, culturelle. L'association critique les rôles étroits que la société et l'Eglise attribuent respectivement aux hommes et aux femmes, qui instituent la domination de l'un sur l'autre. En tant que créations historiques, ces statuts sont susceptibles d'être modifiés et c'est là le but de leur action.

Plutôt sommes-nous appelés à devenir mieux et plus qu'un homme ou une femme spécialisés et par là même enfermés dans sa « virilité » ou « féminité », à devenir un être humain que caractérise son dynamisme de croissance. Cet être qui n'a jamais fini de devenir plus humain <sup>35</sup>.

L'universalisme est aussi la conception défendue, au sein du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) en France, par le groupe des matérialistes <sup>36</sup> contre le groupe *Psychanalyse et Politique* <sup>37</sup> qui défend l'option différencialiste de la

<sup>28</sup> M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, « Femmes et Hommes, créativité et responsabilité de partenaires », in J. DEBELLE (éd.), *Rue de la Prévoyance, essais sur la pensée de Pierre de Lochet*, Malonne, Editions Feuilles familiales, 2001, p. 172.

<sup>29</sup> FHE, « Manifeste du 29 avril 1974 », *Bulletin international*, 9 (a. s.), Bruxelles, août 1974, p. 25.

<sup>30</sup> Voir notamment *Lumen Gentium* (1964) paragraphe 22 et s.

<sup>31</sup> FHE, « Propositions », *Bulletin international*, numéro 0 (a. s.), Bruxelles, septembre 1971, p. 5.

<sup>32</sup> Les groupes existant en France à l'époque sont l'*Alliance Jeanne d'Arc* et l'UMOCF, dont FHE se démarque, mais avec qui ils entretiennent des contacts réguliers.

<sup>33</sup> Fr. COLLIN, « Différence des sexes (théories de la) », in H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ et D. SENOTIER (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., p. 30-31.

<sup>34</sup> Conformément à la *Genèse*, 1, 27.

<sup>35</sup> M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, « Féminisme », op. cit., p. 7.

<sup>36</sup> Défendu par Christine Delphy et le groupe des *Questions féministes*.

<sup>37</sup> Incarné par Antoinette Fouque.

spécificité féminine<sup>38</sup>. Cependant, FHE ne mentionne nullement ces débats et ne semble pas y prendre part. Pour l'association, les enjeux sont bien différents car il s'agit de s'opposer à l'essentialisme défendu par la doctrine romaine<sup>39</sup>. Au nom du personnalisme, FHE critique l'idée d'un caractère éternel de la nature féminine<sup>40</sup>, spécificité d'où procèdent les rôles traditionnels que Rome attribue à toutes les femmes : l'assistance, la soumission, la maternité.

Ni la mise au monde, ni les tâches maternelles ne concernent toutes les femmes ; pas plus qu'elles n'occupent toute la vie d'une femme. Elles ne sont viables, pour la mère et pour l'enfant, que lorsqu'elles ont été « choisies » et peuvent réellement être assumées. C'est dire qu'en aucun cas la faculté d'être mère et l'exercice de la maternité ne sauraient servir à définir une personne<sup>41</sup>.

Pour justifier ses positions, FHE mobilise un registre théologique qui fait référence principalement à l'Évangile et aux textes conciliaires et cherche en parallèle à démontrer que les fondements des positions romaines sont ancrés dans la tradition historiquement située d'une institution masculine qui veut maintenir ses privilèges<sup>42</sup>.

Un élément crucial isole cependant FHE du monde féministe militant des années 1970 : la question de la mixité. L'autonomie et la non-mixité sont en effet les principes fondateurs et organisateurs du Mouvement de Libération des Femmes, en vertu de l'idée qu'un groupe social n'est porteur que de sa seule libération<sup>43</sup>. La conception de FHE est bien différente, car c'est un groupe mixte qui se met en place, qui met en avant la collaboration des hommes et des femmes vers un objectif commun d'égalité, réalisé dans une relation particulière : le partenariat. Le féminisme du partenariat, dans son exigence de mixité, est marqué par l'empreinte catholique de la crainte de la « guerre des sexes ». À l'inverse, il s'agit de réinscrire le féminisme dans les principes chrétiens de l'unité de l'humanité :

Avec Femmes et Hommes, le combat féministe pour la reconnaissance plénière des femmes comme personnes à part entière, d'égale dignité, d'égale humanité, se dépasse lui-même et s'accomplit en devenant le combat des femmes non plus contre les hommes, mais « avec » les hommes partout où il y a discrimination et sexisme (...)

<sup>38</sup> D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, « Controverses et anathèmes au sein du féminisme français des années 1970 », in D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, E. LÉPINARD et E. VARIKAS, *Féminisme(s) : penser la pluralité*, Cahiers du Genre, 39, 2005, p. 13-26.

<sup>39</sup> A. DERMIENCE, *La « Question féminine » dans l'Eglise catholique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008.

<sup>40</sup> M.-O. MÉTRAL, « Problème homme-femme et pouvoir dans l'Eglise », *Bulletin international*, 8 (a. s.), Bruxelles, mars 1974, p. 6-7.

<sup>41</sup> M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, « Féminisme », *op. cit.*, p. 7.

<sup>42</sup> FHE saisit l'occasion de démonter point par point la théologie de la femme dans le *Bulletin* numéro 12 de mars 1975, en réponse à l'allocution de Paul VI au Congrès des juristes catholiques le 7 décembre 1975.

<sup>43</sup> M. ZANCARINI-FOURNEL, « Le féminisme : des mouvements autonomes », in E. GUBIN, C. JAKES, FI. ROCHEFORT, Fr. THÉBAUD et M. ZANCARINI-FOURNEL (dir.), *Le siècle des féminismes*, *op. cit.*, p. 227-238.



C'est un combat pour l'humain total (...) les hommes et les femmes ensemble l'Image de Dieu ! »<sup>44</sup>.

C'est sur ce point qu'un discours ambigu relatif au féminisme radical affleure de temps à autre dans les discours de FHE : le terme « féminisme » prend le risque de faire croire qu'il ne s'agit que du bien-être des femmes, alors qu'il doit être un combat de société, conjointement d'hommes et de femmes<sup>45</sup>. Si la mixité est vue par FHE comme une originalité, Alice Gombault<sup>46</sup> n'hésite pas à la présenter aujourd'hui également comme un frein<sup>47</sup> pour l'association. Cependant il ne faut pas exagérer le rôle de la doctrine romaine dans la construction du féminisme du partenariat : FHE attribue au terme « partenariat »<sup>48</sup> une teneur propre de relation libérée de toute domination, qui permet de vivre une réelle égalité entre les hommes et les femmes, ce à quoi échoue, selon l'association, la complémentarité de natures prônée par Rome.

Ces points d'accord et de désaccord se sont traduits dans les activités militantes des années 1970 de différentes façons. Tout d'abord, les premiers thèmes à mobiliser le mouvement des femmes sont les questions de sexualité : l'adoption de l'avortement comme premier combat à mener, avec la contraception, permet une très large mobilisation au sein de la société française<sup>49</sup>. FHE prend position sur cette question de société dans son « Manifeste » publié en avril 1974 :

Les discriminations dont les femmes sont victimes dans notre société dans l'ordre politique, social, économique, culturel, loin d'être combattues dans l'Eglise, s'y retrouvent couramment renforcées et religieusement justifiées. La fidélité à l'Evangile n'explique pas cette attitude mais bien plutôt une vision archaïque de la sexualité sacralisant, sur un mode statique, une soi-disant nature humaine, et sacralisant une idée figée de la vie qui ne reconnaît ni n'assume l'indispensable créativité des hommes<sup>50</sup>.

En référence critique aux positions romaines, l'association prend donc position pour la libéralisation des mœurs contre l'immobilisme catholique<sup>51</sup>. Cependant la thématique est extrêmement marginale dans la production de FHE à cette époque. L'association est entièrement tournée vers l'institution catholique, dans l'espoir d'y faire progresser concrètement le partenariat des hommes et des femmes. Leur agenda suit alors celui de l'Eglise catholique. Dans le contexte post-conciliaire, la place des

<sup>44</sup> Y. PELLÉ-DOUËL, « Et vos filles prophétiseront », *Bulletin international*, 8 (n. s.), Paris, mars 1982, p. 4.

<sup>45</sup> M. DUBESSET, « Femmes et Hommes en Eglise », des féministes catholiques à la fin du XX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*

<sup>46</sup> Professeure à la « catho » de Paris, Alice Gombault est une militante de FHE et présidente de l'association depuis 1986.

<sup>47</sup> Lettre d'informations de FHEDLES, juin 2014.

<sup>48</sup> Le terme de « partenariat égalitaire » sera aussi utilisé pour se démarquer clairement du vocabulaire de la « collaboration » développé par le Vatican, qui sous-tend encore la complémentarité des natures.

<sup>49</sup> D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, « Le féminisme des années 1970 », in Chr. FAURÉ (dir.), *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Belles Lettres, 2010, p. 906-957.

<sup>50</sup> FHE, *Bulletin international*, 9 (a.s.), août 1974.

<sup>51</sup> D. LOUTE, « Editorial », *Bulletin international*, 9 (a.s.), août 1974.



femmes dans l'Eglise commence à se poser sérieusement et les revendications en faveur de l'ordination des femmes se font de plus en plus pressantes, particulièrement en Amérique du Nord<sup>52</sup>. C'est sur ce terrain où tout semble encore possible que FHE s'engage, d'une part par un intense travail d'élaboration théologique et d'autre part comme un groupe de pression, envoyant des courriers aux dignitaires de l'Eglise, allant porter en personne leurs propositions jusque dans les synodes, ou dans des conférences de presse. L'association organise aussi des colloques, en collaboration avec d'autres groupes chrétiens<sup>53</sup>.

Au cours des années 1970, malgré un certain nombre de convergences théoriques, l'association se mêle donc peu à l'activité militante féministe non confessionnelle. D'une part, elle est objet de méfiance, de par son organisation mixte et ses rapports au religieux<sup>54</sup> et d'autre part, ses thématiques de luttes, encore fort tournées vers l'institution romaine, ne rencontrent que très peu les intérêts des autres féministes. Il semblerait que cette situation soit généralisée en Europe, où le dialogue entre les courants laïques et religieux est moins aisé qu'en Amérique du Nord<sup>55</sup>. Quelques contacts s'établissent cependant, comme à l'occasion d'un numéro des *Cahiers du GRIF* intitulé « Des femmes accusent l'Eglise »<sup>56</sup> auquel collaborent Marie-Thérèse van Lunen-Chenu<sup>57</sup> et Denise Loute<sup>58</sup> ou les *Bulletins* qui, la même année, consacrent quatre numéros entiers<sup>59</sup> à l'« Année internationale de la Femme » de l'ONU. Etant donné que FHE fait figure d'exception en France en tant qu'association féministe catholique<sup>60</sup> et que la communication est difficile avec le féminisme non confessionnel, son réseau

<sup>52</sup> A. DERMIENCE, *La « Question féminine » dans l'Eglise catholique*, op. cit., p. 86.

<sup>53</sup> Comme *Concilium*, Pro Mundi Vita, l'UMOF, le Conseil œcuménique des Eglises (COE)...

<sup>54</sup> M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, *Femmes et Hommes*, Paris, Cerf, 1998, p. 99.

<sup>55</sup> Fl. ROCHEFORT, « Contrecarrer ou interroger les religions », op. cit., p. 355.

<sup>56</sup> *Les Cahiers du GRIF*, n° 8, septembre 1975. Le numéro, fruit d'une collaboration des féministes du GRIF et de féministes chrétiennes, est axé sur la critique, commune, du sexisme de l'institution catholique, et de son influence culturelle dans la justification et la reproduction du système patriarcal. Il est traversé par la question de la pertinence de critiquer l'Eglise « du dedans » ou « du dehors » : peut-on être féministe dans l'Eglise catholique, et quel sens cela a-t-il ? Le numéro offre une tribune tout à fait exceptionnelle aux partisans des théologies féministes de la libération (même si la seule à les défendre ouvertement est une auteure américaine : L. RUSSELL, « Ferment de liberté », p. 31-33) mais reflète aussi les vives oppositions qui traversaient alors le monde féministe, notamment l'opinion qu'il ne peut y avoir de libération qu'en sortant des institutions religieuses, et que le sujet ne vaut pas la peine d'être traité (C. KUNSTENAAR, « Pas la peine », p. 4).

<sup>57</sup> Qui signera d'autres contributions aux *Cahiers du GRIF*. Par exemple : « L'année de la femme, libération ou récupération », 6/1975 ; « Le sexisme sévit dans l'Eglise catholique ; mais elle veut ignorer son nom », 16/1977.

<sup>58</sup> Dont quelques autres contributions s'éloignent du sujet religieux, pour parler du viol (*Cahiers du GRIF*, 16/1977) ou du corps (*Cahiers du GRIF*, 3/1974).

<sup>59</sup> *Bulletin international*, 12, mars 1975 ; 13, juillet 1975 et 14/15, septembre/novembre 1975.

<sup>60</sup> La revendication de l'ordination des femmes notamment a peu d'écho dans le monde catholique français.

de contacts et de collaboration est œcuménique<sup>61</sup> et international, particulièrement tourné vers l'Amérique du Nord<sup>62</sup>.

### Mutations et rapprochements (1980-2000)

Au tournant des années 1980, la situation évolue, tant dans le monde féministe que catholique, et FHE s'adapte à ces changements. Le réseau lui-même s'est développé, une dizaine de petits groupes locaux sont actifs dans toute la France<sup>63</sup> et le secrétariat s'est déplacé vers Paris<sup>64</sup>. Toutefois, les personnalités fortes du mouvement et le profil des militants sont restés les mêmes. D'un point de vue conceptuel, les bases développées pendant la première décennie sont élaborées, donnant lieu à un certain nombre de publications synthétiques<sup>65</sup>. A partir de 1997<sup>66</sup>, le concept de *genre* est tout naturellement adopté comme un outil supplémentaire qui vient corroborer des théories déjà défendues par FHE depuis ses débuts. Mais dès le début des années 1980, un premier signe de changement est la diversification des thématiques abordées dans les *Bulletins*. Les préoccupations qui se limitaient jusqu'ici principalement à la transformation de l'institution catholique, s'ouvrent à des thèmes directement empruntés au féminisme laïque, comme le corps<sup>67</sup>, la virilité<sup>68</sup>, le langage<sup>69</sup> et les violences sexistes<sup>70</sup>, le viol<sup>71</sup>, la prostitution<sup>72</sup>, les identités masculines/féminines<sup>73</sup> ; ainsi qu'aux théologies féministes<sup>74</sup> et aux grands événements du féminisme institutionnel international (principalement les conférences de l'ONU<sup>75</sup>). Les illustrations humoristiques font également leur apparition dans les *Bulletins* en 1981<sup>76</sup>, rapprochant ainsi FHE des pratiques des féministes des années 1970<sup>77</sup>.

<sup>61</sup> Le groupe Orsay, groupe de théologiennes féministes protestantes fondé en 1976 en France, Fédération luthérienne mondiale, Conseil œcuménique des Eglises...

<sup>62</sup> Women's Ordination Conference (Etats-Unis), *L'Autre Parole* (Québec), ...

<sup>63</sup> La liste en est faite à l'occasion du douzième anniversaire du groupe. FHE, *Bulletin international*, 8 (n. s.), mars 1982.

<sup>64</sup> Secrétariat hébergé par *Temps présents*, maison d'édition catholique engagée, au 68 rue de Babylone où il se trouve encore aujourd'hui.

<sup>65</sup> D. SINGLES, M.-J. BÉRÈRE et R. DUFOUR, *Et si on ordonnait les femmes...?*, Paris, Le Centurion, 1982 ; A. GOMBAULT, *Féminisme et/ou partenariat ?*, Paris, Femmes et Hommes en Eglise, 1994 ; M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, *Femmes et Hommes*, op. cit.

<sup>66</sup> FHE, *Bulletin international*, 71, septembre 1997 et 72, décembre 1997.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 12, mars 1983.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 13, juin 1983.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 19, septembre 1984 et 20, décembre 1984.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 31, septembre 1987 et 67, septembre 1996.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 53, mars 1993.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 74, juin 1998.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 73, mars 1998.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 7, décembre 1981 ; 9, juin 1982 ; 24, décembre 1985 ; 33, mars 1988 ; 55, septembre 1993 ; 70, juin 1997 ; 76, décembre 1998.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 21, mars 1985 ; 23, septembre 1985 ; 63, octobre 1995 ; 64, décembre 1995...

<sup>76</sup> *Ibid.*, 4 (n. s.), mars 1981.

<sup>77</sup> D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, « Le féminisme des années 1970 », op. cit., p. 909.

Ce n'est donc pas une évolution théorique majeure ou un renouvellement de ses membres qui est à l'origine de l'évolution des thématiques de travail et des stratégies militantes de l'association, mais bien des changements contextuels auxquels elle a dû s'adapter. Sur la question de l'ordination des femmes, le Vatican a rapidement mis fin aux espoirs suscités par le Concile, en interdisant l'accès des femmes aux ministères laïcs<sup>78</sup> et ordonnés<sup>79</sup> et en rappelant la loi divine, immuable, contre la libéralisation des mœurs<sup>80</sup>. Dix ans plus tard, devant le peu d'effet de leur action, les membres de FHE ne cachent pas leur déception :

Un groupe comme le nôtre – critique parce que croyant, militant parce qu'espérant, convaincu parce que communautaire – trouverait-il encore pertinent, raisonnable, possible voire décent, de se réclamer de l'Eglise catholique aujourd'hui ? En effet, ce n'est pas la structure ecclésiale qui s'est modifiée comme l'avait fait espérer le Concile mais la société civile qui a changé ses lois et, en partie, ses mœurs<sup>81</sup>.

Les espoirs de FHE se sont ainsi peu à peu désinvestis des autorités romaines pour se tourner vers le Peuple de Dieu comme moteur du changement encore attendu dans l'Eglise catholique<sup>82</sup> jusqu'au synode de 1987 sur le laïcat, où la voie institutionnelle semble définitivement se boucher<sup>83</sup>. Et de fait, dans les années 1980, les positions antiféministes des autorités catholiques s'accroissent<sup>84</sup>. En 1988, Jean-Paul II publie la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*<sup>85</sup>, qui réaffirme la théologie catholique de « la Femme » : l'égale dignité des femmes est toujours assortie d'une spécificité féminine, vocation à la maternité ou à la virginité consacrée, qui doit primer dans tous les engagements sociaux féminins. FHE répond à ce texte, comme aux suivants<sup>86</sup>, dans des communiqués ou dans les *Bulletins*<sup>87</sup>, mais le divorce avec l'institution est définitif. L'association change son nom en 1993 pour devenir « Femmes et Hommes en Eglise » afin de refléter cette réalité et s'associe, en 1998, à d'autres associations partageant ce rapport particulier à l'institution catholique<sup>88</sup> pour fonder la fédération

<sup>78</sup> *Ministeria Quaedam*, 1972. Réponse dans FHE, *Bulletin international*, 3 (a. s.), octobre 1972.

<sup>79</sup> *Inter Insigniores*, 1977. Réponse dans FHE, *Bulletin international*, 22 (a. s.), mars 1977.

<sup>80</sup> *Persona Humana*, 1975. Réponse dans FHE, *Bulletin international*, 16 (a. s.), février 1976.

<sup>81</sup> FHE, *Bulletin international*, 8 (n. s.), Paris, mars 1982.

<sup>82</sup> Comme le montre l'évolution de leur participation aux synodes entre 1971 et 1987, qui va d'un lobbying auprès des évêques à l'organisation d'ateliers publics en parallèle.

<sup>83</sup> FHE, *Bulletin international*, 32 (n. s.), Paris, décembre 1987.

<sup>84</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », *op. cit.*, p. 1106.

<sup>85</sup> Il y reprend des propos déjà contenus dans l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici*, 1987, et qui seront à nouveau développés dans la *Lettre aux Femmes* de 1995.

<sup>86</sup> L'interdiction de l'ordination des femmes sera encore renforcée par *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), frappée de l'infailibilité pontificale en 1995 et son enseignement deviendra obligatoire en 1998 (*Ad Tuendam fidem*).

<sup>87</sup> FHE, *Bulletin international*, 36, décembre 1988 ; 38, juin 1988 ; 59, septembre 1994 ; 63, octobre 1995 ; 64, décembre 1995 ; 65, mars 1996 ; 69, mars 1997 ; 75, septembre 1998.

<sup>88</sup> Rassemblées par l'effervescence catholique contestataire provoquée par l'éviction de M<sup>gr</sup> Gaillot en 1995.

des *Réseaux du Parvis*. Au cours des années 1990, les objectifs de FHE deviennent donc de témoigner pour le public d'un autre catholicisme, de porter un féminisme chrétien dans le monde.

« Depuis plus de trente ans, rien ne s'est amélioré institutionnellement. Qui plus est, de multiples déclarations, dites définitives, du magistère ont figé davantage cette mise en tutelle et infériorisation des femmes dans l'Eglise. Heureusement, à la base, sur le terrain, un équilibre se réalise progressivement en de nombreux endroits. Les enseignements qui viennent des fidèles, vivant dans le quotidien de leur état de vie les valeurs et appels évangéliques, sont aussi importants que les déclarations officielles du magistère. En l'absence de tout dialogue avec l'autorité, il nous faut continuer à déployer ce qui nous paraît essentiel et vital pour l'Eglise, même si cela implique des transgressions indispensables pour vivre en vérité le message de Jésus-Christ »<sup>89</sup>.

Cette évolution dans le positionnement de l'association, qui va de pair avec la radicalisation des positions romaines, est aussi concomitante d'un changement dans le monde catholique en général. Ce durcissement antiféministe des autorités a lieu en même temps qu'une « sécularisation interne », c'est-à-dire une appropriation par les croyants de problématiques et de modes de fonctionnement venus du monde séculier, dont les valeurs de l'égalité des sexes et de l'autonomie des femmes<sup>90</sup>, qui se banalisent. En témoigne un essor, à partir des années 1980, des théologies féministes : les grandes thématiques des années 1970 sont transposées dans la sphère des religions (interprétations non sexistes de la Bible, étude de ses personnages féminins, remise en cause de l'emprise patriarcale sur le Dieu des chrétiens) en premier par des théologiennes nord-américaines<sup>91</sup>, dont l'influence s'étend en Europe grâce aux traductions dans la revue *Concilium*, au mouvement œcuménique et aux théologiennes québécoises et allemandes<sup>92</sup>. En France, FHE est une antenne privilégiée de leur diffusion. Cette nouvelle nébuleuse féministe chrétienne parvient, en outre, à s'affirmer sur la scène féministe (surtout au niveau international et aux Etats Unis), qui connaît elle aussi des transformations.

Dix ans après l'« année zéro »<sup>93</sup> de la libération des femmes, le mouvement commence à s'institutionnaliser, récupéré par les organisations politiques et par les Etats qui créent des instances spécialisées ; de nombreuses réformes voient le jour et des associations naissent, qui contribuent à professionnaliser ce militantisme autrefois autonome<sup>94</sup>. Les avancées dans les droits des femmes s'accompagnent d'une atténuation de la radicalité des mouvements, les courants plus réformistes à l'inverse

<sup>89</sup> P. DE LOCHT, intervention au *Colloque Femmes prêtres, enjeux pour la société et pour les Eglises*, Paris, 20-21 janvier 2006, non publié.

<sup>90</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », *op. cit.*, p. 1097.

<sup>91</sup> Mary Daly, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Rosemary Radford-Ruether en sont les noms les plus connus.

<sup>92</sup> Fl. ROCHEFORT, « Contrecarrer ou interroger les religions », *op. cit.*, p. 356 et s.

<sup>93</sup> « Libération des Femmes : année zéro », *Partisans*, 54-55, juillet-octobre 1970.

<sup>94</sup> A. LÉVESQUE, « Militer », in E. GUBIN, C. JAQUES, Fl. ROCHEFORT, Fr. THÉBAUD et M. ZANCARINI-FOURNEL (dir.), *Le siècle des féminismes*, *op. cit.*, p. 95.

se renforcent, faisant évoluer le féminisme vers l'expertise ou le service social<sup>95</sup>. L'arrivée des études féministes à l'Université en France au même moment coïncide avec cet affaiblissement<sup>96</sup>. Le féminisme s'est aussi mondialisé, et sous l'influence de l'ONU, l'argument des priorités révolutionnaires a perdu de sa force face aux luttes pour les droits des femmes<sup>97</sup>. Sans entrer dans le débat de savoir s'il existe, ou non, une « troisième vague » féministe<sup>98</sup> à partir des années 1990, il est certain que les thèmes et enjeux du féminisme se sont transformés. Parmi les critiques adressées à la « deuxième vague », la remise en cause de la non-mixité organisationnelle fait tomber un obstacle qui a pu, auparavant, éloigner le féminisme chrétien des autres courants féministes. Une autre évolution est l'ouverture à d'autres féminismes, la reconnaissance de la pluralité des appartenances sociales, générationnelles, ethniques, religieuses ou liées aux orientations sexuelles<sup>99</sup>. La réflexion en termes de genre et d'intersectionnalité des luttes ouvre à une compréhension plus large de ce que le « féminisme » peut signifier, et l'insertion des féminismes religieux, et *a fortiori* chrétiens, dans ce large mouvement en est une conséquence. C'est particulièrement le cas dans les mouvements internationaux, où le thème de la lutte contre les « fondamentalismes » religieux<sup>100</sup> devient un point de focalisation des mobilisations<sup>101</sup>. Tous ces éléments, la déradicalisation, la mixité et l'ouverture aux thématiques religieuses, ont pu contribuer au rapprochement de FHE avec des thématiques privilégiées du féminisme laïque et à son inclusion dans le tissu associatif féministe français. FHE trouve ainsi une place dans les larges plateformes du féminisme institutionnel qui s'organisent, comme la Coordination française du Lobby européen des Femmes (CLEF) fondée en 1991 et prend part à l'aventure de la Marche mondiale des femmes en 2000<sup>102</sup>. Toutefois, il semblerait qu'au niveau national, ce soit le réseau chrétien « progressiste » ou « contestataire » qui soit privilégié, comme le montre la création des *Réseaux du Parvis* et les collaborations récentes de l'association<sup>103</sup>. La progression de l'égalité

<sup>95</sup> D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, « Mouvements féministes », *op. cit.*, p. 143.

<sup>96</sup> Elle s'accompagne de l'euphémisation des termes, pour se distinguer des militants. Chr. DELPHY, « Patriarcat », *op. cit.*, p. 157.

<sup>97</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », *op. cit.*, p. 1099.

<sup>98</sup> D. LAMOUREUX, « Y a-t-il une troisième vague féministe ? », in D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL et E. VARIKAS (dir.), *Féminisme(s) : recompositions et mutations*, Cahiers du Genre, hors-série, 2006, p. 57-74 ; M. BLAIS, L. FORTIN-PELLERIN, E.-M. LAMPRON et G. PAGÉ, « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical », *Recherches féministes*, 20/2, 2007, p. 141-162.

<sup>99</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », *op. cit.*, p. 1099.

<sup>100</sup> FHE y participe au niveau européen via le groupe G3i (Groupe international, interculturel et interconvictionnel).

<sup>101</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », *op. cit.*, p. 1098.

<sup>102</sup> M.T. FAUCHER et A. LANGLOIS, « La marche mondiale des femmes », *Les réseaux des Parvis*, 9, mars 2001.

<sup>103</sup> FHE collabore occasionnellement, pour des publications, avec des groupes comme Droits et Libertés dans les Eglises (DLE), David et Jonathan (groupe d'homosexuels chrétiens),

homme-femme dans la société a sensibilisé les militants chrétiens à la question féminine, désormais acceptée largement dans d'autres associations <sup>104</sup>, diminuant ainsi l'isolement de FHE au niveau français. A l'échelle internationale, FHE s'investit dans les grandes conférences de l'ONU (particulièrement depuis 1985), mais reste cependant bien ancré dans les réseaux du féminisme chrétien et de l'œcuménisme international : l'association collabore avec l'Association des Femmes pour la recherche théologique (AFERT), le Forum œcuménique des Femmes chrétiennes d'Europe (FOFCE), Women's Ordination Worldwide (wow), ainsi que des groupes aux Etats-Unis et au Canada.

\*

C'est à la lumière de cette histoire qu'il faut comprendre la position de l'association, qui se nomme aujourd'hui FHEDLES, face à l'offensive catholique contre le genre qui s'est déployée de manière spectaculaire en France depuis l'épisode des manuels scolaires en 2011 <sup>105</sup>. Devant l'emballement médiatique, l'association a maintenu ses positions en faveur d'une conception chrétienne, évangélique, du genre, à travers un certain nombre de communiqués de presse. La campagne médiatique est complétée par des conférences organisées dans le centre de documentation « Genre en Christianisme » fondé en 2003 par FHE, ainsi que la publication d'une brochure <sup>106</sup>. Il s'agit, d'une part, de récuser le lien qui est fait entre catholicisme et essentialisme, de reconnaître le bien-fondé des études de genre et leur potentiel libérateur pour les individus <sup>107</sup> et, d'autre part, de contester la représentativité des évêques et autres porte-parole autorisés du catholicisme pour des sujets n'ayant pas de rapport direct à la foi et de réclamer que s'ouvre le débat au sein même de l'Eglise <sup>108</sup>.

Cette dernière revendication, parue en 2013 à l'occasion de la polémique sur le « mariage pour tous », vient compléter et soutenir un autre communiqué commun d'associations chrétiennes comme *David et Jonathan*, *Action catholique ouvrière*, *les Réseaux du Parvis*, *Evangile et Liberté* et le *Carrefour des Chrétiens inclusifs*, soutenu par des associations homosexuelles juives, musulmanes et bouddhistes <sup>109</sup>. Elle s'inscrit dans la droite ligne de l'histoire de l'association, qui agit en tant qu'acteur chrétien pour faire exister une voix dissidente à la fois dans la société et au sein du monde catholique. Dans ce débat, c'est donc aujourd'hui encore en solidarité étroite avec un réseau d'associations confessionnelles progressistes, parfois ouvertement contestataires, que FHE prend position de la manière la plus visible. Cependant, même

---

« Nous sommes aussi l'Eglise » (NSAE).

<sup>104</sup> M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, « 40 ans d'une histoire trop méconnue : l'association internationale Femmes et Hommes en Eglise/Genre en Christianisme », non publié.

<sup>105</sup> C. BÉRAUD, « Les catholiques contre le genre, l'épisode des manuels de SVT », *op. cit.*

<sup>106</sup> « Le genre dans tous ses états, des chrétiennes et chrétiens s'interrogent », *Les Réseaux des Parvis*, hors-série, Paris, mai 2013, en collaboration avec l'association David et Jonathan.

<sup>107</sup> <http://fhedles.fr/textes-en-ligne/des-catholiques-disent-%C2%AB-oui-%C2%BB-aux-analyses-de-genre-dans-les-manuels-scolaires-de-svt-fhedles/> ; <http://fhedles.fr/textes-en-ligne/reponse-aux-80-deputes-oui-au-genre-dans-les-manuels-fhedles/>, consultés le 19 janvier 2014.

<sup>108</sup> <http://fhedles.fr/textes-en-ligne/ouverture-du-mariage-declaration-de-fhedles-pour-louverture-dun-debat-dans-les-eglises/> consulté le 19 janvier 2014.

<sup>109</sup> Beit Haverim, HM2F, Shinnyo.



en cette période de forte médiatisation, l'écho de ce féminisme catholique est resté très limité, d'une part au sein de la société française dans son ensemble, du fait d'une bien moindre capacité de mobilisation ainsi que d'un faible intérêt des médias à leur égard, en comparaison de leurs adversaires<sup>110</sup>, et d'autre part au sein du monde catholique français, où le manque de relais institutionnels les contraint, encore et toujours, à la marginalité<sup>111</sup>.

Au cours de ses trente premières années d'activité, l'association FHE est donc passée d'un groupe de pression féministe interne à l'Eglise catholique à un mouvement féministe chrétien dans le monde, sans pour autant changer ses bases conceptuelles. Certes, la rigidité des autorités catholiques sur la question féminine y est pour beaucoup, mais d'autres éléments entrent en jeu dans la trajectoire complexe de l'association. La réinsertion de l'histoire de FHE dans le contexte du mouvement féministe (national et international) de l'époque permet d'identifier, dans la diachronie, les ruptures et rapprochements qu'ont connus les féminismes laïques et religieux, d'une marginalisation à une relative ouverture compréhensive. Ce que l'analyse montre par ailleurs, c'est que le rejet du religieux est loin d'être le seul paramètre : la question de la mixité et de la radicalité apparaissent ici comme des enjeux majeurs. Ce qu'illustre FHE dans une moindre mesure, mais qui est patent au niveau mondial, c'est l'insertion des féminismes religieux dans le monde féministe depuis les années 1980-1990<sup>112</sup>, ce qui n'exclut pas de vifs débats sur les identités culturelles et religieuses.

A travers les sociabilités militantes de FHE, nous avons aussi vu un féminisme chrétien très lié au mouvement œcuménique. Sa marginalité au niveau national, à tout le moins en Europe, l'inscrit d'emblée dans un mouvement transnational, dont un pôle important se situe en Amérique du Nord, et ce dès les années 1970. Ce transnationalisme est facilité par le régime commun imposé aux femmes catholiques par une autorité romaine centrale, ainsi que les réseaux du mouvement œcuménique qui se développe dans les années 1960. Si les catholiques ouvertement contestataires représentent une minorité qu'on peut sans doute qualifier de marginale, la progression des valeurs d'égalité des sexes au sein du monde catholique depuis les années 1970 ne fait quant à elle aucun doute. Quand, face à cela, les autorités religieuses relaient les positions les plus conservatrices, dans un élan de préservation des formes de domination masculines qui les structurent, on peut se demander si les véritables oppositions, aujourd'hui, ne seraient pas celles des féminismes sous toutes leurs formes face aux pouvoirs religieux<sup>113</sup>. Au niveau de la France, où le féminisme catholique est peu représenté<sup>114</sup>, les solidarités au sein des réseaux chrétiens progressistes dans

<sup>110</sup> C. BÉRAUD, « Les catholiques contre le genre, l'épisode des manuels de SVT », *op. cit.*

<sup>111</sup> A. FAVIER, « Des études féministes aux études de genre. Le double échec de leur réception par les sciences catholiques françaises », *op. cit.*

<sup>112</sup> Fl. ROCHEFORT, « Contrecarrer ou interroger les religions », *op. cit.*, p. 360.

<sup>113</sup> Fl. ROCHEFORT, « Troisième vague féministe, religions et sécularisations, 1990-2007 », *op. cit.*, p. 1112.

<sup>114</sup> Inexistant institutionnellement, il a en 2015 une existence associative : avec FHEDLES, on peut citer le Comité de la Jupe d'Anne Soupa et Christine Pedotti, ou le blog <http://www.penser-le-genre-catholique.fr/> d'Anthony Favier (consulté le 8 avril 2015).

lesquels les idées féministes ont percolé permettent de faire exister timidement une autre version du catholicisme en marge de l'institution.

Devant les crispations du Vatican sur la question féminine, qui n'ont fait que s'accroître depuis la fin du dernier Concile, la question n'est donc plus tant de savoir comment évoluera la doctrine romaine. Bien plus incertain est l'impact que pourront avoir, de manière très concrète, les transformations profondes que connaît la religiosité (remise en question de l'autorité, individualisme, bricolage des croyances, incorporation des valeurs séculières)<sup>115</sup> sur les religions institutionnalisées telles que nous les connaissons aujourd'hui.

---

<sup>115</sup> Sur les transformations du croire dans la modernité et l'ultramodernité : D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999 et Id., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.



# Le post-sécularisme nuit-il aux femmes... et aux homosexuel.le.s ?

Joan STAVO-DEBAUGE et Marta ROCA I ESCODA

Cet article souhaite documenter le caractère international et multi-sectoriel des oppositions suscitées par la reconnaissance publique des minorités sexuelles et par l'extension de leurs droits. Ici, on pense spécialement aux contre-mobilisations religieuses qui se déploient sous le label des « valeurs familiales » ou de la défense de la « famille » dite « traditionnelle »<sup>1</sup>. Des travaux américains ont montré une globalisation de la Droite chrétienne, laquelle a fait son cheval de bataille de l'opposition au mariage homosexuel et aux transformations des formes de filiation<sup>2</sup>. Jusqu'ici, peu de chercheurs européens se sont penchés sur les liens qui existent entre les différents militants religieux qui se mobilisent localement contre la libéralisation des mœurs et des lois. Afin d'allonger la liste des acteurs religieux impliqués dans la lutte contre l'extension des droits des femmes et des personnes homosexuelles dans nos démocraties libérales, on s'attachera à montrer que cette opposition s'immisce dans plusieurs domaines académiques et s'appuie sur plusieurs courants de pensée influents. Certaines thématiques issues du monde universitaire offrent des ressources promptes à légitimer l'existence de diverses contre-mobilisations réactionnaires, dont les ripostes religieuses contre les conséquences politiques des études de genre ne constituent qu'un exemple parmi d'autres.

---

<sup>1</sup> S. HUNT, « A Turn to the Rights : UK Conservative Christian Lobby Groups and the « Gay Debate » », *Religion and Human Rights*, 6/3, 2011, p. 291-313.

<sup>2</sup> D. BUSS et D. HERMAN, *Globalizing Family Values : The Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003 ; J. BUTLER, *Born Again : The Christian Right Globalized*, Londres, Pluto Press, 2006.

### Retour sur l'alerte de Susan Moller Okin

Plus précisément, on s'attachera aux débats relatifs à ce qu'il est convenu d'appeler la « société post-séculière ». Et on se demandera si la thématique du « post-sécularisme » ne risque pas de nuire pas aux femmes et aux minorités sexuelles, comme se le demandait Susan Moller Okin à propos du « multiculturalisme » : « Is Multiculturalism Bad for Women? »<sup>3</sup>. Okin estimait que « nous avons accepté trop facilement » que le « féminisme » et le « multiculturalisme » étaient « aisément conciliables » et soutenait « au contraire qu'il y a très vraisemblablement une tension entre les deux »<sup>4</sup>. Selon elle, la reconnaissance de droits culturels collectifs serait souvent en défaveur des femmes, car les « cultures » réclamant reconnaissance et protection « ont parmi leurs buts principaux d'assurer le contrôle des femmes par les hommes »<sup>5</sup>. Son argument était empirique :

Bien des cultures sont patriarcales, donc, et de nombreuses minorités culturelles (mais pas toutes) qui revendiquent des droits collectifs sont plus patriarcales que les cultures qui les entourent. C'est donc sans surprise que l'importance culturelle du maintien du contrôle sur les femmes nous frappe tant dans les exemples donnés par les travaux sur la diversité culturelle et les droits collectifs dans les Etats libéraux<sup>6</sup>.

Dans ces Etats, les « cultures » en question bénéficiaient de fortes assises religieuses :

La discrimination et le contrôle de la liberté féminine ont été pratiqués, à divers degrés, par presque toutes les cultures, passées et présentes, mais en particulier par les cultures religieuses et celles qui cherchent dans le passé – dans les textes anciens ou les traditions vénérées – les guides ou les règles pour la vie dans le monde contemporain<sup>7</sup>.

Assises « fondamentalistes », précisait-elle :

Alors que la forte volonté de contrôler les femmes – ainsi que de les blâmer et de les punir pour la difficulté que les hommes ont à contrôler leurs propres pulsions sexuelles – s'est considérablement atténuée dans les versions plus progressistes et réformées du judaïsme, du christianisme et de l'Islam, elle demeure vivace dans leurs versions plus orthodoxes ou fondamentalistes<sup>8</sup>.

Peut-on dire que le « post-sécularisme » nuirait lui aussi potentiellement aux femmes et aux homosexuel.le.s ? C'est probable. Notre contribution visera à *prévenir* des dangers éventuels de cette thématique, qui risque d'être utilisée de plus en plus souvent à des fins réactionnaires, bien qu'elle apparaisse à beaucoup de chercheurs

<sup>3</sup> S. MOLLER OKIN, « Is Multiculturalism Bad for Women ? », *The Boston Review*, octobre/novembre 1997. En français, S. MOLLER OKIN, « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? », *Raison publique*, 9, 2008 (<http://www.raison-publique.fr/article338.html>), consulté le 13 septembre 2015.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

européens comme étant plutôt de « gauche ». On déterminera ce risque en rappelant que les débats sur le « post-séculier » ont été configurés à l'origine par des philosophes états-uniens (en majorité des hommes, blancs, hétérosexuels et chrétiens) appartenant à des courants religieux très conservateurs, focalisés sur des objets de litige précis, parmi lesquels la lutte contre l'égalité des genres et des sexualités figure en bonne place<sup>9</sup>.

Allongeant ainsi la liste des acteurs et domaines généralement considérés, on prêterait attention à ceux qui s'efforcent, depuis le lieu de la philosophie, de favoriser la démobilisation ou l'immobilisation des avancées du droit, en *légitimant par avance* et de *manière générique* l'ensemble des contre-mobilisations de facture « religieuse » qui tentent d'endiguer la sécurisation de nouveaux droits : spécialement les droits relatifs à la liberté procréative et à l'égalité des genres et des sexualités, dont la reconnaissance légale des couples homosexuels est l'un des symboles les plus évidents<sup>10</sup>.

Ici, plutôt que de reconstituer des réseaux d'acteurs de manière circonscrite, on sera attentif à l'armature intellectuelle de ces contre-mobilisations religieuses, dont certains lieux communs sont formulés par des philosophes qui représentent, au sein même du monde académique, une variété de confessions théistes fondamentalisées. Ne se recrutant pas seulement dans les milieux catholiques, mais aussi chez les protestants évangéliques<sup>11</sup>, ils contribuent à la formation d'un front de croyants conservateurs susceptibles d'appartenir à toutes les confessions (chrétiennes, juives, musulmanes). Par ces luttes, avec d'autres, ces acteurs ont cherché à contrecarrer la sécularisation du domaine politique, académique et juridique<sup>12</sup>. Tout en faisant mine de jouer le jeu de l'espace public démocratique et libéral, ils ont trouvé dans ces conflits l'occasion d'une réaffirmation publique de l'autorité du « théologique » sur des questions de faits et de droits.

### Deux stratégies d'abordage de l'espace public

Cette réaffirmation peut être plus ou moins directe. On le sait, bon nombre de croyants et d'hommes d'Eglise ont souvent tenté de masquer les sources dogmatiques de leur opposition à la libération des mœurs et des lois sous des slogans d'apparence profane, en mobilisant une variété de disciplines séculières, allant de la médecine

<sup>9</sup> C. BURACK, *Sin, Sex and Democracy : Antigay Rhetoric and the Christian Right*, Albany, SUNY Press, 2008 ; T. FETTNER, *How the Religious Right Shaped Lesbian and Gay Activism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008 ; D. WILLIAMS, *God's Own Party. The Making of the Christian Right*, New York, Oxford University Press, 2010.

<sup>10</sup> M. ROCA I ESCODA, « De la dénonciation du droit à la conquête des droits. Le cas des mobilisations homosexuelles », in B. FRÈRE et M. JACQUEMAIN (éd.), *Résister au quotidien*, Paris, Presses de Sciences Po, 2013, p. 55-86 ; M. ROCA I ESCODA, « Les mobilisations du droit. La genèse et la confection de la loi genevoise sur le partenariat », *Droit & Société*, 76, 2010, p. 569-588.

<sup>11</sup> P. GONZALEZ, « *Que ton règne vienne* » : des chrétiens tentés par le pouvoir absolu, Genève, Labor et Fides, 2014.

<sup>12</sup> J. STAVO-DEBAUGE, *Le loup dans la bergerie : le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides, 2012 ; J. STAVO-DEBAUGE, « Grand résumé », *SociologieS*, 2013 (<http://sociologies.revues.org/4524>), consulté le 13 septembre 2015.

aux sciences sociales<sup>13</sup>. En France, par exemple, récemment, les acteurs religieux ont plutôt emprunté des éléments à la psychanalyse et à l'anthropologie<sup>14</sup>. Il s'agit là d'une première stratégie, dont Luc Lemoine souligne le caractère « habile et opportun », dans un contexte laïque et républicain :

De manière à pouvoir prendre place comme religieux dans le débat pluraliste de notre république laïque soucieuse de séparation des pouvoirs, lesdits religieux ont choisi à titre de stratégie de communication – mais pas seulement – de mettre à disposition du débat passionnant, mais aussi passionné, du « mariage pour tous », des arguments de nature profane, pourrait-on dire, à savoir anthropologique, censés valoir pour tous, quelles que soient les convictions religieuses personnelles. C'est habile et opportun<sup>15</sup>.

Cette stratégie a néanmoins ses limites. D'abord, il apparaît rapidement à tout un chacun que « les « religieux » se cachent derrière leur petit doigt : le train de l'argumentaire anthropologique cache un autre train, celui du positionnement spécifiquement religieux ou confessant/confessionnel des traditions religieuses à propos du mariage hétérosexuel »<sup>16</sup>. Ensuite, l'usage des savoirs anthropologiques ainsi instrumentalisés révèle aussi une sélectivité partielle :

Il est douteux, par exemple, que les moralistes catholiques diffusent à l'envi les thèses de Maurice Godelier sur la parentalité ou celles de Françoise Héritier décrivant le mariage actuellement menacé par le projet de loi gouvernemental comme une configuration idéale assez récente au regard de la « vérité anthropologique »<sup>17</sup>.

Face à ces deux limites, il existe une autre stratégie beaucoup moins indirecte, mûrie de longue date dans le contexte anglo-américain, dans le champ de la philosophie politique et de la théorie sociale. En effet, de nombreux chrétiens conservateurs y ont profité des débats sur le « post-séculier » (largement profilés à cet effet) pour faire reconnaître, *en toute généralité* et au *nom même de principes libéraux*, la légitimité d'un usage *direct* et *exclusif* de doctrines théologiques dans le soutien ou l'opposition à des dispositions juridiques et à des politiques publiques<sup>18</sup>.

Sur les sujets en jeu, cette seconde stratégie rejoint néanmoins la première, car la *généralité* des arguments de ces auteurs vise bien souvent à alimenter des agendas beaucoup plus *spécifiques*, où l'on trouve un ensemble de causes publiques réactionnaires identiques, comme la promotion du créationnisme ou l'opposition aux droits civils et aux droits reproductifs des minorités sexuelles. Parfois *implicitement*

<sup>13</sup> Y compris côté évangélique, voir J. THOMAS, « Outsourcing Moral Authority : The Internal Secularization of Evangelicals' Anti-Pornography Narratives », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25/3, 2013, p. 457-475.

<sup>14</sup> D. BORRILLO, « La République des experts dans la construction des lois : le cas de la bioéthique », *Histoire@Politique*, 2/14, 2011, p. 55-83.

<sup>15</sup> L. LEMOINE, « L'invocation anthropologique dans le débat éthique contemporain : l'exemple du « mariage pour tous » », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2/274, 2013, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>18</sup> J. STAVO-DEBAUGE, *Le loup dans la bergerie*, *op. cit.*

présents dans les textes de ces philosophes, ces sujets sont rejoints *explicitement* par les militants religieux auxquels ils s'adressent, assurés d'être dans leur bon droit et galvanisés par cette caution intellectuelle bienvenue, qui remet en sus Dieu au centre des débats académiques.

### **Les origines états-uniennes et conservatrices de la thématique du « post-séculier »**

Sous des allures progressistes et au nom du principe apparemment généreux de l'ouverture de l'espace public à la libre expression des convictions de chacun, la thématique du « post-séculier » peut donc jouer un rôle trouble. Tel est le cas lorsqu'elle sert à museler la critique séculière, en fournissant d'emblée un « laisser passer »<sup>19</sup> aux voix religieuses, y compris quand elles portent atteinte aux droits d'autrui ou se coalisent contre des avancées politiques et des réformes sociales – droits, avancées et réformes souvent en faveur de la liberté procréative et de l'égalité des genres et des sexualités. Or, il se pourrait bien que ce soit aussi et peut-être d'abord à cela que le « post-séculier » ait servi. La chose n'a rien de surprenant pour qui a connaissance des transformations qui ont accompagné la consolidation de cette thématique, dont la principale fonction consiste à mettre en cause l'espace public libéral au motif qu'il n'accueillerait pas les convictions religieuses des citoyens ordinaires :

Il y a un demi-siècle, la majorité des interventions politiques des théologiens, des Eglises et des Américains ayant des motivations religieuses étaient associées à des positions libérales contre la guerre, pour des réformes sociales et en faveur des droits civils. Alors qu'ils agissaient en critiques de la culture américaine, ils ne questionnèrent que rarement la façon dont s'étaient développées les frontières entre l'Etat et l'Eglise, en pratique ou dans la jurisprudence. De nos jours, un rôle encore plus important de visions et d'acteurs religieux en est venu à être identifié à un argument politique conservateur, spécialement concernant les questions associées au genre et à la sexualité. Selon cet argument, une séparation trop radicale de l'Eglise et de l'Etat constitue une forme d'hostilité à la religion inacceptable, facilitant le triomphe de points de vue séculiers et anticléricaux supportés par une minorité de la population et n'offrant qu'un espace trop réduit à l'expression publique des convictions religieuses. Transformant le contenu du centre du protestantisme et de sa périphérie, ce changement a produit ce que le sociologue de la religion Robert Wuthnow a appelé « la grande fracture de la religion américaine », qui sépare les fondamentalistes, évangéliques et conservateurs religieux des croyants libéraux, des humanistes et des laïcs<sup>20</sup>.

Contrairement à ce qu'on croit d'ordinaire en Europe, le débat sur le « post-séculier » n'est donc pas le fait de la « gauche » à l'origine et il n'a pas été lancé

<sup>19</sup> D. HOLLINGER, « Les idées religieuses : doit-on les soumettre à la critique ou leur accorder un « laisser-passer » ? », in J. STAVO-DEBAUGE, P. GONZALEZ, R. FREGA (dir.), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, EHESS, 2015, p. 341-355.

<sup>20</sup> I. KATZNELSON, « Conclusion : Reflections on Religion, Democracy and the Politics of Good and Evil », in A. WOLFE, I. KATZNELSON (éd.), *Religion and democracy in the United States : danger or opportunity ?*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 412.

par Jurgen Habermas<sup>21</sup> et Charles Taylor<sup>22</sup>, mais par des philosophes américains conservateurs, dont les noms n'évoqueront pas grand chose aux lecteurs de cette revue : Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, Christopher Eberle, ou encore Kevin Vallier. Peu connus du lectorat francophone, ces auteurs publient dans les plus grandes maisons d'éditions universitaires et signent des articles dans la prestigieuse et influente *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; Plantinga y signe l'entrée « Religion and Science », Eberle l'entrée « Religion and Political Theory », Vallier l'entrée « Public Justification ».

### **D'une critique de Rawls à l'affirmation d'un intégralisme religieux**

Se rejoignant dans une critique générale de la modernité séculière, ils visent plus spécifiquement à défaire les restrictions de la « raison publique » de John Rawls, dont le libéralisme politique ne serait pas assez accueillant à l'égard des convictions religieuses des citoyens et des agents publics (élus, membres du gouvernement et juges y compris). Contre Rawls, qui estimait que « les citoyens doivent raisonner les uns avec les autres en utilisant des conceptions et des idées dont on peut s'attendre à ce que tous les citoyens les comprennent et les acceptent »<sup>23</sup>, ces auteurs arguent que les citoyens – mais aussi les juges, les élus et les membres du gouvernement – ont le droit de prendre des décisions, de légiférer et d'agir sur la base de raisons *strictement* religieuses<sup>24</sup>. Dans cette déclinaison maximaliste de la « liberté religieuse » des croyants, qui n'auraient donc pas à laisser les éléments les plus sectaires de leur foi au seuil de l'espace public, on peut suspecter une stratégie de désécularisation de l'Etat, du droit et de l'ensemble des institutions publiques *par le bas*.

Lorsqu'ils élaborent leur critique de la « raison publique » et de la sécularité des institutions, ces auteurs prennent appui sur la figuration d'une foi fondamentalisée, « intégraliste », l'objection qu'ils opposent au libéralisme étant communément appelée « l'objection intégraliste » (ou « objection de l'intégrité »). Et s'ils figurent une foi fondamentalisée, c'est qu'ils s'adressent en priorité à des communautés religieuses de cette sorte. Au nom de la « liberté religieuse », ils s'opposent à la sécularisation du domaine politique et soutiennent parfois une mise sous tutelle théologique des sciences institutionnalisées et du droit positif.

Dans le champ de la philosophie, ces objectifs sont poursuivis en vertu d'un « réalisme théiste », souvent défendu au moyen de la « reformed epistemology », à laquelle sont associés Plantinga et Wolterstorff. La « reformed epistemology » étant

<sup>21</sup> J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.

<sup>22</sup> C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2007.

<sup>23</sup> M. NUSSBAUM, « Rawl's *Political Liberalism* : a reassessment », *Ratio Juris*, 24/1, 2011, p. 12.

<sup>24</sup> Soit des raisons considérées par Rawls comme n'étant pas « publiques », car elles ne sont ni partageables, ni endossables par l'ensemble des membres de la communauté politique. Mobiliser de telles raisons revient à violer ce qu'il décrit comme un « devoir de civilité ». Sur le libéralisme politique de Rawls, à défaut de place, voir l'article de M. NUSSBAUM cité ci-avant. Pour une défense féministe des restrictions de la « raison publique rawlsienne », C. HARTLEY et L. WATSON, « Feminism, religion, and shared reason : a defense of exclusive public reason », *Law and Philosophy*, 28/5, 2009, p. 493-536.

souvent à l'arrière-plan de l'« objection intégraliste », avant de présenter la seconde, évoquons brièvement la première. L'objet de cette « épistémologie » est d'immuniser les croyances religieuses contre le doute et la critique, en accordant aux « vérités » de la foi et aux dogmes religieux un statut cognitif équivalent à celui des savoirs scientifiques et un mode de donation similaire à celui des croyances perceptives. En affirmant que la teneur cognitive des convictions religieuses n'est pas d'une moindre qualité épistémique que les assertions factuelles des sciences, cette « épistémologie » considère qu'il n'y a aucune raison de restreindre l'entrée des premières dans l'espace public scientifique, délibératif et décisionnel<sup>25</sup>.

Le geste est plus ancien qu'on ne le croit. Les prémisses des coordonnées du débat sur le « post-séculier » ont été mises en place lors de la montée en puissance politique des évangéliques fondamentalisés et de la naissance de la nouvelle Droite chrétienne états-unienne entre le milieu des années 1970 et le début des années 1980. Ainsi, le récit de la genèse de « l'objection intégraliste » proposé par Philipp Quinn est-il globalement juste. Ce dernier y voit la réaction de « philosophes de la religion » aux barrages théoriques que les « penseurs libéraux séculiers » (dont Rawls) ont fabriqué dans l'espoir de conjurer le pouvoir grandissant de la Droite chrétienne états-unienne. De manière similaire à Katznelson, Quinn oppose deux époques. Dans la première,

les libéraux étaient alors enclins à accueillir les contributions des arguments religieux aux discours publics politiques parce qu'elles tendaient à soutenir des causes libérales. Les arguments religieux de Martin Luther King Jr. servirent à justifier le mouvement des droits civils, et d'importants membres du clergé dénoncèrent la guerre brutale de l'Amérique en Asie du Sud-est. Mais, bien sûr, les choses ont changé de manière spectaculaire lorsque les voix religieuses dominantes dans l'espace public ont cessé d'être libérales. Durant les deux dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, la Droite religieuse, sous la forme de mouvements tels que la Moral Majority et la Christian Coalition, a énormément gagné en influence dans la vie politique américaine. La réaction était prévisible. Les penseurs libéraux séculiers construisirent des théories qui appelaient à exclure le religieux du discours politique public sur certaines questions [relatives en général à l'égalité des sexes et des sexualités et aux droits reproductifs]. Une seconde réaction tout aussi prévisible s'en est bientôt suivie. Des philosophes de la religion, forts de leurs convictions religieuses, commencèrent à attaquer ces théories. A la fin du xx<sup>e</sup> siècle, les débats sur les rapports entre religion et politique en sont venus à jouer un rôle important dans la renaissance de la philosophie de la religion. Au tournant du siècle, Wolterstorff a gagné la réputation d'être l'un des critiques les plus efficaces des théories politiques libérales qui excluaient la religion<sup>26</sup>.

Mais Quinn se trompe sur un point, l'offensive des philosophes chrétiens conservateurs a débuté plus tôt et elle a accompagné l'essor de la Droite chrétienne, en légitimant la façon dont cette dernière utilisait certains contenus de la foi. En effet,

<sup>25</sup> Pour plus d'informations sur cette « épistémologie » et ses pourvoyeurs, J. STAVO-DEBAUGE, « Mauvaise foi : du *revival* de la philosophie analytique de la religion à l'introduction de l'objection intégraliste en théorie politique », in J. STAVO-DEBAUGE, P. GONZALEZ et R. FREGA (éd.), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, EHESS, 2015, p. 151-182.

<sup>26</sup> P. QUINN, « Can Good Christians Be Good Liberals ? », in D. DOLE et A. CHIGNELL (éd.), *God and the Ethics of Belief*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 250-251.



dès 1976, Wolterstorff écrivait, dans un livre publié chez un éditeur évangélique, que les croyances chrétiennes « doivent fonctionner comme un critère de contrôle des théories [scientifiques] que nous [les évangéliques] voulons bien accepter »<sup>27</sup>. En 1984, dans le célèbre « Advice to Christian Philosophers », son collègue Plantinga lui emboîtait déjà le pas, estimant qu'il revient « aux psychologues chrétiens de développer une alternative qui soit en phase avec le surnaturalisme chrétien – une psychologie ayant pour point de départ cette vérité scientifiquement séminale selon laquelle Dieu a créé l'homme à son image »<sup>28</sup>. Zélateur de l'*Intelligent Design*, néo-crétionnisme rassemblant sous une même bannière « théiste » évangéliques et catholiques conservateurs, il invitera les chrétiens à nourrir leur « propre façon de faire de la science, en prenant pour point de départ et en tenant pour acquis ce qu'ils *connaissent* en tant que chrétiens » : « le théiste sait [*knows*] que Dieu a créé le ciel [*heaven*] et la terre, et tout ce qu'ils contiennent »<sup>29</sup>.

### Des Etats-Unis à l'Europe

De nos jours, cette posture ne se rencontre plus seulement aux Etats-Unis, elle a cheminé jusqu'à nous. Introduteur de ces auteurs dans la philosophie francophone, et bien qu'il critique leur « épistémologie », Roger Pouivet en reprend néanmoins le geste. Dans une perspective néo-thomiste, il soutient une « parité épistémique » de toutes les sortes de croyances, ce qui revient à hausser la rationalité des convictions religieuses et à les mettre au même niveau cognitif que les savoirs produits par une pluralité de sciences.

A mon sens, les croyances religieuses – que Dieu existe, que le Christ, son fils unique, est mort et ressuscité le troisième jour, qu'il reviendra pour juger les vivants et les morts, qui ressusciteront eux aussi – n'ont pas moins de rationalité que celles entretenues par des psychologues au sujet de l'esprit, des sociologues au sujet de la société, des spécialistes de sciences politiques au sujet des rapports géopolitiques<sup>30</sup>.

La « parité épistémique » ici revendiquée signifie que les croyances religieuses peuvent donc se faire valoir contre les savoirs des sciences humaines et sociales. Qu'ils soient protestants évangéliques ou catholiques conservateurs, ces « épistémologues » s'entendent ainsi pour accorder aux convictions et croyances religieuses une pleine légitimité épistémique. Et dès lors qu'ils parviennent à faire accréditer que ces croyances sont finalement aussi rationnelles et raisonnables que les savoirs scientifiques et aussi évidentes que les connaissances perceptives, il leur est aisé de faire un pas de plus et de soutenir qu'il serait donc loisible d'opposer les contenus

<sup>27</sup> N. WOLTERSTORFF, *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, Eerdmans Editor, 1976, p. 73.

<sup>28</sup> A. PLANTINGA, « Advice to Christian Philosophers », *Faith and Philosophy*, 1, 1984, ([faithandphilosophy.com/article\\_advice.php](http://faithandphilosophy.com/article_advice.php)), consulté le 13 septembre 2015.

<sup>29</sup> A. PLANTINGA, « Methodological Naturalism ? », *Origins and Design*, 18/1, 1997 (<http://arn.org/docs/odesign/od181/methnat181.html>), consulté le 13 septembre 2015.

<sup>30</sup> R. POUIVET, « Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses », *Revue des sciences religieuses*, 81/2, 2007, § 48 (<http://rsr.revues.org/519>), consulté le 13 septembre 2015.



de la foi chrétienne, des doctrines théologiques et des « révélations » bibliques aux résultats des enquêtes scientifiques ou aux énoncés du droit positif<sup>31</sup>.

On peut trouver un exemple de la latitude politique que ces « épistémologies » confèrent aux convictions religieuses dans un article de l'Américain Francis Beckwith<sup>32</sup>. Cet article est intéressant à deux égards, d'abord parce qu'il a été traduit en 2012 sur le site internet *France-Catholique.fr*, ensuite parce que ce même site a été un incubateur et un relais de la mobilisation française contre les études de genre<sup>33</sup> ; ce qui fournit un premier indice d'une acclimatation des schèmes « post-séculiers » dans le milieu des chrétiens conservateurs français. Dans cet article, en s'appuyant sur des auteurs tels que Plantinga, Wolterstorff et d'autres zéloteurs de la « reformed epistemology », Beckwith dénonce la tendance des juristes et théoriciens libéraux à nier la rationalité des doctrines religieuses et à refuser d'y voir des sources susceptibles de nourrir à elles seules des décisions juridiques et politiques. Or, affirme Beckwith, de grands « philosophes » seraient parvenus à démontrer que les convictions religieuses ne sont pas moins rationnelles que nombre d'autres types de croyances : les contenus de la foi chrétienne auraient alors toute légitimité à fonder des « projets de politiques publiques » et seule une « hégémonie laïciste » injustifiable les empêcherait de jouer leur rôle.

Il y a environ un an, j'ai été invité à écrire un chapitre pour un ouvrage collectif portant sur la philosophie politique et les croyances religieuses, qui doit être publié l'an prochain par des presses universitaires. Mon chapitre (...) traite des prétentions des tribunaux et des théoriciens juristes qui défendent la position selon laquelle les projets de politiques publiques d'inspiration religieuse n'ont pas leur place dans une démocratie libérale parce que les visions du monde religieuses (...) dépendent de croyances irrationnelles. En préparant ce chapitre, j'ai lu et relu nombre d'actes de procès et de monographies académiques. Les opinions juridiques qui affirment pour la plupart, explicitement ou implicitement, l'irrationalité de la croyance religieuse, ne m'ont pas surpris, puisque les juristes qui les formulent n'ont souvent aucune connaissance de la littérature portant sur la rationalité des croyances religieuses, alors que celle-ci est pourtant au cœur de la philosophie anglo-américaine depuis

<sup>31</sup> Que ces résultats proviennent des sciences naturelles ou sociales et que ces énoncés aient la légitimité du droit anti-discriminatoire et de l'égalitarisme juridique de leur côté, voilà qui importe peu : tous peuvent être rejetés comme la simple expression d'une religion athée ou d'une idéologie séculière apostate ; soit la façon dont sont au fond rejetés les savoirs sociologiques sur le genre et les programmes égalitaires qu'ils inspirent, traités comme une idéologie qui bafouerait les dogmes de la « loi naturelle » (côté catholique) ou les « vérités » bibliques (côté évangélique).

<sup>32</sup> Ancien évangélique converti au catholicisme en 2007, Beckwith s'est fait connaître comme idéologue des principales mobilisations de la Droite chrétienne américaine (créationnisme, anti-avortement, opposition au mariage des couples homosexuels, notamment). Pour un aperçu de la trajectoire et de la « philosophie » de Beckwith, voir B. FORREST, « The non-epistemology of Intelligent Design : its implication for public policy », *Synthese*, 178/2, 2011, p. 331-379.

<sup>33</sup> Avec le mot-clé « gender », on trouve pas moins de 125 articles sur ce site, qui a relayé et soutenu les principales actions collectives, locales et nationales, qui ont eu lieu en France à ce propos.

presque cinq décennies. (...) Les théoriciens du droit que j'ai consultés se prétendent tous experts en loi et en religion et leurs travaux paraissent dans des revues de droit publiées par des universités prestigieuses. Pourtant, je n'ai pas trouvé chez eux la moindre référence, même superficielle, à l'abondante littérature traitant de la religion et de la rationalité qui est produite par des penseurs, souvent philosophes, religieux ou non, depuis cinquante ans. Il n'y avait aucune mention d'Alvin Plantinga, de William Lane Craig, de Robert C. Koons, de John Haldane, de William Alston, de J.P. Moreland, de Brian Leftow, de Nicholas Wolterstorff, de Linda Zabzebski, de Charles Taliaferro, de C. Stephen Evans, de Dallas Willard, de Richard Swinburne, de John Polkinghorne, d'Eleanore Stump, de John E. Hare, ou de N. T. Wright. Ces chercheurs contemporains, parmi de nombreux autres, ont publié des argumentaires parmi les plus sophistiqués et ciselés concernant des aspects importants de la foi chrétienne, notamment sur la rationalité de la foi en Dieu, sur l'échec du matérialisme philosophique, sur l'existence de l'âme, sur le réalisme moral, sur l'incohérence du scientisme, sur l'historicité de la résurrection du Christ, et sur la coexistence entre Dieu et le mal<sup>34</sup>.

### **Une foi décomplexée à la croisée du fondamentalisme et de l'intégrisme**

Au plan de la théorie politique, sur la base de ce type d'« épistémologies », l'« objection intégraliste » consiste ainsi à dire que le libéralisme politique viole son propre engagement à l'endroit de la liberté, de la neutralité et de l'inclusion, en restreignant la capacité des citoyens et des acteurs publics à en appeler à leurs convictions religieuses dans l'espace public et politique : « Si quelqu'un essayait de m'empêcher de voter et d'agir politiquement, sur la base de mes convictions religieuses, cela violerait le libre exercice de ma religion »<sup>35</sup>. Pour ces auteurs, les restrictions de la « raison publique » rawlsienne mettraient ainsi hors du jeu démocratique les citoyens, mais aussi les élus et fonctionnaires publics, qui ne sont pas en mesure d'y participer en « traduisant » en raisons séculières ce que commande leur foi religieuse ; une foi qu'ils auraient donc le droit (et surtout le devoir) de faire prévaloir dans tous les domaines de leur existence et sur tous les sujets possibles et imaginables, « leur obligation d'obéir à Dieu » s'étendant « à la totalité de ce qu'ils font, où qu'ils soient »<sup>36</sup>. Ou comme l'écrit Wolterstorff :

La totalité de nos vies, pas seulement leur aspect soi-disant spirituel, doit être vécue dans une obéissance reconnaissante à Dieu et dans sa craintive adoration<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> F. BECKWITH, « Foi, raison et hégémonie laïciste », *France-Catholique.fr*, mercredi 18 avril 2012 (<http://www.france-catholique.fr/Foi-raison-et-hegemonie-laiciste,9560.html>). Consulté le 15 mai 2015.

<sup>35</sup> N. WOLTERSTORFF, « Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Speaking and Acting in Public for Religious Reasons », in P. WEITHMAN (dir.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 176.

<sup>36</sup> C. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 145.

<sup>37</sup> N. WOLTERSTORFF, « Why can't we all just get along with each other ? », in N. BIGGAR et L. HOGAN (éd.), *Religious voices in public spaces*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 30.

Selon lui, « la sorte d'individu » figurée par ses écrits « se tient pour obligée de fonder ses réflexions politiques sur les seules ressources de sa religion », « et sur ces ressources seulement », ajoute-t-il, « sa fidélité le requiert ». Pour un tel « individu », « penser à la façon de Rawls, c'est être infidèle à Dieu ; et la fidélité à Dieu outrepassé toute autre considération ». Wolterstorff a bien conscience que Rawls et « beaucoup de gens » qualifieraient de « fondamentaliste » un tel « chrétien », mais ce dernier a « droit à ses convictions » et « on ne peut lui demander de décider de changer ses vues »<sup>38</sup>. En tant que « chrétiens », lui et ses coreligionnaires sont alors fondés à « repousser tous les appels à la limitation de la portée de leur obéissance à Dieu au non-politique ou au non-public, tous les appels à la réinterprétation de leur religion afin d'y éliminer l'exclusivisme »<sup>39</sup>. L'« objection intégraliste » montre son caractère théocratique, la figure du croyant qu'elle charrie s'adossant à une vision non moins problématique des institutions de gouvernement :

L'ordre providentiel du plan divin pour le temps présent assigne au gouvernement la formidable tâche de médiatiser le jugement de Dieu<sup>40</sup>.

Le croyant que l'« objection intégraliste » fait rentrer en philosophie politique n'est donc rien de plus qu'un équivalent fonctionnel de la manière dont les fondamentalistes, les évangéliques et les catholiques conservateurs aiment se voir et être vus. C'est-à-dire comme des chrétiens qui se vivent comme plus authentiques car ils prétendent donner une portée intégrale à leur foi, dans l'ensemble de leur vie et pour la totalité de la société. Par là, l'« objection intégraliste » récuse la différenciation des sphères de rationalité : toutes auraient à s'aligner sur des commandements divins ou des dogmes ecclésiaux, dont la validité ne serait donc pas confinée à l'espace ecclésial et aux membres des communautés de foi concernées mais vaudrait pour la société dans sa totalité. Le nom donné à cette objection révèle une alliance entre les protestants fondamentalisés et les catholiques néo-traditionalistes. Le lexique de l'*intégralisme* n'est pas d'origine protestante, mais de facture catholique « intégriste », comme le rappelle le théologien progressiste Joseph Famerée<sup>41</sup>, en citant l'historien Emile Poulat :

Historiquement, ceux qui furent appelés « intégristes » sous Pie x à l'époque du modernisme se nommaient en fait eux-mêmes « catholiques intégraux ». De ce point de vue, il serait plus juste de parler d'« intégralisme » comme en anglais et en allemand. (...) La tendance dite intégriste prend sa source dans la réaction catholique à la transformation politique et culturelle consécutive à la Révolution française et aux idées des Lumières. (...) Ce type de catholicisme se dit intégral non point seulement

<sup>38</sup> N. WOLTERSTORFF, « An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical Philosophy, Religion, and Political Dialogue », in C. CALHOUN, D. MENDIETA, J. VAN ANTWERPEN (éd.), *Habermas and religion*, Cambridge, Polity, 2013, p. 98-100.

<sup>39</sup> N. WOLTERSTORFF, *op. cit.*, 2009.

<sup>40</sup> N. WOLTERSTORFF, « Theological Foundations for an Evangelical Political Philosophy », in R. SIDER et D. KNIPPERS (dir.), *Toward an Evangelical Public Policy : Political Strategies for the Health of the Nation*, Grand Rapids, Baker, 2005, p. 140.

<sup>41</sup> J. FAMERÉE, « Le catholicisme ou la tentation de l'intégralisme », *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, p. 365-387.

ou d'abord parce qu'il s'en tient à l'intégrité dogmatique – ce qui va de soi – ou par une manière étroite d'entendre cette intégrité, mais parce qu'il se veut un catholicisme appliqué à tous les besoins de la société contemporaine, alors que le libéralisme et le socialisme pensent que la société a en elle-même les moyens de résoudre ses problèmes et que la religion doit rester une affaire privée, une affaire de conscience<sup>42</sup>.

### **Une justification générale masquant des sujets de contre-mobilisations très spécifiques**

Bizarrement, en Europe également, nombre d'auteurs libéraux ou progressistes, oublieux de l'histoire, ont largement avalisé l'« objection intégraliste » ; Habermas en reprend en partie la structure<sup>43</sup>. Wolterstorff et consorts ont ainsi habilement exploité les scrupules éthiques et la volonté des philosophes libéraux de rester « neutres » à l'égard des différentes « visions du monde », au nom d'une perspective « post-métaphysique » qui ne se prononcerait pas sur les « vérités religieuses ». L'habileté des porte-parole de ces communautés religieuses fondamentalisées a aussi consisté à camoufler leurs exigences dans un discours libéral et démocratique en apparence : en soulignant que ne pas satisfaire l'« objection intégraliste » reviendrait à « fracturer l'identité des personnes de foi » et donc à les empêcher « d'agir en accord avec leurs propres jugements »<sup>44</sup>, ce qui les « aliénerait » à la communauté politique et découragerait leur « participation ».

Tel est donc l'argument dans sa généralité abstraite. Mais, concrètement, quels sont donc les motifs de « participation » dont il est *véritablement* question pour ces auteurs et pour ces mouvements religieux ? Relevons la spécificité de cette « participation », elle concerne des prises de positions politiques qui ne pourraient s'exprimer qu'au moyen de catégories *exclusivement* « religieuses » ; sans possibilité d'être « traduites » dans un langage politique séculier, rationnel et raisonnable. Et c'est là qu'on tombe rapidement sur des questions liées au genre, aux droits reproductifs et à l'égalité des sexes et des sexualités. En effet, peu de sujets de mobilisation collective doivent leur existence et leur virulence à des motifs *strictement* et *uniquement* « religieux ». Outre le créationnisme, il y a l'opposition à l'égalité des sexes et des sexualités, mais aussi la lutte contre la légalité des interruptions volontaires de grossesse, voire de la contraception.

Il n'est pas étonnant que les auteurs qui plaident pour l'inclusion maximale de la religion dans les affaires publiques et dans les institutions fassent référence à ces différentes causes politiques réactionnaires. En général, pour des raisons tactiques, ils se gardent de le faire savoir, afin d'extorquer à la gauche séculière et aux croyants libéraux un accord sur la légitimité de l'introduction des convictions religieuses dans l'espace public. En effet, ces auteurs « procèdent souvent en présentant un argument religieux que même les libéraux de gauche partisans de la raison publique risquent

<sup>42</sup> E. POULAT, « Intégrisme », *Encyclopedia Universalis*, vol. 12, 1990, p. 416-417.

<sup>43</sup> J. STAVO-DEBAUGE, *Le loup dans la bergerie*, op. cit.

<sup>44</sup> K. VALLIER, « Liberalism, religion and Integrity », *Australasian Journal of Philosophy*, 90/1, 2012, p. 157.

d'apprécier », pour ensuite « conclure que les arguments religieux sont *prima facie* acceptables et même désirables dans le débat politique »<sup>45</sup>.

Ils ne sont néanmoins pas toujours capables de garder secret le ressort de leur engagement politico-religieux. Les sujets de mobilisations qui les occupent finissent toujours par faire surface, l'homophobie et le sexisme qui les accompagnent également. Ainsi, Eberle ouvre son livre *Religious Convictions in Liberal Politics*<sup>46</sup> avec l'exemple d'un référendum dans l'Etat du Colorado visant à invalider toutes les dispositions constitutionnelles qui garantissent l'égalité des droits des personnes homosexuelles. Ce référendum faisait suite à une mobilisation religieuse de chrétiens fondamentalistes à laquelle Eberle ne trouve rien à redire puisqu'il entend démontrer que les convictions religieuses ont toute légitimité à fonder des décisions politiques coercitives affectant la vie d'autrui.

Vallier illustre son argument en faveur d'une liquidation des restrictions de la « raison publique » de Rawls au moyen de deux exemples, renvoyant l'un comme l'autre à des causes éminentes de la Droite chrétienne. Le premier concerne un électeur qui s'oppose à la légalité de l'avortement en invoquant la doctrine catholique de la « loi naturelle ». Le second, concerne une électrice qui vote contre l'ouverture du mariage aux personnes homosexuelles en prenant appui sur une lecture littéraliste de la Bible – plus précisément de l'Épître aux Romains où l'apôtre Paul « témoigne que la raison pour laquelle Dieu a détruit Sodome et Gomorrhe tenait en partie au fait que ses habitants y pratiquaient et y toléraient l'homosexualité »<sup>47</sup>. Vallier estime que les raisons de cette électrice ne sont pas moins accessibles et raisonnables que celles de quiconque. Selon lui, l'argument de cette électrice est valable et peut donc compter comme une « raison publique » bien formée. Apte à « rencontrer les standards requis pour entrer dans un processus de justification publique », il prendrait cette forme :

Dieu existe, il est bon, il nous a révélé Sa volonté dans la Bible, et la Bible nous dit que la conduite homosexuelle est mauvaise. On peut présumer qu'un Dieu réel, bon et honnête qui nous dit que l'homosexualité est mauvaise doit savoir ce qu'il en est et nous dire la vérité à ce propos<sup>48</sup>.

Sur un mode plus cryptique, Wolterstorff signalera son opposition à l'égalité des sexes et des sexualités et son soutien au créationnisme, lors d'un échange récent avec Habermas. Il reproche au philosophe allemand – en dépit de son tournant « post-séculier » – de ne pas se montrer assez accueillant à l'égard de « certaines religions ». Cette double allusion à ces luttes réactionnaires pourrait échapper aux lecteurs, mais c'est bien d'elles qu'il s'agit lorsque Wolterstorff juge que la posture « post-séculière » d'Habermas « pèse encore asymétriquement » sur les croyants :

<sup>45</sup> A. MARCH, « Rethinking Religious Reasons in Public Justification », *American Political Science Review*, 107/3, 2013, p. 524.

<sup>46</sup> C. EBERLE, *op. cit.*

<sup>47</sup> K. VALLIER « Against Public Reason Liberalism's Accessibility requirement », *Journal of Moral Philosophy*, 8, 2011, p. 380.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 382.

Nous entendons soudainement que le croyant doit accepter les principes de l'égalitarisme dans la loi et dans la morale, qu'il doit aussi accepter l'autorité de la raison naturelle comme elle se manifeste dans les sciences institutionnalisées. Pourquoi ce changement de ton ? Pourquoi cette critique implicite de certaines religions<sup>49</sup> ?

Même dans une version plus mesurée, comme celle proposée par Habermas (qui défend *in fine* la sécularité des institutions publiques, l'égalitarisme de la loi et la prééminence des savoirs scientifiques), la perspective « post-séculière » offre malgré tout des munitions aux opposants religieux à l'égalité des genres et des sexualités. Et ces munitions ne sont plus seulement disponibles outre-Atlantique, elles circulent désormais dans l'espace européen et francophone, où les lieux communs du « post-séculier » ont été importés, pour le plus grand bonheur des croyants conservateurs les plus enclins à se mobiliser politiquement. On ne saurait mieux l'illustrer qu'avec cette tribune parue le 14 janvier 2013 dans le journal français *Le Monde*, signée par Thibaud Collin et intitulée « Un acte de résistance du pays »<sup>50</sup>. A la suite de la première « Manif pour tous », pour donner un cachet démocratique au déferlement homophobe qui venait d'avoir lieu, Thibaud Collin enrôlait à bon compte les écrits tardifs d'Habermas sur la « société post-séculière » :

Quand bien même la majorité des manifestants serait constituée de croyants, n'y aurait-il pas une faute intellectuelle, et peut-être politique, à réduire leur discours à une conviction religieuse pour mieux le neutraliser ? A cette approche étreiquée de la laïcité, Habermas oppose que l'Etat libéral a au contraire « intérêt à donner libre cours aux voix religieuses dans la sphère publique politique » et qu'il « ne peut pas décourager les croyants et les communautés religieuses de s'exprimer aussi politiquement en tant que tels, parce qu'il ne peut pas savoir si en procédant de la sorte, il ne coupe pas la société séculière de ressources importantes pour la fondation du sens ». Certes, la condition d'une telle prise en compte est que les croyants jouent le jeu de la raison publique séculière et fassent l'effort de « traduire » leur position en des raisons susceptibles d'être entendues par tous leurs concitoyens ; ce à quoi les opposants au projet de loi se sont largement astreints ces derniers mois<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> N. WOLTERSTORFF, *op. cit.*, 2013, p. 102.

<sup>50</sup> Cet auteur comptait parmi les cadres intellectuels de la « Manif pour tous », dont il a publiquement porté la voix jusqu'au sein des institutions politiques, en étant auditionné par la Commission des lois du Sénat le 14 février 2013. Inscrit dans plusieurs réseaux de ces contre-mobilisations religieuses, ses interventions ont été largement diffusées par les différents médias et *think-tanks* de la droite chrétienne française (*Le Salon beige*, *Ichthus*, *Liberté politique*, *Fondation de Service politique*, etc.). Signalons aussi qu'il était l'un des contributeurs (et sans doute l'un des « ghost-writers ») du livre de Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, publié au Cerf en 2004, où il était question de mettre en valeur l'idée d'une « laïcité positive ». Dix ans après, dans une interview sur le site du diocèse de Fréjus-Toulon, Thibaud Collin critiquera cette idée, trop timorée : « Elle offre certaines opportunités pour les croyants d'intervenir dans les débats de société mais elle signifie que le statut de leur discours se réduit à être le signe de leur identité, que leurs paroles expriment des convictions subjectives, bref cela les force à intérioriser une faillite de la raison et de sa capacité à découvrir une vérité objective sur le bien humain » : <http://osp.frejustoulon.fr/morale-laique-de-quoi-il-question/>. Consulté le 30 mai 2015.

<sup>51</sup> « Un acte de résistance du pays », *Le Monde*, 14 janvier 2013.

Après s'être attaqué au Pacs et à l'ouverture du mariage aux couples homosexuels, Thibaut Collin ne s'est pas arrêté en si bon chemin. Avec d'autres intellectuels catholiques, dont Rémi Brague, il s'est ensuite engagé dans la lutte contre le « gender », cosignant en 2013 *L'éducation à l'âge du « gender » : construire ou déconstruire l'homme ?*... Lors de cette autre mobilisation, Thibaud Collin a d'ailleurs du mal à jouer « le jeu de la raison publique séculière » et il ne s'embarrasse plus de « traduire » la « position » de ses coreligionnaires – rejoignant ainsi la posture « intégraliste » des auteurs états-uniens. Toujours dans *Le Monde*, à l'occasion d'une autre tribune<sup>52</sup>, il invoque Jean-Paul II, selon qui « l'homme se reçoit de Dieu » et « n'est donc pas mesure de ses droits », notant pour finir :

Le clivage entre le gouvernement et ses opposants est donc ultimement métaphysique puisqu'il engage deux conceptions irréductibles de l'être humain. Soit l'homme se reçoit comme un don auquel il a à répondre par la mise en œuvre d'une liberté orientée vers son vrai bien ; soit l'homme se définit lui-même et se construit à partir de matériaux sociaux et biologiques en se déterminant souverainement. Bref, la temporisation du gouvernement sur la loi Famille n'est qu'une trêve fragile dans un affrontement radical.

### Conclusion

En 1997, Susan Moller Okin avait alerté la gauche sur les effets potentiellement délétères des lieux communs du multiculturalisme. Elle arguait que les avocats du multiculturalisme conféraient, sans guère de recul critique, une légitimité à des cultures patriarcales illibérales et oppressives pour les femmes et les minorités sexuelles. Elle attirait également l'attention sur le fait qu'à l'arrière-plan de ces cultures se trouvaient souvent des fondements religieux très conservateurs, sinon même franchement « fondamentalistes ». On peut dire que ces religions illibérales sont passées à l'avant-plan avec les débats en faveur du « post-séculier ». Cette thématique a permis aux croyants fondamentalisés de sortir du bois, de reprendre pied dans l'espace public académique et de fournir arguments et caution intellectuelle à leurs coreligionnaires en lutte contre les avancées de la modernité séculière et les savoirs critiques issus des sciences sociales.

N'oublions pas non plus que la réaction ne provient pas seulement des catholiques, elle est aussi vive du côté des mouvements évangéliques, également en Europe francophone<sup>53</sup>. Aux Etats-Unis, ces deux segments du christianisme ont noué des contacts de longue date, y compris entre philosophes<sup>54</sup>, et leurs liens se sont renforcés à l'occasion d'une opposition commune à l'accès des homosexuels au mariage<sup>55</sup>.

Un même phénomène semble à l'œuvre en Europe, la vogue du « post-séculier » en est à la fois le symptôme et le véhicule, tandis que les femmes et les homosexuel.l.es

<sup>52</sup> « Un combat idéologique », *Le Monde*, 6 février 2014.

<sup>53</sup> P. GONZALEZ, *Que ton règne....*, op. cit.

<sup>54</sup> J. STAVO-DEBAUGE, op. cit., 2015.

<sup>55</sup> P. GONZALEZ, « La Manhattan Declaration, ou « l'œcûménisme des tranchées » : Catholiques conservateurs et évangéliques dans la Droite chrétienne américaine », in J. FAMEREE, P. GISEL, F. LAURITZEN (éd.), *Gospel, Morality and Civil Law*, Berlin, Lit Verlag, 2015, à paraître.



pourraient bien en être les victimes principales, tout comme les études sur le genre, en raison du soutien épistémique qu'elles apportent à l'égalité des sexes et des sexualités. Avec Estelle Ferrarese<sup>56</sup>, on s'étonnera d'ailleurs de voir que nombre de féministes embrassent pourtant sans réserve la perspective « post-séculière »... Espérons que notre éclairage des origines fondamentalistes de cette thématique amènera chercheuses et chercheurs féministes à ne pas tenir pour acquis que l'idée de « société post-séculière » serait nécessairement progressiste. En vérité, dans ses sources comme dans ses usages, cette idée nous semble à l'évidence réactionnaire.

---

<sup>56</sup> E. FERRARESE, « Unités miraculeuses et convergences nécessaires. L'âge post-séculier des luttes politiques », in J. STAVO-DEBAUGE, P. GONZALEZ, R. FREGA (dir.), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, EHESS, 2015, p. 357-380.



# Le retournement du sujet de la norme chez Judith Butler : Déconstruction de la naturalisation de la famille

Mylène BOTBOL-BAUM

... Quand le Vatican affirme qu'il est très soucieux des droits humains, mais que l'homosexualité est une atteinte à l'humain, ce qu'il dit en substance, c'est que les êtres humains homosexuels détruisent l'humain du fait de leur homosexualité, et que les droits reconnus aux êtres humains ne doivent pas leur être accordés.

Judith BUTLER<sup>1</sup>

Le refus d'étendre les droits humains aux minorités sexuelles au nom du droit naturel constitue une des formes de violence symbolique répétées à travers l'histoire. Cette exclusion questionne la possibilité pour le sujet de se définir face aux institutions politiques ou religieuses et force, au-delà de la renaturalisation de la famille traditionnelle par l'Eglise comme institution biopolitique, à résister à la déconstruction de la naturalisation de la famille dont Judith Butler s'est faite la porte-parole dans plusieurs de ses textes.

L'enjeu biopolitique et philosophique de cette renaturalisation reste toutefois à analyser en contexte. Il faudra donc suivre l'argument de Butler depuis sa réflexion sur le sujet performatif, jusqu'à ses réflexions récentes sur la non-violence, en soulignant la logique et les enjeux du retournement du sujet de la norme pour les minorités sexuelles religieuses ou politiques.

Je m'attacherai dans ce texte à trois constats et à leur articulation critique pour tenter de comprendre le phénomène de violence que constitue l'allergie de l'Eglise au réagencement du familialisme, les techniques de reproduction assistées permettant aujourd'hui des mutations de la filiation biologique et hétérosexuelle. L'enjeu est de protéger la cohérence de l'institution autour d'une idée du droit naturel, que l'analyse de J. Butler récuse comme menant à réduire la famille à une « cellule de souveraineté »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. BUTLER, *Humain, inhumain : Le Travail critique des normes – Entretiens*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, p. 116.

<sup>2</sup> Michel FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi : Conférences prononcées à Dartmouth College*, Paris, Vrin, 1980, p. 39.

### **Normativité ou violence de la subjection**

Je voudrais avant d'adresser la question de la normativité et de la subjection qui sont des thèmes majeurs, non seulement chez Judith Butler mais aussi chez Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Etienne Balibar ainsi que chez certaines féministes américaines, notamment Joan Scott, préciser que mon intention ne sera pas de faire l'historique de l'idéologie du débat entre pensée de la résistance et pensée de l'obéissance à des valeurs dites naturelles défendues par l'Eglise et par les courants monothéistes en général, car mon dialogue ne se fait pas avec l'Eglise mais à l'intérieur du discours féministe sur la famille. A charge aux lecteurs de Butler de s'approprier certains des arguments que j'explicitai ici pour évaluer les enjeux du retour de la naturalisation du concept de famille en termes biopolitiques. C'est en effet la question de la reconnaissance et de la normativité sociale imposée au sujet qu'il s'agit de resignifier ou de retourner pour Butler dans la dimension politique que soulève le concept de genre.

La reconnaissance de la vie renvoie chez Butler à ce processus par lequel *je deviens autre que ce que l'on a fait de moi*. Ce concept affine, contre la dialectique hégélienne, l'idée que les termes par lesquels les sujets sont reconnus sont socialement construits et donc modifiables par le sujet lui-même de manière performative. Butler observe également que les termes normatifs qui définissent l'humain peuvent être les mêmes que ceux qui excluent d'autres individus de l'humanité. Cela est vrai pour le terme de genre utilisé dans un cadre normatif hétérosexuel, qui perd son accent critique dès lors qu'on le réduit à la différence sexuelle. Cette définition crée des différences artificielles entre ce qui serait plus ou moins humain, sur la base d'une définition exclusive du sexe ou de la morphologie corporelle voire de la race<sup>3</sup>. Elle établit enfin dans sa réflexion critique et politique un lien entre l'exclusion des normes de reconnaissance faite aux vies hors normes.

### **Hé vous là-bas ! De l'interpellation stigmatisante au performatif capabilisant**

La citation de Judith Butler que je mets en exergue nous situe dans le questionnement d'un argument d'autorité qui donnerait à l'Eglise, ou à toute autre institution normative de pouvoir, la légitimité de définir la nature humaine et de considérer que ceux qui récusent l'idée d'un ordre naturel défini seraient dans l'erreur épistémologique, si ce n'est dans la transgression.

Judith Butler, lectrice d'Althusser, a montré combien la dimension religieuse qui nourrit la culpabilité de l'adresse partait du fait qu'une instance transcendante connaîtrait mieux le contenu de nos phénomènes de conscience que nous-mêmes et pourrait se prononcer sans erreur sur la justesse de nos choix de valeurs ou notre tension psychique entre désir de liberté et servitude. La question fondamentale est la suivante : qu'est-ce qui fait que l'on se soumet ou que l'on résiste à l'ordre social, qui se déguise en droit naturel immuable qui ferait de la subjection paradoxalement la condition de notre devenir libre en tant que sujet ?

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12.

De quel *retournement* s'agit-il donc ? Retournement de soi ou d'une norme que le sujet peut par un geste retourner dans sa rationalité même ou dont il peut révéler l'irrationalité par une forme de relativisme adéquat qui ferait s'écrouler tout diktat s'affirmant d'une universelle du bien *a priori* de la famille ou de l'identité sexuelle ? Si on adopte le combat idéologique à partir d'affects qui donnent un conatus de résistance chez Butler, je montrerai que ce retournement est le retournement d'un argument inadéquatement défendu dans une perspective ayant une réelle rigueur rationnelle. Butler fait du choix du sujet, non une erreur de jugement qui le coupe de la normativité sociale<sup>4</sup>, mais au contraire un travail de sape d'universels relatifs qui s'octroient sans processus argumentatif le monopole du vrai en confortant des croyances aliénantes. Ce n'est donc pas à l'Eglise en tant que telle que je m'adresse, mais à l'épistémologie des arguments d'autorité de tout discours idéologique qui vont devoir utiliser une forme de violence verbale face à leurs adversaires, faute d'arguments, car l'obéissance est au cœur d'un système de fonctionnement qui nourrit les peurs plutôt qu'elle ne vise à les dissoudre. Il est très étrange de voir combien certaines personnes acceptent, pour éviter le vertige de la liberté, de s'activer à la réalisation d'un désir qui n'est pas le leur, mais qu'ils veulent préserver « comme s'il était vrai ». En effet, ce qui est immobile apparaît plus vrai que ce qui est en mouvement. Préserver des structures existantes semble moins énergivore que désirer explorer d'autres modes d'existence.

L'assujettissement aux normes sociales se traduit tout d'abord en assignation de genre, mais ce travail de reconceptualisation que peut choisir le sujet, peut reformuler l'interpellation en performativité et faire de la responsabilité envers soi même la condition d'une liberté concrète.

Si la théorie de la performativité est représentée par Butler tout d'abord dans *Gender trouble*, elle reconstitue néanmoins un déplacement de la notion proposée par Austin<sup>5</sup> en 1962. Elle la reprend pour montrer que le genre est une construction idéologique. Cela ne veut pas dire que le genre est un pur artifice ; néanmoins, la généalogie de l'ontologie du genre vise à comprendre que certaines configurations du genre prennent abusivement la place du réel pour étendre leur hégémonie lorsque ce processus performatif parvient à se naturaliser lui-même<sup>6</sup>.

Butler définit donc bien le genre comme une identité sociale externe : dire que le genre est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité. Selon la philosophe américaine, « (...) l'existence sociale du corps est d'abord rendue possible par son interpellation à l'intérieur des termes du langage. Pour le comprendre, il nous faut imaginer une scène impossible, celle d'un corps qui n'a pas encore été socialement défini, un corps auquel, à rigoureusement parler, nous n'avons pas accès, et qui néanmoins devient accessible

<sup>4</sup> Thèse d'Irène THÉRY, « Contre l'individualisme contemporain », in I. THÉRY (dir.), *Mariage des personnes de même sexe et filiation*, Paris, Editions de l'EHESS, 2013.

<sup>5</sup> J. AUSTIN, *How to do things with words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

<sup>6</sup> J. BUTLER, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005, p. 109.

à l'occasion d'une adresse, d'un appel, d'une interpellation qui ne le « découvre pas mais qui, fondamentalement, le constitue »<sup>7</sup>.

### Pourquoi cette adhésion à l'assujettissement ?

Judith Butler pense la question de la resignification. En effet, pour elle, l'interpellation agressive comme l'insulte peut être retournée de manière positive car elle permet au sujet de se constituer en répondant et de refuser l'assignation à être, voire de s'en arracher. Cette réponse inscrit le sujet invisible dans le langage. Dans *Le pouvoir des mots*, elle montrera par exemple que se raconter, se dire, inscrit l'interpellation dans une perspective de cogitation sociale, une contextualisation de l'assignation à être dans l'intersubjectivité au-delà du clivage entre locuteur et destinataire. Il permet une inclusion qui renverse l'exclusion visée par l'interpellation agressive. Il fait de l'interpellation une co-subjectivité, une resignification de l'insulte.

On ne peut se soustraire à l'interpellation mais la resignifier dans une perspective plus lévinassienne que Butler adopte à partir de *Récit de soi*<sup>8</sup>. Cette révision des conditions intersubjectives de la reconnaissance signe un tournant dans la réflexion sur la performativité du genre. C'est précisément ce qui donne la dimension politique du retournement à la théorie et permet son inclusion contre la tentative de marginalisation et exclusion tragique de l'individu appartenant à une minorité normative. Ainsi, si l'interpellation de l'individu en sujet est établie par Lacan à partir d'une réflexion sur le religieux, le retournement défait ce qu'il y a d'autocratique dans le religieux : « (...) nous devons remarquer que toute cette « procédure », mettant en scène des sujets religieux chrétiens, est dominée par un phénomène étrange : c'est qu'il n'existe une telle multitude de sujets religieux possibles que sous la condition absolue qu'il y ait un *Autre Sujet Unique*, Absolu, à savoir Dieu »<sup>9</sup>. Pour Althusser, le statut de sujet constituerait l'illusion suprême fabriquée par l'idéologie religieuse. Le sujet ne serait donc qu'un effet de l'interpellation idéologique, d'une convention arbitraire qui peut être déconstruite et reconstruite. Cette possibilité est au cœur de la construction sociale du genre.

Si le discours religieux s'adresse aux individus pour les « transformer en sujets » qui répondent à l'interpellation divine, c'est-à-dire aux ordres de Dieu, Althusser souligne le paradoxe suivant : s'agit-il d'ignorance ou de rapports de force entre divers modes de connaissances fragmentaires de la psyché humaine ? Cette question est vertigineuse et J. Butler y répond de biais, en montrant combien les *a priori* religieux sont encore présents dans le discours politique de la République, sans être inutiles voire nocifs à ceux qui se les réapproprient de manière réflexive, ceci pour ne pas avoir à considérer que le bien et le mal sont des catégories qui préexistent à la pensée.

<sup>7</sup> J. BUTLER, *Le pouvoir des mots : Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 26.

<sup>8</sup> J. BUTLER, *Giving an account of oneself*, New York, Fordham University Press, 2005, p.26.

<sup>9</sup> L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », in L. ALTHUSSER, *Positions (1964-1975)*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 67-125 (reprise d'un article publié dans la revue *La Pensée*, 151, juin 1970).

Le texte le plus emblématique où Judith Butler traite de cette question est *La vie psychique du pouvoir*<sup>10</sup>, où elle reprend des thèmes abordés précédemment dans ce texte. Je ne prétends pas résumer ici l'œuvre complexe de J. Butler mais je tente de montrer comment la question du retournement est fondamentale à la cohérence de sa réflexion sur la nécessité de défaire le genre pour confronter toute forme de violence normative où la performativité du sujet serait dépossédée. La question de la performativité en effet, lorsqu'elle concerne le désir du même sexe, interroge le lien entre ce qui relève du symbolique et les formes de violence raciste, xénophobe, qui exposent à la violence et au désir de retourner la violence en discours juridique ou violence d'Etat. L'approche de Butler est d'abord psychanalytique, elle vise la dynamique de la dépossession du désir ou du conatus par des sujets qui se seraient affirmés – volontairement ou pas – dans leur différence et provoque une forme de mélancolie sur le lien entre désir d'être et devoir être qui, au-delà du macro, concerne les modes d'appartenance ou de rejet et de reconnaissance par des groupes sociaux.

La stratégie de Butler est de dénaturer dans une perspective spinoziste ces formes de dépossession de soi. En effet, dénaturer c'est repolitiser le discours de l'appartenance et de la reconnaissance. Ne pas le faire, c'est renoncer à sa responsabilité politique. Refuser la naturalité des rôles sexuels, c'est dans le même geste les détourner de leur pseudo-naturalité et montrer dans quelle mesure le choix est une responsabilité envers le réel à venir. Judith Butler reprend en effet de manière critique, dans *La vie psychique du pouvoir*, la théorie althusserienne de l'assujettissement pour questionner « l'homo ideologicus » ou la théorie de l'idéologie, qui étaient des hypothèses à mettre à l'épreuve du réel. Dans le chapitre cinq, Judith Butler nous dit : « Le présent chapitre consiste à produire une relecture de l'essai d'Althusser qui tente de comprendre comment l'interpellation (de l'individu en sujet) est essentiellement donnée à voir à travers l'exemple religieux »<sup>11</sup>.

Elle montrera que, dans le texte d'Althusser, il est question d'une théorisation de l'autorité, et que celle-ci est de part en part marquée par des *a priori* ou une symbolique religieuse, que cette idéologie amène tout sujet à cautionner cette autorité pour être reconnu comme sujet de droit. Comme si dans l'interpellation, la soumission à l'interpellation permettait de « naître comme sujet » au prix de la perte de son individualité évaluative, et à adopter ce qu'Althusser nomme « une posture de vaincu », seule valorisée dans le discours du re-ligio.

Comment retourner sur elle-même cette destinée funeste si ce n'est par ce que le corps vous dit dans sa résistance même ? Chaque interpellation selon Althusser rejouerait cette scène primitive de la soumission qu'il emprunte à Feuerbach et normaliserait le sujet par circoncision de son désir. C'est cette idéologie du texte d'Althusser que met à jour Butler pour en rendre explicite le paradigme soumission-reconnaissance.

<sup>10</sup> J. BUTLER, *The psychic life of power : theories in subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

<sup>11</sup> Althusser développe dans « Idéologie et appareil idéologiques d'Etat » l'idée selon laquelle l'aliénation conditionne la reproduction sociale.

La question devient dès lors : peut-on être reconnu sans se soumettre ? Pierre Macherey<sup>12</sup>, dans son analyse de ce texte, montre que, pour Butler, cette théorie althusserienne est restée beaucoup trop « catholique » et qu'elle se réduit à mettre en scène l'idéologisation de la production de subjectivité en regard d'une théorie de l'autorité absolue qui conditionnerait le devenir du sujet avant tout choix ou déviance possible des choix disponibles. Marx, lui, prend une option inverse à celle d'Althusser et de Feuerbach en refusant le concept d'« essence humaine », auquel il substitue celui de « rapports sociaux » qui laisse envisager une autre représentation de la tension entre pouvoir autoritaire et devenir du sujet.

A partir de sa propre théorie du performatif, Butler oppose aux deux auteurs – et c'est là son apport théorique original – un argument grammatical : se référant à Beauvoir, elle dira « on ne naît pas sujet, on le devient ». En effet, la reformulation de Butler permet d'effacer, ou de révéler les traces de la culpabilité qui conditionne la soumission dans ce scénario critique de la naturalité du retournement : « Les exigences grammaticales de la narration travaillent-elles contre le récit de la formation du sujet ? Prendre au pied de la lettre l'exigence grammaticale du sujet ou lui accorder un statut ontologique revient à supposer un support mimétique entre grammaire et ontologie... alors que la grammaire qui gouverne la narration de la formation du sujet a déjà été établie »<sup>13</sup> et ne pourrait donc être que subie. Elle réduirait la narration à rendre compte, ou pire à rendre des comptes sous forme d'aveu.

### Résistance et retournement

Comment se retourner contre des *habitus*, le « c'est comme cela » par nature de la norme hétérosexuelle ? J. Butler résiste à la neutralisation de la parole propre en « on », qui précéderait le « je » dans sa capacité de dire non à un ordre établi, qui ne correspondrait pas au vécu du corps désirant.

Cette neutralité évacue la possibilité de conjugaison multiple du soi et des « je, tu, il, nous, vous, ils » qui occupent chacun une place non déterminée mais libre dans les jeux de langage. Comme le souligne Macherey<sup>14</sup>, c'est précisément cette neutralisation de la place du sujet qui devient interchangeable et vous socialise dans un « on » anonyme sans dedans ni dehors. La norme vous assigne un rôle et une identité sexuelle *a priori* qui libère de devoir se définir de manière performative. Il s'agit d'une forme de soumission volontaire à une assignation, préférée trop souvent à la question vertigineuse du qui suis-je et qui se déguise en amour de la loi. Ce que Lacan nomme « la société » signalant physiquement l'absence d'espace de réponse possible de l'altérité.

Peut-on se dérober à cette interpellation au lieu de s'y soumettre ? Telle devient alors la véritable question, tout en n'étant qu'une première étape du retournement qui s'opérera en renégociant les places distribuées par le langage pour laisser émerger une alternative entre soumission et liberté.

<sup>12</sup> P. MACHEREY, *Le sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Annexe 1, p. 353.

La subtilité de Butler consiste à ne pas prétendre choisir entre l'automatisme de l'obéissance et la stratégie de retournement à la fin du chapitre cinq. Elle nous dit dans une perspective plus spinoziste qu'hégélienne : « La conscience qui oblige le piéton désobéissant à se retourner en entendant l'apostrophe du policier semble être en effet poussée par un amour de la loi, que seule une punition rituelle saurait satisfaire... un sujet se forme à travers la quête passionnée de la reconnaissance punitive de l'Etat »<sup>15</sup>.

Le sujet est donc pris dans le cercle affectif aliénant entre désir de reconnaissance et désir de liberté. Cette soumission est sans contrainte mais elle ne peut être dite volontaire. C'est ce qu'il faut voir dans les adversaires au mariage pour tous : dans leur violence désespérée même, ils tentent de préserver deux demandes impossibles – la violence en effet est renversée pour une paix qui est résistance à la satisfaction de la guerre. Leur attachement à l'autorité suppose la culpabilité, son absence chez celui qui questionne la naturalité de la loi, nie son propre désir de loi voire même détruit sa transcendance.

Butler comprend néanmoins le tragique selon lequel, pour Althusser, « (...) l'existence du sujet ne saurait être linguistiquement garantie sans un attachement passionné à la loi »<sup>16</sup>. Le piège de la reconnaissance par la loi du père requiert l'auto-négation de soi en échange de l'amour du père. C'est cette idéologie de distribution de genre que Butler déshabille pour en montrer la dimension obscène. La rationalité, elle, exige de défaire les arrière-mondes de cette narration normative pour montrer la plasticité du processus de la norme, qui n'est qu'un phénomène de conscience, et non la conscience morale elle-même.

L'opposition de groupes identitaires à une supposée « idéologie du genre » n'est donc pas l'objet de ma réflexion, car elle n'est que le symptôme provoqué par l'angoisse de la perte de souveraineté politique qu'entraînerait une redéfinition de la famille. Ce discours ne fait que révéler, comme l'analyse J. Butler, la crise de l'universalité qui repose sur une forclusion<sup>17</sup>. Quelque chose doit en effet rester en dehors de l'universel pour qu'il fasse sens et ne peut donc être inclus sans faire violence au préétabli. Le discours du mariage pour tous se vit donc comme un discours de contre-violence légitime.

Butler répond par une stratégie du retournement, puis par une stratégie de non-violence, qui vise un retournement de l'exclusion subie en un discours de l'inclusion performative. Ce retournement de la « loi de la famille humaine » et de la complémentarité des sexes révèle une guerre des universalismes ou plutôt un champ d'universalités concurrentes qui explique la violence quasi métaphysique de l'opposition à la question d'un devenir alternatif des relations entre les catégories de masculin et de féminin, voire à une interrogation sur le binarisme naturel du déterminisme biologique, qui sont questionnés par la réflexion de Butler.

La violence des autorités religieuses en réponse à cette question semble à tout le moins disproportionnée si ce n'est même fondée sur une confusion sémantique dont les enjeux sont masqués par une rhétorique de l'amour exclusif pour les mêmes que

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>16</sup> J. BUTLER, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Leo Scheer, 2002, p. 196.

<sup>17</sup> J. BUTLER, *Humain, inhumain...*, *op. cit.*, p. 116.



soi. C'est une idéologie identitaire qui se prendrait pour une loi de la nature, inversant la cause et l'effet. Elle part du présupposé d'une volonté bonne qui ne pourrait se déclinier en plusieurs options déviantes, car étant fondement du corps politique, elle mettrait celui-ci en danger. Ce qui est reproché à la perspective de genre, c'est la politique de subversion des structures que met en scène *Trouble dans le genre*<sup>18</sup>. Toutefois, n'est-ce pas le rôle de la pensée que de se situer de manière critique face aux doxas afin de mettre à l'épreuve leur universalité irréfléchie ?

### **La vulnérabilité aux normes qui nous font et nous défont**

Judith Butler s'est intéressée à défaire les conceptions normatives restrictives de la vie genrée afin de rendre la vie vivable « à l'intérieur d'une scène de contrainte »<sup>19</sup>. Elle est pourtant accusée par les polémistes anti-études de genre en France d'être une individualiste néolibérale et relativiste qui se pose en extériorité critique aux normes de la famille nucléaire. Elle serait « prêtresse des désappartenances, des instabilités radicales et du nominalisme extrême »<sup>20</sup>.

Ce jugement, comme nous l'avons vu plus haut, exprime plus une peur de la droite conservatrice pour sa souveraineté que pour la thèse émancipatrice de Judith Butler qui, comme je vais tenter de le montrer ici, est sceptique face aux discours de libération sexuelle et de mariage homosexuel car, pour elle, la subversion, pour être performative, ne peut se faire qu'à l'intérieur d'un cadre normatif existant. C'est en cela que sa critique du retournement althusserien la rapprochera du concept d'hétéronomie sociale. Elle se rapprochera plus tard de l'hétéronomie éthique de Levinas, conditionnant l'autonomie du sujet dans son œuvre plus tardive<sup>21</sup>. Je m'intéresserai donc aux symptômes de cette peur homophobe des tenants de la « vraie famille » pour en resignifier l'objet, dont Judith Butler n'est que l'un des boucs émissaire.

Judith Butler s'adresse non aux inclus mais aux exclus, aux corps et aux visages illisibles dans la matrice reproductive de l'hétérosexualité, qui sont rendus vulnérables par absence de reconnaissance et qui imposent au sujet des normes, de retourner et non de défaire son assignation. Elle ne prône donc pas une exaltation anarchiste à l'invention libre de soi. Ce serait une promesse intenable car nous sommes d'abord constitués par l'interpellation des autres avant de pouvoir la resignifier.

Butler ne prône donc pas le constructivisme réductionniste dont l'accusent ses adversaires, mais invite à penser en bonne hégélienne la complexité du lien entre subjection et normativité du sujet, comme condition de son émancipation au sein d'un cadre normatif déterminé par une vulnérabilité corporelle. Cette capacité de revendiquer la singularité du sujet n'est possible que dans le cadre où les critères de l'universel restent en mouvement.

Quelle est cette allergie à la plasticité du corps désirant qu'elle prône, si ce n'est le mouvement qu'il impulse aux normes que d'aucuns voudraient immuables ? La

<sup>18</sup> J. BUTLER, *Trouble dans le genre*, op. cit.

<sup>19</sup> J. BUTLER, *Défaire le genre*, op. cit., p. 13.

<sup>20</sup> Patrice de Plunkett, sur son blog <http://plunkett.hautetfort.com/apps/search?s=butler>, consulté le 29 septembre 2012.

<sup>21</sup> J. BUTLER, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007, chapitre 5.



réflexion sur le masculin/féminin n'est pas dans sa réflexion l'effet d'une division, mais la condition d'une transpossibilité. C'est cet argument de normes en mouvement qui amène à la riposte religieuse au mariage pour tous. L'intuition génératrice d'angoisse et de violence est la crainte de la transformation d'une « Vérité » anhistorique, celle de la sacralité de la nature de la famille, en contingence idéologique et identitaire. Cette résistance au mouvement de changement des représentations sociales s'épuise lorsqu'elle est abordée en termes d'arguments bibliques ou politiques, tant le débat est pauvre et redondant de doxas impensées. L'Eglise elle-même est contrainte d'amender du bout des lèvres ce discours pour faire place à la factualité du vécu des familles plurielles. Mais les enjeux symboliques et politiques de ce débat sont colossaux en ce qu'ils révèlent la fragilité des fondements symboliques des institutions face à la puissance plastique de l'altérité qui menace toute institution qui vise à la pérennité d'altération, et par là-même de perte de souveraineté.

### **La rupture avec l'idée fixiste de Loi et réinstitution de droits subjectifs**

Il s'agit pour Butler d'interroger les critères de légitimité et d'illégitimité des formes de parenté contre les perversions de la loi. Le personnage paradigmatique d'Antigone dénonce en boomerang la perversité de la loi qui fixe les identités. C'est ce processus que Butler dénonce comme une dialectique négative contribuant à alimenter la croyance d'une organisation sociale invariante de la sexualité, revendiquée par exemple par Sylviane Agacinski :

Sylviane Agacinski écrit ainsi que l'homoparentalité est contre-nature et qu'elle menace la culture, en ce sens que la différence sexuelle, qui est selon elle indiscutablement biologique, acquiert sa signification dans la sphère culturelle, en tant que fondement de la vie par la procréation<sup>22</sup>.

Tout se passe comme si le discours féministe essentialiste et le discours de l'Eglise finissaient par se recouvrir parfaitement. C'est en effet précisément la fonction des institutions religieuses de maintenir le récit de cette invariance, en supposant une division primaire et bonne des genres qui fait de la contingence empirique de deux parents du même sexe une erreur et lui donnerait l'autorité de refuser que la société civile s'accommode de toutes les variations de genre reconnues socialement, car alors s'effondrerait tout cadre normatif transcendant la contingence des institutions politiques.

Ce discours de l'Eglise est d'ailleurs soutenu aussi par certains psychanalystes qui se sont élevés contre le Pacs comme une pente glissante devant mener au mariage gay, car un tel accord mènerait à la psychose ou à l'autisme de ces pauvres enfants, ou pire à l'horreur sexuelle de l'inceste et donc à l'écroulement de notre civilisation. Ces présupposés sont, selon Butler, justifiés par une lecture lévi-straussienne inadéquate de la parenté<sup>23</sup>. S'appuyant sur une autre psychanalyse, elle questionne l'origine hétérosexuelle de l'enfant comme essentielle à la culture et qui « définit le genre par l'accomplissement du désir hétérosexuel » position de l'œdipianisation ». Elle rejette ce dernier comme condition première du langage et de l'intelligibilité culturelle.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>23</sup> J. BUTLER, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 156.

« L'incapacité du structuralisme à prendre en compte les systèmes de parenté qui ne se conforment pas à son modèle » est dénoncée comme anachronique, comme le tabou de l'inceste qu'elle met en parallèle « avec le projet racialiste de reproduction de la culture..., et dans le contexte français, de reproduction de l'identification de la culture française et de l'universel »<sup>24</sup>. Il est clair que pour Butler la question du genre n'est qu'un pan de sa philosophie politique émancipatrice.

Pour les lacaniens, ce sont en effet les normes stables de la parenté qui soutiennent l'intelligibilité de la culture, oubliant que la structure de la parenté est purement formelle et peut donc être reformulée. Ce qui intéresse Butler dans sa relecture d'*Antigone*<sup>25</sup>, c'est que l'héroïne ne se conforme pas à la loi symbolique, car l'inceste est la condition de sa propre fatalité existentielle. En se référant à Engels et à son étude de la famille, elle questionne, à partir de ce référent de la pensée universaliste, la conception structuraliste pour revendiquer la parenté comme n'importe quel agencement social qui organise la reproduction de la vie matérielle et reprend les thèses des féministes socialistes et leurs projets utopiques pour repenser la diversité des structures familiales.

Ce qui est en jeu dans le refus par les institutions conservatrices de la perspective de genre est donc bien l'extension de la légitimité à différentes formes de parenté, à la pluralisation du modèle de parenté. Précisément, J. Butler ne se situe pas dans le camp radical d'abolition de toute norme sexuelle, mais refuse que la notion de famille soit « au-delà de tout changement social » ou que le « pervers », le paria, définisse la frontière de la norme. Le « mariage pour tous », en se référant à l'institution du mariage, effectuerait la destruction et non l'élargissement de l'institution. Ce que Butler tente de penser est la limite herméneutique qui permet aux institutions plurielles de la famille de s'élargir sans perdre toute pertinence et sans réduire comme Antigone « la nomenclature de la parenté à un pur nominalisme » qui laisse son amour indicible, non humain car non reconnaissable par la loi de Créon.

### La loi entre le juridique et le symbolique

Ainsi, la question que pose Judith Butler depuis *Gender trouble*<sup>26</sup> est le rapport de la norme aux diverses instances de la loi juridique ou symbolique. Ce rapport marque la violence de la stratégie de dénaturalisation posée par les féministes matérialistes autour de l'idée de construction sociale des identités, mais Butler ne s'oppose pas au re-ligio, elle le défait pour le retourner contre ses propres limites dans un geste qui relève de l'art martial, de l'aïkido, qui renverse la violence de l'adversaire contre lui-même. Celui qui au nom de la loi vous interpelle ne peut alors vous obliger à vous retourner sur l'insulte si ce n'est pour voir dans le face-à-face, la déconfiture de la certitude de sa propre identité.

Mais la reconnaissance sociale de choix alternatifs au modèle de la reproduction sociale est plus exigeante que la simple assimilation passive à un ordre social ou biologique majoritaire. Précisément, l'homosexuel(le) interpelle car il/elle refuse

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>25</sup> J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, Paris, Epel, 2013, édition originale : *Antigone's claim : kinship between life and death*, New York, Columbia University Press, 2002.

<sup>26</sup> J. BUTLER, *Gender trouble*, *op. cit.*

l'assimilation, exige, voire revendique, la reconnaissance comme inclusion sociale de la différence. Dans son projet politique, il questionne le fonctionnement même du droit. Butler exige de maintenir le paradoxe entre pacification et violence, nécessaire à la reconnaissance des poches d'exclusion qui nécessairement amène à repenser la question du commun.

Les angoisses des Eglises face à la dénaturalisation du genre inquiètent moins Judith Butler devenue malgré elle, le symbole du renversement du sens de la famille, que les violences envers les minorités sexuelles, car le processus de changement dans les instances existantes suppose de ne pas toucher au fondement que serait *La Famille* à l'ordre de la reproduction du politique. La famille modèle des Etats conservateurs où les femmes sont encore censées être des reproductrices passives et consentantes de l'ordre social tend pourtant à disparaître.

Il ne s'agit, dans la démarche post-constructiviste ou psychanalytique post-œdipienne, ni de fonder ni d'abolir toute norme, ce qui serait revenir aux deux faces de Janus d'universalité. Cela perpétuerait l'échec du politique à inclure les sujets dans le nous de l'institution, en révélant un malaise dans la civilisation, alors qu'il s'agit de rendre les normes plus justes en pensant les conditions d'une reconnaissance sociale, qui n'efface pas le quant à soi ou le désir du sujet. Les identités subjectives exigent une réécriture de soi face aux sociétés exclusives, comme elle le montre, en insistant sur la dimension narrative. C'est là que s'opère au-delà du déterminisme biologique, le choix de sa sexualité, dans une ambivalence, un trouble quant à la capacité de subvertir les normes sociales trop contraignantes pour l'émergence d'une sexualité à soi, d'un sujet agent de son désir, question politique dont la violence dépasse la question du genre. Si la soumission aux pratiques normatives est un premier moment nécessaire de la construction d'un soi vulnérable, cette soumission doit pouvoir s'inverser.

Dans *Humain inhumain*<sup>27</sup>, Butler se prononce de manière intéressante sur le phénomène de rejet provoqué par le mariage pour tous. Elle radicalise par là-même la position de Luce Irigaray<sup>28</sup> sur la différence sexuelle et la répartition disjonctive nécessaire des sujets en masculin/féminin. Celle-ci est au cœur de la structure du mariage, mais fonde dans le même geste référentiel le tabou de l'homosexualité et le rejet de toute pluralité. C'est cette soudure qui permet à la symbolique hétérosexuelle d'associer le tabou de l'homosexualité au tabou du métissage et les impératifs raciaux qu'ils sous-entendent. Butler allie alors le tabou de l'inceste, qui sera retravaillé dans *Antigone*, à l'institution de l'hétérosexualité comme forme sociale nécessaire et non contingente et à l'institution du genre comme masculin et féminin. La visée est d'instaurer les conditions d'une certaine homogénéité dans la reproduction et l'évitement du métissage social ou biologique, dont les effets politiques ne sont plus à démontrer. La différence sexuelle a longtemps été associée à la différence raciale. Là encore, une sexualité dominatrice était possible, mais pas la famille. Car la reproduction ne doit pas mener au mélange et donc au risque de l'altérité, mais à la répétition servile du même qui permet l'illusion de l'entre soi. La limite de l'exogamie

<sup>27</sup> J. BUTLER, *Humain inhumain*, op. cit., p. 133.

<sup>28</sup> L. IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

se situe dans la différence masculin-féminin. Elle associe deux tabous qui ont été étudiés séparément par Lévi-Strauss lui-même, qui a traité des deux questions. Butler avance que le tabou de l'inceste impose une forme d'exogamie contrôlée, argument qui révèle la contingence des institutions existantes de la famille, ce qui est en soi un renversement des fondements du pouvoir même de l'Eglise ou de toute institution monothéiste qui organise la filiation comme dérivant de la parenté.

### **Retournement de la subjection en émancipation ?**

Ce qui est en jeu dans le rapport du sujet à la norme exige de préciser de quel sujet nous parlons, pour que la capacité de retourner la subjection en choix libre apparaisse comme une menace vitale à l'édifice du symbolique. Les termes fondateurs s'avèrent n'être que des termes flottants et idéologisés dans les idéologies en conflit, car il s'agit de resignifier et donc de mettre à jour l'absence de nécessité, de légitimité et ou d'universalité d'un discours de l'Etat de droit qui ne serait pas inclusif des minorités sexuelles ou raciales. Ce discours souligne une crise des référents du discours juridique de l'universel.

Ceci, précisément à un moment où la dimension des droits subjectifs des groupes de minorités sexuelles est enfin prise au sérieux dans le débat politique en terme d'inclusion, et va donc être reprise, au nom de la morale, par les institutions religieuses qui dénoncent dans cet individualisation du désir une pente glissante vers l'indifférenciation des sexes et l'effacement de la famille. La demande d'inclusion apparaît aux naturalistes-métaphysiques comme une menace pour leur légitimité fondée sur l'idée de la naturalité de leurs privilèges sociaux.

Les ayants droit considèrent que l'inclusion sociopolitique des différences met en danger la cohérence du tissu symbolique lui-même et lui opposent un discours d'une violence inouïe, qui fausse le débat en altérant la sérénité de la réflexion sur les limites de la reconnaissance de l'altérité, qui doit s'imposer sérieusement au politique.

L'opposition à la perspective inclusive du genre est donc à tout le moins disproportionnée, si ce n'est même fondée sur une guerre sémantique autour de la norme et du désir en termes d'identité de genre. Sous les enjeux identitaires se cache le refus d'entendre une demande d'inclusion, au prétexte qu'elle menacerait d'altérer le sens donné au mot « sacré » de mariage, associant là encore une confusion de l'ordre symbolique de la parenté, de la filiation et du politique.

Le déterminisme biologique comme fondement des normes sociales se voudrait fondé à la fois sur l'ordre symbolique et sur les lois biologiques qui cautionnent la naturalité supposée de la division et de la hiérarchie sexuelle pour les institutions de l'Etat hétéronormatif. Tout se passe comme si un universalisme biologiquement fondé risquait d'être mis en danger par des groupes minoritaires qui mettraient sur la place publique les coulisses de l'inconscient symbolique, dans ses failles mêmes.

Si l'Eglise a condamné la notion de genre, c'est en l'associant à l'i-naturalité de l'homosexualité fondée sur les textes bibliques, qui affirme au contraire la bisexualité originelle du sujet. Il semblerait que les militants d'une idée immuable de la famille et du mariage défendent un ordre symbolique et normatif parce qu'il est effectivement ébranlé dans sa cohérence par la réflexion de genre, qui questionne l'idée de naturalité de la différence des sexes en en soulignant la contingence. Tout se passe comme si

la crainte était de voir s'effondrer la naturalité biologique du sexe qui devrait être le meilleur rempart à la contamination, ce qui est relégué à des cas d'exception, à l'étrange voire au monstrueux et ne peut entrer dans le cadre normatif de la loi sans le pervertir.

Au-delà du discours symbolique porté par la psychanalyse comme par le droit, le but était de voir s'effondrer la naturalité biologique du sexe qui déborde la civilisation. Le discours de certaines biologistes féministes questionne certains discours scientifiques qui prétendent à la neutralité lorsqu'ils véhiculent des doxas sur le déterminisme biologique de l'hétérosexualité, qu'une science descriptive sérieuse ne peut continuer à véhiculer. Suzanne Kessler a montré par exemple que « le mâle et la femelle se situent aux deux extrémités d'un continuum biologique »<sup>29</sup>. Il n'y aurait pas de dichotomies qualitatives mais des variations quantitatives des mêmes hormones chez l'homme et la femme. Autrement dit, il n'y aurait aucun fondement naturel et donc nécessaire à la division des sexes en deux catégories imperméables. Cette affirmation déstabilise toutes les divisions classiques de l'ordre social et rend moins scandaleuse l'affirmation de Judith Butler selon laquelle c'est *le genre qui détermine le sexe*, et qu'il faut donc *défaire le genre*.

J'ai montré dans des travaux précédents sur Haraway<sup>30</sup> que cette division exige de déployer des artifices pour que ces dualismes restent des opérateurs de pouvoir. Il s'agit donc de questionner le dualisme comme création d'une dichotomie analytique et logique car elle a pour effet une hiérarchie et une domination qui crée la différence à partir d'universaux.

Le conflit existe au sein même du féminisme entre structuralistes et post-structuralistes. F. Héritier maintient l'idée :

L'inégalité n'est pas un effet de la nature. Elle a été mise en place par la symbolisation dès les temps originels de l'espèce humaine à partir de l'observation et de l'interprétation des faits biologiques notables. Cette symbolisation est fondatrice de l'ordre social et des clivages mentaux qui sont toujours présents, même dans les sociétés occidentales les plus développées<sup>31</sup>.

Cela inaugure un débat houleux au sein du mouvement féministe, qui ne peut devenir Raison d'Etat unifiée, fût-elle raison alternative. L'enjeu épistémologique est donc de taille : comment éviter à la fois l'universalisme abstrait de la pensée dominante et le relativisme irrationnel auquel se réduisent de l'extérieur les conflits au sein du mouvement féministe, deux modèles réductionnistes, dont aucune politique inclusive ne peut être déduite ?

Il n'est donc pas anodin de signaler que la science aussi participe de cette mythologie ou idolâtrie de la différence des sexes, notamment lorsque les chercheurs se donnent beaucoup de mal pour convaincre le grand public que « les différences

<sup>29</sup> S. KESSLER, « The medical construction of gender : Case management of intersexed infants », *Signs*, 16/1, 1990, p. 3-26.

<sup>30</sup> M. BOTBOL-BAUM, « Haraway ou la cybergenèse », in *Des embryons et des hommes*, Paris, PUF, 2007, p. 107-127.

<sup>31</sup> F. HÉRITIER, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Editions Odile Jacob, 2002, p. 14.

de genre dans l'anatomie du cerveau sont à la fois visibles et significatives »<sup>32</sup> alors qu'ils sont victimes de leurs *a priori* culturels sur la division genrée, fondée sur les dogmes de la discipline « programme code, déterminisme » alors que ces catégories de bi-catégorisation se sont transformées en chimère avec l'avancée des neurosciences elles-mêmes.

Ce n'est pourtant pas au niveau épistémologique que nous devons nous situer pour penser la pertinence du genre mais au niveau biopolitique. Quel rapport de pouvoir ce dualisme sert-il, et qui en est exclu ? Judith Butler dit elle-même :

Le projet féministe ne suppose pas que l'on ait un ensemble de présupposés communs à partir duquel construire un programme de manière logique : nos valeurs les plus précieuses peuvent être contestées, et c'est résister à dissoudre ces dissensions qui maintient le mouvement vivant<sup>33</sup>.

Les termes de différence sexuelle et de genre sont entrés en conflit, c'est un défi théorique qu'il faut relever avant de pouvoir le résoudre pratiquement.

Il ne s'agit pas de l'emporter dans une logique exclusive, mais de comprendre les enjeux du débat pour les parties concernées. Butler prend au sérieux le fait que :

pour beaucoup de personnes il n'est pas souhaitable que la réalité structurante de la différence sexuelle disparaisse car elle constitue l'arrière-plan de leur structure de pensée qui s'est toujours déjà imposée à nous ; Irigaray a montré que cette question n'est pas une question comme une autre car elle soulève la question éthique de l'altérité<sup>34</sup>.

Butler désarticule le sujet dans sa mélancolie, qui est précisément une expérience où le sujet se retourne contre lui-même, et acquiert le statut de sujet perceptif.

La légitimité éthique acquise du genre s'inscrit alors dans un processus d'inclusion des minorités, compatible avec la perspective pluraliste des droits humains. Donc, quelle est la raison de la névrose hystérique sur le concept de genre ? Les enjeux sont bien plus complexes qu'il n'y paraît, car ils ébranlent une construction narrative qui donne un pouvoir politique et symbolique certain, en jetant un trouble qui est incompatible avec la croyance.

### **De Trouble dans le genre à un nouveau cosmopolitisme politique ?**

Au-delà du conflit épistémologique de la fondation du vrai, il s'agit d'un récit alternatif qui risquerait de s'écrire en palimpseste sur le sens et le droit commun. Proust, dans *Sodome et Gomorrhe*, avait déjà mis en scène cette connexion entre l'être juif et l'être homosexuel et y dénonçait avec subtilité la même haine de l'autre que soi. Il établissait le lien avec le cosmopolitisme de résistance face à l'affaire Dreyfus, ayant compris que l'homosexualité était une histoire biopolitique.

<sup>32</sup> A. FAUSTO STERLING, *Corps en tout genre*, Paris, La Découverte, 2012, p. 25.

<sup>33</sup> J. BUTLER, citée dans Fabienne BRUGÈRE, « Faire et défaire le genre. La question de la sollicitude », in F. BRUGÈRE, G. LE BLANC, *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009, p. 72.

<sup>34</sup> J. BUTLER, *Humain inhumain*, op. cit., p. 202.

Nous sommes dans le débat sur la notion de genre, face à des paradigmes similaires, qui réveillent les mêmes crispations identitaires, ce que Levinas nomme « l'allergie à l'altérité ». Le sujet agent de Butler exige une capacité à faire médiation entre les mondes, à envisager le sujet comme multiple... dans un monde complexe et à affirmer contre vents et marées la fin du sujet unitaire devant affronter un sujet fracturé ou nomade<sup>35</sup>.

Dès lors, la perspective de genre questionne, à partir d'une pensée post-identitaire, la place et la protection que le politique donne à toute forme d'altérité, ainsi que les conditions hétéro-normatives d'une démocratie radicale, qui sont perçues comme une menace des fondements de la signification par un monde, imperméable à l'altérité des modèles de la famille, de la sexualité et du mariage. Ces doxas sont les conditions de sa perpétuation, mais non de sa fécondité, tant l'altérité est conçue comme une altération du naturel pré-donné et indépassable et condamne les doxas à la forclusion.

Dans *Antigone*, Butler montrait par exemple que la tragédie d'Antigone n'est pas subie, car elle utilise le même langage que le politique qui l'exclut et finit par l'entériner malgré elle. Il faut donc réinventer un langage de la vie qui ne soit pas vitaliste. C'est à partir d'une perspective narrative qu'elle pense la famille hétéro-normative<sup>36</sup>, où il est question d'universalités en compétition, qui créent dans leur tension même une crise féconde de la signification. Elle interroge donc le fait que le mariage soit un contrat qui ne puisse être qu'hétérosexuel. Ce qui est en jeu vise donc bien les conditions de légitimité de la transformation sociale et apport de la réflexion féministe, question à laquelle elle consacre le chapitre dix de « Défaire le genre »<sup>37</sup>. La théorisation de ces questions est en soi un exercice émancipateur, je ne me focaliserai donc pas sur le terme de théorie car il s'agit ici d'un processus critique et non pas d'une simple idéologie alternative.

En conclusion, est-ce l'historicité et la contingence du genre qui troublent l'idéalisation de la différenciation des sexes qui date dans nos imaginaires occidentaux du mythe d'Aristophane, ou d'une totalité divisée masculin-féminin dont serait né Eros ? Comment passer à ce propos du mythos au logos performatif ? Comment désacraliser ces oppositions binaires, au-delà des deux faces de Janus qu'elles représentent, une tension entre un passé à conserver dans un repli du même, et un futur inclusif de l'altérité à inventer, qui déferait toute ontologie essentialiste ?

Que représentent cette institution du mariage ou la demande d'y être inclus par les homosexuels, demande Butler ? L'élargissement d'un stéréotype questionne-t-il la signification du mariage comme coercitif et hiérarchique ? Pourquoi l'intervention normative du droit provoque-t-elle une mélancolie du genre ? La reconnaissance concerne-t-elle le désir d'appartenir aux clubs des mêmes ou d'assumer le devenir du genre comme ambiguïté féconde ?

Ces questions nous mènent, dans un second temps, à interroger le trouble dans l'intersexualité, l'homoparentalité, les reproductions assistées... comme troubles

<sup>35</sup> R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects : embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York, Columbia University Press, 2011.

<sup>36</sup> J. BUTLER, *Antigone*, op. cit., p. 65-92.

<sup>37</sup> J. BUTLER, *Défaire le genre*, op. cit., 2012.



normatifs mélancoliques, comme moments de transition structurelle ou post-structurelle. Cela nous permet d'évaluer les conséquences biopolitiques de la thèse inclusive et non violente de J. Butler, mais aussi le lien entre le prix exorbitant demandé au sujet pour être reconnu, comme agent et sa subjection à un discours du même, qui n'en passerait pas par un processus de resignification.

Nous pouvons en rester ici à l'idée que l'originalité de J. Butler ne tente pas de penser une utopie de l'agentivité du sujet hors cadre, mais qu'elle montre la nécessité de penser autrement les altérités sexuelles, non comme déni radical du re-ligio, mais comme projet politique radical qui permet la proximité entre minorités vulnérables, comme capacité de resignification élargie du re-ligio à la co-existence. Cette tension permet, au-delà de la critique du contexte normatif où il émerge, une tension féconde entre loi hétéronome et désir du sujet, et remet la loi du mariage, de la famille, de la nation ou de leur dépassement, aux services de vies qui revendiquent simplement d'être vivables, et reconnues, sans soumission.



DEUXIÈME PARTIE

## Un débat français



# Stratégies lexicales et argumentatives dans le discours anti-genre : le lexique de VigiGender

Anne-Charlotte HUSSON

Le lexique consultable sur le site internet du collectif VigiGender <sup>1</sup> présente un double intérêt pour l'analyse du discours <sup>2</sup>. Il constitue d'abord un exemple typique de purisme linguistique, reposant sur l'opposition entre bonnes et mauvaises pratiques lexicales, une critique de la perte du sens des mots et de la dissociation entre mots et choses qui caractériserait le « langage du genre », ainsi que la mise en évidence de son programme idéologique caché. Il prend également place dans un large corpus que nous nommons pour le moment *discours anti-genre*. Celui-ci se caractérise, sur le plan du contenu, par une attitude critique et polémique à l'égard du genre, c'est-à-dire à la fois du concept, des recherches qui l'emploient et des politiques publiques qui se fondent sur lui <sup>3</sup> ; mais aussi par son origine catholique, même si cette filiation peut rester implicite voire inconsciente.

---

<sup>1</sup> <http://www.VigiGender.fr/lexique>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014. VigiGender se présente comme un « collectif rassemblant des grands-parents, parents et jeunes s'engageant pour promouvoir une Ecole excluant le Gender comme fondement des programmes et activités scolaires et périscolaires » (<http://www.VigiGender.fr/about>). Bien que cela ne soit précisé nulle part, il s'agit d'une émanation de La Manif Pour Tous (désormais LMPT).

<sup>2</sup> Plus précisément, nous nous situons dans le cadre de l'analyse du discours numérique ; cela implique de prendre en compte, pour des énoncés natifs du web comme ceux de notre corpus, l'environnement technodiscursif dans lequel ils s'inscrivent. C'est pourquoi nous choisissons d'utiliser des captures d'écran plutôt que d'extraire uniquement le texte qui nous intéresse. M.-A. PAVEAU, « Environnement », *Technologies discursives* [Carnet de recherche], en ligne : <http://technodiscours.hypotheses.org/?p=311>, 21 janvier 2013, consulté le 28 avril 2015.

<sup>3</sup> Quand nous parlons de « discours anti-genre » ou de « critique du genre », il faut toujours entendre cette triple critique (concept, recherches, politiques).

En France, le discours anti-genre connaît un essor et une diffusion sans précédents avec ce qu'on peut appeler (temporairement aussi) une controverse, qui débute au printemps 2011 et se poursuit au moment de la rédaction de cet article (automne 2014) ; mais c'est dès le milieu des années 1990 que l'Eglise met en place un discours institutionnel de critique du genre <sup>4</sup>. Ce discours est notamment marqué par une préoccupation à l'égard de ce qui est présenté comme un concept peu clair, mal défini et, plus largement, à l'égard d'un langage caractérisé comme obscur et trompeur. Il faut donc replacer le lexique de *VigiGender* (désormais *vg*) dans le contexte de ce discours anti-genre qui, dès l'origine, revêt une dimension linguistique et produit des analyses *folk* <sup>5</sup> liées, de façon indissoluble, à une critique à la fois théologique et politique. Le lexique revêt une forme polémique qu'on peut replacer dans une longue histoire du purisme et des affrontements sur la langue mais qui a, dans le contexte de la controverse qui nous occupe, la double particularité de manifester un positionnement discursif fort et de permettre de saisir, à travers des commentaires métalinguistiques, les enjeux fondamentaux du débat.

Nous présenterons tout d'abord les préoccupations linguistiques qui caractérisent le discours anti-genre depuis le milieu des années 1990, pour proposer ensuite une analyse du lexique de *vg* qui met en évidence le jeu des discours rapportés, des effets de citation et de la prise de distance dans la constitution d'une identité énonciative polémique, entrant en conflit avec la forme apparemment neutre et systématique du lexique. Cela nous permettra de questionner, de manière réflexive, les notions de « controverse » et de « discours anti-genre », ainsi que le travers qui guette les chercheur·es travaillant sur les réactions au genre, à savoir accepter une symétrisation abusive du débat.

### **Purisme et discours catholique <sup>6</sup> sur le genre**

Nous adoptons une définition large du purisme, à la suite de M.-A. Paveau et L. Rosier pour qui il s'agit d'une « pratique métalinguistique particulière, caractérisée par une tendance axiologique variable (entre célébration et dénigrement) et à dimension prescriptive ». Elles ajoutent que, « pratique sociale courante et encouragée », le purisme « est assimilable à un interventionnisme linguistique » <sup>7</sup>. Il faut insister sur la dimension axiologique du purisme et sur son lien avec ce que M.-A. Paveau appelle ailleurs la « morale lexicale ». Il s'agit en effet d'une « morale lexicale profane » <sup>8</sup> qui

<sup>4</sup> O. FILLOD, « Le mariage raté du Vatican et de la science », *Allodoxia. Observatoire critique de la vulgarisation* [blog], <http://allodoxia.blog.lemonde.fr/2013/04/30/mariage-genre-vatican-science/>, 30 avril 2013, consulté le 29 juillet 2014.

<sup>5</sup> M.-A. PAVEAU, « Les non-linguistes font-ils de la linguistique ? Une approche anti-éliminativiste des théories *folk* », *Pratiques*, 139-140, 2008, p. 93-110.

<sup>6</sup> Nous parlons de catholicisme et non d'autres branches du christianisme car nous nous situons dans un contexte français où l'influence de l'Eglise catholique reste très forte.

<sup>7</sup> M.-A. PAVEAU et L. ROSIER, *La langue française. Passions et polémiques*, Paris, Vuibert, 2008, p. 52.

<sup>8</sup> M.-A. PAVEAU, *Langage et morale. Une éthique des vertus discursives*, Limoges, Lambert-Lucas, p. 27.

se traduit par une forme d'« opposition au changement linguistique avec motivation politique », selon les termes de D. Cameron <sup>9</sup>.

Le purisme est donc une forme de discours social qu'on ne peut pas rattacher de manière exclusive à des lieux sociaux spécifiques. Mais par sa nature, ce lieu commun des discours sur la langue et le monde entretient une affinité particulière avec le discours conservateur, puisqu'il repose sur l'opposition au changement linguistique, qu'il soit sémantique, lexical, syntaxique, stylistique ou orthographique. On commence donc à entrevoir une affinité semblable entre le purisme et le discours anti-genre, plus particulièrement le discours catholique sur le genre.

### *Décrypter le langage des « gender feminists »*

Dès le milieu des années 1990 se met en place un discours de réaction au concept de genre et à son utilisation dans les milieux universitaires et politiques, de la part d'abord d'auteur.e.s catholiques isolé.e.s puis, rapidement, de l'Eglise catholique comme institution <sup>10</sup>. Cette réaction doit être replacée dans un contexte plus large, puisqu'elle s'inscrit dans un discours (dont elle se distingue en même temps) de critique du féminisme et des mouvements de libération homosexuelle, existant depuis les années soixante. Avant et pendant son pontificat, Karol Józef Wojtyła, devenu Jean-Paul II, écrit de nombreux textes sur le sujet, dont R. Carnac explique qu'ils sont tout aussi conservateurs en termes de morale sexuelle que ceux de son successeur Benoît XVI <sup>11</sup> ; la radicalisation souvent commentée devrait en fait s'interpréter comme un changement de contexte. S'il s'agit en effet pour Jean-Paul II de réagir au débat sur la place des femmes dans la société et l'égalité des sexes, Benoît XVI doit, lui, réagir fortement à l'affirmation d'un nouveau paradigme féministe, que l'Eglise résume sous le nom de « Gender ». La discussion ne porte pas seulement sur l'égalité entre les sexes, mais sur la définition même de *sexe*. Ainsi, quand Joseph Ratzinger accède au pontificat en 2005, « le Gender » est déjà devenu, selon l'expression de R. Carnac, « un des principaux fronts de l'Eglise catholique ».

D'emblée, l'émergence de ce « nouveau front » est marquée par une préoccupation à l'égard du langage employé par les « féministes du genre » <sup>12</sup>. Dans un texte de 1994, D. O'Leary, journaliste catholique, dénonce l'évolution du féminisme et, en particulier,

<sup>9</sup> D. CAMERON, *Verbal Hygiene*, Londres et New York, Routledge, 1995, p. 116.

<sup>10</sup> S. GARBAGNOLI, « Le Vatican contre la dénaturalisation de l'ordre sexuel : structure et enjeux d'un discours institutionnel réactionnaire », *Synergies Italie*, 10, 2014, p. 145-167.

<sup>11</sup> R. CARNAC, « L'argument naturaliste dans le discours du Vatican sur la différence entre les sexes (Jean-Paul II – Benoît XVI) », in L. BERTINA, R. CARNAC, A. FAUCHES et M. GERVAIS (dir.), *Nature et religions*, Paris, CNRS Editions, 2013, p. 131-140.

<sup>12</sup> Chr. HOFF SOMMERS, *Who Stole Feminism ? How Women Have Betrayed Women*, New York, Simon and Schuster, 1994. Chr. Sommers décrit de façon polémique une opposition entre « *equity feminism* » (le féminisme libéral originel) et « *gender feminism* » (avatar marxiste du féminisme). Il faut, pour comprendre la réaction romaine au genre, la replacer dans le contexte de cette opposition. Cf. A. FAVIER, « Les catholiques et le genre. Une approche historique », *La Vie des idées*, 25 mars 2014, en ligne: <http://www.laviedesidees.fr/Les-catholiques-et-le-genre.html>, consulté le 21 mai 2015.

*Gender trouble* de J. Butler. Sa critique s'appuie sur une analyse linguistique folk et la mise au jour d'un programme caché :

Même si le livre est écrit dans une langue déconstruite presque indéchiffrable [*in almost undecipherable deconstructed language*], une fois que l'on a appris la langue, on découvre que ce que le livre enseigne est ceci : les catégories de sexe sont des constructions sociales créées par les hommes pour opprimer les femmes et que [*sic*] nous devons nous débarrasser d'elles et de l'hétérosexualité obligatoire. En d'autres termes, elles [*they*] apprennent à nos enfants que les hommes ont inventé l'idée que l'humanité est divisée entre hommes et femmes. Ce qu'elles veulent, c'est déconstruire l'identité sexuelle <sup>13</sup>.

En 1995, dans un texte visant à dénoncer l'influence de la « perspective de genre » à l'ONU <sup>14</sup>, D. O'Leary questionne le terme même de *gender* : « Que veut dire exactement *gender* pour ceux qui soutiennent la perspective de genre et pourquoi refusent-ils de le définir clairement aux yeux du monde entier [*and why are they unwilling to spell it out for all the world to see*] ? ». On retrouve donc l'idée d'un programme féministe caché, associée ici à la mise en évidence d'un terme présenté comme obscur, ambigu, qui ferait l'objet d'une manipulation linguistique et idéologique, dans le but ultime d'« abolir la nature humaine ».

La même année, dans le Rapport de la conférence de Pékin sur les femmes <sup>15</sup>, le Vatican fait inscrire des « réserves » sur les conclusions de la conférence au sujet de la famille, du mariage, de l'homosexualité et de l'avortement. Ces réserves sont accompagnées d'un « Statement of interpretation of the term « gender » » <sup>16</sup>, dans lequel le Vatican conteste la définition du terme en vigueur dans les politiques internationales et les sciences sociales. Il s'agit, fondamentalement, de rejeter des « interprétations douteuses fondées sur des vues répandues dans le monde selon lesquelles l'identité sexuelle peut être adaptée indéfiniment à des fins nouvelles et différentes ». Ces réserves, selon le Vatican, sont à relier à celles déjà formulées au sujet d'autres termes issus du discours féministe, comme « grossesse forcée », « planification familiale » ou « santé en matière de reproduction ». Le repérage de ces termes, déjà qualifiés en 1995 d'« ambigus », est à l'origine, de la part du Conseil pontifical pour la famille, d'un projet de lexique qui doit justement permettre de lever cette « ambiguïté ». Ce projet mène à la publication en 2003 (2005 pour l'édition française, revue et augmentée) du *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques* <sup>17</sup> (désormais *Lexique*). La présentation

<sup>13</sup> Notre traduction. D. O'LEARY, « Feminism », *The Catholic Resource Network*, 1<sup>er</sup> juillet 1994, en ligne : <https://www.ewtn.com/library/ISSUES/FEMINISM.TXT>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>14</sup> D. O'LEARY, « Communication on the Draft Platform for Action for the Fourth World Conference on Women », *The Catholic Resource Network*, 1995, en ligne : <http://www.ewtn.com/library/issues/gender.txt>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>15</sup> ORGANISATION DES NATIONS UNIES, « Report of the Fourth World Conference on Women. Beijing, 4-15 September 1995 », New York, United Nations Publications, 1996.

<sup>16</sup> Dans la version française du rapport, cette section est intitulée « Déclaration interprétative du terme « sexe » ».

<sup>17</sup> Paris, Pierre Téqui, 2005.

de l'ouvrage par le président de la Conférence des évêques de France revient sur ce projet, qui remonterait à la conférence du Caire en 1994 :

Certains des participants à cette Conférence s'aperçurent que, tant dans le Document préparatoire que dans les discours des responsables du FNUAP <sup>18</sup>, on utilisait, au cours de la Conférence, un langage curieux, presque codé, dans lequel certaines expressions apparemment anodines, mais en fait ambiguës ou à double sens, revenaient régulièrement et pouvaient donner le change sur les véritables intentions des organisateurs de la Conférence.

D'où la crainte, écrit M<sup>re</sup> Ricard, que « des personnes non averties pourraient se laisser prendre à ce jeu sémantique dans d'autres réunions internationales, et voter, sans s'en rendre compte, en faveur de motions opposées à leurs convictions ». On voit donc que les préoccupations linguistiques et politiques sont indissociables dans le projet du *Lexique*, qui doit présenter la « véritable signification » des termes en question (pour lutter contre la diffusion de « fausses acceptions » <sup>19</sup>) ainsi que la « problématique en cause derrière cette phraséologie ». Le thème de la dissimulation et son corollaire, celui du dévoilement, sont donc des constantes du discours catholique sur le genre, qu'on retrouvera plus largement dans le discours anti-genre.

L'analyse folk du changement sémantique et lexical que manifeste ce texte (et le *Lexique* en général) s'appuie sur un rejet de la polysémie et de la synonymie : il faut distinguer le « vrai » et le « faux » sens et lutter contre l'ambiguïté sémantique, exploitée par les « gender feminists » pour dissimuler leur véritable objectif politique. Cette analyse, typique du purisme, justifie le choix de la forme du lexique, que ce soit celui du Conseil pontifical pour la famille ou celui de vg. Le lexique constitue en effet une forme privilégiée pour l'expression d'un rapport de bi-univocité entre le langage et le monde. En d'autres termes, ces deux productions discursives manifestent une conception présaussurienne du rapport entre les mots et les choses, selon laquelle il existerait entre ces deux domaines une relation univoque et réciproque, ne laissant aucune place pour la synonymie, l'homonymie ou la polysémie (qui sont pourtant des principes universels de fonctionnement des langues) ; à une réalité correspond un mot, qui, en retour, ne peut et ne doit désigner que cette réalité. M<sup>re</sup> Ricard, dans la présentation du *Lexique*, explique que celui-ci « se situe entre l'encyclopédie et l'ouvrage collectif à thèmes, tout en n'étant ni l'un ni l'autre et encore moins un traité de bioéthique ou une catéchèse sur la famille » ; le choix de l'appellation *lexique*, qui correspond finalement bien peu au contenu, est lié à cet idéal de nomenclature de la réalité, de neutralisation de l'ambiguïté et de description transparente du monde.

### **« Manipulation du langage » et discours anti-genre**

« Manipulation du langage » est le titre d'un article du *Lexique* écrit par Warwick Neville <sup>20</sup>. Cette expression, reprise dans la présentation, semble avoir rencontré un écho important et s'être stabilisée dans le discours de réaction au genre à la suite de la

<sup>18</sup> Fonds des Nations unies pour la Population.

<sup>19</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *op. cit.*, « Présentation ».

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 679-688.

publication de l'ouvrage, si bien qu'elle en vient à le résumer. Un billet publié sur un blog catholique décrit le *Lexique* comme suit :

Pendant ce temps, nous laissons donc à la gauche le monopole de l'action idéologique et sémantique. C'est ainsi que le vocabulaire que nous employons est presque toujours celui de l'adversaire. Pire encore, nous employons le vocabulaire de l'adversaire sans même nous rendre compte qu'il est piégé !

Il faut donc se réjouir d'une toute récente initiative de la droite catholique européenne en faveur de la clarification sémantique <sup>21</sup>.

Citant un article sur l'« ingénierie verbale », l'auteur du billet souligne la façon dont « le langage est manipulé et comment cette manipulation du langage engendre la plus totalitaire des dominations, selon ce qu'avait génialement pressenti Orwell » et ajoute : « N'oublions jamais que, lorsque nous n'avons plus le mot adéquat pour dire ce que nous pensons, nous n'avons tout simplement plus les moyens de le penser ! ». Une recherche sur « manipulation du langage » sur Twitter mène surtout à des comptes de droite et d'extrême droite, souvent catholiques :

**Figure 1.** Capture d'écran de <https://twitter.com/hdebonnevolonte/status/501810326313398273>, réalisée le 28 avril 2015

L'expression est souvent reprise dans le discours anti-genre. Sur son compte Twitter, la Manif PourTous explique ainsi qu'il existe « 4 éléments de subversion du langage » <sup>22</sup>.

Il s'agit donc bel et bien de purisme, mais d'un purisme fermement appuyé sur une analyse linguistique folk du lexique (au sens de l'ensemble des mots d'une langue) qui constitue un fondement de la critique catholique du genre. Pour M. Peeters, une des expertes catholiques sur le sujet, le genre est un pur produit de la postmodernité, qui « divorce » le langage « de son contenu stable et identifiable », et en fait une arme pour

<sup>21</sup> <http://www.les4verites.com/autres/contre-offensive-ideologique-de-la-droite-europeenne>, 3 juillet 2005, consulté le 25 septembre 2014.

<sup>22</sup> Il faut voir dans l'idée de « dénaturation », outre une référence à la nature des mots et des choses qui ne doit pas surprendre d'un mouvement comme LMPT, un thème discursif très ancien désigné au XVIII<sup>e</sup> siècle sous le nom d'« abus des mots ». M.-A. PAVEAU, *Langage et morale*, op. cit. et U. RICKEN, « Réflexions du XVIII<sup>e</sup> siècle sur « l'abus des mots » », *Mots*, 4, 1982, p. 29-45.



« transformer le contenu des mots en processus de changement » et ainsi « déstabiliser dans leurs fondements les réalités que ces mots sont censés exprimer »<sup>23</sup>. Elle dénonce ailleurs<sup>24</sup>, à la suite de D. O'Leary, un concept « pas clairement défini », ce qui serait le résultat d'une « volonté explicite » et empêcherait d'avoir accès à « un langage clair, universel et compréhensible ». Il existerait donc « un nouveau langage attaché au genre », dont elle analyse le lexique et dénonce les conséquences. Le collectif VG s'inscrit pleinement dans cette analyse, héritée à la fois d'une longue tradition discursive (le purisme) et du discours catholique sur le genre ; outre le lexique, on peut lire sur son site que « depuis plusieurs années, les mots ont été modifiés et certains mots créés de toute pièce, pour installer peu à peu dans l'esprit des gens une nouvelle norme »<sup>25</sup>.

**Figure 2.** Capture d'écran de <https://twitter.com/LaManifPourTous/status/444209798838747137>, réalisée le 28 avril 2015.

<sup>23</sup> M. PEETERS, *Le gender, une norme mondiale ? Pour un discernement*, Paris, Mame, p. 15-16.

<sup>24</sup> M. PEETERS, « La politique nationale genre au Burkina Faso : commentaire sous l'éclairage de la doctrine sociale de l'Eglise », Conférence épiscopale du Burkina, 11 avril 2013, en ligne : <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/culturasocieta/francois/Politique%20National%20Genre%20au%20Burkina%20Faso%20M%20Peeters.pdf>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>25</sup> <http://www.VigiGender.fr/les-modes-de-diffusion-du-gender>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

### « La fraude des mots »<sup>26</sup> : une analyse du lexique de VigiGender

#### *Commentaires métalinguistiques*

Le lexique présente 31 termes divisés en deux parties et deux colonnes, soit une forme courante des lexiques du « politiquement correct », véritable genre discursif<sup>27</sup>. Dans la première partie, « Des mots qui changent d'un monde à l'autre », les entrées sont divisées entre « langage de la réalité » et « langage du gender », les deux colonnes permettant de présenter les items lexicaux comme équivalents et de critiquer, en même temps, cette équivalence (« vérité » et « relativisme », « destruction » et « déconstruction », « époux » et « partenaires »...). Dans la seconde partie, « Des mots dont le sens est changé », le dédoublement des termes laisse place à un dédoublement des significations, entre « monde réel » et « monde du genre » ; on y trouve des entrées comme « égalité », « liberté » ou encore « homophobie ».

**Figures 3.** Capture d'écran de <http://www.vigi-gender.fr/lexique> (1), réalisée le 28 avril 2015

<sup>26</sup> Une autre version du lexique est disponible sur la page <http://www.vigi-gender.fr/le-langage-du-gender>, avec pour seule différence une citation liminaire attribuée à Platon : « La perversion de la cité commence par la fraude des mots ». Il s'agirait, semble-t-il, d'une fausse citation, qui a fait son apparition sur internet au milieu des années 2000 et a largement été reprise depuis. Cf. ce fil de discussion sur l'origine de la citation : <http://fr.lettres.langues-anciennes.grec.narkive.com/hhbjpgdq0/source-d-une-remarque-de-platon-sur-la-tricherie-sur-les-mots>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>27</sup> Le web regorge de tels lexiques, comme le « Dictionnaire du politiquement correct pour les nuls » (<http://bizarrex.wordpress.com/2012/07/08/dictionnaire-du-politiquement-correct-pour-les-nuls/>) ou « Le Dictionnaire du Politiquement Correct Français » ([http://penseeunique.com/PU/betisier/betisier\\_vieux.html](http://penseeunique.com/PU/betisier/betisier_vieux.html)), consultés le 25 septembre 2014.

**Figures 4.** Capture d'écran de <http://www.vigi-gender.fr/lexique> (2), réalisée le 28 avril 2015

Un lexique, au sens lexicographique du terme, constitue une sorte de dictionnaire spécialisé compilant le vocabulaire d'un domaine spécifique. On peut ainsi consulter des lexiques du droit, des sciences naturelles, de l'analyse littéraire... et dorénavant, un lexique du « gender », présenté donc comme un domaine en soi. On constate, dans le discours catholique sur le genre, une évolution du « gender feminism » au « gender », le concept en venant donc à résumer et désigner ce qui est présenté comme une « idéologie »<sup>28</sup> ; M. Peeters parle elle aussi du « nouveau langage attaché au genre ». Comme chez cette dernière, dans le lexique de VG, il ne s'agit pas tant de présenter les concepts tels qu'ils sont utilisés par les études de genre que de documenter une certaine manière de parler ainsi que des « changements » présentés comme néfastes. C'est dans ce sens que nous considérons l'ensemble du lexique comme un commentaire métalinguistique, qu'on pourrait paraphraser ainsi : le domaine du « gender » a son propre langage, ses propres termes, distincts de ceux de la « réalité ». Ce langage est marqué par une déformation systématique du sens des mots, qui perdent tout rapport avec le réel, dans une entreprise délibérée de manipulation à visée idéologique. Il faut

<sup>28</sup> Le *Lexique des termes ambigus* publie par exemple une traduction d'un article de 1998 intitulé « Genre : dangers et portée de cette idéologie » (*op. cit.*, p. 559-574).

donc mettre en évidence le remplacement systématique d'un mot par un autre pour faire la lumière sur ces objectifs cachés <sup>29</sup>.

**Figure 5.** Capture d'écran de <http://www.vigi-gender.fr/lexique>, réalisée le 28 avril 2015

Le choix même de la forme du lexique, lié comme on l'a dit à une certaine vision du rapport entre les mots et les choses, s'inscrit dans une logique puriste. Il relève donc à double titre d'une pratique métalinguistique, en tant que discours puriste (par définition commentaire sur la langue) et par la forme choisie. Le lexique manifeste de multiples manières ce que J. Authier-Revuz (et l'analyse du discours française à sa suite) nomme l'« hétérogénéité » du discours, qui implique la mise en avant dans celui-ci à la fois de ce qui lui est extérieur (hétérogénéité montrée) et de ce qui est extérieur dans le sujet parlant lui-même (hétérogénéité constitutive) <sup>30</sup>. Parmi les formes marquées d'hétérogénéité montrée, qui correspondent à « la présence localisable d'un discours autre » <sup>31</sup> dans le fil du discours, J. Authier-Revuz distingue plusieurs types de gloses <sup>32</sup>. Elles mettent en jeu notamment une non-coïncidence entre les mots et les choses, par laquelle le locuteur commente ce qu'il est en train d'énoncer (« c'est le terme qui convient », « il n'y a pas d'autres mots »), et une non-coïncidence des mots avec eux-mêmes (« dans tous les sens du terme », « c'est le cas de le dire »). C'est une telle absence de coïncidence que le lexique entend révéler et, en même temps, condamner ; mais cette hétérogénéité se manifeste aussi à travers des

<sup>29</sup> Il nous semble important à ce stade, pour des raisons épistémologiques et éthiques, d'explicitier quelques implicites. Dans un travail situé dans le champ des études de genre, publié dans un numéro consacré à la réaction catholique au genre, il est entendu que toute explicitation du discours de VG est, en même temps, une critique. Cette critique ne s'appuie pas, ou pas délibérément, sur un jugement de valeur ni sur un jugement moral (« ce discours est mauvais », « ce discours est néfaste ») mais sur un jugement scientifique concernant la représentation qui est faite de notre champ d'études. Si, malgré les précautions que nous prenons, des jugements de valeur venaient toutefois à nous échapper, ils seraient à mettre sur le compte de l'inconscient plutôt que d'une volonté explicite.

<sup>30</sup> J. AUTHIER-REVUZ, « Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours », *Documentation et recherche en linguistique allemande contemporaine*, Vincennes, 26, 1982, p. 91-151.

<sup>31</sup> D. MAINGUENEAU, *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2009, p. 71.

<sup>32</sup> *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, Paris, Larousse, 1995, 2 tomes.

commentaires explicites sur ce qui se dit, comme dans l'entrée « parité » de la colonne du « gender » (opposée à « richesse des différences ») <sup>33</sup>.

L'entrée reformule d'abord « parité » en « répartition égale des rôles entre les hommes et les femmes dans tous les domaines de la société (...) pour atteindre l'égalité absolue » ; ce dernier syntagme nominal (« égalité absolue ») est lui-même glosé et reformulé en « identité entre l'homme et la femme ». Cette double reformulation, qui fait fi de la définition communément admise et enregistrée par les dictionnaires du terme *parité* <sup>34</sup>, crée un effet de préconstruit, c'est-à-dire d'évidence et de naturalisation, deux phénomènes qui, pour Althusser, sont le propre de l'idéologie <sup>35</sup>. On trouve une autre glose de ce type dans l'entrée « santé reproductive de la mère », également dans la colonne du « gender », opposée à « procréation ». Il faut noter que le langage de la « réalité » semble, lui, se passer de tout commentaire et n'est donc pas glosé, ce qui contribue à la naturalisation du discours de VG.

**Figure 6.** Capture d'écran de <http://www.vigi-gender.fr/lexique>, réalisée le 28 avril 2015

Il s'agit ici d'un commentaire manifestant une épaisseur historique de l'usage de la langue, mais (comme toujours dans la logique puriste) pour déplorer son évolution. L'association entre « la femme » et les « animaux » et « objets », par l'intermédiaire du terme « reproduction » (qui remplacerait « procréation ») se veut un indice du lien entre dégradation du langage et de la réalité, « fraude des mots » et « perversion de la cité », selon la citation attribuée à Platon et placée en exergue de la page « Le langage du gender » <sup>36</sup>. Les deux termes (l'ancien et le nouveau) sont ainsi commentés, entre virgules, dans une perspective à la fois sémantique et diachronique.

<sup>33</sup> Dans la deuxième partie du lexique, on trouve la variante « pour atteindre l'« égalité » », où les guillemets explicitent encore plus l'hétérogénéité et la non-prise en charge du discours.

<sup>34</sup> Pour le TLFi, il s'agit, dans son sens particulier, de l'« égalité de la représentation de deux parties (parfois plus) dans une assemblée, une commission » (atilf.atilf.fr).

<sup>35</sup> L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, 151, 1970 ; repris dans L. ALTHUSSER, *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Editions sociales, 1976, p. 67-125.

<sup>36</sup> Cf. note 25.

### *Une mise en dialogue factice*

La présentation en deux colonnes permet de mettre en scène un affrontement discursif entre deux domaines et deux énonciateurs fictifs, interprètes respectifs de la « réalité » et du « gender ». L'hétérogénéité montrée se manifeste également, dans l'exemple précédent, par l'usage du discours rapporté. Nous parlions plus haut d'effet de préconstruit ; on est ici en présence d'un effet de citation, donc, à nouveau, d'implicite. Il faut en effet entendre, dans l'expression « libérer la femme de la servitude de la procréation », un écho du discours féministe, notamment à travers la double métaphore de la servitude et de la libération. De même, le terme « destin » fait appel à la mémoire discursive<sup>37</sup> du lecteur et à une connaissance préalable du discours féministe, puisqu'il rappelle l'idée de « destin biologique » féminin dénoncée dès les années 1950 par S. de Beauvoir. L'implicite se manifeste également à travers l'emploi des adverbes, par effet d'antiphrase : « la femme peut *enfin* prendre en main son destin », « concept *trop* adossé à l'illusion d'un Dieu créateur ». Ce procédé doit rendre transparente la référence ironique à « l'illusion d'un Dieu créateur » – qui, de manière significative, est aussi la seule référence à Dieu dans un lexique délibérément laïcisé.

**Figure 7.** Capture d'écran de <http://www.vigi-gender.fr/lexique>, réalisée le 28 avril 2015

En effet, le lexique, malgré sa parenté évidente avec celui du Conseil pontifical pour la famille, ne fait aucune mention directe de la théologie catholique. C'est pourtant cette filiation avec le discours catholique qui explique, par exemple, une distinction autrement obscure entre « parenté » (langage de la « réalité ») et « parentalité » (langage du « gender »), faisant de la première l'« état de l'homme et de la femme qui ont procréé » et de la seconde le « rôle éducatif d'adultes qui ne sont pas obligatoirement les parents de l'enfant ». Or on lit dans la présentation du *Lexique* qu'« une société ne saurait, sans affaiblir ses propres fondements, mettre sur le même plan homosexualité et hétérosexualité, « parentalité » et « parenté » ». Il faut également connaître au préalable le discours catholique pour le retrouver dans la définition de « procréation » comme « don de la vie » et pour comprendre qu'il

<sup>37</sup> M.-A. PAVEAU, *Les prédiscours. Sens, mémoire, cognition*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006.

sous-tend la définition de la « complémentarité », terme opposé à « stéréotype (sens négatif) » :

On peut mettre cette citation en perspective par exemple avec ce passage sur le mariage dans la lettre apostolique « *Mulieris Dignitatem* » de Jean-Paul II (1988) :

Dans l'ensemble de ce qui est « humain », de ce qui est humainement personnel, la « masculinité » et la « féminité » se distinguent et en même temps se complètent et s'éclairent mutuellement (guillemets et italiques dans l'original) <sup>38</sup>.

Ou encore avec la « Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Eglise et dans le monde » de Joseph Ratzinger (2004) :

L'égalité des personnes se réalise en tant que complémentarité physique, psychologique et ontologique, qui donne lieu à une harmonieuse « unité duelle » relationnelle, dont seuls le péché et les « structures de péché » inscrites dans la culture en ont fait une source de conflit. L'anthropologie biblique suggère d'affronter par une approche relationnelle, plutôt que sous mode de concurrence ou de rivalité, les problèmes qui, au niveau public ou privé, mettent en jeu la différence des sexes <sup>39</sup>.

Le lexique est traversé par de nombreux discours autres, qui complexifient sa réception et l'identité énonciative qui s'exprime ici. D'une part, le choix de la forme du lexique correspond à un idéal de nomenclature, de description transparente du monde, et donc de neutralité. D'autre part, cet idéal est contredit à la fois par l'environnement dans lequel s'inscrit le lexique (le site de VG) et par le discours qui s'y déploie. Il met en scène un débat qui opposerait deux camps déterminés et unifiés, en attribuant dans ce but au « gender » une voix unique et des propos qui, bien qu'ils ne soient pas cités sous forme de discours direct et qu'aucune source ne soit donnée, doivent provoquer un effet de reconnaissance et de citation. On trouve même du discours direct libre dans l'entrée « Parents (parent 1, parent 2) » :

**Figure 8.** Capture d'écran de <http://www.vigi-gender.fr/lexique>, réalisée le 28 avril 2015

La dernière phrase est censée rappeler au lecteur partageant une même connaissance du discours du « gender » une citation attribuée au juriste D. Borrillo, que l'on trouve uniquement sur des sites opposés au « mariage pour tous », dont VG <sup>40</sup> : « le droit à l'adoption pour les couples homosexuels repose sur une filiation fondée sur

<sup>38</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_15081988\\_mulieris-dignitatem\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_fr.html), consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>39</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_fr.html), consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>40</sup> <http://www.VigiGender.fr/citations>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

la volonté individuelle, et la volonté n'a pas de sexe... ». Cette citation, censée avoir été prononcée au Sénat (donc pendant l'audience de D. Borrillo au sujet du « mariage pour tous »), est fautive <sup>41</sup>.

### *Une controverse ?*

Nous avons employé, dans un souci d'efficacité et de clarté, les termes de *controverse* et de *discours anti-genre*, qui demandent cependant quelques éclaircissements finaux, à la lumière de notre analyse du lexique. En effet, ces termes supposent l'existence de deux camps opposés et clairement identifiables : s'il y a *discours anti-genre*, il doit y avoir *discours pro-genre* ; s'il y a *controverse*, cela implique une discussion argumentée et l'affrontement de deux parties. Il est devenu habituel, dans le discours médiatique, d'employer une métaphore guerrière pour parler des discours sociaux autour du genre : *Libération* consacre ainsi au sujet sur son site internet un dossier intitulé « La bataille du genre », tandis que *Le Parisien* titre le 12 juin 2014 : « La guerre du genre n'est pas finie ».

Les recherches qui émergent sur la réponse religieuse au genre et le militantisme anti-genre emploient souvent, comme nous le faisons, la notion de controverse, qui transporte la métaphore guerrière dans le champ rhétorique. Cependant, quand le Conseil pontifical pour la famille publie en 2011 *Gender, la controverse* <sup>42</sup>, avec une présentation de M<sup>gr</sup> Tony Anatrella, c'est pour évoquer « la théorie américaine du Gender ». On lit sur la quatrième de couverture que « selon le Gender, l'identité sexuelle n'est pas une donnée biologique mais une construction sociale : on ne naît pas homme ou femme, on le devient. Ainsi, chacun peut choisir son orientation sexuelle (homosexuelle, hétérosexuelle, bisexuelle, transsexuelle) », et les auteurs font mine de s'interroger :

Comment la société peut-elle se fonder sans reconnaître la différence sexuelle ?

Comment la famille peut-elle se structurer en dehors des liens engagés entre un homme et une femme, sources d'alliance, de filiation et de génération ? Comment la vie psychique de la personne peut-elle s'élaborer quand la réalité du corps est niée ?

L'ouvrage évoque une « controverse » et se fait fort d'une présentation « critique » de ses tenants et aboutissants, mais il n'est bien sûr pas question de donner la parole, ne serait-ce que par la citation, aux chercheur·e·s en études de genre ; au contraire, le livre ferme toute possibilité de débat. Il nous semble que le terme de *controverse* doit donc être employé avec prudence. En plaçant les réactions polémiques au genre sous le signe de la controverse, genre de discours théologique, et en suggérant un débat

---

<sup>41</sup> « Une conception universelle et laïque du mariage fondée sur la volonté des contractants devrait être aveugle au genre. (...) Il y a plus d'un siècle, les conclusions du procureur général Baudouin, dans un célèbre arrêt de la Cour de cassation du 6 avril 1903, fit du mariage « l'union des âmes et des volontés ». Cette conception asexuée du mariage ne sera pas vraiment inventée mais entérinée par le projet de loi « visant à ouvrir le mariage aux couples de personnes de même sexe » », « Mariage pour tous : audition de Daniel Borrillo au Sénat 14 février 2013 », <http://blogs.mediapart.fr/blog/daniel-borrillo/210313/mariage-pour-tous-audition-de-daniel-borrillo-au-senat-14-fevrier-2013-01-26>, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2014.

<sup>42</sup> Pierre Téqui, 2011.



argumenté et symétrique entre deux parties clairement identifiées, ce terme accomplit quelque chose de similaire à ce que fait le lexique de VG : une symétrisation factice, qui permet de placer sur le même plan des discours d'ordre différent. En effet, s'il existe bien un *discours anti-genre*, issu d'un discours institutionnel catholique, on ne peut pas lui opposer à proprement parler de *discours pro-genre* préexistant, à moins de désigner sous ce terme les recherches produites dans le cadre des études de genre<sup>43</sup>. Cela revient à mettre sur le même plan, en les opposant, un discours scientifique et un discours à la fois religieux et politique. En mettant en scène « le gender » comme énonciateur d'un discours cohérent, le lexique de VG recourt à une stratégie polémique caractéristique du discours pamphlétaire selon M. Angenot, celle de « l'ennemi unique »<sup>44</sup> ; il efface également toute différence entre discours scientifique, politique et militant, pour se concentrer sur une opposition entre vrai et faux, bien et mal, « réalité » et « gender ».

### Conclusion

En abordant la polémique autour du genre sous l'angle discursif, il est possible non seulement de resaisir les enjeux de la controverse, mais aussi d'appréhender la manière dont les acteurs eux-mêmes représentent l'affrontement sur le genre. Le lexique de VG s'insère en outre dans des configurations et reconfigurations discursives complexes qui sollicitent la mémoire discursive des acteurs-locuteurs ; ces reconfigurations se situent tour à tour au sein même du discours catholique (mouvement de déconfectionnalisation du discours) et dans le rapport entre discours anti-genre et discours catholique sur le genre (effacement des traces). C'est dans ce sens que le lexique nous semble constituer un condensé du discours anti-genre.

L'invention discursive d'un « ennemi unique » permet une autre reconfiguration, par laquelle le « Gender » arrive sur le devant de la scène conservatrice et en vient à occuper le rôle d'ennemi principal, autour duquel se structure un discours de réaction (au sens propre). On lui attribue ainsi la responsabilité de problèmes et de dérives qui, pourtant, lui préexistent dans le discours catholique (cf. l'entrée « santé reproductive de la mère »). Cette reconfiguration a pour conséquence, notamment, d'imposer une certaine vision de l'affrontement, vision dans laquelle le genre en vient à occuper toute la place. Il semble ainsi qu'à partir des années 1990, le « Gender » commence à fonctionner comme principe explicatif, dans le discours catholique, de toutes les perversions du monde contemporain. On pourrait alors formuler une dernière hypothèse, délibérément vaste et peut-être provocatrice : l'insistance du Vatican à présenter le genre comme une « idéologie » serait à relier au contexte d'émergence du discours catholique sur le genre, celui de la fin des « idéologies » et de la disparition

<sup>43</sup> Signalons qu'il existe bien un discours militant d'appropriation du concept, en réaction notamment au discours anti-genre, qui réagit lui-même à l'utilisation du concept à l'université et dans les politiques publiques. Mais il est important de reconstituer cette chronologie et de différencier le discours sur le genre produit, d'un côté, par des collectifs comme « Djendeur Terroristas » et, de l'autre, par les chercheur·e·s en études de genre, sans pour autant reconduire de division binaire entre recherche et militantisme.

<sup>44</sup> M. ANGENOT, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982, p. 126.

du marxisme comme ennemi proclamé et clairement identifiable de la chrétienté. Le « Gender » viendrait alors jouer le rôle de cible privilégiée et de principe explicatif global ; d'où l'intérêt de le présenter comme un ennemi unique, énonciateur d'un discours cohérent et univoque.

# Un blogueur dans le débat sur le mariage pour tous : construction d'une autorité identitaire et diffusion catholique d'une dénonciation

Josselin TRICOU

En France, la controverse autour du projet de loi sur l'élargissement du mariage aux personnes de même sexe a été l'occasion d'une réaffirmation catholique dans l'espace public. Cette étude de cas vise à documenter une des modalités de cette réaffirmation, en privilégiant une approche en termes de mobilisation complémentaire des approches typologiques privilégiées en sociologie du catholicisme contemporain<sup>1</sup>. En effet, cet article décrira la carrière « d'entrepreneur identitaire »<sup>2</sup> du blogueur catholique français Koztoudjours et sa consécration à l'occasion de la contre-mobilisation face ce projet de loi. On montrera en quoi le débat sur ledit « mariage pour tous » a pu le faire accéder à ce que nous appellerons une position d'autorité identitaire. Un entrepreneur identitaire est entendu ici au sens d'un acteur qui, captant une référence identitaire, se donne comme projet d'en offrir des marques et des définitions légitimes, mais néanmoins variables au gré des intérêts politiques qui s'affirment notamment lors de controverses. Une autorité identitaire n'est finalement rien d'autre qu'un entrepreneur identitaire qui a réussi à être reconnu comme interlocuteur hors de sa sphère d'origine. La catégorie classique d'autorité charismatique, empruntée à Weber et réactualisée par Coulmont<sup>3</sup>, servira ici de clé d'interprétation d'une telle réussite.

Le blogueur Koztoudjours ne constitue en aucune manière une autorité au sens institutionnel du terme au sein du catholicisme. Laïc selon les catégories indigènes

---

<sup>1</sup> C. BÉRAUD, F. GUGELOT et I. SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS, 2012.

<sup>2</sup> D. MOTTIER, « Réveils prophétiques et entrepreneuriat charismatique », in S. FANCELLO et A. MARY (dir.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, 2010, p. 155-178.

<sup>3</sup> B. COULMONT, « Tenir le haut de l'affiche : analyse structurale des prétentions au charisme », *Revue française de sociologie*, 54, 2013, p. 507-536.

de l'Eglise, Koz – comme l'appellent ses lecteurs – aurait pu néanmoins tirer une certaine autorité – i.e. un pouvoir d'action ou d'influence auprès des laïcs catholiques et au sein de l'institution – s'il avait été un « laïc en mission ecclésiale » i.e. un professionnel de la pastorale, salarié ou bénévole, mandaté à ce titre par un évêque, ou s'il avait été diplômé en théologie et reconnu du point de vue universitaire. Mais ce n'est pas le cas. Pourtant, il tient depuis 2006 l'un des blogs les plus lus de la cathosphère française. Cette reconnaissance interne à la scène catholique française s'est transformée en notoriété externe à l'occasion du débat sur le « mariage pour tous », qui lui a ouvert la porte des médias non confessionnels le reconnaissant comme porteur typique d'une identité catholique « *mainstream* » comme lui-même se définit.

Cet article reviendra donc sur la prétention au charisme de ce blogueur et sur sa carrière d'entrepreneur identitaire qui connaît une certaine consécration à l'occasion de la mobilisation contre le « mariage pour tous ». On analysera pour ce faire la manière dont son blog ainsi que ses interventions sur Twitter et Facebook, en thématissant et dénonçant la volonté du gouvernement d'élargir le mariage aux personnes de même sexe, l'ont finalement positionné comme autorité identitaire d'un certain catholicisme qui s'auto-définit comme « modéré » mais qui apparaît néanmoins ecclésiologique<sup>4</sup>. Porté par des laïcs se revendiquant de droite, un tel catholicisme promeut en effet – et malgré des appels récurrents au débat démocratique – la supériorité de la norme ecclésiale face à la loi ou face aux choix individuels privés.

Au-delà, on mettra en valeur qu'une telle consécration n'est ni le fruit du seul charisme, voire du seul « charme »<sup>5</sup> de ce blogueur, ni l'effet du seul processus de reconnaissance médiatique dont il a fait l'objet. Elle est aussi le fait de sa pratique qui s'inscrit au cœur d'un champ nouveau, celui des blogueurs catholiques, où la citation par d'autres blogueurs participe de la validation des prétentions individuelles à l'autorité identitaire. Ce faisant, nous proposons l'hypothèse que cette communalisation entre blogueurs catholiques, même ambivalente, a contribué à la diffusion rapide et fluide d'un répertoire d'argumentaires « anti-mariage pour tous » puis « anti-gender » auprès de catholiques « *mainstream* » qui a constitué le gros de la troupe de la Manif pour Tous, contrairement à ce qu'ont pu dire certains journalistes trop prompts à présenter ce contre-mouvement social comme le seul fait d'une minorité catholique « traditionnelle »<sup>6</sup>.

Cette étude de cas se fonde sur trois approches méthodologiques liées aux trois étapes de notre démonstration : d'une part, l'analyse d'un corpus d'articles de presse servira à montrer le rôle du travail journalistique dans la consécration de Koztousjours comme autorité identitaire ; d'autre part, une ethnographie que l'on pourrait appeler numérique puisqu'elle se centre sur la description attentive de la mobilisation *online* du blogueur – même si elle fait appel lorsque c'est nécessaire à la description et à

<sup>4</sup> P. PORTIER, *La pensée de Jean-Paul II, La critique du monde moderne*, Paris, Editions de l'Atelier, 2006.

<sup>5</sup> Registre d'action pré-charismatique ou mode « mineur » de l'autorité charismatique que Dubet associe aux périodes de déclin de l'autorité des représentants institutionnels légitimes. F. DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, 2002.

<sup>6</sup> C. BÉRAUD, « Un front commun des religions contre le mariage pour tous ? », *Contemporary French Civilization*, 39/3, 2014, p. 335-349.

l'analyse d'éléments de sa mobilisation *offline* – servira à montrer que le charisme du blogueur est le fruit d'un travail militant et d'une « gestion des impressions »<sup>7</sup> soutenus ; enfin une analyse de réseau replacera et situera le blog de Koztoudjours dans la cathosphère française et montrera que son charisme au sein de l'espace numérique présente également une dimension structurale, postulant qu'il n'y a pas de mobilisation qui fonctionne sans une position favorable dans un espace sociotechnique lui-même favorable.

### **Koztoudjours, une autorité identitaire co-construite par la presse**

En 2011, le magazine catholique *Pèlerin* fait un focus sur ce que les journalistes nomment la « cathosphère »<sup>8</sup>. Koztoudjours est cité en tête du palmarès « des blogueurs chrétiens ». Trois jours plus tôt, le même magazine était fier de révéler en exclusivité, vidéo à l'appui sur le web, le vrai nom du blogueur. « Je renonce à mon pseudonyme que je continuerai cependant à utiliser », annonce-t-il alors. En février 2012<sup>9</sup>, juste avant la crise du « mariage pour tous », l'émission dominicale sur la chaîne publique France 2, *Le Jour du Seigneur*, affirmait que Koz était « cité par les quotidiens nationaux presque autant que le porte-parole des évêques »<sup>10</sup>. Cette affirmation est exagérée<sup>11</sup>. Mais elle dit bien le prestige acquis par ce blog dans les médias confessionnels français.

Créé après le « non » au référendum sur le traité constitutionnel européen de 2005 pour lequel il avait milité, et véritablement lancé lors des élections présidentielles de 2007 en soutien à la candidature de Nicolas Sarkozy, le blog Koztoudjours se veut dès le départ un lieu de militance politique ancrée à droite, mais explicitement à la lumière de l'appartenance à l'Eglise catholique de son auteur. Ce soutien politique au candidat du principal parti de droite à l'élection présidentielle de 2007 vaut à Koz ses premières citations journalistiques dans la rubrique « Sur le web » du Figaro, sans que son identité catholique soit mise en avant<sup>12</sup>. Il gagne néanmoins une plus grande notoriété auprès de la presse, hors des médias de droite ou catholiques, en 2012-2013, à l'occasion du débat sur le « mariage pour tous », comme le montre la figure 1.

<sup>7</sup> E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 1959 [1973].

<sup>8</sup> <http://www.pelerin.com/L-actualite-autrement/Notre-palmares-des-meilleurs-blogs-cathos>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>9</sup> <http://www.pelerin.com/L-actualite-autrement/Le-blogueur-Koztoudjours-revele-son-visage-et-son-nom>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Même durant le débat sur le mariage où Koz est le plus cité dans les médias, soit entre le 15 août 2012 et le 1<sup>er</sup> juin 2013, M<sup>gr</sup> Podvin reste largement au-dessus, avec 42 citations dans la presse nationale généraliste contre 17 pour Koz (Source : <http://www.europresse.com/>, consulté le 13 mai 2014).

<sup>12</sup> S. LAURENT, « Sur le Web », *Le Figaro*, 21 février 2007.

**Figure 1.** Nombre d'articles citant Koztoujours dans la presse française par type de presse et par année, éditions papiers et numériques confondues (*source* : <http://www.europresse.com/> consulté le 13 mai 2014)

Or, au vu du contenu des articles qui le citent, Koztoujours acquiert alors un rôle d'exemplarité catholique, perdant, justement au moment où la question du « mariage pour tous » devient un discriminant politique, son attribut « de droite » comme le montre le champ lexical de présentation du blogueur utilisé dans les articles et présenté dans la figure 2.

Comme le montre la figure 2, le champ journalistique a participé à la construction de Koztoujours comme « référence dans les milieux cathos » (Didier Arnaud, *Libération*). Il l'a fait en lui donnant le rôle de représentant idéal-typique d'un collectif religieux. On constate d'ailleurs que ce sont plutôt des journaux marqués à gauche – *L'Express*, *Le Monde*, *Libération* – qui investissent son personnage pour le constituer comme tel, alors que jusque-là, il était cité essentiellement par des journaux de droite – *Le Figaro*, *Les Echos* – en tant que blogueur politique marqué à droite. En ce sens, Koz devient suite à ce polissage médiatique, qui passe par une dépolitisation, une autorité identitaire, soit une figure perçue et construite comme ayant autorité pour parler en tant qu'exemplification d'un groupe constitué autour d'une appartenance, ici, catholique.

**Figure 2.** Contexte lexical de nomination du blogueur dans les articles de la presse nationale papier le citant, hors presse catholique et hors tribunes signées par lui-même (*source* : <http://www.europresse.com/> consulté le 13 mai 2014)

---

A lire du bas vers le haut. La présence ou l'absence de grisé souligne la présence ou l'absence de l'attribut « de droite » ou d'un équivalent lexical dans l'environnement immédiat du nom ou du pseudo du blogueur.

Koz s'auto-définit comme un « catho *mainstream* » ou encore « modéré »<sup>13</sup>, au risque d'un certain ethnocentrisme ecclésial. Il ne précise pas, en effet, s'il entend par là un catholique dans la stricte obéissance à la hiérarchie ou bien un catholique dans la moyenne statistique des catholiques actuels, ou encore un « catho » du juste milieu entre les dits « progros » et « tradis » dans le langage indigène ecclésial. Suite

---

<sup>13</sup> Cité in [http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-sacristains-sonnent-les-cloches-sur-Internet-\\_NG\\_-2009-09-14-538999](http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-sacristains-sonnent-les-cloches-sur-Internet-_NG_-2009-09-14-538999), consulté le 13 mai 2014.

à cette déclaration, d'ailleurs, les appellations « catho *mainstream* » et « modéré » ont fait l'objet de contestations par des blogueurs qui s'identifient eux aussi comme catholiques<sup>14</sup>. De fait, les procès en catholicité sur la cathosphère sont récurrents. Ils invitent à se demander qui entre dans la lutte pour l'incarnation légitime de la catholicité et dans quelle mesure de tels entrepreneurs identitaires, en concurrence pour la représentativité des catholiques sur internet hors de toute légitimation institutionnelle, relaient l'institution ou la débordent. En tous cas, les variations de la *base-line* que l'on peut lire sous la signature numérique selon les supports, montrent qu'une tension existe à ce sujet. Il se présente ici comme « résolument à son compte », là comme « défenseur du Pape », donc relais des autorités institutionnelles légitimes, non sans néanmoins une sorte d'autodérision en y ajoutant « et des cochons ». Il s'agira de comprendre pourquoi.

**Figure 3.** Signature numérique de Koztjours sur son blog (revu en 2011) et sur son « paper.li »

### **La prétention charismatique de Koztjours et sa mise en œuvre : entre branding, militance politique et catholicité**

« Pendant trois ans, j'ai publié un billet par jour. C'était une bonne chose pour lancer le blog mais cela a eu un prix : ma femme et mes parents étaient alarmés par le temps que j'y passais. (...) Désormais, j'écris mon billet le week-end ou dans les transports. Depuis que le blog a gagné une audience plus large (la publication d'un nouveau billet suscite en moyenne 2 000 à 3 000 visites, et jusqu'à 13 000 sur un sujet comme les déclarations du pape sur le préservatif), et que j'aborde des thèmes plus essentiels et moins politiques, je sens davantage de fierté chez mes proches... même si ma femme trouve que j'y passe encore trop de temps ! »<sup>15</sup>. L'entrepreneuriat

<sup>14</sup> [http://lesalonbeige.blogs.com/my\\_weblog/2009/09/questce-quun-catholique-mod%C3%A9r%C3%A9.html](http://lesalonbeige.blogs.com/my_weblog/2009/09/questce-quun-catholique-mod%C3%A9r%C3%A9.html) et <http://abimopectore.over-blog.com/article-35807623.html>, consultés le 13 mai 2014.

<sup>15</sup> <http://www.pelerin.com/L-actualite-autrement/Archives/Erwan-Le-Morhedec-Koztjours-La-pratique-du-blog-m-a-fait-evoluer-personnellement>, consulté le 13 mai 2014.



identitaire via le *blogging* est pour Koz un engagement militant de tous les instants, mais non sans appui stratégique.

Koz s'appuie d'abord sur une identité numérique très construite que favorise la possibilité de jouer entre *offline* et *online* et entre les différents supports *online*. En effet, Koz montre une grande virtuosité « spontanée » (selon ses dires) en termes de *personal branding* i.e. d'une « gestion de son identité numérique sur le modèle de la gestion de marque »<sup>16</sup>. L'identification lexicale de sa marque implique trois éléments : d'abord un jeu de mots entre le sens judiciaire – il est avocat de profession dans la vie *offline* – et militant de la cause à défendre, l'autodérision de la *base-line* « cause toujours, tu m'intéresses », auquel s'ajoute une orthographe bretonnaisante. C'est une identification de marque qui a l'avantage de pouvoir se décliner en des quasi-prénom et nom virtuels<sup>17</sup>, en slogans comme dans le titre du dernier article qui lui est consacré au *Figaro* : « Il koz et on l'écoute »<sup>18</sup>, et de s'adapter à tous les supports numériques comme tout récemment avec l'ajout d'autres pièces au dispositif : un Tumblr qui croise humour et spiritualité intitulé *dekozetdautres*, un journal compilé sur *paper.li* et même un autre blog, professionnel, purement juridique intitulé *faitsetcauses.fr* mais qui, par homonymie, fait un clin d'œil au blog militant qui est antérieur.

A cette identification lexicale est associée une identification graphique. Koz a doté sa marque d'un logotype qui explicite son identité catholique même s'il reste discret. Ce logotype représente selon Koztousjours une « croix bretonne », rappelant les trois vertus dites théologiques : la foi (la croix), l'espérance (l'ancre) et la charité (le cœur). En réalité, il s'agit d'une croix camarguaise liée au pèlerinage gitan des Saintes-Maries-de-la-Mer. Il est intéressant de voir son appropriation et sa réassignation identitaire par le blogueur.

**Figure 4.** Déclinaison graphique de la « marque » Koztousjours sur son blog

La marque « Koztousjours », comme pour un produit, est associée à des valeurs ou des éléments-clés : un lobbying politique, une identité catholique, mais aussi une dimension moins militante, ludique et humoristique, typique du LOL<sup>19</sup>, sur Twitter, mais aussi sur Facebook, espace moins publicisé où la photo remplace le logo.

C'est dans cette ligne plus authentique que Koz se met en scène, doté d'un sale caractère breton que l'on peut rattacher à un imaginaire de la résistance gauloise (cf. Astérix) et qui justifie ses « coups de gueule ». Ainsi, Oim, un de ses lecteurs, de commenter son « à propos » – la page spéciale où le blogueur se présente – en

<sup>16</sup> L. MERZEAU, « Twitter, machine à faire et défaire l'autorité », *Médium*, 34, 2013, p. 171-185.

<sup>17</sup> C'est ainsi que ses abonnés peuvent lui demander : « comment va Madame *Tousjours* ? ».

<sup>18</sup> <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/04/18/01016-20140418ARTFIG00061-il-kozet-on-l-ecoute.php>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>19</sup> L. MERZEAU, *op. cit.*

**Figure 5.** Captures d'écran

s'amusant : « Courageux, têtu et catho... Tu ne serais pas breton par hasard ? » (29 mai 2011). Or ce sale caractère breton n'est pas qu'anecdotique. Il lui a valu, par exemple, un retour de tweet virulent de Xavier Cantat le 14 juillet 2013, qui a fait le buzz : « @koz toujours Pauvre connard ! Mon père a la Légion d'Honneur, lui ». Or ce buzz, loin d'être négatif pour Koz, lui a offert de fait des citations journalistiques. Et, si notre blogueur sait finalement en rire, il sait aussi en prolonger l'effet de notoriété sur ses différents supports numériques comme ici :

**Figure 6.** Capture d'écran

Derrière une telle communication de charme<sup>20</sup>, l'efficacité est pour autant loin d'être négligée. Elle passe par une publication intensive et un usage systématique d'un dispositif sociotechnique à trois étages : blog/réseau social Facebook/plateforme de microblogging Twitter. Koz a ainsi rejoint Facebook dès sa diffusion en France et Twitter en novembre 2008. Il y relaie systématiquement les billets de son blog, comme nombre de blogueurs aujourd'hui. Mais Koz toujours va plus loin, il a le souci d'élargir sa base de lecteurs en (ré)invitant régulièrement ses *followers* sur Twitter et ses amis sur Facebook à lire ses billets (figure 7, à gauche). Il a également une attention constante aux statistiques de lecture qu'il publie comme des trophées sur Facebook (au centre) ou aux citations par les médias traditionnels, non sans comparaison avec des autorités religieuses légitimes comme dans la figure 7 (à droite).

Pendant le débat public sur le « mariage pour tous », dans l'accélération des événements, Koz optimisera cet usage articulé et particulièrement efficace entre tweets en direct, posts sur Facebook et publication de billets sur son blog. Si le blog est le laboratoire des arguments comme nous le montrerons, Facebook devient à Twitter ce que l'arrière est au front dans une guerre de tranchée, Facebook servant la réassurance entre proches et l'organisation de la riposte à venir (du fait du lectorat affinitaire et choisi), alors que Twitter apparaît comme le lieu des échanges de coups en direct avec les adversaires (du fait de la plus grande diversité de son lectorat)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> F. DUBET, *op.cit.*

<sup>21</sup> Un exemple de ces échanges parfois musclés : à une femme qui fait part sur son blog de sa demande de débaptisation à cause de la position de l'église sur le mariage pour tous, Koz

**Figure 7.** Captures d'écran

**Figure 8.** Captures d'écran

Enfin, si Koz se présente sur son blog comme un militant politique, c'est aussi un catholique publiquement affirmé et reconnu comme tel. Or, ce militantisme politique au risque de la publicisation de sa catholicité n'est pas sans effet sur la gestion de son identité numérique. Sur Facebook, Koz essaie d'offrir une « présentation de soi »<sup>22</sup> qui passe par la nécessité d'être perçu comme « tout à tous » selon la célèbre formule définitionnelle de la catholicité, quitte à utiliser l'exhortation face à ses amis ou l'admonestation à l'intention des différentes fractions extrêmes du front des antis qui interagissent sur son profil – deux genres discursifs typiquement cléricaux finalement, dans la bouche d'un laïc (figure 8).

Il déclare à ce propos, dans l'article où il revient sur son parcours de blogueur au *Pèlerin* en 2011 : « J'ai débuté mon blog le drapeau claquant au vent. Avec le temps, je suis devenu moins péremptoire, plus apaisé. Dans mes billets, j'essaie d'éviter toute prise à partie personnelle. La lecture des commentaires et des autres blogs m'a fait évoluer dans ma perception politique. (...) Et puis, de toutes façons, en assumant ouvertement le fait d'être catholique, je ne pouvais pas faire mien le discours de l'Eglise sur la défense de la vie et oublier son message sur l'accueil du pauvre et de l'étranger. Je me suis laissé bousculer par la doctrine sociale de l'Eglise »<sup>23</sup>. On voit ici que son appartenance à l'Eglise catholique joue comme un univers de contraintes qui infléchit son penchant politique vers un libéralisme conservateur.

Il importe ici de comprendre que l'auto-positionnement des catholiques dans le champ politique a toujours été compliqué par la division de la « morale catholique » en deux parties distinctes : la « morale sexuelle et familiale » et la « morale sociale »<sup>24</sup>. Or leurs orientations politiques respectives ont toujours été perçues comme difficilement conciliables dans le champ politique français. En effet, la première est plutôt marquée par un « conservatisme » des mœurs alors que la seconde l'est par une certaine critique « progressiste » du libéralisme économique. D'où la propension des catholiques de droite à penser une partition du champ politique non pas tant selon un continuum monodimensionnel gauche-droite que selon une quadripartition fixée à partir de deux axes perpendiculaires : l'axe libertaire-conservateur et l'axe libéral-antilibéral. Ce qui donne la figure 9.

Issu de la « démocratie chrétienne » libérale conservatrice, Koztousjours est néanmoins devenu sympathisant du dernier né des courants crypto-catholiques de droite, « l'écologie humaine ». En tous cas, il cite explicitement sur son blog, parmi ses blogs et sites « amis », le blog personnel de Tugdual Derville, ainsi que le site du courant politique « écologie humaine » que ce dernier a lancé après le vote de la loi sur le « mariage pour tous ». Ce courant politique a en effet été

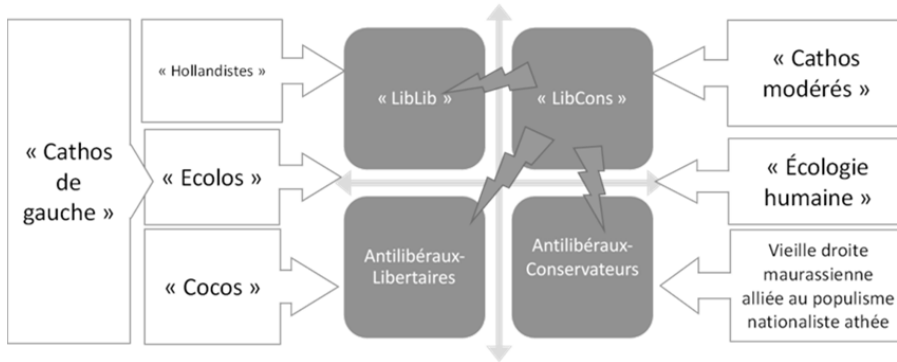
---

rétorque via Twitter qu'elle fait une « rébellion adolescente » et sur un autre tweet « pour faire chier ». Cf. <http://www.lesanneesje.heavencanwait.fr/2013/04/de-guerre-lasse-querre-leglise-catholique/>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>22</sup> E. GOFFMAN, *op. cit.*

<sup>23</sup> <http://www.pelerin.com/L-actualite-autrement/Archives/Erwan-Le-Morhedec-Koztousjours-La-pratique-du-blog-m-a-fait-evoluer-personnellement>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>24</sup> J.-M. DONÉGANI, *La Liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

**Figure 9.** Vision du champ politique pour les « cathos modérés de droite »

propulsé sur la scène politique à l'occasion du débat sur les manuels scolaires en 2011, puis du débat sur le « mariage pour tous » en 2012. Empruntant sa rhétorique à Benoît XVI mais se présentant comme aconfessionnel, ce courant est essentiellement un néo-familialisme issu d'une tentative intégraliste de mise en cohérence de la morale catholique<sup>25</sup>. Il a été porté surtout par Tugdual Derville, délégué général de l'association pro-vie Alliance VITA et porte-parole de la Manif pour tous. Or, d'une part, il vient remplir un vide entre les deux courants classiques de la droite catholique – le plus extrême étant issu de la collusion entre la vieille droite catholique maurassienne antirépublicaine et le populisme nationaliste et raciste type FN, plutôt athée ; mais d'autre part, il fait le pendant aux courants écologiques de gauche plus anciens, mais jugés trop libertaires par un certain nombre de catholiques sensibles aux questions d'écologie. Avec l'injonction sarkozienne à la décomplexion, l'arrivée de ce courant a jeté un pont qui a favorisé la mobilisation de tous les catholiques de droite à l'occasion de La Manif pour tous malgré leurs oppositions anciennes, au moins dans les premiers temps du mouvement, et une certaine hybridation de leurs discours.

#### **Koztoujours au cœur du débat sur le « mariage pour tous » : passeur d'argumentaires pour d'autres (blogueurs) catholiques**

Catholique et de droite, Koztoujours se positionne dès le début contre le projet de loi. Il participe aux manifestations, et monte même sur le podium (ce que ses *followers* apprendront en direct grâce à un selfie posté sur Twitter et relayé sur Facebook). Il faut dire que, blogueur lu et reconnu au sein de la sphère catholique, il a été sollicité, en amont, pour intégrer le staff de La Manif pour Tous comme celui du Printemps français, les deux acteurs les plus importants de la contre-mobilisation. Mais dans les deux cas, il refuse, pour des raisons de personne dans le premier cas, à cause de réticences plus politiques dans le second. Celles-ci s'expliquent aisément par la vision du champ politique des « cathos de droite » décrite ci-dessus.

<sup>25</sup> L. BERTINA et R. CARNAC, « L'écologie humaine du Vatican, entre réflexion écologique et morale sexuelle naturaliste », *Genesis*, XII/2, 2013, p. 171-190.

Mais estimant avoir « sur le net, (...) toujours un « gauchiste » à convaincre »<sup>26</sup>, Koztoudjours lit et publie sur le sujet. En 2012, 8 billets sur 38 traitent de cette question et, en 2013, 24 sur 48. Comme le montre le contenu de l'un d'eux intitulé « Projet de loi inutile : la réponse est dans le code civil » posté le 18 novembre 2012<sup>27</sup>, il s'appuie sur ses lectures, ses rencontres – ici Coralie Gaffinel, une avocate spécialisée en droit de la famille qui est beaucoup intervenue dans le milieu catholique – et sa propre légitimité professionnelle d'avocat (même s'il est lui-même avocat des affaires et non de la famille comme il le reconnaît devant le chercheur en entretien informel)<sup>28</sup>.

L'argumentaire proposé contre le projet de loi est ici d'ordre juridique. Ce projet de loi serait « inutile », car le droit français existant offre déjà des ressources pour répondre aux revendications supposées exprimées par ceux qui militent pour le « mariage pour tous » : « Parmi les arguments des partisans du mariage et de l'adoption homosexuels, [dit-il] ceux-ci reviennent en boucle : « il faut donner un cadre à une situation qui existe », « les familles homoparentales existent, on ne peut pas les ignorer », « le quotidien, pour les compagnes / compagnons est ingérable », « si le père / la mère de l'enfant meurt, que deviendra l'enfant ? » etc. (...) Aussi habile et mêlé d'inquiétude légitime ou de pathos cela soit-il, il est faux de prétendre que le droit français n'apporte pas de solutions. Venant des particuliers, on tablera sur l'inquiétude légitime. Venant des militants informés, c'est du domaine de la mystification. Car non seulement des solutions existent, mais certaines ont été explicitement adoptées pour prendre en compte la situation des couples homosexuels et des familles « homoparentales » ».

S'agissant de la seconde revendication, Koz affirme ainsi que « le législateur a explicitement pris en compte la situation des couples homosexuels en instituant, par la loi du 4 mars 2002, ce que l'on appelle désormais la délégation-partage de l'autorité parentale. Et il est particulièrement instructif de relever à quel point les tribunaux se montrent compréhensifs en la matière ». Une conclusion qui paraît optimiste concernant les couples homoparentaux<sup>29</sup>.

Quoi qu'il en soit pour notre étude sur la constitution du charisme du blogueur au cœur de la lutte contre le « mariage pour tous », il est intéressant de lire les 178

<sup>26</sup> <http://www.koztoudjours.fr/a-propos-2>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>27</sup> <http://www.koztoudjours.fr/projet-de-loi-inutile-la-reponse-est-dans-le-code-civil>, consulté le 13 mai 2014.

<sup>28</sup> Cet entretien non prévu est lié à la découverte du programme du colloque *Habemus Gender* par le blogueur grâce aux alertes du site <http://www.vigi-gender.fr/>. Comme il s'est à la fois amusé et inquiété sur son profil *Facebook* d'être l'objet d'une communication dans un colloque de *gender studies*, et que je savais nos deux profils « amis », j'ai préféré le rencontrer.

<sup>29</sup> V. DESCOUTURES, *Les mères lesbiennes*, Paris, PUF-Le Monde, 2010. Sociologue, spécialiste de l'homoparentalité, Descoutures affirme dans ce livre au contraire que « dans les faits, cette disposition légale n'a été que très rarement autorisée pour les couples de même sexe, la majorité des magistrats jugeant cette demande comme un « détournement de l'esprit de la loi » et contre « l'intérêt de l'enfant », et les parquets ayant pour instruction de s'opposer systématiquement à la délégation d'autorité parentale confiée à un parent de même sexe ». Sauf une fois, relève l'auteure dans une note de bas de page, le cas mis en avant par le blogueur dans son billet.



commentaires qui souscrivent (littéralement « écrivent dessous ») à ce billet dont la rédaction s'étale du 19 novembre au 8 décembre 2012.

On remarque d'abord l'engagement de Koz qui répond personnellement et point par point à toutes les critiques ou réticences éventuelles de ses commentateurs, ce qui fait qu'il est l'auteur de 18 commentaires sur un total de 178 (regroupant le plus souvent en un commentaire une salve de réponses individuelles). D'ailleurs, le dialogue qui s'instaure entre les souscripteurs et Koz au fil des commentaires et des réponses et oblige l'auteur à préciser sa pensée, donne mieux à voir le fond de son opposition au projet de loi. Ainsi précise-t-il dans un commentaire publié le 19 novembre 2012 : « Ça n'est pas que « juridiquement impraticable », c'est également pas conforme à la vérité de l'Homme ». Ce que Koz appelle ici « la vérité de l'Homme » correspond visiblement à ce que le Magistère romain appelle souvent l'anthropologie, non pas au sens de la diversité culturelle et temporelle de l'humanité mais au sens d'une « universalité présociale »<sup>30</sup> « tout à la fois inaltérable et nécessitant la protection du droit »<sup>31</sup>. Koz révélera effectivement au chercheur lors de l'entretien informel que « le droit n'est en fait qu'un instrument qui peut se changer, la preuve ! » dit-il, « mais que ce qui compte c'est la vérité de la filiation ». Il renvoie alors à un autre de ses billets : « Le père n'est pas une mère comme une autre. Et réciproquement » publié le 7 janvier 2013 qui use plutôt d'arguments issus de la vulgate psychanalytique (de sa lecture de Pierre Lévy-Soussan, explique-t-il, conseillé par un ami psychiatre). On voit donc qu'il y a dans la construction de son argumentaire une dialectique entre un positivisme juridique d'ordre stratégique et un jusnaturalisme. Or, il s'agit d'une stratégie conforme à celle du Magistère de l'Eglise face à la « démocratie sexuelle »<sup>32</sup>, oscillant lui aussi entre le fait de se positionner comme une voix parmi d'autres dans le débat démocratique et une réaffirmation de son autorité surplombante du fait de son « expertise en humanité » et de la transcendance de « l'anthropologique » ou encore de « l'ordre symbolique » sur le politique.

Au-delà du fond, dont ce billet et ses autocommentaires rendent assez bien compte, Koz accroît ici son autorité charismatique parmi ses lecteurs et souscripteurs parce qu'il leur fournit des arguments. Il se fait passeur d'argumentaires, traducteur de la cause au sens de la sociologie de la traduction<sup>33</sup>. C'est ainsi, en tous cas, qu'il apparaît en miroir dans la majorité des commentaires du billet comme dans celui publié par Ceyratois le 19 novembre 2012 : « Merci Koz pour cet article qui sera bien utile puisque effectivement on l'entend en boucle cet argument des « situations existantes mais précaires » ». De même, dans le commentaire publié par Kto and the City le 19 novembre 2012 : « Koz, cet article est top. Brillant. Et il a le mérite

<sup>30</sup> E. FASSIN, « Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel, Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 261, 2010, p. 201-222.

<sup>31</sup> M. CERVILLE, « Les controverses autour du « mariage pour tous » dans la presse nationale quotidienne : du différentialisme ethno-sexuel comme registre d'opposition », *L'Homme et la société*, 189-190, 2013, p. 207-222.

<sup>32</sup> E. FASSIN, *op. cit.*

<sup>33</sup> M. AKRICH, M. CALLON et B. LATOUR (dir.), *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris, Mines ParisTech, 2006.

de démontrer que l'opposition au mariage homosexuel peut provenir d'éléments de raison ». Autre avantage, noté par ce second commentateur – clairement identifiable à la lecture de son pseudo comme catholique – l'article offre non seulement des arguments réutilisables, mais surtout des arguments qui relèvent de la « raison » et non de la foi. Cette caractéristique offre ainsi la possibilité *a priori* de débattre avec des non-croyants. Cette stratégie, consistant à user du vocabulaire déconfectionné de la raison séculaire, est là aussi conforme avec la stratégie vaticane depuis trente ans sur les questions de sexualité et de genre, car elle permet une montée en généralité, positionnant les catholiques comme des citoyens éclairés aptes et autorisés à prendre part au débat public.

Enfin, si l'on prête attention aux pseudos utilisés, on découvre qu'une partie des commentateurs sont en fait d'autres blogueurs de la cathosphère qui sont nombreux à lire et à citer Koztousjours sur leurs blogs, comme ici Kto and the City. On voit ainsi par la lecture de ces commentaires, qu'il n'y a pas opposition des charismes individuels entre blogueurs catholiques, ignorance ou concurrence simple, mais bien au contraire une sorte de collaboration mutuelle. Un exemple de commentaire posté à la suite de cet article va également dans ce sens, celui de Régis de Berranger publié le 19 novembre 2012 : « Je dirai : « amen ! » Un billet à venir chez moi sur ce sujet, sous un autre angle ».

Dépourvu donc de légitimité ecclésiale même s'il sait en mimer quelques réflexes en usant de certains genres discursifs cléricaux, Koztousjours a gagné une réelle notoriété au sein de l'Eglise et de sa sphère d'influence. Quand celles-ci se trouvent impliquées de manière particulière dans un débat de société, des médias en quête de représentants parachèvent cette notoriété en faisant de Koz une autorité identitaire de ce monde-ci. Mais ce processus repose en réalité sur une dialectique plus complexe qui lie de manière dynamique une prétention au charisme au cœur de son travail d'autoédition numérique et une « accréditation collective *a posteriori* »<sup>34</sup> de son charisme à travers une réception hybride entre pairs blogueurs, lecteurs-souscripteurs inconnus, et médias classiques.

Pour ce faire, Koztousjours a su s'appuyer sur son expertise juridique reversée dans son activité militante et sa maîtrise des codes de la communication numérique 2.0. Mais cela a-t-il suffi pour autant ? Si Koz a été progressivement reconnu comme un blogueur catholique incontournable, notamment par le magazine *Pèlerin*, c'est d'abord parce que ce dernier s'intéressait aux blogueurs « cathos » comme phénomène collectif. Or le charisme individuel de chaque blogueur a-t-il suffi à l'émergence du phénomène collectif « cathosphère » comme l'appellent les journalistes sur le modèle du terme « blogosphère » ? Comme objectiver la place centrale de Koztousjours dans cette cathosphère ?

---

<sup>34</sup> E. BROUDOUX, P. BOOTZ *et al.*, « Auctorialité : production, réception et publication de documents numériques », in R. T. PÉDAUQUE (dir.), *La redocumentarisation du monde*, Toulouse, Cepadues, 2007.

### Positionnement de Koztoudjours au sein de la cathosphère : là où l'on peut parler d'une validation structurale du charisme

L'approche renouvelée du charisme par Coulmont a consisté à montrer que le processus de validation-réactivation d'un charisme se fait en partie par son inscription dans un dispositif sociotechnique<sup>35</sup>. Or, dans notre cas, la reconnaissance de Koztoudjours est bien évidemment liée à la mise à disposition d'un large public d'un dispositif technique informant les pratiques sociales : le blog. Celui-ci est considéré comme un système technique d'auto-publication numérique formatant un genre éditorial qui se présente sous forme de billets que des lecteurs-souscripteurs peuvent commenter et citer. En tant que phénomène d'auto-publication, le blog est marqué par ce que Broudoux et Bootz appellent l'autoritativité, i.e. « la propension pour les auteurs à s'affirmer auteurs en dehors des autorités établies »<sup>36</sup>, comme d'un comité éditorial dans la sphère littéraire ou scientifique ou du *nihil obstat* d'un évêque dans la sphère religieuse. Pour ce faire, écrivent ces auteurs, « le fait concret de relier, d'inscrire son blog, son article, sa page web, dans un réseau de liens et de citations, puis de gérer ce réseau de liens est un processus communicationnel initié et entretenu par l'auteur qui construit les conditions de sa légitimation de manière autoritative »<sup>37</sup>.

Or, une analyse de réseau à partir des liens de citations – non nécessairement réciproques – entre blogueurs catholiques par *blogrolls* interposés<sup>38</sup> montre que Koztoudjours est clairement un « meilleur »<sup>39</sup> de la cathosphère. Il obtient le meilleur score de « prestige » au sein de la cathosphère, soit le plus grand nombre de citations par d'autres blogueurs<sup>40</sup> (sur une base de 3 169 liens de citations « d'amis » entre 1 637 blogs et sites)<sup>41</sup>. De plus, alors que lui-même sur son *blogroll* cite des blogs divers, positionnés pour certains dans la communauté cohésive intitulé Tradiland et pour d'autres dans le noyau dense de la cathosphère (pas de citations de blogs positionnés dans la communauté cohésive des « cathos de gauche »), son blog a un

<sup>35</sup> B. COULMONT, *op. cit.*

<sup>36</sup> E. BROUDOUX, P. BOOTZ *et al.*, *op. cit.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Généralement situé à droite ou à gauche sur la page principale d'un blog, le *blogroll* est une liste de liens vers des blogs et des sites généralement qualifiés « d'amis ». Un commentaire peut d'ailleurs accompagner le lien citation, et donc préciser plus ou moins positivement la nature de cette « amitié ». C'est ainsi que les blogueurs qui citent Koztoudjours comme « ami » et qui ajoutent des commentaires au lien de citation le font toujours dans des termes laudatifs insistant sur son caractère incontournable et central.

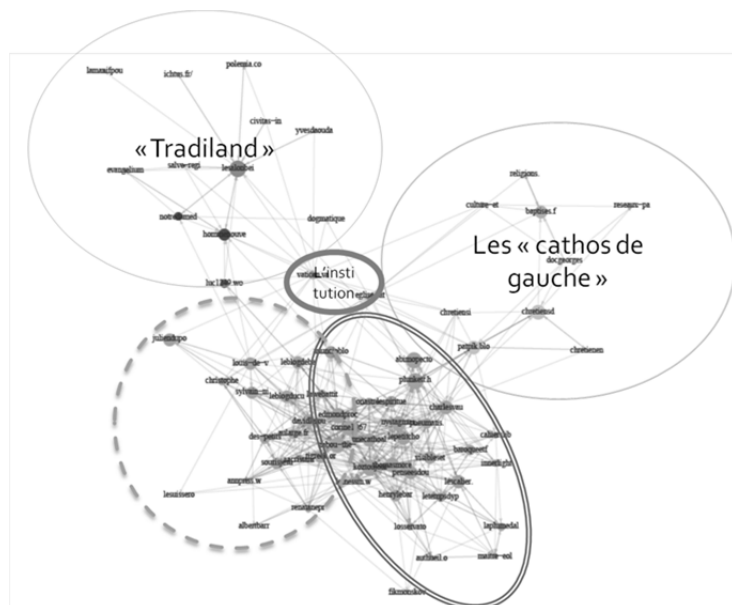
<sup>39</sup> L. BOLTANSKI et E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>40</sup> Le degré de prestige ou degré de centralité entrant d'un sommet au sein d'un réseau se mesure au nombre de liens dirigés vers le sommet. E. LAZEGA, *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, Paris, PUF, 1998.

<sup>41</sup> Il n'obtient pas pour autant le meilleur score d'intermédierité, qui revient au blog *Le Salon beige*, blog central de la communauté cohésive « Tradiland », mais « faux prophète » de la cathosphère selon Koz (entretien informel). J. TRICOU « La cathosphère, la montée en puissance de nouvelles autorités religieuses ? », *Tic&société*, à paraître.

« rôle » unique dans la cathosphère en termes « d'équivalence structurale »<sup>42</sup>, du fait que son bassin de citations par d'autres blogueurs est largement réparti entre les deux communautés cohésives les plus denses et les plus centrales de la cathosphère, marquées par des types d'auteur-e-s aux profils sociologiques différents.

**Figure 10.** Représentation graphique du réseau des blogs et sites de la cathosphère (Degré < 20) regroupés en communautés cohésives



Les différents grisés des blogs sont générés par un algorithme de recherche de communautés cohésive (les blogs d'une même communauté ont tendance à se citer plus en interne qu'en externe). Pour faciliter la lecture de ce graphe, nous avons entouré les principales communautés cohésives, dont les deux communautés périphériques désignées par des expressions indigènes utilisées notamment par Koztoudjours ou d'autres blogueurs du noyau dense de la cathosphère<sup>43</sup>. Le cercle « l'institution » ne correspond pas à une communauté cohésive mais indique les sites du Vatican et de la Conférence des évêques de France qui ne citent personne mais sont sur-cités par les blogueurs.

En effet, Koztoudjours est d'abord clairement positionné dans une première communauté cohésive (identifiée sur la figure 11 par un ovale en double trait)

<sup>42</sup> L'équivalence structurale est une mesure qui tend à séparer un groupe en deux (agents et patients) et à montrer les rapports de force qui les constituent comme tels. Une équivalence structurale est établie entre deux agents quand, sans qu'ils soient forcément liés entre eux, ils possèdent des ensembles de liens similaires avec un nombre équivalent de patients. E. LAZEGA, *op. cit.*

<sup>43</sup> Pour la justification du choix des noms et de plus amples informations sur la méthodologie : J. TRICOU « La cathosphère, la montée en puissance de nouvelles autorités religieuses ? », *Tic&société*, à paraître.

présentant une vraie cohérence sociale et d'empreinte numérique. Les blogueurs qui la constituent se déclarent tous de droite sans se reconnaître dans l'extrême droite et performent tous une certaine « masculinité hégémonique »<sup>44</sup> à l'échelle nationale : ce sont très majoritairement des hommes blancs, *a priori* hétérosexuels, mariés, entre 40 et 60 ans, à haut niveau de capital symbolique, travaillant dans des domaines de pouvoir : le droit, la politique ou la haute administration, les autres étant dirigeants ou cadres d'entreprises. Leurs blogs parlent de manière dominante de société et de politique, très peu de spiritualité ou de théologie. S'ils se déclarent néanmoins catholiques sur leur(s) blog(s), ils le font sans faire référence à un lieu particulier d'insertion ecclésiale (paroisse ou diocèse). Ils sont contre le « mariage pour tous » et le disent explicitement dans leurs billets, sauf deux auteurs qui font figure d'exception parce qu'ils y sont favorables. S'ils écrivent sous pseudonyme, leurs blogs sont systématiquement reliés à Facebook et Twitter, ce qui montre un véritable souci d'efficacité médiatique. Ils écrivent, d'ailleurs, pour la moitié d'entre eux sur plusieurs blogs sous des pseudos différents.

Seul blogueur situé dans cette première communauté cohésive à avoir révélé son nom et son visage au grand jour après six ans d'anonymat, Koz a, de plus, à cette occasion, doté son blog d'un logo religieux. Il a créé un Tumblr spirituel et humoristique lié à son blog. Ce faisant, son empreinte numérique a fini par recouvrir en partie les caractéristiques des blogs de l'autre communauté cohésive la plus importante de la cathosphère tant numériquement qu'en termes de centralité (identifiée sur la figure 11 par un cercle en pointillé). Il s'agit d'une communauté très cohérente quant à l'empreinte numérique des blogs mais moins cohérente quant à l'identité sociale de leurs auteurs puisque elle est constituée par deux types de blogueurs : des femmes laïques et des prêtres. Mais leurs empreintes numériques sont similaires : leurs blogs sont à dominante spirituelle parlant peu de politique, leurs graphiques sont plus clairement religieux et leur-e-s auteur-e-s s'expriment à découvert, ancrant leur identité catholique par l'évocation d'une insertion au niveau local. Ainsi Koz, en gérant son empreinte numérique, a su incarner sur la toile une autorité charismatique transfrontalière se cristallisant dans sa position et son rôle au sein de la structure même de la cathosphère.

Mais dans ce réseau, basé sur un même sentiment d'appartenance à l'Eglise, Koz, tout en critiquant les ultras comme le Printemps français (dont le site est positionné dans la communauté cohésive Tradiland sur la figure 11), a néanmoins relayé leurs argumentaires « anti-mariage pour tous », puis « anti-gender » en leur offrant une sur-visibilité parfois malgré lui, soit en les discutant, soit en les reprenant tout en les euphémisant et les expurgeant de leur relents sexistes et racistes. Un exemple : le 17 mai 2014 à 14 heures, le blog Perepiscopus du collectif intégriste Riposte catholique (positionné lui aussi sur la figure 11 dans la communauté cohésive Tradiland) poste un billet dénonçant l'éditorial de l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*, étiqueté « catho de gauche » en date du 15 mai. La rédactrice en chef, également présidente de la Conférence des baptisé-e-s de France (dont le blog est au centre de la communauté

<sup>44</sup> R. CONNELL, « Neoliberal Globalization, Masculinity and Gender Justice », *World Financial Review*, 2012, p. 36-38.

cohésive des cathos de gauche sur la figure 11), y compare les sexismes de Boko Haram et Jean-Paul II, ce que Perepiscopus considère comme un sacrilège. Un certain nombre de commentaires souscrivent à cette dénonciation en mêlant propos sexistes et/ou politiques excluants. Le 17 mai à 20 heures, Koztjours poste sur Facebook, le commentaire suivant : « Boko Haram et Jean-Paul II, c'est au bout du compte la même inspiration. Précision utile : ce n'est pas un athée anticatholique qui l'écrit », auquel il joint le lien direct vers l'édito posté sur le site du journal de gauche. Il y a toutes les chances qu'il relaie ici la dénonciation lancée sur le blog intégriste, qu'il a donc lu mais ne cite pas. Reste qu'il ne reprend ni les propos sexistes ni la virulence des lecteurs habituels de ce blog, puisqu'il ne classe pas la rédactrice en chef de « TêCé » du côté des ennemis du catholicisme, ni n'insiste sur le fait qu'elle est une femme en usant du masculin neutre.

### Conclusion

L'autorité charismatique du blogueur Koztjours – passeur, traducteur et mailleur – au sein de la cathosphère et, plus généralement sa consécration comme autorité identitaire au-delà, s'est construite en amont par tout son travail d'autoédition et de gestion de sa marque multi-support mais aussi en aval par sa reconnaissance médiatique à l'occasion du « mariage pour tous ». Cependant une telle consécration n'aurait pas été possible sans l'accréditation de ses pairs, celle-ci s'incarnant dans les processus de citations qui tissent le réseau de la cathosphère notamment à travers les *blogrolls*. C'est qu'assurément, en citant Koztjours, le petit blogueur y gagne lui-aussi en grandeur i.e. en capital social. Et vice versa, quand Koz cite un autre blogueur prestigieux comme Tugdual Derville.

Reste que le médium Internet utilisé pour une telle légitimation, imposant du fait de son faible coût à l'entrée une sorte de communalisation charismatique pour exister, n'est pas neutre quant à ses conséquences sur l'autorité des blogueurs catholiques au cœur de la dénonciation du projet de loi sur le « mariage pour tous ». Cette thèse rejoint celle de Cervulle et Pailler : le médium Internet n'est pas structuré comme le lieu du seul expressivisme individuel mais permet aussi l'émergence ou le renforcement de manière entremêlée de mobilisations collectives effectives, notamment grâce aux liens tissés entre les internautes et à la diffusion virale des informations à travers ces liens<sup>45</sup>. On le voit dans le cas de Koztjours : blogueur catholique reconnu et central, il apparaît en première instance comme passeur de schèmes argumentatifs contre le projet de loi très proches de ceux de La Manif pour tous, qui se diffusent ensuite auprès d'autres blogueurs catholiques. Mais en seconde instance, on voit qu'un tel blog qui se veut « modéré », sans doute aiguillonné par les autres blogueurs influents dont il a besoin pour sa propre reconnaissance au sein du réseau, sert également de canal de transmission à des schèmes argumentatifs provenant de sphères périphériques des champs catholique et politique, beaucoup plus virulentes face aux questions que pose la « démocratie sexuelle »<sup>46</sup>. Ce faisant, aiguillonné sur sa droite, Koztjours a sans

<sup>45</sup> M. CERVULLE et F. PAILLER, « #mariagepourtous : Twitter et la politique affective des hashtags », *Revue française des sciences de l'information et de la communication* [En ligne], 4, 2014, <http://rfsic.revues.org/>, consulté le 13 mai 2015.

<sup>46</sup> E. FASSIN, *op. cit.*

doute participé à une radicalisation des catholiques dits « modérés », voire même, a contribué à la « conversion » politique des certains catholiques de gauche via la problématique de « l'écologie humaine », favorisant ainsi un déplacement du centre de gravité du catholicisme français, sur fond de « panique morale »<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> S. COHEN, *Folk devils and moral panics*, Londres, Mac Gibbon and Kee, 1972.





# Des catholiques favorables au mariage pour tous ?

## Retour sur la mobilisation de 2012-2013 en France

Céline BÉRAUD

Dans l'édition du 7 octobre 2014 du journal *La Croix*, Antoine Guggenheim, prêtre, théologien et ancien directeur du pôle de recherche du Collège des Bernardins<sup>1</sup>, s'est prononcé en faveur de la recherche « d'une forme de reconnaissance d'un amour fidèle et durable entre deux personnes de même sexe, quel que soit leur degré de chasteté »<sup>2</sup>. Dans cette perspective, il considère que, d'un point de vue liturgique, cette reconnaissance peut prendre la forme d'une « bénédiction ». Quatre jours plus tard, il revient sur sa prise de position qui semble avoir suscité une vive opposition de la part de certains catholiques pour ne plus parler que d'une « prière » possible. Presqu'au même moment, le dimanche 5 octobre, défilent pour la cinquième fois à Paris, à l'appel de la « Manif pour tous », des foules très largement catholiques malgré un affichage aconfessionnel, mettant en avant enfants et jeunes gens, bon chic bon genre, fières d'elles-mêmes, persuadées en défendant l'hétéronormativité de lutter en faveur du « bien commun ».

Les propos du père Guggenheim, même dans leur version révisée, écornent l'image de catholiques unanimement défavorables aux unions de même sexe, image qui a été entretenue en 2012-2013 lors du débat relatif au mariage pour tous alors que quelques voix dissonantes tentaient de se faire entendre en interne. Cette prise de parole s'inscrit en revanche dans le contexte du synode des évêques sur la famille, qui se tient alors au Vatican et dont le texte « *Relatio post disceptationem* » prend acte qu'il existe des « unions homosexuelles (...) où le soutien réciproque jusqu'au sacrifice constitue une aide précieuse pour la vie des partenaires » et insiste également

---

<sup>1</sup> Haut lieu du catholicisme parisien depuis son ouverture en 2008.

<sup>2</sup> S. LIEVEN et Cl. LESEGRETAIN, « L'Eglise peut-elle « reconnaître » les couples homosexuels ? », *La Croix*, 7 octobre 2014.

sur l'« attention spéciale » que l'Eglise doit prêter « aux enfants qui vivent dans les couples de même sexe »<sup>3</sup>. A Rome comme dans le catholicisme français, la question des couples de même sexe et de la reconnaissance institutionnelle à leur apporter fait ainsi bien davantage débat que la mobilisation des années 2012-2013 contre le mariage pour tous ne pouvait le laisser penser.

C'est précisément sur cet épisode que l'on souhaite revenir en questionnant l'unanimité de façade orchestrée par la hiérarchie catholique contre le projet de loi. Contrairement à l'aspect très monolithique que donne à voir la mobilisation, la perspective des anti n'est pas partagée par tous les catholiques (elle ne l'est pas davantage d'ailleurs dans les autres groupes religieux<sup>4</sup>). Les quelques sondages existants nous en donnent une première idée : si les catholiques pratiquants sont moins favorables que la moyenne des Français (54%) au mariage des couples de même sexe, ils sont quand même 31% à l'approuver<sup>5</sup>. La perspective qui est la nôtre est plus qualitative. Cet article s'appuie sur un travail d'analyse de la controverse réalisé avec Philippe Portier dans le cadre d'une recherche européenne sur les « nouveaux » conflits entre religion et politique dans les pays de tradition catholique du Sud de l'Europe<sup>6</sup>. Il puise également dans un matériau recueilli lors d'une enquête (encore en cours) menée auprès de catholiques pratiquant-e-s, en couple de même sexe, marié-e-s ou envisageant de le faire prochainement<sup>7</sup>. Les entretiens biographiques recueillis à cette occasion portent notamment sur la façon dont ces personnes, très engagées et très attachées à l'institution ecclésiale, ont vécu le moment de la mobilisation des anti, à laquelle ils ont été confrontés non seulement dans l'espace public et médiatique mais aussi dans le cadre paroissial de leurs pratiques. Si des prises de parole individuelles et collectives favorables à l'accès des couples de même sexe au mariage ont eu lieu dans le catholicisme français, celles-ci se sont heurtées à la « contrainte du consensus » imposée par certains clercs et militants laïcs. Cette fabrique de l'unanimité s'est trouvée mise à mal à partir du printemps 2013.

### Des prises de position dissidentes pour contrer les anti

Les personnes favorables à l'ouverture du mariage aux couples de même sexe se trouvent du côté des catholiques contestataires sensibles aux questions de genre<sup>8</sup>,

<sup>3</sup> Paragraphe 50 du rapport d'étape du cardinal Erdo rendu public le 13 octobre 2014, voir <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Document-le-rapport-d-etape-du-Synode-de-la-famille-2014-10-15-1249420> (consulté le 5 mai 2015). Le rapport final rendu public le 18 octobre apparaît cependant en retrait sur ces questions.

<sup>4</sup> F. ROCHEFORT et M.-E. SANNA (éd.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 9-21.

<sup>5</sup> Sondage CSA cité dans *Le Figaro*, 7 janvier 2013.

<sup>6</sup> C. BÉRAUD et Ph. PORTIER, « « Mariage pour tous ». The same-sex marriage controversy in France », in K. DOBBELAERE et A. PÉREZ-AGOTE (dir.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church*, Leuven, Leuven University Press, 2015, p. 55-92.

<sup>7</sup> A ce jour, une dizaine d'entretiens semi-directifs ont été conduits, d'une durée moyenne variant de deux à trois heures.

<sup>8</sup> La cause des femmes est portée dans le catholicisme français depuis plus de trente ans par Femmes et Hommes en Eglise (FHE qui devient FHEDLES en 2011) et depuis 2008 par le Comité de la Jupe fondé par Anne Soupa et Christine Pedotti. C. BÉRAUD, « Genre, liturgie et

mais également au-delà de ces groupes militants. Ce ne sont pas toutes de farouches partisans du projet, notamment en raison pour certaines de réticences personnelles par rapport à la perspective de la PMA qui pourrait être ouverte aux couples de femmes<sup>9</sup>. En revanche, elles se rejoignent pour dénoncer la mobilisation contre le mariage pour tous lancée par l'épiscopat et sa politisation. Certaines prises de position sont portées collectivement, d'autres sont des initiatives individuelles plus ou moins publicisées.

Les militants catholiques LGBT sont en France peu nombreux, mal connus et discrets. Ils vont cependant gagner alors en visibilité. On les retrouve principalement du côté de David et Jonathan (DJ), mouvement fondé au début des années 1970. Parmi les catholiques qui prennent clairement position en faveur du mariage pour tous et qui ne relèvent pas d'un engagement gay et lesbien, se trouvent des groupes qui se situent du côté de la contestation<sup>10</sup>, héritiers de celle des années 1970<sup>11</sup>. Ainsi, le 4 décembre 2012, *Témoignage chrétien* sort un communiqué intitulé « Mariage pour tous, un progrès humain ». Suivra, dans *Le Monde* du 9 janvier 2013, une tribune signée par les codirecteurs de l'hebdomadaire, Bernard Stephan et Jean-Pierre Mignard : « Un mariage pour tous, une Eglise pour tous ». Les « Réseaux des Parvis » lancent quant à eux, le 22 décembre, une pétition intitulée « Trop c'est trop », qu'ils adressent à l'épiscopat auquel ils reprochent son implication dans la préparation de la « Manif pour tous ». Le groupe « Nous sommes aussi l'Eglise » (membre des Parvis, comme DJ) s'est prononcé en faveur du projet de loi dans un communiqué du 20 janvier 2013. Ailleurs, à la Conférence catholique des baptisé-e-s francophones<sup>12</sup>, à l'Action catholique ouvrière et à FHEDLES (Femmes et Hommes, Egalité, Droits et Libertés dans les Eglises et la Société)<sup>13</sup>, il s'agit officiellement moins de prendre position pour le projet d'ouverture du mariage, que de donner à entendre la diversité des avis qui s'expriment en leur sein.

Ces prises de paroles collectives et publiques sont accompagnées d'autres individuelles, dont il est difficile de mesurer l'ampleur mais dont l'enquête en cours donne une bonne idée de la teneur. Ainsi, Charles (54 ans, catholique pratiquant, en couple de même sexe depuis 10 ans) envoie régulièrement des mails à Radio Notre-

---

contestation dans le catholicisme français », in A. COVA et B. DUMONS (éd.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés, p. 105-118.

<sup>9</sup> Disposition un temps envisagée mais qui ne sera finalement pas retenue dans la loi.

<sup>10</sup> Ces mouvements se désignent comme regroupant des « chrétiens réformateurs » et/ou des « chrétiens critiques ». On les trouve notamment aux Réseaux des Parvis créés en 1999 suite à l'affaire Gaillot par une fédération de différents groupements (actuellement une cinquantaine, dont David et Jonathan, Femmes et Hommes, Egalité, Droits et Libertés dans les Eglises et la Société, Nous sommes aussi l'Eglise). En 1995, Jacques Gaillot s'était vu évincé par Rome de sa charge d'évêque d'Evreux. On lui reprochait ses prises de position contraires au magistère catholique (en faveur notamment des divorcés remariés, de l'accès des hommes mariés à la prêtrise et des femmes à l'ordination) et surtout leur médiatisation. Sa révocation engendra un mouvement de mécontentement, dont sont nés les Réseaux des Parvis.

<sup>11</sup> D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique*, Paris, Payot, 2002.

<sup>12</sup> Une quinzaine de textes de réflexion sont mis en ligne sur le site le 18 janvier 2013. La CCBF est une extension du Comité de la Jupe.

<sup>13</sup> Déclaration lors d'une conférence de presse le 13 janvier 2013.

Dame dont il est un fidèle auditeur mais dont il déplore que l'opposition au mariage pour tous soit devenu un thème hégémonique. Lorsqu'il se trouve confronté à un appel à se rendre à la Manif pour tous lors d'une messe à laquelle il assiste avec son compagnon, il écrit au curé, à l'évêque du lieu et envoie copie de ses courriers au siège de la conférence épiscopale. Nicolas (41 ans, en couple de même sexe depuis 7 ans) adresse un courrier à son évêque quelques jours avant la manifestation du 13 janvier 2013, manifestation que ce dernier a encouragée, pour attirer l'attention sur la souffrance endurée par celles et ceux qui sont catholiques et homosexuel-le-s. Sa lettre restera sans réponse.

Sur la forme, les catholiques défenseurs du mariage pour tous ont recours au même répertoire d'action que celui utilisé par leurs adversaires : participations aux manifestations (celles du 16 décembre 2012 et du 27 janvier 2013), pétitions diffusées en ligne et sur les réseaux sociaux, conférences de presse, tribunes dans les médias ou sur des blogs. Comme chez les anti, des liens avec d'autres groupes religieux sont recherchés. Les débats relatifs au mariage pour tous ont été l'occasion d'entrer en contact avec des mouvements d'autres cultes : le Carrefour des chrétiens inclusifs principalement protestants (qui regroupe des collectifs comme la Maison Verte<sup>14</sup> ou la Communion Béthanie), Beit Haverim (groupe juif gay et lesbien de France), HM2F (Homos musulmans de France) et Shinnyo (communauté LGBT bouddhiste).

Sur le fond, on peut faire ressortir les principaux points de leur argumentation qui vise davantage à déconstruire le point de vue des anti qu'à produire un véritable discours alternatif. Ce sont ainsi les rhétoriques et l'opportunité même de la mobilisation des pourfendeurs du mariage pour tous qui sont passés au crible. La fragilité de l'invocation de la « nature » ou encore d'un « ordre symbolique » est mise en évidence. Se trouvent mobilisés (comme dans le communiqué de DJ), des arguments religieux comme « l'esprit des Evangiles » ou encore le concile Vatican II (l'importance accordée à la liberté de conscience), mais aussi séculiers tels que « les principes républicains de liberté, égalité et fraternité » (à DJ) ou encore le respect de la laïcité.

« Pourquoi sonne-t-on les cloches de Saint François-Xavier sur le passage de gens qui veulent m'interdire de me marier civilement ? », s'interroge Charles, l'un de mes enquêtés, au cours de notre entretien.

Ces catholiques regrettent également que les autorités ecclésiales ne se mobilisent pas avec autant d'énergie pour d'autres combats<sup>15</sup> : licenciements abusifs, marchandisation des rapports sociaux, mais également scandales pédophiles. Enfin, c'est une critique, du patriarcat, qui est développée ici aussi :

(...) ce que défendent les hommes de religion dans cette affaire de mariage pour tous, ce n'est pas l'institution du mariage mais le patriarcat. S'ils défendent la

<sup>14</sup> Située dans le XVIII<sup>e</sup> arrondissement de Paris, il s'agit à la fois d'une paroisse protestante inclusive et d'un centre d'aide sociale.

<sup>15</sup> Ainsi, les auteurs de la pétition des Réseaux des Parvis considèrent que « l'Eglise catholique de Paris semble plus prompte à ouvrir ses bras et ses locaux aux manifestants du 13 janvier 2013 qu'aux SDF ». <http://www.petitionpublique.fr/?pi=P2012N33833> (consulté le 23 septembre 2014).

différence des sexes, c'est pour mieux assigner les femmes à leur « ordre naturel », celui de la procréation, de la modestie et du silence. Et le pire, c'est que c'est au nom de la défense des enfants, que ces hommes de religion mobilisent les femmes dans un combat qui *in fine* est un combat contre elles-mêmes. La manœuvre est, d'un point de vue stratégique, admirable <sup>16</sup> (Christine Pedotti).

Enfin, les procédés des militants anti-mariage pour tous, souvent dénoncés comme homophobes, sont réprouvés : la mise en avant lors des manifestations et dans les médias d'« homosexuels « repentis » » <sup>17</sup>, le fait de décrire les homosexuel-le-s comme « des égoïstes prêts à saper les bases de la société en n'écouter que leurs propres désirs » <sup>18</sup> et de ne poser la question de la revendication d'un « droit à l'enfant » <sup>19</sup> qu'à leur seul propos. Plus largement, le catastrophisme du discours, l'argumentation « maximaliste » et la « rhétorique de la peur », qui tout à la fois se nourrit et alimente la panique morale autour du devenir de la famille, sont dénoncés. L'Eglise fonctionnerait ainsi comme une « spectaculaire machine à exclure » <sup>20</sup> (Anne Soupa). Les propos recueillis auprès de catholiques pratiquant-e-s en couple de même sexe témoignent de ce sentiment de marginalisation voire d'exclusion vécu lors de la mobilisation contre le mariage pour tous, lancée par le président de la conférence épiscopale avec la prière du 15 août puis relayée dès l'automne avec les rassemblements de la Manif pour tous :

On a utilisé la prière universelle <sup>21</sup> comme un mot d'ordre de mobilisation politique. Moi, ça m'a fait vraiment très mal. C'était comme un coup de poignard dans le dos... A la sortie de la messe, je suis allé voir le prêtre, je lui ai dit : « On était avec toute ma belle-famille et mon compagnon... Je suis un peu triste que vous ayez choisi cette prière-là, enfin ces mots-là pour la prière universelle, parce que je sais ce qu'il

<sup>16</sup> [http://www.huffingtonpost.fr/christine-pedotti/mariage-pour-tous-les-femmes-vont-se-reveiller-avec-une-sacree-gueule-de-bois\\_b\\_2463349.html](http://www.huffingtonpost.fr/christine-pedotti/mariage-pour-tous-les-femmes-vont-se-reveiller-avec-une-sacree-gueule-de-bois_b_2463349.html) (consulté le 23 septembre 2014).

<sup>17</sup> Communiqué du 12 décembre 2012 de Patrick Sanguinetti et Elisabeth Saint-Guily, co-porte-parole de David et Jonathan, <http://www.france.qrd.org/spip.php?article5575> (consulté le 23 septembre 2014).

<sup>18</sup> <http://www.petitionpublique.fr/?pi=P2012N33833> (consulté le 23 septembre 2014).

<sup>19</sup> <http://fhedles.fr/textes-en-ligne/ouverture-du-mariage-declaration-de-fhedles-pour-louverture-dun-debat-dans-les-eglises/> (consulté le 23 septembre 2014).

<sup>20</sup> [http://www.huffingtonpost.fr/anne-soupa/eglise-catholique-mariage-gay\\_b\\_2516112.html](http://www.huffingtonpost.fr/anne-soupa/eglise-catholique-mariage-gay_b_2516112.html) (consulté le 23 septembre 2014).

<sup>21</sup> Renouant avec la pratique de « prière pour la France » qui était tombée en désuétude depuis plusieurs décennies, le cardinal Vingt-Trois, alors président de la conférence des évêques de France, a recours au répertoire liturgique, un mois après sa rencontre avec le président Hollande fraîchement élu dont l'ouverture du mariage au couple de même sexe faisait partie des engagements de campagne. Il transmet aux diocèses un texte à lire dans les paroisses lors de la messe du 15 août 2012. Les fidèles s'y trouvent invités à prier pour que « les enfants et les jeunes (...) cessent d'être les objets des désirs et des conflits des adultes pour bénéficier pleinement de l'amour d'un père et d'une mère » mais également pour leurs élus afin que « leur sens du bien commun de la société l'emporte sur les requêtes particulières et qu'ils aient la force de suivre les indications de leur conscience ». Voir [http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/le-texte-de-la-priere-du-15-aout-2012-14-08-2012-29918\\_16.php](http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/le-texte-de-la-priere-du-15-aout-2012-14-08-2012-29918_16.php) (consulté le 23 septembre 2014).

y a derrière... » (...) J'avais un sms de ma maman qui me disait : « Oh... on sort de l'église... Il y a eu la prière universelle... On a bien pensé à vous, on espère que vous n'êtes pas allés à la messe aujourd'hui ». (...) Et après, en novembre, sont arrivées les manifs... (...) Dans notre paroisse, tous les dimanches, c'était soit dans la prière universelle, soit dans l'homélie, soit à la fin de l'office par un appel à manifester, à avoir des volontaires... il faut s'inscrire pour faire la sécurité de la manif... A la limite, c'était comme si à la fin de la messe on y allait ensemble. Il y avait quelques personnes très mobilisées parmi les fidèles. Pendant six mois, ça a été vraiment très dur. Je sortais au milieu de la messe en pleurant, quand je rentrais à la maison, Cédric me ramassait à la petite cuillère... J'ai eu des altercations avec des paroissiens que j'entendais préparer les manifs, j'allais les voir en disant : « Voilà moi je vous dis juste... enfin je vois que vous allez à la manif, je veux pas vous en dissuader, allez-y, simplement comme vous êtes catholiques et que vous êtes mes frères et que l'on vient de partager l'eucharistie ensemble, moi je vous demande en tant que frère de juste faire attention à ce que il n'y ait pas de propos blessants qui puissent être dits et que vous sachiez que moi votre frère et ben... je suis concerné par la question, je vis en couple et que je peux éventuellement ne pas penser comme vous ». Et alors ça, ça ne passait pas du tout, vraiment pas. (...) Le curé était à fond, il est même passé à la télé. J'ai essayé de discuter avec lui. Je le connais bien, depuis longtemps. Je lui ai dit : « Tu as le droit de te mobiliser, mais... moi ça me blesse quand tu dis ça et je pense que je ne dois pas être le seul, enfin il doit y en avoir d'autres quand même dans cette église. Je pense que le dialogue n'était absolument pas possible à ce moment-là. Le dernier mail que je lui ai écrit, c'était pour lui dire : « Je n'en peux plus, donc je ne mettrai plus les pieds à St T., tant qu'il sera pas possible d'aller à la messe le dimanche sans entendre parler de ce sujet-là, sans qu'il y ait un appel à manifester... » Il m'a répondu : « On en parlera tant que ça sera à l'ordre du jour ! ». J'ai considéré que c'était une façon de me dire gentiment de changer de paroisse. C'est ce que j'ai fait. Il ne faut pas être maso quand même... (François, 34 ans, pratiquant régulier, en couple de même sexe depuis 15 ans).

Bertrand (45 ans, pratiquant régulier, en couple depuis 10 ans, marié à Charles, 54 ans), qui se décrit comme « intimement blessé », relate l'appréhension qu'il ressentait alors en allant à la messe : « Je redoutais l'homélie, la prière universelle ». Il raconte s'être levé pour quitter l'église lorsqu'un appel à manifester a été lancé pendant la messe, à laquelle il assiste sur son lieu de vacances. Dans les deux paroisses qu'elles fréquentent alors alternativement, Jeanne et Bénédicte (40 ans, mariées, en couple depuis 20 ans) semblent avoir été moins exposées :

J : On n'a rien entendu. Les dimanches de manif, ils disaient : « Venez cet après-midi il y a un concert... on était, je dois dire, étonnées parce que on s'attendait à avoir des tracts au bout de l'église... »

B : Oui, oui, pas un mot, pas un tract.

J : Rien, pas un sweat-shirt... Et même dans les sermons. Non jamais. Au contraire, il y avait... je sais plus... y'avait un dimanche c'était sur la sainte famille quoi et c'était presque...

B : C'était presque militant ! (Rires)

J : Oui on s'y retrouvait presque ! Vraiment, on a eu de la chance de côté-là.

Nicolas (41 ans, catholique pratiquant, marié à Louis) ne prend aucun risque et reconnaît avoir évité d'aller à la messe au cours de la période pour ne pas se trouver exposé à l'activisme des anti.

### **La « contrainte du consensus » et ses effets**

On le voit, au cœur même de la controverse, des prises de parole ont eu lieu pour faire prévaloir la pluralité des points de vue. Mais elles ont été assez largement maintenues aux marges du champ catholique et n'ont eu qu'une faible audience tant à l'intérieur de celui-ci qu'à l'extérieur, au moins jusqu'aux mois d'avril-mai 2013. Sur le terrain, les paroisses n'ont pas toutes vibré au rythme des différentes « Manif pour tous ». Si dans certaines il était impossible, lors de la messe dominicale, d'échapper aux appels à la mobilisation lancés par des laïcs et souvent par le curé lui-même, aux tracts distribués à la fin de l'office, aux drapeaux et sweat-shirts aux couleurs et logos du mouvement arborés fièrement par quelques fidèles, d'autres lieux de culte, même dans les diocèses les plus engagés comme Paris, sont demeurés à l'écart de l'effervescence militante. A l'échelle des communautés locales, des conflits sont même apparus dans certaines paroisses, écoles catholiques ou groupes scouts. Mais ils ont été le plus souvent étouffés et n'ont pas fait l'objet d'une médiatisation. Comme à l'époque des débats sur le Pacs<sup>22</sup>, une « contrainte du consensus » a limité fortement l'expression publique des divergences internes au monde catholique en général et au clergé en particulier. Un religieux, Lionel Gentric, s'en est désolé. Ses propos (cités ci-dessous) mis en ligne en décembre 2012 avaient été assez vite retirés du site dominicains.fr puis exhumés par la ministre Cécile Duflot.

Je ne sais par quel miracle l'Eglise de France a réussi à faire taire en son sein tous ceux qui ne se reconnaissent pas dans les opinions exprimées par ses chefs sur le projet de loi du mariage pour tous. J'aurais pourtant parié, au moment où le cardinal Vingt-Trois a pris l'initiative de publier la prière du 15 août, que le débat qui anime l'espace public trouverait un écho retentissant dans l'Eglise. Nous arrivons à la fin du mois de décembre et c'est seulement ces jours-ci qu'un prêtre français fait connaître publiquement son soutien au projet de loi, dans une lettre ouverte adressée aux évêques de France<sup>23</sup>. Aucun évêque, à ce jour, n'a fait savoir ses réserves à l'égard des opinions exprimées par les ténors de l'opposition au mariage pour tous. De manière peut-être encore plus troublante, aucun évêque n'a osé s'aventurer à l'exercice de la correction fraternelle lorsque l'un ou l'autre de ses confrères s'est laissé aller à des débordements de langage. Un tel exercice, aussi périlleux soit-il, aurait pourtant été bien salubre en plusieurs occasions, ne serait-ce que pour fournir l'attestation de ce qu'il y a des ecclésiastiques qui, non contents de n'être pas homophobes (puisque'il est entendu que les catholiques ne sont pas homophobes), n'entretiennent vraiment

<sup>22</sup> H. BUISSON-FENET, *Un sexe problématique. L'Eglise et l'homosexualité en France 1971-2000*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2004.

<sup>23</sup> Il s'agit de la lettre du 19 décembre de Laurent Laot, prêtre du diocèse de Quimper, adressée aux évêques de France, lettre citée dans *L'Humanité*, 29 décembre 2012. Dans le même article, se trouve cité un autre prêtre breton, Elie Geffray, qui a lui aussi pris position publiquement pour le projet de mariage pour tous.



aucune complicité avec l'homophobie : il est vraiment désolant que nul évêque ne s'y soit risqué publiquement<sup>24</sup>.

Le souci des membres de l'épiscopat de ne pas manifester leurs divergences ou du moins d'en atténuer la portée constitue l'une des caractéristiques de « cette instance de représentation et de direction » du catholicisme français<sup>25</sup>. Ce travail conscient et systématique de l'épiscopat à façonner sa propre image en tant que corps, pour parler à la manière de Bourdieu, a produit pleinement ses effets lors de la mobilisation contre le mariage pour tous. Il n'en demeure pas moins que dès l'automne 2012 une lecture attentive des prises de positions des évêques<sup>26</sup> donne déjà à voir certaines différences (différences dans un premier temps peu nombreuses et discrètes, qui ne vont jamais cependant jusqu'à soutenir l'accès des couples de même sexe au mariage), qui sont alors passées très largement inaperçues. Certains évêques reconnaissent la nécessaire prise en considération des couples de même sexe et semblent envisager une forme d'institutionnalisation de ces unions, à condition de trouver un autre terme que celui de « mariage » (M<sup>gr</sup> Gueneley, Langres, 9 novembre 2012 ; M<sup>gr</sup> Blaquart, Orléans, 16 novembre 2012). Ils rejoignent ainsi le texte du Conseil épiscopal Famille et Société du 28 septembre, où la perspective de l'union civile<sup>27</sup> semble envisagée. M<sup>gr</sup> Simon (Clermont-Ferrand, le 8 octobre 2012) vante même les mérites du Pacs et considère que s'y être opposé en 1998 relève d'une « erreur d'appréciation » ; il invite aussi à stabiliser juridiquement les familles homoparentales. Mais c'est surtout à propos des modalités de la mobilisation que les divergences sont perceptibles. M<sup>gr</sup> Kalist, évêque de Limoges, souligne dans sa déclaration du 20 novembre 2012 « les pièges d'une récupération politique ». Le 12 novembre 2012, M<sup>gr</sup> Pontier, qui n'est alors qu'archevêque de Marseille, avait mis lui aussi en garde contre toute forme de récupération « par des initiatives dont on ne connaîtrait pas les origines ».

Des prises de paroles similaires se font entendre autour du soutien explicite ou non à la « Manif pour tous » de janvier<sup>28</sup>. Ainsi, M<sup>gr</sup> Daucourt, évêque de Nanterre, souligne qu'un combat « pour les valeurs » n'est pas nécessairement un combat chrétien, évoquant la position de « l'athée pieux » qui peut s'engager dans des combats « pour lesquels il fait référence à la morale chrétienne », voire participer à « des rites chrétiens », mais n'entretient pas de relation avec le Christ. Ces prises de position, pour beaucoup plutôt timides, apparaissent davantage comme des réserves quant aux

<sup>24</sup> <http://blogs.mediapart.fr/blog/ivan-villa/020113/larticle-supprime-dun-dominicain-sur-le-mariage-pour-tous> (consulté le 8 mars 2015).

<sup>25</sup> E. POULAT, « Le catholicisme français et son personnel dirigeant », *Revue française de sociologie*, 19/19, 1965, p. 117-124 ; P. BOURDIEU et M. DE SAINT-MARTIN, « La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44/44-45, 1982, p. 2-53.

<sup>26</sup> Voir <http://www.eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/dossiers-2013/le-mariage-pour-tous/359689-paroles-deveques-sur-le-mariage-pour-tous/> (consulté le 24 septembre 2014).

<sup>27</sup> L'expression n'est pas présente dans le texte. On y parle d'un « cadre juridique solennel pour inscrire une relation affective dans le temps ».

<sup>28</sup> J. MERCIER, « Pas de voix unique chez les évêques sur la « Manif pour tous » », *La Vie*, 8 janvier 2013.



formes de la mobilisation qu'à une critique de son opportunité. Elles ne nourrissent pas, à ce stade, de véritable débat au sein de l'épiscopat.

Du côté des prêtres, à quelques rares exceptions près comme le père Laot cité par Lionel Gentric, c'est davantage par une forme d'abstention que se manifeste la désapprobation du mouvement de mobilisation contre l'accès des couples de même sexe au mariage, que par des prises de paroles publiques. Ainsi, l'un de nos enquêtés nous explique comment le prêtre de sa paroisse refuse de lire la prière universelle du 15 août. Il la dépose sur une table au fond de l'église sans la commenter. D'autres, proches de DJ, proposent une prière alternative. Mais il ne s'agit là que d'une toute petite minorité.

C'est souvent en creux que l'on peut remarquer les divergences internes au monde catholique. Ainsi, la revue *Etudes* et le mouvement des Scouts et Guides de France (SGF) se sont distingués, certes là aussi timidement, non pas en prenant partie en faveur du mariage pour tous ni même en offrant une véritable tribune à celles et ceux qui parmi les catholiques y étaient favorables, mais en ne participant pas à l'unanimité des anti. La revue jésuite a certes fait une place à certains anti (autour de la question de la filiation) mais également au philosophe Michel Serres qui, dans un article paru en février 2013, y évoque la sainte famille qui « défait les liens charnels, biologiques, sociaux, naturels, ou, comme on a dit, structuraux : chacun à sa manière, le père n'est pas le père, ni le fils vraiment le fils, ni la mère absolument la mère ; amoindrissement et suppression des relations de sang »<sup>29</sup>. Au mois de décembre 2012, le conseil d'administration des SGF décide qu'il n'y aura pas de prise de position publique du mouvement dans le débat relatif au mariage pour tous. Si des débats peuvent avoir lieu entre adultes (des « pistes d'animation » et des références à des « textes d'éclairage » sont jointes à cet effet), les enfants et les jeunes ne doivent y être « en aucun cas » associés. Les responsables disent se refuser à « prendre les enfants en otage » et affirment la vocation de leur mouvement à « accueillir tous les enfants et toutes les familles, quelle que soit leur situation »<sup>30</sup>. Au même moment, le secrétaire général de l'enseignement catholique Eric de Labarre adoptait une position contraire en adressant une lettre aux directeurs des établissements, dans laquelle il les invitait à prendre des « initiatives »<sup>31</sup> pour « communiquer » avec les élèves sur le mariage pour tous (c'est-à-dire contre le mariage pour tous), ce qui lui valut une mise en garde du ministre de l'Éducation nationale<sup>32</sup>.

### **La fabrique de l'unanimité et ses limites**

Malgré ces prises de position dissidentes ou du moins dissonantes, l'image d'unanimité va être construite et maintenue pendant plusieurs mois par les anti. Comment expliquer un tel phénomène ? Il faut d'abord prendre en considération la centralité que l'enjeu familial a acquise au cours des dernières décennies pour les

<sup>29</sup> M. SERRE, « La saine famille », *Etudes*, 418/2, février 2013.

<sup>30</sup> <http://www.sgdfr.fr/mariage-pour-tous/id-menu-10> (consulté le 15 avril 2013).

<sup>31</sup> *La Croix*, 28 décembre 2012.

<sup>32</sup> M. BAUMARD, « Mariage gay : Vincent Peillon tance l'école catholique », *Le Monde*, 4 janvier 2013.

autorités catholiques<sup>33</sup>, à Rome comme en France. Les questions liées au vivant (de ses débuts à sa fin), au sexe et au genre, ont remplacé pour elles ce qu'avait été la question sociale<sup>34</sup>, au moment même où elles se trouvaient mises à l'agenda parlementaire des différents pays démocratiques. En leur sein, le thème de la contraception<sup>35</sup> a progressivement été complété par celui de l'institutionnalisation des couples de même sexe par le droit au mariage et l'adoption, ainsi que par celui de la procréation médicalement assistée. La condamnation traditionnelle de l'homosexualité s'est ainsi trouvée reformulée dans plusieurs textes romains dont le premier date de 1975 : les « actes d'homosexualité », qualifiés d'« intrinsèquement désordonnés », y sont condamnés ; ils sont décrits comme s'inscrivant dans un contexte de « relâchement des mœurs » et ne respectant pas « l'ordre de la nature » censé transcender « les contingences historiques ». D'un point de vue pastoral<sup>36</sup>, on se doit en revanche d'accueillir et de soutenir les homosexuels « dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale ». Apparaît ici un autre topos du discours catholique contemporain sur l'homosexualité : celui d'un vécu considéré comme nécessairement douloureux. La condamnation est réaffirmée dans d'autres documents<sup>37</sup>, le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1992)<sup>38</sup> en particulier. On y reprend notamment la distinction entre la tendance et l'acte, seul le second constituant un péché ; les personnes homosexuelles sont appelées à la continence. Ce corpus, marqué par une importante intertextualité, confère « une primauté au principe référentiel sur le principe explicatif »<sup>39</sup>. Il constitue des réactions de l'autorité catholique aux changements qui travaillent alors l'Eglise comme le reste de la société. L'un de ces changements concerne l'institutionnalisation des unions entre

<sup>33</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>34</sup> D. PELLETIER, « Les évêques de France et la République de l'intime (1968-2005) », in C. BÉRAUD, F. GUGÉLOT et I. SAINT-MARTIN (éd.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2012, p. 179-189.

<sup>35</sup> M. SÉVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu : les catholiques français et la procréation au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Albin Michel, 1995.

<sup>36</sup> On peut définir la pastorale comme « l'ensemble des pratiques institutionnelles localisées qui ont pour finalité la diffusion du message religieux dans des conditions concrètes de réception ». H. BUISSON-FENET, « Autorité morale et contrainte du public. L'Eglise catholique française de la « condamnation » à la « réprobation » de l'homosexualité masculine », in M. COHEN, J. JONCHERAY et P.-J. LUIZARD (éd.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 125.

<sup>37</sup> *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (Persona Humana, Congrégation pour la doctrine de la foi, 29 décembre 1975)* ; *Orientations éducatives sur l'amour humain* (Instruction de la Congrégation pour l'éducation catholique, 1983) ; *Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles* (Congrégation pour la doctrine de la foi, 30 octobre 1986) ; *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles* (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1992). Pour une analyse sociologique de ce corpus, H. BUISSON-FENET, *Un sexe problématique. L'Eglise et l'homosexualité en France 1971-2000*, op. cit., p. 57-64.

<sup>38</sup> § 2357-2359.

<sup>39</sup> H. BUISSON-FENET, *Un sexe problématique*, op. cit., p. 61.

personnes de même sexe, que la Congrégation pour la doctrine de la foi <sup>40</sup> désapprouve dans sa déclaration de juin 2003, intitulée *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*. Selon celle-ci, « il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille » <sup>41</sup>.

L'épiscopat français, bien avant 2012, se mobilise sur la question, en s'inscrivant dans le sillage romain. Il produit au cours des années 2000 plusieurs textes sur la question et organise plusieurs manifestations publiques. En 2011, M<sup>re</sup> Descubes, alors président du Conseil épiscopal de la famille, organise une « Année de la Famille ». Il s'agit de défendre ce qui constitue aux yeux des évêques « la » famille véritable, celle issue de l'union maritale d'un homme et d'une femme. Le discours d'alerte que tiennent certains prélats, dont M<sup>re</sup> Vingt-Trois alors président de la conférence épiscopale, va rencontrer la militance de « catholiques d'identité » <sup>42</sup> très mobilisés eux aussi sur les questions familiales, qui fourniront le gros des troupes des Manif pour tous.

Un autre facteur qui explique la quête d'unanimité réside dans le fait que la mobilisation s'apparente à une « croisade morale ». En s'inscrivant dans la perspective qui est celle du droit naturel et en empruntant des termes au lexique des sciences humaines (comme l'expression de « fondements anthropologiques » qui avaient joué le rôle de référence voire de « transcendance » de substitution lors des débats sur le Pacs <sup>43</sup>), les anti-mariage pour tous entendent opérer une montée en généralité voire prétendre à l'universalité des normes défendues. C'est précisément ce qui constitue la caractéristique des croisades morales au sens où l'entend Lilian Mathieu (qui précise une expression dont on trouve l'origine chez Howard Becker) : « (...) la spécificité des mobilisations de ce type ne réside ni dans la dimension « morale » de leurs préoccupations ou revendications, ni dans leur caractère « conservateur » ou « réactionnaire », mais dans la dimension absolutiste de leur vision du monde, et leur croyance en l'universalité des valeurs qu'elles défendent, les portant à rejeter tout pluralisme ou relativisme moral » <sup>44</sup>.

<sup>40</sup> La Congrégation pour la doctrine de la foi fait partie de la Curie romaine. Elle est en charge de la promotion et de la défense de la doctrine et des enseignements de l'Eglise catholique.

<sup>41</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html) (consulté le 8 mars 2015).

<sup>42</sup> Les catholiques d'identité ont renoué avec l'intransigeantisme. Ils souhaitent « replacer l'univers social sous l'influence de la doctrine pontificale ». Ils cultivent en outre leur visibilité conformément aux principes de la « nouvelle évangélisation ». P. PORTIER, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », in C. BÉRAUD, F. GUGELOT et I. SAINT-MARTIN (éd.), *Catholicisme en tension, op. cit.*, p. 19-36.

<sup>43</sup> E. FASSIN, « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique », in E. FASSIN et D. BORRILLO (dir.), *Au-delà du Pacs : l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 2001, p. 95.

<sup>44</sup> L. MATHIEU, « Repères pour une sociologie des croisades morales », *Déviance et Société*, 29/1, 2005, p. 3-12.

Pour mener à bien ce combat, les catholiques nouent en externe des alliances religieuses (avec les représentants d'autres cultes)<sup>45</sup> et non religieuses (principalement du côté de certains « psy » et de certains juristes) afin de dé-singulariser leur cause et d'en effacer la dimension confessionnelle. En interne, ils se doivent de préserver le consensus, ce qui conduit à construire et préserver cette façade institutionnelle d'unanimité. De nombreux médias, fascinés par la vitalité inattendue d'une confession religieuse déclarée sans doute à tort atone, vitalité incarnée par les jeunes militants habilement mis en avant des cortèges des Manif pour tous, ont contribué sans s'en rendre compte à renforcer l'unanimité. Mauvais connaisseurs du catholicisme et de sa pluralité interne, ils se sont le plus souvent contentés de faire écho aux manifestants et autres Veilleurs<sup>46</sup>, sans s'interroger ni enquêter de manière approfondie sur la réception interne de la mobilisation.

Pour celles et ceux qui entendent faire prévaloir une position différente, il s'est agi de déconstruire cette image produite par les anti et de faire ainsi exister publiquement et médiatiquement la pluralité interne du catholicisme. C'est précisément l'objet de la pétition au titre évocateur lancée le 19 novembre 2012 : « Sur le mariage, l'Eglise aussi est diverse »<sup>47</sup>. L'épiscopat y est accusé de cultiver l'idée d'une forme d'unanimité parmi les fidèles allant à l'encontre de la diversité des opinions. Est aussi pointée la contradiction des évêques (et plus largement celles des autorités religieuses) qui appellent à un large débat sur le mariage et ne font rien pour favoriser l'expression de la diversité des opinions en interne. C'est aussi ce que souligne François, lorsqu'il évoque sa souffrance et celle de ses parents :

Une unanimité qui ne laissait aucune place à une opinion différente... Une opinion un tout petit peu différente était totalement disqualifiée et n'était pas pertinente.

La présomption d'unanimité faite par les militants de la Manif pour tous et donc l'absence de toute perspective pluraliste sont pointées et jugées blessantes :

On a été pris en otage par la Manif pour tous. Il y avait cette évidence que tous les catholiques étaient contre. Sur mon lieu de vacances, on faisait circuler à la sortie de la messe la pétition<sup>48</sup>. On me l'a tendue. J'ai barré le texte... (Bertrand).

<sup>45</sup> C. BÉRAUD, « Un front commun des religions contre le mariage pour tous ? », *Contemporary French Civilization*, 39/3, p. 335-349.

<sup>46</sup> Né à Paris dans le sillage de la Manif pour tous en avril 2013, le mouvement des Veilleurs, qui entend « veiller sur la filiation », s'est ensuite étendu à plusieurs villes en France et même à l'étranger. Les jeunes et moins jeunes qui y participent se réunissent dans l'espace public urbain (Esplanade des Invalides au printemps 2013 à Paris) en usant d'un répertoire d'action hybride : catholique (par le recours aux bougies, à certains chants et au dispositif même de la veillée) mais également non religieux (lecture de textes philosophiques et littéraires, tradition des *sit-in*, emprunts aux mouvements non violents). Voir la recherche en cours de Marie BALAS, « Investir durablement l'espace public après l'adoption du Mariage pour tous », Colloque « Le catholicisme d'identité », Paris, EHESS, 28 novembre 2014.

<sup>47</sup> Les signataires sont également protestants et on peut considérer que la pétition a le même objectif de déconstruction de l'apparence d'unanimité sur la question dans le champ protestant.

<sup>48</sup> Il s'agit de la « pétition citoyenne » que la Manif pour tous déposa le 15 février 2013 au Conseil économique, social et environnemental afin que le Conseil rende un avis relatif au

La « contrainte du consensus » qui avait dominé jusqu'au printemps 2013 et l'impression d'unanimisme qu'elle contribuait à nourrir ne semblent ensuite plus vraiment tenables. Elles sont devenues insupportables à un certain nombre de fidèles mais également à certains clercs qui entendent désormais l'exprimer publiquement. Ainsi, M<sup>gr</sup> Dagens publie un article dans *La Croix* du 22 avril 2013 intitulé, de manière significative, « Le catholicisme intransigeant : une tentation permanente », dans lequel il fait valoir cet avertissement : « les responsables catholiques français seraient mal inspirés s'ils cherchaient à prendre en marche le train des poussées politiques, en essayant de faire plaisir aux ultras. Si cet opportunisme l'emportait, il faudrait en payer le prix dans quelques années ». En mai 2013, après la promulgation de la loi, le Conseil Famille et Société de l'épiscopat évoque dans un texte intitulé « Poursuivons le dialogue »<sup>49</sup> une « incompréhension », des « divergences » voire une « radicalisation » qui « n'est pas sans écho au sein des communautés catholiques » (il y est question de l'unité et de la communion ecclésiales). Il s'agit ainsi de lutter contre une forme de bipolarisation qui est décrite comme n'opposant pas seulement des catholiques au reste de la société mais comme traversant également en interne le monde ecclésial : « Certains invoquent l'amour miséricordieux de Dieu pour plaider en faveur de la loi, d'autres invoquent l'amour créateur de Dieu pour s'y opposer. Certains estiment que le débat politique a été escamoté, d'autres estiment que le débat à l'intérieur de l'Eglise a été escamoté ». Un an plus tard, en avril 2014, ce sont des débats houleux qui vont opposer sur ce thème les évêques réunis en assemblée plénière.

### Conclusion

Le consensus construit par les autorités catholiques contre la loi relative au mariage pour tous, consensus d'une certaine façon renforcé par la façon dont les médias ont rendu compte de l'affaire, a commencé à s'effriter au printemps 2013. Il a plus récemment volé en éclats, comme viennent de le mettre en évidence les débats relatifs au synode romain sur la famille. Il n'est donc plus possible de considérer les questions de genre et de sexualité, dont les unions de même sexe constituent un dossier emblématique, comme se posant pour le catholicisme uniquement de l'extérieur, selon une confrontation à des logiques sociales exogènes qui lui seraient étrangères, comme pouvait le laisser penser la mobilisation des anti qui se sont mis en scène selon l'image de la citadelle assiégée. Ces questions le travaillent également de l'intérieur et nourrissent une forme de bipolarisation. Malgré un discours officiel de désapprobation des unions de même sexe qui s'est trouvé réaffirmé avec force en 2012-2013, l'Eglise catholique a par ailleurs répondu positivement à des demandes de mise en forme rituelle émanant de fidèles homosexuel-le-s, comme en témoignent mes enquêtée-e-s. La mobilisation contre le mariage pour tous n'a pas changé la donne : certains rituels ont été posés avant, d'autres après. Cette pluralité interne vaut également en France pour le protestantisme, où la question de la bénédiction des couples de même sexe

---

projet de loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe. Elle fut jugée irrecevable.

<sup>49</sup> Conseil Famille et Société, Conférence des évêques de France, « Poursuivons le dialogue ! Perspectives après le vote de la loi ouvrant le mariage aux personnes de même sexe », mai 2013.

fait débat. Ainsi, l'Union des Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL), qui avait entamé une réflexion sur la question et faisait ainsi figure de précurseur, a décidé fin juin 2014 de surseoir à toute décision en la matière, officiellement faute d'avoir « dégagé un consensus large pour ou contre »<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> <http://www.uepal.fr/Actualites/General/assemblee-de-lunion.html> (consulté en mars 2015).

# Le rapprochement du Grand Rabbinate et de l'Eglise catholique contre « la théorie du genre » : union sacrée ou stratégie politique ?

Martine GROSS

En octobre 2012, le Grand Rabbinate de France, Gilles Bernheim, publie un essai de vingt-cinq pages intitulé *Mariage homosexuel, homoparentalité et adoption : ce que l'on oublie souvent de dire*<sup>1</sup>, qu'il diffuse largement et envoie au président de la République. Il y prend clairement position en tant que représentant officiel du culte juif, contre le mariage entre personnes de même sexe. En avril 2013, l'universitaire chasseur de plagiaires Jean-Noël Darde révèle sur son site<sup>2</sup> que Gilles Bernheim a, dans son essai sur l'homoparentalité, plagié un ouvrage publié en mars 2012 par le père Joseph-Marie Verlinde<sup>3</sup>, fondateur de la Fraternité monastique de la famille de Saint-Joseph. Les éloges papaux ne sont dans ces conditions guère surprenantes. Depuis, l'essai n'est plus en ligne sur le site du Grand Rabbinate de France, mais on peut encore le trouver sur le site du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) et sur des sites catholiques<sup>4</sup>. Ce plagiat, ainsi que l'imposture précédente concernant l'agrégation de philosophie, ont conduit le Grand Rabbinate à démissionner de ses fonctions. Au-delà du plagiat, quel était le sens du positionnement du Grand Rabbinate ?

Nous nous pencherons d'abord sur l'essai publié par le Grand Rabbinate et nous montrerons en quoi ce texte reprend l'argumentation de l'Eglise catholique. Le Grand Rabbinate représente un courant majoritaire mais dont la légitimité à s'exprimer au

---

<sup>1</sup> <http://www.crif.org/fr/tribune/mariage-homosexuel-homoparentalit%C3%A9-adoption-ce-que-lon-oublie-souvent-de-dire/33000>, consulté le 23 mars 2015.

<sup>2</sup> Archeologie-copier-coller.com, consulté le 23 mars 2015.

<sup>3</sup> Joseph-Marie VERLINDE, *L'idéologie du Gender, Identité reçue ou choisie ?*, Paris, Le livre ouvert, 2012.

<sup>4</sup> Notamment [www.paris.catholique.fr](http://www.paris.catholique.fr), [sainte.genevieve.autrement](http://sainte.genevieve.autrement), [www.dioceseaux-armees.catholique.fr](http://www.dioceseaux-armees.catholique.fr), consultés le 23 mars 2015

nom du judaïsme est régulièrement mise en question par des courants minoritaires. Nous verrons à partir d'une analyse documentaire que sur les questions de genre et de sexualité, les courants ne sont pas unanimes. Après avoir exploré les points de vue des différents courants du judaïsme sur ces questions, nous évoquerons deux analyses possibles et complémentaires du positionnement du Grand Rabbin : d'une part, une stratégie institutionnelle pour réaffirmer en se rapprochant de l'Eglise catholique, la légitimité du courant majoritaire à parler au nom du judaïsme français ; d'autre part, une stratégie individuelle pour renforcer sa position personnelle au sein de ce courant.

Dans son essai, Gilles Bernheim écrit : « Ce qui pose problème dans la loi envisagée, c'est le préjudice qu'elle causerait à l'ensemble de notre société au seul profit d'une infime minorité, une fois que l'on aurait brouillé de façon irréversible trois choses :

- les généalogies en substituant la parentalité à la paternité et à la maternité,
- le statut de l'enfant, passant du statut de sujet à celui d'un objet auquel chacun aurait droit,
- les identités où la sexuaction comme donnée naturelle serait dans l'obligation de s'effacer devant l'orientation exprimée par chacun, au nom d'une lutte contre les inégalités, pervertie en éradication des différences ».

Faisant sienne la théorie du complot, Gilles Bernheim use d'un style quasiment guerrier. A au moins trois reprises, le terme de « cheval de Troie » est utilisé. Les homosexuels, par diverses stratégies, chercheraient à réaliser un projet ambitieux, la négation de toute différence sexuelle (p. 14), le combat contre l'hétérosexualité (p. 20), l'effacement de différences sexuelles (p. 17), le combat contre l'actuel modèle familial (p. 20), le projet politique de détruire le mariage : « L'objectif des militants serait finalement la destruction pure et simple du mariage et de la famille ». Et à nouveau dans la conclusion, « le mariage homosexuel comme un cheval de Troie dans l'entreprise de nier la sexuaction... pour dynamiter les fondements hétérosexuels de notre société » (p. 24).

De la part d'un responsable religieux, on pouvait s'attendre à une condamnation des pratiques homosexuelles puisque la Torah (Lévitique, 8-22) qualifie l'homosexualité masculine d'abomination et promet la mort<sup>5</sup> à ceux qui la commettent. Mais le Grand Rabbin se défend dans son introduction d'appuyer son discours sur les Ecritures, malgré plusieurs pages consacrées à la fin de l'essai à la vision biblique de la complémentarité homme-femme. L'humanité est, selon lui, faite de la différence sexuelle. Pour mieux combattre les revendications ayant trait au mariage et à l'homoparentalité, il prête aux homosexuels rien de moins que l'intention de détruire la dimension sexuée de l'individu. A l'appui de son argumentation, il reprend à son compte l'argumentaire contre la « théorie du genre » utilisé par la Conférence des évêques de France depuis

---

<sup>5</sup> Toutefois, la peine de mort a été abolie dans son application vers 30 avant notre ère durant la période du début de la rédaction de la loi orale et du Talmud. Auparavant les conditions de son application en interdisaient pratiquement l'usage.



2006<sup>6</sup> et remobilisé lors de la controverse de 2011 sur l'enseignement du genre en classe de 1<sup>re</sup> Sciences de la vie et de la terre (SVT)<sup>7</sup>.

Il n'est pas étonnant dans ses conditions que le pape Benoît XVI cite cet essai dans son discours annuel à la Curie romaine le 21 décembre 2012, évoquant le « traité soigneusement documenté et profondément touchant » du rabbin Bernheim, qui a « montré que l'atteinte à l'authentique forme de la famille, constituée d'un père, d'une mère et d'un enfant – une atteinte à laquelle nous nous trouvons exposés aujourd'hui – parvient à une dimension encore plus profonde »<sup>8</sup>. Le texte du Grand Rabbin devient alors emblématique de l'opposition au mariage homosexuel. Sous la plume du Grand Rabbin se trouve résumée l'argumentation de l'Eglise catholique dans son combat pour garder une position d'autorité sur les questions liées à la famille notamment contre le mariage des homosexuels et l'homoparentalité.

### **La « croisade morale » de l'Eglise catholique contre « la théorie du genre »**

Les questions de genre constituent l'un des principaux fronts sur lesquels se mobilise l'Eglise catholique<sup>9</sup>. Les études de genre posent problème à l'Eglise catholique en raison, notamment, de leur impact politique sur la reconnaissance des unions homosexuelles et de l'homoparentalité. La « croisade morale », au sens de Lilian Mathieu<sup>10</sup>, contre le genre semble dater de la IV<sup>e</sup> Conférence mondiale des Nations unies sur la femme, qui s'est tenue à Pékin en septembre 1995. Toute une documentation se constitue pour endiguer ce que le Magistère romain considère comme une « idéologie » dont le fer de lance serait Judith Butler. Le Conseil pontifical de la Famille publie en 2003 le *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*<sup>11</sup>, traduit en France en 2005. La position catholique semble entièrement fondée sur l'idée de nature et de biologie. La « diversité des fonctions » (masculines et féminines) est présentée comme fondée en nature et ne découlerait pas d'une construction sociale, justifiant ainsi l'exclusion des femmes du sacerdoce. En 2004, la *Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Eglise et dans le monde*, signée par le cardinal Ratzinger, se veut une réponse au combat féministe anglo-saxon qualifié de « radical » et aux demandes d'accès des homosexuels au mariage et à l'homoparenté.

En France, la « croisade morale » se déploie à l'occasion de la polémique de 2011 sur les manuels de SVT des classes de 1<sup>re</sup> ES (Sciences économiques et sociales)

<sup>6</sup> J. ARÈNES, « La problématique du « genre » », *Documents Episcopats*, n° 12, 2006.

<sup>7</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender. La Controverse*, Paris, Pierre Téqui, 2011.

<sup>8</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121221\\_auguri-curia\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_fr.html), consulté le 23 mars 2015.

<sup>9</sup> C. BÉRAUD, « Quand les questions de genre travaillent le catholicisme », *Etudes*, 414/2, 2011, p. 211-221.

<sup>10</sup> L. MATHIEU, « Repères pour une sociologie des croisades morales », *Déviance et société*, 29/1, 2005, p. 3-12.

<sup>11</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Paris, Pierre Téqui, 2005.

et L (Littéraire). Céline Béraud<sup>12</sup> souligne que la parution du texte de Jacques Arènes sur la « problématique du genre »<sup>13</sup> marquait une certaine disproportion entre la mobilisation de l'épiscopat et la réception encore limitée du concept de genre en France. Les évêques se saisissent très officiellement de la question en 2005. Comme lors de la mobilisation contre le Pacs en 1998-1999, la Conférence des évêques se tourne vers la psychanalyse et le droit, en quête de normes universelles et intangibles.

L'ouvrage *Gender : la controverse*<sup>14</sup>, ouvrage collectif dirigé par le Conseil pontifical pour la Famille publié en 2011, résume la pensée de l'Eglise catholique romaine sur la question du genre et de la sexualité et reprend des chapitres du *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*. Les positions de l'Eglise catholique qui condamnent les unions homosexuelles et l'adoption par les couples de même sexe et les individus homosexuels y sont rappelées. Les comportements et identités sexuels non conformes aux normes prescrites par le Magistère se réduisent à des conduites désordonnées et des « anomalies ». Les « féministes du genre » y sont perçues comme exprimant une volonté destructrice de la famille. On y rappelle aussi que le destin premier des femmes est la maternité et qu'il n'est de parenté possible qu'au sein du couple hétérosexuel. Mettant en doute la légitimité des recherches sur le genre, la « théorie du genre » serait tout au plus une « opinion ». Au cœur de l'argumentation, la thèse du complot des lobbys gays et lesbiens dont le but serait de détruire la dimension sexuée de l'humanité, la nécessité d'informer largement sur les dangers qui se cachent dans les programmes de SVT et sur les « manipulations sémantiques » opérées par les tenants de la « théorie du genre », par exemple le terme parentalité qui se substituerait à celui de parenté. L'opposition au genre, c'est donc aussi l'opposition à toute forme de famille relationnelle, car celle-ci désacralise la famille père-mère-enfants.

En 2013, les débats, et leur médiatisation, autour de l'homoparentalité et du projet de loi sur le « mariage pour tous » provoquent la crispation des milieux catholiques et des milieux conservateurs dans toutes les classes sociales et engendrent une contestation sociale de droite, sorte de « mai 68 conservateur »<sup>15</sup>. L'indifférenciation des sexes et la contestation de l'hétérosexualité comme fondatrice de la complémentarité des sexes<sup>16</sup>, menaceraient à leurs yeux l'équilibre républicain.

Le Grand Rabbin, dans son texte, reprend presque mot à mot l'argumentaire catholique. Tout comme l'Eglise catholique dans sa « croisade morale » contre le genre, il mobilise des arguments anthropologiques et évite de se référer à l'interdit religieux et à l'abomination évoquée dans la Bible, tant pour élargir son audience que pour ne pas entacher d'homophobie le discours tenu.

<sup>12</sup> C. BÉRAUD, « Les catholiques contre le genre. L'épisode des manuels de SVT », in F. ROCHFORD et M.-E. SANNA (éd.), *Normes religieuses et genre*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 109-122.

<sup>13</sup> J. ARÈNES, *op. cit.*

<sup>14</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender. La Controverse*, *op. cit.*

<sup>15</sup> G. BRUSTIER, *Le mai 68 conservateur, que restera-t-il de la Manif pour tous ?*, Paris, Cerf, 2014.

<sup>16</sup> N. CHETCUTI, « Quand les questions de genre et d'homosexualités deviennent un enjeu républicain », *Les temps modernes*, 678, 2014, p. 241-253.

### Le texte du Grand Rabbin reflète-t-il la position du judaïsme religieux ?

Le judaïsme religieux de France s'est pluralisé dans le courant du xx<sup>e</sup> siècle et ses différentes composantes ne s'expriment pas d'une seule voix notamment sur les questions liées au genre et à la sexualité. Malgré cette pluralité, tant dans les débats autour du Pacs que dans ceux liés à l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, une voix s'est fait entendre plus particulièrement, celle du Grand Rabinat, représentant le courant orthodoxe consistorial, majoritaire en France.

En 1791, les juifs acquièrent la citoyenneté française et bénéficient alors de l'égalité politique et civile<sup>17</sup>. Les rabbins, auparavant indépendants, sont dirigés par un Consistoire central mis en place en 1808 par Napoléon pour représenter le culte juif en France. Un Grand Rabinat de France est institué en 1844. La loi de 1905 permet aux autres courants minoritaires d'établir des associations cultuelles indépendantes, mais elles restent très faibles numériquement et ne cherchent pas à contester au Consistoire son rôle de « représentant » des Juifs de France auprès des pouvoirs publics<sup>18</sup>. Jusqu'à nos jours, le Grand Rabbin demeure donc de fait le porte-parole du judaïsme français. Originellement plus ouverts à la pluralité, le Grand Rabinat et le Consistoire<sup>19</sup> se sont radicalisés, « orthodoxisés », au cours du dernier quart du xx<sup>e</sup> siècle. Tout au long des années cinquante, la légitimité du Consistoire a été remise en cause par d'autres institutions qui se prétendaient plus orthodoxes<sup>20</sup>. En a résulté un glissement vers des positions religieuses plus radicales qui le rapprochent et l'apparentent à l'orthodoxie pour laquelle il est primordial de ne pas toucher à l'observance stricte de la loi juive et de la liturgie traditionnelle.

Le Consistoire central apparaît donc comme représentant de fait du « culte israélite ». Il incarne le judaïsme en France, alors que les courants concurrents ne disposent pas d'un capital de légitimité comparable. Les courants libéral et *Massorti*, minoritaires en France mais très développés en Amérique du Nord, professent des positions différentes de celles du Consistoire sur les questions de genre.

Le courant libéral ou réformé du judaïsme n'attribue pas un caractère immuable à la *Halakha*<sup>21</sup>, moyennant quoi il s'autorise à adapter la pensée et la pratique juives aux exigences et à l'esprit du temps. Le rabbin peut se démarquer, s'il le juge opportun, des traditions considérées comme caduques ou les adapter aux nouvelles réalités sociales. Le mouvement trouve son origine en Allemagne au xix<sup>e</sup> siècle et se revendique de Moïse Mendelssohn (1729-1786), dont l'enseignement cherchait à rendre les principes du judaïsme compatibles avec les idées des Lumières<sup>22</sup>. En

<sup>17</sup> R. HERMON-BELOT, *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF, 1999.

<sup>18</sup> M. COHEN, « Les Juifs de France : du judaïsme confessionnel au pluralisme religieux et culturel », Observatoire des Religions et de la Laïcité, <http://www.o-re-la.org/>, 13 décembre 2013, consulté le 23 mars 2015.

<sup>19</sup> Le Consistoire se compose aujourd'hui, outre les personnels employés, de religieux et de laïcs élus. Les rabbins du Consistoire sont sous la responsabilité du Grand Rabinat.

<sup>20</sup> S. NIZARD, « La cachéout en France » *Les cahiers du judaïsme*, 3, 1998, p. 63-73.

<sup>21</sup> La *Halakha*, ou loi juive, est la branche de la littérature rabbinique qui traite des obligations religieuses auxquelles doivent se soumettre les Juifs, aussi bien dans leurs relations avec leur prochain que dans leur rapport à Dieu.

<sup>22</sup> M.-R. HAYOUN, *Moïse Mendelssohn*, Paris, PUF, 1997.

France, c'est à partir de 1895 qu'a commencé à se dessiner un mouvement en faveur d'une réforme du judaïsme. L'Union libérale israélite de France fut créée en 1907. Le courant libéral compte actuellement deux autres communautés, le mouvement juif libéral de France, et la communauté juive libérale. Moins d'une dizaine de rabbins libéraux officient en France.

Le courant *Massorti* s'efforce de réconcilier tradition et changement. La *Halakha*, selon les tenants de ce courant, a un caractère dynamique et peut évoluer. Elle doit être préservée mais adaptée aux nécessités de l'époque. Seule l'assemblée des rabbins a le droit d'interpréter les textes et de modifier la *Halakha*. Le courant *Massorti* diffère du courant orthodoxe plus attaché à l'interprétation traditionnelle des textes et se distingue du courant libéral dans le sens où ses rabbins appuient leurs décisions sur des précédents et ne prennent pas leur décision individuellement. Le courant *Massorti* est apparu en Europe au cours de la période suivant l'Emancipation (fin du XVIII<sup>e</sup>, début du XIX<sup>e</sup> siècle). Il se développa à l'instigation de Zacharias Frenkel, directeur du séminaire théologique juif de Breslau<sup>23</sup>. En France, le mouvement *Massorti* fit son apparition dans les années 1980. Il est représenté actuellement par trois communautés.

Quelle est la différence entre un mariage juif célébré par un rabbin orthodoxe, un rabbin *massorti* et un rabbin libéral ? A un mariage orthodoxe, la mère de la mariée est enceinte. A un mariage *massorti*, la mariée est enceinte. Et à un mariage libéral, la rabbine est enceinte...

Cette blague juive circule depuis les années 1970 et illustre cette idée que les questions de genre et de sexualité sont devenues un marqueur des frontières entre les différents courants religieux du judaïsme<sup>24</sup>. Entre les courants orthodoxe, libéral et *Massorti*, les lignes de fractures les plus saillantes concernent en effet, les questions de société et notamment celles liées à la place des femmes et à la sexualité.

### *La place des femmes*

Selon les textes de la tradition juive, constitués des écrits bibliques et de la Loi orale<sup>25</sup>, les femmes sont inaptes à témoigner, exclues des études de la Torah et du Talmud, et ne comptent pas dans le *minyan*<sup>26</sup>. De manière générale, elles sont exemptées des commandements religieux positifs ponctuels<sup>27</sup>, par exemple de dire les prières régulières. Les représentations différentialistes et les pratiques inégalitaires, reflet des sociétés qui les ont vues naître, ont modelé l'attitude juive envers les

<sup>23</sup> <http://www.massorti.com/-Histoire-du-mouvement-Massorti->, consulté le 24 mars 2015.

<sup>24</sup> B. DE GASQUET, *Genre, rituel et politiques de l'identité juive. Dispositifs de socialisation dans des synagogues non orthodoxes en France*, thèse pour l'obtention du doctorat, Paris, EHES, 2011.

<sup>25</sup> La loi orale est composée de deux parties, la *Michnah*, rédigée entre 300 et 200 avant notre ère, et la *Guemara*, appelé aussi *Talmud*, corpus comprenant les commentaires et les discussions sur la *Michnah* jusqu'en 500.

<sup>26</sup> Quorum de 10 hommes de plus de 13 ans pour les offices publics.

<sup>27</sup> L. VANA, « L'absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive », in S.-S. LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, Paris, Editions in Press, 2008, p. 95-124.

femmes<sup>28</sup>. Celles-ci règnent sur la sphère intime et domestique, sont chargées de l'éducation des enfants, de la transmission et des tâches ménagères et ne doivent pas concurrencer les hommes dans la sphère publique, notamment en ce qui concerne le culte et l'étude. La tradition juive, comme d'autres traditions religieuses, s'est efforcée d'assurer le principe de la différence irréductible des sexes, le caractère incontestable de la domination masculine et les normes sociales qui en découlent.

A partir des années 1970, des féministes juives des Etats-Unis – y compris au sein de communautés orthodoxes – font entendre des revendications égalitaires. Elles revisitent les textes de la tradition juive, créent des rituels propres aux femmes et revendiquent de pouvoir poursuivre des études juives, plus récemment de devenir rabbins ou de lire la Thora à la synagogue<sup>29</sup>. Elles réclament des solutions pour les femmes qui attendent leur divorce religieux<sup>30</sup>. Liliane Vana remarque le glissement opéré dans les pratiques sociales, et non dans la *Halakha*, de la dispense de certains commandements à leur interdit. Ainsi la dispense pour les femmes de l'accomplissement de certains commandements a généré l'exclusion des femmes de l'espace public et de la liturgie. Par exemple, les femmes sont dispensées de faire la prière publique. Cela a conduit certains rabbins en France ou en Israël à vouloir interdire aux femmes de prendre la parole en public, sans que la *Halakha* justifie cela d'aucune manière. Le problème n'est pas *halakhique* mais essentiellement sexiste<sup>31</sup>.

Pour le courant orthodoxe en France, il n'est pas question d'intégrer les femmes dans un *minyan* et encore moins de les ordonner rabbins. Les objections au fait qu'une femme soit rabbin ne sont pas religieuses, mais sociales. Elles portent paradoxalement sur leur prétendue ignorance des arcanes de la loi (dont on leur interdit l'étude), sur le manque d'habitude du public à se tourner vers une femme pour les questions d'ordre rituel et sur les réticences à accepter une femme comme leader d'une communauté. Aux Etats-Unis, depuis plusieurs décennies, les femmes étudient et enseignent le Talmud dans certaines institutions orthodoxes. Elles sont avouées rabbiniques, conseillères en loi juive. En France, seules quelques femmes érudites en loi juive font entendre une voix féministe comme Janine Elkouby, enseignante et écrivaine, vice-présidente du Consistoire israélite du Bas-Rhin et Liliane Vana, spécialiste en droit hébraïque, talmudiste et philologue versée en loi juive.

Les courants non orthodoxes du judaïsme ont adopté, au fil des ans, tous les changements demandés par les femmes. Les offices sont mixtes et les femmes participent en principe de manière égalitaire à la lecture de la Torah. Des femmes sont ordonnées rabbins. Elles peuvent faire partie du *minyan*. De nouveaux rituels ont été instaurés : la nomination pour accueillir les bébés filles au sein du judaïsme

<sup>28</sup> S. NIZARD, « Les imaginaires contemporains de la différence », communication lors de la rencontre organisée par les associations Farband et Anima dans le cadre des journées du patrimoine juif, 23 novembre 2014.

<sup>29</sup> B. DE GASQUET, *op. cit.*

<sup>30</sup> S.-S. LIPSYC, « Féminisme », in J. LESELBAUM et A. SPIRE (éd.), *Dictionnaire du judaïsme français depuis 1944*, Paris, Armand Colin et Le bord de l'eau, 2013, p. 329-331. Voir aussi S.-S. LIPSYC, « L'accès des femmes au Talmud : le point de vue traditionnel en question », in S.-S. LIPSYC (éd.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 21-64.

<sup>31</sup> L. VANA, « Exemption et Exclusion », *Tenoua*, 157, 2014, p. 16-21.

et des modalités innovatrices pour la cérémonie de la bat-mitsva (majorité religieuse des filles).

### ***Homosexualité***

La loi juive, s'appuyant sur les versets du Lévitique (18,22 et 20,13), considère les rapports sexuels entre hommes, notamment la pénétration anale, comme une abomination. Le texte biblique n'évoque pas l'homosexualité féminine. Seules certaines discussions talmudiques abordent cette question<sup>32</sup>.

Les différents courants du judaïsme contemporain traitent généralement homosexualité masculine et féminine de manière équivalente, malgré un niveau de condamnation très différent pour l'une et pour l'autre. Le judaïsme orthodoxe s'oppose à toute légitimation de l'homosexualité, mais établit comme dans le christianisme une distinction entre l'acte homosexuel et la personne qui, elle, doit être accueillie dans la communauté à condition de taire son orientation sexuelle<sup>33</sup>.

La Conférence centrale des Rabbins américains (CCAR), qui représente le courant libéral ou réformé au plan mondial, avait indiqué dès 1990, que tous les Juifs étaient religieusement égaux, quelle que soit leur orientation sexuelle. L'homosexualité n'y est plus, depuis lors, considérée comme une abomination. En 2000, cette même instance a émis une résolution permettant aux rabbins libéraux de célébrer des rituels d'union pour les couples de même sexe.

En dépit de ces directives, la position du judaïsme libéral en France quant à l'homosexualité est restée plus que frileuse au moment des débats autour du Pacs<sup>34</sup>. A l'automne 2012, la position des rabbins du Mouvement juif libéral de France (MJLF) a évolué. Devant une communauté libérale encore divisée sur la question, ils tentent de faire œuvre de pédagogie et de convaincre leurs fidèles que l'homosexualité n'est pas contraire à l'éthique juive<sup>35</sup>, mais ils n'iront pas jusqu'à s'exprimer publiquement dans les médias en faveur de l'ouverture du mariage aux couples de même sexe.

La position du courant *Massorti* est originale. L'homosexualité étant indépendante de la volonté de la personne, celle-ci ne peut en être tenue pour responsable. Sa situation de transgression ne doit pas la priver de la dignité de fidèle ni l'écarter des devoirs et des droits religieux (la fidélité, l'honnêteté, le respect mutuel, etc.), prescrits aux couples mariés<sup>36</sup>. En 2012, lors des débats autour de l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples homosexuels, les deux rabbins *massorti*, Rivon Krygier et Yeshaya Dalsace, contestent la légitimité du Grand Rabbinat à représenter le judaïsme

<sup>32</sup> M. GROSS, « Judaïsme et homosexualité féminine », in S.-S. LIPSZYC (éd.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, op. cit., p. 277-294,

<sup>33</sup> M. GROSS, « Les rabbins français et l'homoparentalité. Discours et attitudes », *Archives de sciences sociales des religions*, 137, 2007, p. 65-84.

<sup>34</sup> Un communiqué de presse, publié dans *Actualités juives* en septembre 1999, signé des rabbins libéraux francophones (sauf Pauline Bebe) s'opposait au Pacs.

<sup>35</sup> <http://www.mjlf.org/component/content/article/24-journee-du-livre-juif/1014-penser-ensemble-le-mariage-pour-tous.html> et <http://www.mjlf.org/component/content/article/13-activites-generales/1731-judaisme-et-homosexualite.html>, consultés le 23 mars 2015.

<sup>36</sup> E. DORFF, *Épître de l'amour*, Paris, Nadir-Alliance israélite universelle, 2000.



religieux français. Yeshaya Dalsace exprime dans une tribune<sup>37</sup> son étonnement de « l'immixtion de la voix religieuse dans un débat civil » et rappelle que les représentants, aussi médiatisés soient-ils, des différents cultes en France ne reflètent pas sur ces questions, la complexité et la diversité de leur religion respective.

Si les rabbins *massorti* s'expriment dans les médias, c'est surtout pour contester la légitimité du courant consistorial à représenter le judaïsme religieux. Comme les rabbins libéraux, ils ne prendront pas ouvertement parti pour l'ouverture du mariage aux couples de même sexe. Ces rabbins, pourtant issus de mouvements en principe plus ouverts, ne peuvent facilement émettre des avis officiels qui risqueraient de les décrédibiliser aux yeux de la seule source de légitimité qui est la leur, c'est-à-dire le public fréquentant leurs synagogues respectives. Toutefois, aucun des rabbins *massorti* ou libéraux ne s'est exprimé contre le projet de loi.

Au Consistoire, on se félicite de la publication de l'essai du Grand Rabbin, même si du point de vue strictement *halakhique*, le texte est critiquable. En effet, selon Liliane Vana<sup>38</sup>, spécialiste en droit hébraïque, talmudiste et philologue, le document du Grand Rabbin, qui affirme pourtant s'exprimer en tant que « référent et porte-parole du judaïsme français dans sa dimension religieuse », ne contient aucune réponse « religieuse » juive, aucune réponse *halakhique* à la question de l'homosexualité ou de l'homoparentalité pas plus qu'à celle de la PMA. Il traite notamment l'homosexualité masculine et féminine de la même manière alors que cette dernière n'est pas explicitement interdite dans les sources bibliques ou talmudiques.

Si le judaïsme religieux n'est pas unanime, quel est donc le sens de la prise de position de Gilles Bernheim, à la fois proche de celle des courants les plus conservateurs du judaïsme et de celle de l'Eglise catholique ?

### ***Le rapprochement avec l'Eglise catholique***

Notons d'abord que la publication du texte *Mariage homosexuel, homoparentalité et adoption : ce que l'on oublie souvent de dire* en 2012 a été précédée de plusieurs autres indices d'un rapprochement avec l'Eglise catholique. En janvier 2008, Gilles Bernheim publie un ouvrage d'entretiens<sup>39</sup> avec le cardinal Philippe Barbarin. L'initiative est accueillie favorablement dans les milieux catholiques<sup>40</sup>, alors qu'une

<sup>37</sup> Y. DALSACE, « Un débat qui ne concerne pas la religion », *Libération*, 4 octobre 2012.

<sup>38</sup> Le passage qui suit est issu d'un texte inédit que m'a confié Liliane Vana dans une communication privée. Ce texte devait être publié dans L. VANA, « Loi juive et bioéthique. Procréation médicalement assistée, gestation pour autrui, homoparentalité et monoparentalité », *Tsafon*, 65, 2013, p. 85-110. Compte tenu de l'actualité animée autour des impostures du Grand Rabbin, Liliane Vana a renoncé à cette publication pour ne pas ajouter cette critique aux scandales qui accablaient déjà le Grand Rabbin.

<sup>39</sup> G. BERNHEIM, P. BARBARIN, *Le rabbin et le cardinal : un dialogue judéo-chrétien*, Paris, Stock, 2008.

<sup>40</sup> J.-P. DENIS, « Bernheim et Barbarin : un étonnant face-à-face entre deux hommes de Dieu », [http://www.lavie.fr/religion/dialogue-interreligieux/bernheim-et-barbarin-un-etonnant-face-a-face-entre-deux-hommes-de-dieu-10-01-2008-39093\\_387.php](http://www.lavie.fr/religion/dialogue-interreligieux/bernheim-et-barbarin-un-etonnant-face-a-face-entre-deux-hommes-de-dieu-10-01-2008-39093_387.php), consulté le 25 mars 2015.

voix de rabbin<sup>41</sup> orthodoxe exprime une réaction très réservée. Elu en juin 2008, la cérémonie d'investiture de Gilles Bernheim a lieu à la Grande Synagogue de Paris, le dimanche 1<sup>er</sup> février 2009. Le cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, y assiste, au nom du cardinal André Vingt-Trois, président de la Conférence des évêques de France.

En octobre 2012, le Grand Rabbin de France publie sur son site son essai à propos du mariage homosexuel, essai qui sera cité par le pape Benoît XVI lui-même dans son discours annuel à la Curie romaine le 21 décembre 2012<sup>42</sup>. Selon le journal *Le Monde*, « ses commentaires de la Bible au regard de l'actualité, en revanche, attiraient tous les publics, agaçant les juifs les plus orthodoxes : trop philosophe, pas assez rabbin, trop catholique, pas assez juif. Avoir écrit un ouvrage avec le cardinal Barbarin, avoir été cité par le pape pour son texte sur le mariage homosexuel (...) n'avait pas arrangé les affaires de celui qu'on baptisait « le rabbin des cathos », « le rabbin des goys » »<sup>43</sup>. Quel est le sens d'un rapprochement ainsi critiqué avec une Eglise catholique alors elle-même en perte de pouvoir<sup>44</sup>, mais tentant de reprendre en main le monopole d'une expertise sur la différence des sexes, le mariage et la famille ? Pourquoi le recentrage orthodoxe et ce rapprochement avec l'Eglise catholique ?

En réponse à ces deux questions, nous proposons deux explications complémentaires. Se rallier aux courants les plus conservateurs du judaïsme permet à Gilles Bernheim de faire taire les critiques dont il est l'objet au sein du Consistoire à cause de sa réputation de rabbin moderne. Gilles Bernheim est un rabbin dont les convictions sont profondément orthodoxes et il tient à le faire savoir. A cette stratégie individuelle s'en greffe une autre, institutionnelle. Il s'agit pour le Consistoire, et le courant orthodoxe qu'il représente, de conserver la légitimité de l'expertise dans un débat de société face aux autres courants du judaïsme.

### **Une stratégie personnelle pour un rabbin en perte de légitimité au sein de l'institution**

Lorsqu'il se présente en 1994 à l'élection au grand-rabbinat de France contre le grand-rabbin sortant Joseph Haïm Sitruk, Gilles Bernheim représente une alternative face aux courants ultraconservateurs de la communauté. Rabbin des étudiants, aumônier des hôpitaux et, depuis le 1<sup>er</sup> mai 1997, rabbin de la Grande synagogue de Paris, il est élu grand-rabbin de France le 22 juin 2008 et entame son mandat le 1<sup>er</sup> janvier 2009. Tenant d'un judaïsme orthodoxe ouvert sur le monde moderne, auteur prolifique, il obtient un écho important dans sa communauté et en dehors de

<sup>41</sup> <http://www.juif.org/docs/3/Lettre-ouverte-rav-Yehiel-Brand-a-Gilles%20Bernheim.pdf>, consulté le 25 mars 2015.

<sup>42</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121221\\_auguri-curia\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_fr.html), consulté le 25 mars 2015.

<sup>43</sup> M. VAN RENTERGHEM, « Gilles Bernheim, les emprunts du rabbin », *M magazine du Monde*, 16 août 2013, [http://www.lemonde.fr/le-magazine/article/2013/08/16/gilles-bernheim-les-emprunts-du-rabbin\\_3461410\\_1616923.html](http://www.lemonde.fr/le-magazine/article/2013/08/16/gilles-bernheim-les-emprunts-du-rabbin_3461410_1616923.html), consulté le 25 mars 2015.

<sup>44</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.



celle-ci. Il prône un judaïsme ouvert sur la société<sup>45</sup>, mais une fois élu, anticipant la réprobation des plus traditionalistes, il rejette la qualification de libéral et réaffirme ses convictions orthodoxes, en notant que : « Dans le judaïsme, un libéral est quelqu'un qui suit moins qu'un orthodoxe les commandements juifs : ce n'est pas mon cas »<sup>46</sup>.

Néanmoins, il milite pour le droit des femmes juives à l'éducation et l'évolution de leur statut. Il exprime en 2011 le vœu que soient formées en France des avouées rabbiniques. Cela lui vaut d'être critiqué par ses opposants, notamment les partisans de son prédécesseur Joseph Sitruk. En 2012, il annonce l'ouverture d'un Bet Hamidrash LaNashim, lieu d'étude du Talmud, d'exégèse biblique et d'analyse des textes sacrés pour les femmes. Il souhaite aussi améliorer l'égalité homme-femme lors d'un divorce. Ses propositions, en 2012, favorisant les femmes, sont loin de faire l'unanimité<sup>47</sup>. Il est aussi l'un des rares hauts dignitaires religieux à signer la déclaration contre l'homophobie à l'occasion de la journée mondiale contre l'homophobie en 2011. Déclaration qu'il a ensuite diffusée auprès de tous les rabbins consistoriaux en juin 2012. Cette déclaration condamnait notamment tout acte de violence verbale et physique à l'encontre des homosexuels.

Gilles Bernheim est donc un rabbin orthodoxe, particulièrement moderne et ouvert sur son temps. Ses prises de position sur le mariage des couples de même sexe affirment plus qu'avant sa posture strictement orthodoxe, ce qui lui permettait peut-être de se recrédibiliser au sein sa propre institution<sup>48</sup>.

### **Une stratégie institutionnelle pour un Consistoire mis en concurrence par les autres courants du judaïsme religieux**

La publication de son essai en 2012 déçoit certains juifs laïcs et modérés qui avaient salué son élection, estimant qu'il représentait une tendance plus moderne que celle incarnée par son prédécesseur. Certains craignent le retour d'un judaïsme sectaire dans une communauté qui a tendance à se refermer sur elle-même<sup>49</sup>. De fait, si le Consistoire se félicite de cette publication, cet essai est critiqué par les rabbins *massorti* Yeshaya Dalsace<sup>50</sup> et Rivon Krygier<sup>51</sup> qui voient dans l'essai du

<sup>45</sup> S. LE BARS, « Nouveau Grand rabbin de France, Gilles Bernheim prône un judaïsme ouvert sur la société », *Le Monde*, 23 juin 2008, [http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/06/23/nouveau-grand-rabbin-de-france-gilles-bernheim-prone-un-judaisme-ouvert-sur-la-societe\\_1061732\\_3224.html#ens\\_id=1058848](http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/06/23/nouveau-grand-rabbin-de-france-gilles-bernheim-prone-un-judaisme-ouvert-sur-la-societe_1061732_3224.html#ens_id=1058848), consulté le 25 mars 2015.

<sup>46</sup> S. LE BARS, « Gilles Bernheim, le pari d'un judaïsme ouvert », *Le Monde*, 25 juin 2008, [http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/06/25/gilles-bernheim-le-pari-d-un-judaisme-ouvert\\_1062631\\_3224.html?xtmc=judaisme\\_ouvert&xtcr=7](http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/06/25/gilles-bernheim-le-pari-d-un-judaisme-ouvert_1062631_3224.html?xtmc=judaisme_ouvert&xtcr=7), consulté le 25 mars 2015.

<sup>47</sup> R. GUITTON, *La France des intégristes*, Paris, Flammarion, 2013, p. 201-203.

<sup>48</sup> Effet dont ne peut que constater qu'il n'a pas été obtenu compte tenu de la suite des événements (plagiat, fausse agrégation) qui ont conduit à sa démission.

<sup>49</sup> J.-M. ROSENFELD, « Une crise au Consistoire », *Cahiers Bernard Lazare*, 2013, p. 1.

<sup>50</sup> Y. DALSACE, « La loi sur le mariage homosexuel et le judaïsme », 2012, [http://www.massorti.com/IMG/pdf/la\\_loi\\_sur\\_le\\_mariage\\_homosexuel\\_et\\_le\\_judaisme-2.pdf](http://www.massorti.com/IMG/pdf/la_loi_sur_le_mariage_homosexuel_et_le_judaisme-2.pdf), consulté le 24 avril 2015.

<sup>51</sup> R. KRYGIER, « L'homoparentalité et le pluralisme oublié », *Huffington Post*, 25 janvier 2013, [http://www.huffingtonpost.fr/rivon-krygier/mariage-gay-grand-rabbin\\_b\\_2542696.html](http://www.huffingtonpost.fr/rivon-krygier/mariage-gay-grand-rabbin_b_2542696.html), consulté le 24 avril 2015.

Grand Rabbin une posture personnelle qui ne représente pas le judaïsme religieux. Le rabbin Yeshaya Dalsace se livre à une analyse détaillée des affirmations de Gilles Bernheim et montre toute la complexité de la question homosexuelle dans la religion juive lorsqu'on accepte de la considérer dans son pluralisme. « Le judaïsme religieux ne pense pas d'une seule voix et sur cette question de l'homosexualité, le « judaïsme religieux » exprime un large éventail de positions dont certaines à l'opposé de celles de Gilles Bernheim » (p. 4). Il conclut à l'impossibilité pour un rabbin de quelque obédience que ce soit de parler en son nom. Le site *massorti.com* déplore le refus de Gilles Bernheim et des autres rabbins du Consistoire d'organiser un débat contradictoire.

De son côté, Rivon Krygier rappelle que le judaïsme est loin d'avoir un positionnement unifié sur la question de l'homosexualité et du mariage des personnes de même sexe. Il démonte les arguments utilisés par Gilles Bernheim et conteste sa légitimité à parler au nom du judaïsme. Il appelle à la neutralité religieuse :

Le grand Rabbin de France peut dire que l'union homosexuelle ne correspond pas à la norme prescrite selon la loi juive ou qu'elle n'est pas souhaitable, comme un Archevêque peut dire que le divorce n'est aucunement légitime au regard de l'éthique évangélique. C'est leur droit et sans doute leur devoir de l'exprimer. Non de chercher à l'imposer à tous.

Les rabbins libéraux ne se sont pas exprimés dans les médias. Yann Boissière, rabbin au Mouvement juif libéral de France (MJLF), déplore la crispation dans le débat actuel autour de la théorie du genre : « Sur l'homosexualité en général, la pensée a changé depuis 2000 ans. On ne peut résumer la position du judaïsme à quelques passages du Lévitique »<sup>52</sup>. Si la référence reste les textes sacrés, le MJLF ne verse pas dans l'approche littérale et milite pour une lecture ouverte des textes.

Le chercheur Ron Naiweld et la juriste Yaara Alon<sup>53</sup> analysent la prise de position de Gilles Bernheim comme une tentative de renforcer l'autorité du Grand Rabbinat. Ils rappellent que le judaïsme n'a pas d'Eglise et celui qui se pose en « porte-parole » le fait grâce à des structures qui n'ont rien à voir avec la logique intérieure au discours rabbinique. Selon les textes fondateurs du judaïsme rabbinique – les deux Talmuds et les Midrashim (commentaires de la Bible et du Talmud) – l'autorité du rabbin est censée être tirée de sa connaissance de la Loi et peut toujours être contestée par ses disciples. Si le Grand Rabbin rejoint les courants conservateurs de la société globale, c'est que ces derniers lui permettent, en garantissant l'existence du Consistoire et du Grand Rabbinat, de se positionner en « référent et porte-parole du judaïsme français dans sa dimension religieuse ». Ce faisant, il réduit au silence les voix plurielles. La prise de position du Grand Rabbin lui permet non seulement de rassurer sa famille consistoriale sur son allégeance personnelle à la stricte orthodoxie, mais aussi de donner au Consistoire le moyen de faire face aux autres courants du judaïsme en quête de légitimité.

<sup>52</sup> « Homosexualité : les progressistes font entendre leur voix », *Lemondedesreligions.fr*, 28 février 2013, consulté le 13 mai 2015.

<sup>53</sup> R. NAIWELD et Y. ALON, « Un judaïsme sans pertinence », *Le Monde*, 26 octobre 2012.

Un bénéfice secondaire émerge du rapprochement avec l'Eglise catholique et notamment de l'utilisation de l'argumentaire contre le genre. Natacha Chetcuti<sup>54</sup> met en effet en évidence, à droite, l'expression d'un renouvellement de l'antisémitisme aux côtés du conservatisme contestataire. Judith Butler et Anne Fausto-Sterling sont ainsi citées dans une conférence reprise sur de nombreux sites catholiques, d'extrême droite, islamistes ou dieudonistes, pour dénoncer « le lobbying de sociologues théoriciennes du genre, lesbiennes et juives... »<sup>55</sup>. Des tags homophobes et antisémites recouvrent en février 2014 les murs d'un centre LGBT à Toulouse, des slogans antisémites sont proférés lors de la manifestation « jour de colère » en janvier 2014. Comme souvent dans les grands moments de transformation sociale, le fantôme juif comme figure de la décadence devient le bouc émissaire idéal. Homosexuels et juifs sont associés aux instances du pouvoir de la presse et de l'Etat, la figure du Juif est synonyme de dégénérescence de la société, d'où l'association à la figure de l'homosexualité comme symbole de l'indifférenciation des sexes. L'essai du Grand Rabbin dans sa tentative de dénigrement des études de genre vient saper cet argumentaire antisémite.

### Conclusion

Si le texte du rabbin Bernheim a suscité des réactions de la part des rabbins *massorti* et libéraux, c'est davantage pour contester sa légitimité à parler au nom du judaïsme que pour réellement exprimer une position favorable à l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples homosexuels. Son texte permettait peut-être au rabbin Bernheim de convaincre les autres membres du Consistoire, notamment les laïcs, de son adhésion à l'orthodoxie. L'occasion donnée aux courants concurrents de s'exprimer contribue à asseoir sa qualification de rabbin orthodoxe et à faire oublier son progressisme critiqué au sein du Consistoire.

Au-delà du scandale lié aux plagats de textes catholiques, son essai représente une tentative de réduire au silence ses opposants conservateurs en durcissant sa position vers plus d'orthodoxie grâce à une alliance avec la religion majoritaire du pays. Au passage, le dénigrement des théoriciens du genre, notamment Judith Butler, et l'alliance avec l'Eglise catholique diminueraient peut-être la portée de certains discours antisémites. Son positionnement a plus à voir avec un objectif politique personnel de recrédibilisation au sein du Consistoire qu'avec une analyse *halakhique* des questions posées par le mariage pour tous et l'homoparentalité. Il se peut aussi que le Grand Rabbinat, en perte de légitimité face à la montée des courants dissidents, cherche comme l'Eglise catholique, elle-même en perdition<sup>56</sup>, à garder le domaine de la famille sous contrôle.

<sup>54</sup> N. CHETCUTI, *op. cit.*, p. 248.

<sup>55</sup> Conférence de Claude Timmerman reprise depuis juin 2012 sur de nombreux sites internet, notamment celui d'Alain Soral, <http://www.egaliteetreconciliation.fr/La-theorie-du-genre-enfin-expliquee-12386.html>, consulté le 23 mars 2015.

<sup>56</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.* Voir aussi « Mariage pour tous : Le combat perdu de l'Eglise », *Le Monde*, 15 janvier 2013.



# Réception de la « théorie du genre » par les autorités religieuses musulmanes en France : alliances, dissidences, silences et (non) débats en interne

Agathe LARISSE

La « théorie du genre » est une controverse qui a animé de manière intense les débats publics français entre 2012 et 2014. Elle est devenue un problème public dont l'un des enjeux principaux est la défense d'une conception naturalisée de la famille nucléaire hétéronormée. Ses instigateurs, essentiellement issus des droites catholiques favorisées, ont ainsi élaboré des contre-discours visant à remettre en cause les dynamiques socioculturelles et politiques allant à contre-courant de leur projet de société. Leur impact est diffus dans l'ensemble du tissu social français, dénotant leur capacité à construire et imposer un problème dans l'espace public.

Ce texte vise à analyser la réception de cette controverse auprès de certaines autorités religieuses musulmanes françaises. Notre hypothèse est qu'elle permet d'éclairer à la fois la place minorisée de l'islam en France et les rapports de force entre différents courants de pensée en son sein. En effet, la « théorie du genre » a suscité des prises de position auprès de personnalités et d'organisations musulmanes, principalement en 2014. Le retentissement variable de leur prise de parole donne à voir les rapports asymétriques articulant genre, sexualité, race<sup>1</sup>, ethnicité et classe dans l'accès à l'espace public. La capacité différenciée de s'y rendre audible met en lumière le fait qu'il ne s'agit pas d'un lieu de négociation entre « égaux », comme le

---

<sup>1</sup> La race est entendue comme une construction sociale de l'altérité à partir d'attributs phénotypiques, culturels ou religieux. Ceux-ci constituent des signifiants à partir desquels s'organisent des processus de différenciation et de hiérarchisation au profit d'un groupe racialement majoritaire non particularisé. C. GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002, p. 115-121.

suggère Jürgen Habermas<sup>2</sup>. Au contraire, l'espace public apparaît comme un lieu où les rapports de domination se manifestent et sont contestés<sup>3</sup>.

Dans cette optique, le corpus analysé est principalement constitué des déclarations publiques d'autorités religieuses musulmanes concernant la « théorie du genre », que ce soit sur leur site web officiel, dans la presse nationale et locale, à la télévision entre 2011 et 2014. Plus précisément, les sites ou blogs officiels de l'Union des Organisations islamiques de France (UOIF), de Tariq Ramadan, des Journées de Retrait de l'Ecole (JRE), du Collectif Féministes pour l'Egalité (CFPE), des Musulmans progressistes de France (MPF) et des Homos musulmans de France (HM2F) ont été étudiés de manière exhaustive.

Ce texte s'articule en deux temps. Il rappelle d'abord la généalogie catholique de la « théorie du genre » ainsi que l'aspect euro-centrique<sup>4</sup> de certaines de ses formulations. Il examine ensuite les facteurs concourant au long silence des leaders musulmans sur cette question et montre que ces prises de position tardives sont révélatrices, à la fois, de la pluralité de l'islam de France et des rapports de force en son sein.

### **Une construction catholique de la « théorie du genre » comme problème public**

#### ***Une généalogie catholique***

La « théorie du genre » éclaire d'un jour nouveau le processus de sécularisation apparu en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. Inséparable de l'idée de modernité, il fait figure, selon Talal Asad, de projet sociopolitique aux contours instables<sup>5</sup> qui vise à réguler ce qui est rétroactivement référé au religieux. Il s'agit de le faire refluer dans le domaine privé par la régulation de l'Etat. L'enjeu est de garantir une certaine « neutralité » dans le gouvernement des affaires publiques par rapport au religieux.

Cependant, l'idée de « neutralité » distincte du religieux est un horizon difficile à atteindre dans la mesure où la définition même de religion, comme celle du politique, ne fait pas consensus. Elle émerge au XIX<sup>e</sup> siècle en écho au projet séculariste et désigne souvent la croyance en une force supérieure. Or une croyance, quel que soit son contenu, peut conduire à nourrir des idéaux et à former des collectifs en vue de défendre des ordres symboliques en dehors des espaces privés.

La mobilisation de personnalités catholiques contre la « théorie du genre » à partir de l'automne 2012 illustre bien ce phénomène. Elle apparaît comme une tentative de

<sup>2</sup> J. HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988.

<sup>3</sup> N. FRASER, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », *Hermès*, 31, 2001, p. 125-156.

<sup>4</sup> L'euro-centrisme désigne une conception hégémonique de l'Europe en tant que civilisation d'exception dotée d'une supériorité par rapport aux autres sociétés, notamment du Sud. Elle se réfère historiquement à une certaine blancheur. S. HALL, « The West and the Rest : Discourse and Power », in B. GIEBEN, S. HALL (dir.), *Formations of Modernity : Understanding Modern Societies*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 275-320.

<sup>5</sup> T. ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

mise en place d'un contre-pouvoir à des politiques publiques relatives à la famille et à l'éducation, qui constituent de puissants leviers dans la construction morale des sociétés<sup>6</sup>. Les leaders catholiques mobilisés s'efforcent de défendre un ordre social naturalisé, fondé sur la « différence des sexes », leur complémentarité et sur un idéal hétéronormé de la famille. Ils combattent l'idée de relativisme et l'aspect construit des identités, notamment sexuées. Ils font écho à des prises de position émanant du Vatican s'inquiétant de la diffusion de la notion de genre dans les organisations transnationales telles que l'Organisation des Nations unies (ONU) et au niveau des Etats, au nom des idéaux démocratiques.

A noter que deux dynamiques concurrentes et interconnectées contribuent à la formulation de la « théorie du genre » comme problème public en France : la reconnaissance accrue des études de genre et des couples de même sexe par les institutions françaises et la remise en cause croissante de cette tendance par le Vatican qui y voit une menace pour la conception hétéronormée de la famille qu'il défend.

En 2011, le genre fait son entrée dans les manuels de Sciences de la Vie et de la Terre (SVT) de classe de première Economique et Sociale (ES) et Littéraire (L) tandis qu'en 2012, les débats autour de la loi sur le « mariage pour tous » s'amorcent sous la présidence Hollande. Des organisations et des personnalités issues essentiellement des milieux catholiques de droite créent le collectif La Manif Pour Tous en novembre 2012 pour s'y opposer. Celui-ci devient rapidement la plateforme centrale de la lutte contre la « théorie du genre » qui agrège différentes revendications : la lutte contre l'enseignement du genre à l'école, la lutte contre l'ouverture du mariage aux couples de lesbiennes et de gays et la lutte contre l'ouverture de l'adoption, de la procréation médicalement assistée (PMA) et de la gestation pour autrui (GPA) à ce public. Pour les manifestants, l'intégrité de l'enfant et la cohésion nationale sont menacées. Famille, filiation, nation se trouvent ainsi interconnectées dans le cadre de la réactivation d'une représentation naturalisée de l'ordre national.

### *Une « théorie du genre » influente*

La Manif Pour Tous détient une force d'influence indéniable depuis son apparition. Si la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe a été adoptée le 17 mai 2013, ce collectif a contribué au fait que le volet concernant la PMA et la GPA demeure au cœur du débat public. De même, l'introduction des ABCD de l'égalité dans les écoles publiques, qui visait à sensibiliser les écoliers aux stéréotypes de genre, a été abrogée sur décision ministérielle en juin 2014, entérinant une des revendications des opposants à la « théorie du genre ».

Un ensemble de facteurs concourent à ce pouvoir d'influence : le déploiement d'un savoir-faire militant, l'existence d'un réseau d'associations catholiques relativement bien organisées et la possession de capitaux politiques, socioéconomiques et culturels importants. Ceux-ci incluent notamment le capital d'autochtonie<sup>7</sup> relatif au fait de ne

<sup>6</sup> E. DURKHEIM, *Education et sociologie*, Paris, PUF, 2013.

<sup>7</sup> N. RENAHY, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards sociologiques*, 40, 2010, p. 9-26. L'auteur utilise la notion de « capital d'autochtonie » pour décrire les logiques d'inclusion dans un réseau d'interconnaissance localisé par l'acquisition d'une notoriété. En nous inspirant des travaux de B. Anderson (1983),

jamais voir son appartenance à la société française mise en doute en étant renvoyé à la figure de « l'étrange(r) ».

Ainsi, la plupart des leaders du mouvement détiennent une expérience politique et militante relativement importante. Virginie Tellenne, alias Frigide Barjot, est issue de la bourgeoisie lyonnaise. Diplômée de l'Institut d'études politiques de Paris, elle a été responsable de la communication du Rassemblement pour la République (RPR). Béatrice Bourges a été assistante parlementaire et s'est présentée à plusieurs reprises à des élections législatives. Dans un registre davantage religieux, Ludovine de la Rochère, l'actuelle présidente de La Manif Pour Tous, a été chargée de communication à la Conférence des évêques de France. Christine Boutin, quant à elle, ancienne ministre du Logement sous le gouvernement Fillon en 2007, est conseillère au Conseil pontifical pour la famille depuis 1995.

Ces capitaux politiques, militants et socioculturels concourent au « succès » de ce mouvement. Outre le bénéfice d'un carnet d'adresses fourni auprès des politiques et de réseaux associatifs catholiques dans toute la France, il a su développer une variété de dispositifs de sensibilisation vecteurs de légitimation dans l'arène publique. Les sites internet, les débats télévisés, les ouvrages, les conférences, les manifestations aux accents festifs et colorés sont autant de moyens de faire passer son message de manière didactique. Le collectif s'est partiellement inspiré des symboles de la « démocratie sexuelle » en les détournant<sup>8</sup> pour mieux remettre en cause le principe d'égalité entre les sexes et les sexualités que celle-ci sous-tend : les parades rythmées, la couleur rose, les slogans inspirés des idéaux antiracistes tels que « touche pas à ma différence des sexes » et jusqu'à l'intitulé du collectif, La Manif Pour Tous, par opposition au « mariage pour tous ». Ainsi, cette plateforme épouse les attentes d'un cadre sécularisé démocratique en se déclarant favorable à l'égalité, aconfessionnelle, populaire et ouverte à tous.

### *Des accents euro-centriques*

Cette posture officiellement universaliste ne parvient pas à masquer la perspective euro-centrique et hétéronormative qu'adoptent nombre des membres et soutiens de La Manif Pour Tous. Une étude rigoureuse et empiriquement documentée reste à réaliser sur cette question. Toutefois, le recrutement de ce collectif, certes non monolithique, se situe essentiellement dans la droite catholique traditionnaliste des beaux quartiers<sup>9</sup>. Elle est souvent attachée à la préservation de l'unité nationale et à une certaine idée de l'exception culturelle française<sup>10</sup>. Certaines prises de position des partisans de La Manif Pour Tous le révèlent, à l'instar de celle de François Lebel.

Ce maire UMP (Union pour un mouvement populaire) du 8<sup>e</sup> arrondissement de Paris déclare dans l'éditorial du journal d'information municipale d'octobre 2012 :

---

nous lui attribuons une définition moins locale en rapport aux phénomènes migratoires et à la construction des communautés nationales.

<sup>8</sup> E. FASSIN, « Extrêmes droites en tous genres », *Lignes*, 3/45, 2014, p. 32-42.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>10</sup> G. MICHELAT, « Intégration au catholicisme, attitude éthico-politique et comportement électoral », in P. BRÉCHONET *et al.* (dir.), *Les cultures politiques des Français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, p. 209-239.



« Par exemple : comment s'opposer demain à la polygamie en France, principe qui n'est tabou que dans la civilisation occidentale ? »<sup>11</sup>. Il reprend à son compte des propos similaires tenus un mois plus tôt par le cardinal Philippe Barbarin, qui associait mariage gay et risque de légitimation de la polygamie en sus de l'inceste<sup>12</sup>. Dans cette perspective, la « théorie du genre » et le relativisme sexuel représentent la barbarie, par opposition à des mœurs « civilisées ».

Cet imaginaire politique laisse transparaître la trace de l'héritage colonial. Historiquement, la polygamie a en effet constitué une justification de la « mission civilisatrice » de la France dans ses colonies d'Afrique de l'Ouest<sup>13</sup>. Elle a également été invoquée pour maintenir les Français musulmans dans un statut subalterne d'indigènes en Algérie française<sup>14</sup>. Elle a été désignée comme la cause principale des révoltes urbaines de 2005 par certains politiques, à l'instar de Gérard Larcher et de Bernard Accoyer, tous deux affiliés à l'UMP. Elle renvoie à un « Eux » inférieurs en termes de mœurs et historiquement de couleur ou de religion par opposition à un « Nous » « civilisés », blancs, hétérosexuels et monogames.

Par ailleurs, l'absence de passé migratoire chez la majeure partie des partisans de La Manif Pour Tous contribue à la légitimité dont ce collectif peut se prévaloir dans la République laïque, en dépit de sa dimension catholique. Ainsi, il est intéressant de noter l'asymétrie qui se fait jour entre le traitement médiatico-politique qui lui a été octroyé et celui réservé aux citoyens français de confession musulmane. Le rejet éventuel par ces derniers de l'homosexualité a en effet été décrit dans la presse nationale comme un problème de « civilisation » tandis que celui du pape Benoît XVI est apparu comme un problème « politique »<sup>15</sup>.

### **Des leaders musulmans longtemps en retrait**

La majorité des organisations musulmanes est longtemps restée en retrait des mobilisations autour de la « théorie du genre ». Très diversifiées quant à leur rapport au religieux et au politique, majoritairement sunnites et ne détenant pas d'instance représentative centralisée, elles n'ont pas inscrit cet enjeu à leur agenda. Il semble qu'elles se soient attelées à d'autres priorités. Ce phénomène n'est pas sans rapport avec la distance sociale existant entre les citoyens de confession musulmane et les partisans de La Manif Pour Tous. Il a fallu l'implication dynamique et presque passionnée de Farida Belghoul dans ce débat pour qu'advienne la mobilisation

<sup>11</sup> [http://www.lemonde.fr/politique/article/2012/10/03/l-inceste-et-la-pedophilie-seraient-embusques-derriere-le-mariage-gay-selon-un-maire-ump-parisien\\_1769361\\_823448.html](http://www.lemonde.fr/politique/article/2012/10/03/l-inceste-et-la-pedophilie-seraient-embusques-derriere-le-mariage-gay-selon-un-maire-ump-parisien_1769361_823448.html), consulté le 7 octobre 2014.

<sup>12</sup> [http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/09/18/mariage-gay-pour-les-catholiques-mgr-barbarin-a-ouvert-le-debat\\_1761847\\_3224.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/09/18/mariage-gay-pour-les-catholiques-mgr-barbarin-a-ouvert-le-debat_1761847_3224.html), consulté le 15 avril 2015.

<sup>13</sup> A. CONKLIN, *A mission to civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

<sup>14</sup> J. SURKIS, « Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873 », *Revue d'histoire du 19<sup>e</sup> siècle*, 41, 2010, p. 27-48.

<sup>15</sup> M. FERNANDO, *The Republic unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism*, Durham, Duke University Press, 2014.

visible d'un certain nombre d'entre eux, localisés essentiellement dans les quartiers périphériques des grandes villes, entre janvier et juin 2014.

### *Un islam minorisé*

La présence d'une importante population de confession musulmane sur le sol français est récente. Elle découle des vagues migratoires d'après-guerre en provenance principalement d'Afrique du Nord, de Turquie et d'Afrique de l'Ouest. Leur nombre s'élève à environ 2,4 millions d'individus<sup>16</sup> dont la majorité détient la nationalité française. Dans le cadre de leur installation durable en France pour accéder à un travail salarié, ces populations ont été minorisées<sup>17</sup> sur les plans socioéconomique, politique, spatial, culturel et racial. La majeure partie d'entre elles résident dans des quartiers paupérisés en périphérie des grandes villes.

Ainsi, l'islam demeure associé, en termes de représentation, à l'immigration, à un « corps étranger », en sus du terrorisme, de la violence et de l'opposition aux idéaux démocratiques en rapport avec la géopolitique contemporaine et la politique étrangère de la France<sup>18</sup>. Sa constitution en problème public depuis le début des années 1980 dans un contexte national de fermeture des frontières, de crise économique et de processus de désindustrialisation n'est pas étrangère à ce type de perception<sup>19</sup>. En ces temps de politisation croissante des questions de genre et de sexualité au nom des idéaux démocratiques, une certaine classe politico-médiatique tend à l'altérer en l'associant à l'homophobie et à la misogynie. Jasbir Puar et Sara Farris nomment respectivement ces phénomènes homonationalisme<sup>20</sup> et fémonationalisme<sup>21</sup>, qui forgent une frontière symbolique entre « Eux » arriérés au regard de la modernité sexuelle et « Nous » progressistes de ce point de vue. Celle-ci est socialement contraignante pour les musulmans réels ou supposés.

La redéfinition d'une laïcité de combat accroît cette contrainte. Elle cible explicitement la visibilité croissante de l'islam dans l'Hexagone, de sorte que ses promoteurs tendent à la présenter comme une menace pour l'ordre républicain laïque. La religion musulmane en vient à rassembler toutes les tares : misogynie, homophobie, incompatibilité avec les principes laïques, traditionalisme exacerbé. De

<sup>16</sup> P. SIMON, V. TIBERJ, « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », *Trajectoires et Origines*, Document de travail 196, Paris, INED, 2013, p. 6. [https://www.ined.fr/fichier/s\\_rubrique/19585/document\\_travail\\_2013\\_196\\_religion.fr.pdf](https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19585/document_travail_2013_196_religion.fr.pdf), consulté le 25 mai 2015. Teo est la première enquête quantitative employant des catégories relatives à l'ethnicité et à la religion dans l'Hexagone. Le recensement des musulmans se fait sur une base auto-déclarative.

<sup>17</sup> La minorisation se réfère à l'infériorisation idéelle et matérielle d'un groupe social naturalisé. Voir C. GUILLAUMIN, *op. cit.*, p. 115-121.

<sup>18</sup> T. DELTOMBE, *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France (1975-2005)*, Paris, La Découverte, 2005.

<sup>19</sup> A. HAJJAT, M. MOHAMMED, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

<sup>20</sup> J. K. PUAR, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, Paris, Editions Amsterdam, 2012.

<sup>21</sup> S. FARRIS, « Femonationalism and the « Regular » Army of Labor Called Migrant Women », *History of the Present*, 2/2, 2012, p. 184-199.

telles circonstances rendent peu probable la mobilisation de musulmans contre l'Etat central pour des enjeux ne concernant pas de près les phénomènes de stigmatisation et de discrimination qu'ils subissent.

### *Une entreprise d'alliance islamo-catholique avortée*

De ce fait, la plupart des imams et des organisations musulmanes ayant une audience nationale ont maintenu une certaine distance à l'égard de la « théorie du genre » jusqu'en avril 2014. Certes, Camel Bechikh est membre fondateur de La Manif Pour Tous. Mais en tant que président de l'association Fils de France<sup>22</sup> rassemblant des « patriotes musulmans » situés à droite de l'échiquier politique, son engagement contre la « théorie du genre » était passé quasiment inaperçu auprès des citoyens de confession musulmane.

Si l'UOIF a apporté publiquement son soutien à La Manif Pour Tous dès janvier 2013 dans le cadre de son opposition au « mariage pour tous », cela n'a également suscité que peu de mobilisation dans ce public. Ce retentissement limité correspond au faible ancrage de cette organisation dans les quartiers populaires<sup>23</sup>. L'UOIF détient en revanche une place de choix dans le paysage de l'islam de France. Fondée en 1983 par des intellectuels musulmans originaires de Tunisie et proches de l'idéologie des Frères musulmans, elle fédère aujourd'hui plus de 250 associations musulmanes dans tout l'Hexagone<sup>24</sup>. Depuis 1988, elle organise chaque année le plus grand rassemblement des musulmans d'Occident au Bourget, qui accueille plus de 100 000 visiteurs en trois jours.

En dépit d'une faible inscription dans le paysage musulman français, c'est toutefois Farida Belghoul qui a été la principale instigatrice de la mobilisation visible de citoyens de confession musulmane contre la « théorie du genre » entre janvier et juin 2014. Celle-ci est professeure d'histoire-géographie dans un lycée professionnel d'une banlieue populaire d'Ile-de-France et il s'agit d'une personnalité phare de la « génération beure » des années 1980. Proche à l'époque de l'extrême gauche, leader de l'antiracisme et de la lutte pour l'égalité, elle a créé l'association Convergence en 1984 et organisé une seconde marche contre le racisme en 1984, un an après celle de 1983.

Elle revient sur le devant de la scène publique en 2013. Elle le fait dans un premier temps aux côtés d'Alain Soral. Fondateur d'Egalité et Réconciliation en 2007, ce dernier se définit comme « national socialiste » et cherche à créer des ponts entre les héritiers de l'immigration postcoloniale et l'idéologie nationaliste d'extrême droite. Farida Belghoul se rapproche également d'organisations et de personnalités catholiques de droite impliquées dans La Manif Pour Tous. Il s'agit de Christine

<sup>22</sup> Créée en mars 2012 par Camel Bechikh, elle vise à concilier affiliation à l'islam et amour de la patrie française. Son fondateur, âgé de 39 ans, est né dans le Berry de parents originaires d'Algérie.

<sup>23</sup> P. HAENNI, « La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation », *Esprit*, 10, 2006, p. 112-145.

<sup>24</sup> <http://www.uoif-online.com/presentation/>, consulté le 12 février 2015.

Boutin, de Béatrice Bourges fondatrice du Printemps français et d'Alain Escada<sup>25</sup>, président de Civitas qui, en concomitance avec Christine Boutin, lui apportent publiquement leur soutien dès janvier 2014<sup>26</sup>. Il est à noter qu'Escada et Bourges ont été exclus du collectif en raison de prises de position jugées trop radicales.

Farida Belghoul reprend à son compte la manière dont La Manif Pour Tous a construit la « théorie du genre » comme un problème public défendant la différence et la complémentarité des sexes ainsi que la prééminence morale et symbolique de l'hétérosexualité monogame. Il s'agit selon elle d'une question de « civilisation » ; « vaincre ou mourir », tel est son slogan.

L'argumentaire et les supports de sensibilisation élaborés par La Manif Pour Tous se trouvent ainsi recyclés et Farida Belghoul en appelle à une alliance entre musulmans et chrétiens dans une lutte qu'elle place dans un registre exclusivement moral et non plus sur le terrain de l'égalité.

Elle intervient dans cette perspective dans toute la France, dans des associations musulmanes et chrétiennes ainsi que dans des structures, se référant à une ethnicité maghrébine et investies dans la défense des droits de l'enfant. Elle propose comme moyen d'action les Journées de Retrait de l'Ecole (JRE) qui sont un boycott de l'institution scolaire à raison d'une journée par mois. Elle s'implique également intensément dans le cyberactivisme et crée un site web et une page Facebook. La diffusion de SMS d'appel à la mobilisation dans les quartiers à forte concentration musulmane constitue un autre levier pour diffuser son message. Militante aguerrie, elle incite à la « désobéissance civile »<sup>27</sup>.

Farida Belghoul se rapproche enfin des « musulmans patriotes » tels que Camel Bechikh et Albert Ali et trouve un autre allié en Nabil Ennasri, président du Collectif des Musulmans de France<sup>28</sup> (CMF) depuis 2011, davantage situé à gauche de l'échiquier politique. L'ensemble de ces alliances et des médias utilisés pour diffuser son message a contribué au succès relatif des JRE auprès de familles de confession musulmane résidant souvent, mais pas exclusivement, dans les quartiers populaires situés en périphérie des grandes villes de France telles que Paris, Clermont-Ferrand ou Marseille. Farida Belghoul a su se rendre accessible à ce public.

Elle a également veillé à inscrire son appel à la mobilisation sur le terrain religieux en se référant au Coran et à la *sunna* (tradition prophétique). Lors d'une conférence organisée par la COBEMA (Communauté arabo-berbère de Marseille), elle déclare le 23 février 2014 :

« La finalité de la JRE, c'est de sauver les enfants de l'abominable « théorie du genre ». (...) [Elle] consiste en un mot (...) à faire croire à des enfants de 4 ans par

<sup>25</sup> Libraire belge de 45 ans, il s'est investi dès 1988 dans les milieux nationalistes catholiques d'extrême droite en Belgique. Il est aujourd'hui président de Belgique et Chrétienté et de l'institut Civitas en France qui sont deux associations fonctionnant comme des lobbys catholiques traditionnalistes et nationalistes.

<sup>26</sup> [http://www.lexpress.fr/actualites/1/politique/peillon-pas-de-theorie-du-genre-a-l-ecole\\_1318065.html](http://www.lexpress.fr/actualites/1/politique/peillon-pas-de-theorie-du-genre-a-l-ecole_1318065.html), consulté le 28 mai 2015.

<sup>27</sup> <http://jre2014.fr/la-resurrection-de-la-petition-des-700-000/>, consulté le 28 mai 2015.

<sup>28</sup> Collectif citoyen fondé en 1992 par des jeunes français de confession musulmane principalement d'origine maghrébine.

exemple, qu'ils peuvent changer de sexe si tel est leur désir. C'est-à-dire que nous sommes dans une situation qui est pire que toutes celles que nous connaissons au travers des textes sacrés (...). A Sodome et Gomorrhe, il n'y a pas un épisode où on sollicite des enfants de 4 ans pour les inciter à changer de sexe selon leur désir. Mais la « théorie du genre », ce n'est pas seulement le changement de sexe puisqu'il s'agit, en effet, d'en finir avec toute trace de spiritualité en Europe et dans le monde. La différenciation sexuelle étant la première différenciation qui a permis la multiplicité et la création de l'humanité telle que nous la connaissons malgré, effectivement, sa dégénérescence dans le temps. (...) Donc, l'objectif de la « théorie du genre » est (...) je vais dire satanique en un mot (...) »<sup>29</sup>.

Le référentiel puise donc implicitement dans le religieux avec l'évocation de « textes sacrés » et de la figure satanique ; l'approche est binaire. Les JRE sont placés du côté de la lumière, de la pureté et du projet divin. Elles sont associées à l'hétérosexualité et la différenciation sexuelle. La « théorie du genre » est qualifiée d'« abominable » et de « satanique ». Elle est rattachée au relativisme sexuel, à l'homosexualité, à la dégénérescence, à la luxure voire, dans d'autres propos, à l'inceste et à la pédophilie. « Partouze » intervient subrepticement dans son discours en référence à cette « théorie ».

Farida Belghoul s'est donc efforcée de convaincre une audience musulmane en jouant sur la sensibilité religieuse. Les soutiens qu'elle a obtenus auprès de certaines autorités musulmanes en février 2014 lui procurent temporairement des outils pour gagner en légitimité. Ces soutiens comprennent Ahmed Miktar, président du Conseil des imams de France, cheikh Zakaria Seddiki, docteur en droit musulman et diplômé d'Al Azhar et Tahar Mehdi, théologien et docteur en droit musulman. Le 19 février 2014, ceux-ci participent à la conférence de presse qu'elle organise à Paris intitulée : « Convergence 2014, pour l'interdiction de la théorie du genre à l'école »<sup>30</sup>. Nabil Ennasri, proche de ce milieu d'imams, a probablement joué un rôle clé dans leur participation à cette action publique.

Au côté de ces dignitaires musulmans figurent l'abbé de Tanoüarn, Christine Boutin, Alain Escada et Béatrice Bourges. Cette conférence de presse est donc l'occasion pour Farida Belghoul d'affirmer la dimension religieuse de sa lutte politique. La perspective qu'elle propose est celle d'une convergence islamo-chrétienne, de sorte que la « théorie du genre » se voit frappée du sceau de « l'impérialisme dominateur athée »<sup>31</sup>. Les rapports sociaux de race, de genre et de classe que sous-tend historiquement la domination coloniale et impérialiste sont détournés au profit d'un affrontement entre « athées » et « croyants ». Une telle approche du problème conduit à invisibiliser les mécanismes de domination rattachés à ces rapports sociaux. Ainsi, Farida Belghoul n'a jamais réellement contredit la vision condescendante de l'islam que certains de ses alliés catholiques adoptent, ni leur défense d'une France avant tout chrétienne et euro-centrique. Il est vrai que son combat s'organise autour de

<sup>29</sup> <http://jre2014.fr/?cat=8>, consulté le 27 avril 2014.

<sup>30</sup> <http://jre2014.fr/convergence-2014-pour-linterdiction-de-la-theorie-du-genre-a-lecole/>, consulté le 15 octobre 2014.

<sup>31</sup> *Ibid.*

la notion de « complémentarité »<sup>32</sup> plutôt que de celles de « justice » et d'« égalité » au niveau du genre.

Cependant, ce projet d'alliance a, pour l'heure, avorté. Farida Belghoul n'est pas parvenue à obtenir le soutien durable d'autorités religieuses catholiques et musulmanes d'envergure. Les pères Horovitz et Blin ont été limogés par l'évêché de Toulon suite au soutien qu'ils ont manifesté aux JRE en avril 2014<sup>33</sup>. Du côté musulman, le constat est le même. Farida Belghoul ne cite nommément que l'imam Rahhaoui pour le remercier lors de l'annonce du retrait des ABCD de l'égalité en juin 2014. En interne, l'instauration d'un débat entre les différentes organisations islamiques de France sur les questions relatives au genre et à la famille n'est pas moins compliquée.

### Une absence de débat en interne

Les réactions indignées de la classe-médiatico-politique suite au succès relatif des JRE en janvier 2014 ont conduit certaines autorités religieuses musulmanes à se positionner publiquement. Le retentissement variable de leur prise de parole dans l'espace public révèle l'existence de rapports de force dans l'islam de France. En effet, les prises de position de l'UOIF et de Tariq Ramadan ont eu un écho incomparable avec celui dont a bénéficié Hanane Karimi, unique féministe islamique à s'être prononcée sur la « théorie du genre ». *A contrario*, les organisations musulmanes *gay-friendly* ont préféré garder le silence.

### L'UOIF : défense de la famille « traditionnelle »

Pour explorer la pluralité endogène de l'islam de France et les rapports de force qui s'y jouent, il est intéressant de s'intéresser aux personnalités et organisations musulmanes que les militants actifs des JRE considèrent comme des opposants à leur mouvement ainsi qu'à ceux qu'ils ne prennent pas en compte.

Salim Laïbi compte parmi ces militants actifs. Chirurgien-dentiste exerçant à Marseille, il se fait appeler Le Libre Penseur (LLP)<sup>34</sup>. Il navigue dans la galaxie Soral autour d'Égalité et Réconciliation depuis les années 2010 et diffuse une vision complotiste du monde sur les réseaux sociaux<sup>35</sup>, fustigeant les élites et la figure juive à la solde du « système » (néolibéral). Son audience demeure des plus limitées.

Dans le cadre de son engagement dans les JRE, sa critique est acerbe à l'encontre des cadres de l'UOIF et de Tariq Ramadan qui ne se rallient pas à cette cause. Il est vrai qu'ils s'y sont publiquement opposés, voyant dans les JRE soit une polémique stérile infondée soit une manière inappropriée de protester contre des programmes scolaires. Aussi, si Salim Laïbi les prend directement pour cible, c'est bien parce qu'il leur reconnaît implicitement un pouvoir d'influence auprès d'une audience musulmane convoitée.

Il a déjà été fait mention du fait que l'UOIF organise chaque année un grand rassemblement des musulmans de France au Bourget depuis 1988. Il fonctionne comme

<sup>32</sup> <http://jre2014.fr/abcd-complementarite-fapec/>, consulté le 28 mai 2015.

<sup>33</sup> <http://jre2014.fr/lettre-ouverte-de-farida-belghoul-a-monseigneur-rey-eveque-de-toulon/>, consulté le 29 avril 2015.

<sup>34</sup> <http://www.lelibrepenseur.org/>, consulté le 16 février 2015.

<sup>35</sup> Il a aussi rédigé un pamphlet : *La faillite du monde moderne*, Paris, Fiat Lux, 2012.

une sorte de vitrine publique de cette organisation qui promeut un islam de France républicain et une citoyenneté inspirée par une éthique musulmane<sup>36</sup>. Le 31<sup>e</sup> congrès du Bourget, qui a eu lieu du 19 au 21 avril 2014, a retenu pour thématique : « Quelles valeurs pour un monde en mutation ? L'homme, la famille, le vivre ensemble ». Amar Lasfar, président de l'UOIF et recteur de la mosquée de Lille-Sud, déclare dans *La Voix du Nord* :

La brutalité des changements sociétaux sur le mariage et la famille en 2013 nous ont secoués. Il est étrange qu'à notre époque où l'on prône le retour au naturel, on s'en écarte encore plus. La loi sur *le mariage pour tous* marque un pas supplémentaire vers la dislocation de la filiation en énonçant qu'un enfant peut avoir deux pères et deux mères<sup>37</sup>.

Il déclare encore :

Même si c'était une rumeur, il n'y a pas de fumée sans feu. (...) Aujourd'hui, nous sommes inquiets, ce sujet de la famille nous a secoués. Cette « théorie du genre », même si je ne la vois pas encore, je ne lui souhaite pas la bienvenue<sup>38</sup>.

La « théorie du genre » s'est donc invitée au congrès des musulmans de France. L'idée de menace pour un ordre naturel et la famille transparait d'autant plus que l'UOIF a soutenu à différentes occasions La Manif Pour Tous et envoyé une délégation officielle aux manifestations de janvier et de mars 2013. Elle a également invité Frigide Barjot à faire une allocution remarquée à son 30<sup>e</sup> congrès d'avril 2013.

Il est vrai que l'UOIF partage la vision de la famille que défend La Manif Pour Tous. Elle déclare en novembre 2012 : « un couple [se doit d'être] constitué d'un homme et d'une femme, l'unité de base de l'organisation et de la vie humaine »<sup>39</sup>. Selon cette organisation, il s'agit là d'une position indiscutable de l'islam puisque le Coran relate : « De toute chose Nous avons créé un couple. Peut-être serez-vous amenés à y réfléchir » [S 51 – V 49], ou encore « O vous, les Hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle... » [S 49 – V 13]. L'importance de préserver la filiation est également relevée en se reportant aux modalités biologiques de l'engendrement ainsi qu'au Coran et à la *sunna*.

En dépit de son inscription dans la tradition réformiste, force est de constater la difficulté de l'UOIF à recourir à la contextualisation et à l'historicisation dans le rapport au religieux pour des sujets concernant la famille. De ce fait, le débat qu'elle a voulu lancer à son 31<sup>e</sup> congrès s'apparente plutôt à une affirmation de sa perspective éthique et politique au nom des « valeurs de l'islam », telles qu'elle les conçoit.

Les invités ont été des « habitués » à l'instar de Tareq Oubrou, d'Ahmed Jaballah, de Tariq Ramadan ou de Hani Ramadan qui, il est vrai, développent des approches

<sup>36</sup> S. AMGHAR, « Le Congrès du Bourget, une « fête de l'Humanité islamique » », *Confluences Méditerranée*, 3/46, 2003, p. 147-155.

<sup>37</sup> <http://www.lavoixdunord.fr/region/amar-lasfar-recteur-de-la-mosquee-de-lille-sud-ia19b0n2085317>, consulté le 16 octobre 2014.

<sup>38</sup> M. LE PRIOL, « « Théorie du genre » : à l'UOIF, les musulmans toujours vigilants », *Le Monde*, 21 avril 2014.

<sup>39</sup> <http://havredesavoir.fr/la-position-de-luoif-sur-le-mariage-entre-personnes-de-meme-sexe-et-lhomoparentalite/>, consulté le 16 octobre 2014.



relativement différentes de l'islam. Ludovine de la Rochère, de La Manif Pour Tous, a également fait partie des participants. Farida Belghoul, jugée trop polémiste, a participé *in extremis* à une table ronde. *A contrario*, les voix s'autoproclamant « dissidentes » d'Homos musulmans de France (HM2F) et de Musulmans progressistes de France (MPF)<sup>40</sup> ne font pas partie des invités.

### ***Tariq Ramadan : défense de l'égalité de genre et du droit citoyen à contester***

Tariq Ramadan apparaît comme une autre cible privilégiée de Salim Laïbi. Intellectuel musulman engagé de premier plan dans l'espace francophone et au-delà, il est professeur d'islamologie contemporaine à l'université d'Oxford et est régulièrement invité depuis les années 1990 par des organisations musulmanes françaises. Il se revendique de la tradition réformiste et a créé le Centre de Recherche sur la Législation islamique et l'Éthique (CILE)<sup>41</sup> à Doha, au Qatar, pour diffuser son approche de l'islam qu'il nomme la « réforme radicale »<sup>42</sup>.

Tariq Ramadan est longtemps resté à l'écart des controverses autour de la « théorie du genre ». Il aborde pourtant régulièrement les enjeux concernant les relations entre les sexes et la sexualité dans son approche de l'éthique islamique. Sa conception du masculin et du féminin est teintée d'un différentielisme perceptible à travers l'usage argumentatif qu'il fait des neurosciences. Il n'en est pas moins partisan de l'égalité femme-homme<sup>43</sup>. Malika Hamidi, féministe islamique résidant en Belgique, fait partie de ses proches. Elle est la directrice générale de l'European Muslim Network (EMN), *think tank* fondé par Tariq Ramadan en 2006.

Le positionnement public de cet intellectuel suisse opposé aux JRE intervient à l'occasion du 31<sup>e</sup> congrès des musulmans de France dans les médias. Assez laconique, il ne développe pas une argumentation importante. Il est légitime, selon lui, de discuter des contenus des programmes scolaires mais ce travail ne doit pas s'effectuer en retirant les enfants de l'école. Cependant, au nom des principes d'égalité et de justice que l'islam promeut, la question du genre doit être débattue. Il déclare lors d'une interview sur BFMTV :

J'ai entendu qu'au nom de ce qui se passe à l'école, on retire les enfants. Mais non ! Quand il se passe quelque chose à l'école, (...) on discute les programmes ! (...) C'est un droit citoyen ! (...) Et donc aujourd'hui, sur la question du genre, (...) je dis, même du point de vue de la référence musulmane, de toutes les références religieuses d'ailleurs : chrétienne, juive. (...) On dit : il y a des différences dans l'essence, dans la biologie et puis il y a des constructions qui sont des constructions culturelles. En tant que musulman, moi, j'ai un vrai problème avec les constructions culturelles des sociétés patriarcales qui font de ma religion une lecture plus patriarcale

<sup>40</sup> Ces organisations seront présentées plus en détail ci-après.

<sup>41</sup> « Inauguré en janvier 2012, le CILE est membre de la Faculté d'études islamiques du Qatar, affilié à l'Université Hamad Bin Khalifa dans la Fondation du Qatar. Le Centre, spécialisé dans l'éthique et le droit islamiques, s'intéresse particulièrement à l'éthique appliquée (...) ». <http://www.cilecenter.org/fr/vision-mission/>, consulté le 16 février 2015.

<sup>42</sup> T. RAMADAN, *Islam, la réforme radicale. Éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet, 2008.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 284-285.



qu'effectivement islamique. Donc, cette question du genre, cette question de l'égalité des femmes et des hommes, il faut qu'on fasse un débat<sup>44</sup>.

Les conditions d'instauration de ce débat de fond en interne entre les différentes organisations musulmanes se revendiquant de l'éthique musulmane sont cependant loin d'être remplies. Il est vrai que les principes que cette dernière sous-tend, à l'instar de ceux de la modernité sexuelle<sup>45</sup>, constituent un espace de lutte engageant des visions divergentes, des conflits d'intérêts ainsi que des rapports de pouvoir et de domination asymétriques.

### *Des dissidences à la marge*

A côté de ces organisations et personnalités musulmanes, il existe des courants islamiques qui se sont saisis du genre comme outil d'analyse critique pour articuler islam et égalité de genre et/ou égalité entre les sexualités au nom de ses valeurs universelles. Très à la marge des autorités religieuses, ils s'inscrivent dans le cadre des féminismes islamiques et/ou des musulmans progressistes inclusifs. Ce statut subalterne dans le cadre de l'islam explique en partie le fait qu'ils soient restés inaudibles ou silencieux<sup>46</sup> sur la « théorie du genre » alors même que ce problème public va à contre-courant de leur démarche éthique et politique. Ils rassemblent pourtant des acteurs et actrices détenant un capital socioculturel relativement élevé<sup>47</sup> en termes de niveau d'études et de position sociale.

Hanane Karimi est porte-parole du collectif Les femmes de la mosquée<sup>48</sup>. Elle se revendique du féminisme islamique et est doctorante contractuelle en sociologie à l'université de Strasbourg. C'est l'une des rares féministes musulmanes à s'être exprimée sur la « théorie du genre ». Cependant, invitée à une table ronde intitulée « Égalité des femmes » le 20 avril 2014 au congrès du Bourget, sa parole n'a pas fait grand bruit dans les réseaux sociaux partisans des JRE. Il est vrai qu'autour de la table, aucune autorité religieuse de grande envergure ne participait aux débats.

Sa prise de position sur « la théorie du genre » dans Maghreb Orient Express sur tv5 le 16 février 2014, lors d'une émission intitulée « Féminisme et islam sont-ils conciliables ? »<sup>49</sup> n'a pas non plus eu d'écho. Hanane Karimi s'est alors référée aux

<sup>44</sup> <http://www.lelibrepenseur.org/categorie/dossiers/tariq-ramadan-2/page/2/>, consulté le 17 octobre 2014.

<sup>45</sup> Par exemple, les oppositions entre féministes universalistes et différentialistes à l'occasion du vote de la loi sur la parité en 1998 laissent entrevoir une conception contradictoire de l'égalité de genre. M. CERVILLE, J. JULLIARD, « « Différence des sexes » et controverses médiatiques : du débat sur la parité au « mariage pour tous » (1998-2013) », *Le Temps des médias*, 2/21, 2013, p. 165-166.

<sup>46</sup> G. C. SPIVAK, « Can subaltern speak ? », in L. GROSSBERG, C. NELSON (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

<sup>47</sup> Z. ALI, *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, p. 22-23.

<sup>48</sup> Fondé en novembre 2013 par une dizaine de femmes musulmanes, ce groupe s'oppose à la décision prise par la Grande Mosquée de Paris de reléguer les femmes dans une pièce située au sous-sol sans même les consulter. Il est peu actif aujourd'hui.

<sup>49</sup> <http://www.tv5.org/cms/chaine-francophone/Revoir-nos-emissions/Maghreb-Orient-Express/Episodes/p-27470--R-evolution-XX.htm>, consulté le 18 février 2015.

propos tenus par Françoise Héritier lors d'une audition à l'Assemblée nationale le 11 octobre 2011. Celle-ci avait en effet déclaré :

S'agissant de la théorie du genre, il se peut qu'il y ait des excès [le fait de nier les différences morphologiques entre les sexes] dans les théories dites *queer*, mais ces excès ne sont pas représentatifs de cette théorie. La théorie du genre, c'est la lutte contre les déterminismes sociaux et culturels – et non pas naturels. Le genre est un déterminisme social imposé aux femmes<sup>50</sup>.

Hanane Karimi explique ainsi sur tv5 :

(...) la « théorie du genre » à proprement parler n'existe pas. Il y a des études de genre. Donc (...), ces études de genre (...) permettent de montrer que même s'il y a un sexe biologique, c'est la culture, c'est la société qui fait le rôle féminin, le rôle masculin. Et on le dénonce souvent. C'est pour ça que le gouvernement essaie de prôner l'égalité entre les sexes. Si ça entre dans cette logique, c'est intéressant. Et ce qui était encore plus intéressant dans cette définition de Françoise Héritier qui est une forme de vulgarisation, c'est la question *queer*, parce que véritablement, ce qui gêne dans la « théorie du genre », si elle existait, c'est la question *queer* (...) qui veut dire « bizarre » hein. (...) et donc qui fait vraiment peur. Parce que ça voudrait dire faire sauter (...) les normes sexuelles. Et pour les musulmans par exemple, les rôles et surtout la sexualité est très normative, très encadrée.

Le recours à Françoise Héritier donne l'opportunité à Hanane Karimi d'affirmer, de manière intellectualisée, son attachement à la défense de l'égalité entre les sexes, autant que l'importance qu'elle accorde à la normativité sexuelle majoritaire musulmane. Celle-ci est hétéronormative comme c'est le cas dans le christianisme et le judaïsme. Cette posture explique sa tendance à disqualifier la pensée *queer*.

On notera par ailleurs qu'aucune autre féministe musulmane ne s'est exprimée sur la « théorie du genre ». Ndella Paye, une des porte-parole du collectif Mamans Toutes Egales<sup>51</sup>, et Ismahane Chouder, co-présidente du Collectif Féministes pour l'Égalité<sup>52</sup>, ne se sont pas impliquées dans la controverse qu'elle a suscitée. Cette non-implication est à rattacher au caractère récent et faiblement structuré du courant des féminismes islamiques en France. Les forces vives qui s'en revendiquent sont en nombre limité et déjà très occupées à articuler lutte contre le sexisme et lutte contre le racisme, notamment dans les deux collectifs précédemment cités. Elles ont sans doute d'autres priorités.

HM2F et MPF, qui sont deux organisations visant à allier spiritualité musulmane et identifications/sexualités non hétéronormatives, ne se sont pas non plus fait entendre à ce sujet. Fondées en 2010 et 2012 par Ludovic-Mohamed Zahed, elles défendent une approche libérale de l'islam qui les rapproche des valeurs que sous-tend la modernité sexuelle contribuant au bon accueil que les médias majoritaires leur ont réservé.

<sup>50</sup> <http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-delf/11-12/c1112001.asp>, consulté le 10 avril 2015.

<sup>51</sup> Fondé en 2012 pour défendre le droit des femmes musulmanes portant le foulard de participer aux sorties scolaires. Il est très hétéroclite dans sa composition.

<sup>52</sup> Créé en 2004 pour s'opposer à la loi du 15 mars 2004. Sa composition non mixte est également très diverse.

Leur silence sur la « théorie du genre » s'explique probablement par le retrait de leur fondateur de toutes ses implications associatives depuis 2014 alors même qu'il a été une sorte de colonne vertébrale d'HM2F et de MPF. En effet, Ludovic-Mohamed Zahed qui est diplômé de l'Ecole normale supérieure et a soutenu une thèse de doctorat en anthropologie du fait religieux à l'Ecole des hautes études en sciences sociales à Paris en avril 2015, a préféré se professionnaliser. Il a ouvert un cabinet de consultance sur les enjeux sociopolitiques que recouvrent HM2F et MPF de sorte que depuis lors, ces organisations ont surtout mobilisé leur énergie pour apprendre à perdurer peu à peu sans sa présence.

### Conclusion

La « théorie du genre » est une controverse qui a influencé à l'évidence les débats publics en France. De généalogie catholique, son impact concerne aussi les organisations et personnalités musulmanes de France. Farida Belghoul s'en est saisie et est parvenue à susciter la mobilisation visible de citoyens de confession musulmane de janvier à juin 2014.

Cette visibilité a conduit certaines autorités religieuses musulmanes à se positionner publiquement sur ce débat de société après un retrait relatif. Leurs prises de parole publique ont permis de jauger la place minorisée des musulmans de France. En effet, les partisans de La Manif Pour Tous ont acquis une certaine légitimité à remettre publiquement en cause des principes de la modernité sexuelle tels que l'égalité entre les sexes et les sexualités. *A contrario*, les citoyens de confession musulmane sont régulièrement stigmatisés en tant qu'homophobes et sexistes sans qu'ils soient à l'origine de la moindre mobilisation collective sur des enjeux se rapportant à cette modernité.

Par ailleurs, les prises de position de différentes autorités religieuses musulmanes sur la « théorie du genre » ont donné l'opportunité de jauger la pluralité endogène de l'islam de France. Celle-ci va de pair avec l'existence de rapports de pouvoir et de domination entre organisations et personnalités qui ambitionnent de dire la vérité de l'islam et de son éthique. Ainsi, les organisations défendant une approche plutôt androcentrée et patriarcale de l'islam telles que l'UOIF ont été le plus à même de donner de la voix publiquement. En revanche, celles qui se revendiquent des féminismes islamiques ou des courants musulmans *gay-friendly* ont eu très peu d'écho, révélant une place marginale dans l'islam de France.



TROISIÈME PARTIE

## Un enjeu international



# Une décennie de croisade anti-genre en Espagne (2004-2014)

José Ignacio PICHARDO GALÁN et Mónica CORNEJO VALLE

Depuis quelques années, la Conférence épiscopale espagnole (CEE) met en garde les catholiques contre ce qu'elle qualifie de « concept idéologique de genre »<sup>1</sup>. L'Eglise (ou du moins ses représentants officiels) entend par là « l'idéologie féministe », selon laquelle les femmes « prétendent se libérer » et « l'hétérosexualité, [qui] loin d'être obligatoire, ne signifierait plus qu'un cas de pratique sexuelle parmi d'autres »<sup>2</sup>. A travers ce concept, la CEE dénonce aussi l'alignement d'une partie de la société espagnole sur une ligne politique issue de « forums internationaux » et qui viserait à présenter « toute une série de nouveaux droits, qui, dans le fond, ne sont que le prétexte à une liberté sexuelle sans limites », y compris « le droit à la contraception, à la santé reproductive, à la conception de la sexualité libre, au choix du modèle familial, à l'institutionnalisation des unions homosexuelles, etc. »<sup>3</sup>.

L'arrivée à la tête du gouvernement de José Luis Rodríguez Zapatero en 2004 a confirmé certaines des craintes exprimées par la hiérarchie de l'Eglise catholique espagnole, dans la mesure où ce gouvernement a légiféré en faveur des droits des minorités sexuelles et des droits des femmes tout au long de son mandat (2004-2011). Toutefois, malgré le positionnement clair de la CEE contre la reconnaissance des revendications liées au genre et à la sexualité, la société espagnole (dont 92% des

---

<sup>1</sup> CEE, « La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad », LXXVI Asamblea Plenaria. Instrucción Pastoral, Madrid, CEE, 2001.

<sup>2</sup> CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón : términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (Vol. 44), Madrid, Palabra, 2004, p. 518.

<sup>3</sup> CEE, *op. cit.*, p. 33.

membres seraient baptisés selon l'Eglise)<sup>4</sup>, a réagi avec indifférence à la croisade lancée contre ces politiques d'égalité.

En outre, alors qu'en France et dans d'autres pays, les activistes catholiques ont acquis une grande importance médiatique et politique, en Espagne, les appels et discours anti-avortement et contre le mariage entre personnes de même sexe ont eu une portée très limitée. Ainsi, le 2 février 2014, suite à l'appel à participer à de grandes manifestations simultanées dans plusieurs villes européennes en soutien à « La Manif pour Tous » (et pour protester contre l'approbation par le Parlement européen du rapport Lunacek sur les droits des lesbiennes, gays, bisexuels et transsexuels), la manifestation parisienne rassembla-t-elle quelque 80 000 personnes, alors que celle de Madrid parvenait à peine à en réunir 200<sup>5</sup>. En outre, la presse nationale n'y a pas fait écho. A l'inverse, tous les journaux nationaux, y compris les plus conservateurs (comme *ABC* et *La Razón*), ont couvert la manifestation féministe contre la loi sur l'avortement promue par le ministre Alberto Ruiz-Gallardon<sup>6</sup>, qui avait réuni 20 000 personnes<sup>7</sup> dans les rues de Madrid la veille.

Cette dynamique de manifestations et contre-manifestations autour des politiques de genre et des droits sexuels reflète un conflit inégal et paradoxal dans lequel l'Eglise catholique (la CEE et un petit groupe de laïcs catholiques très mobilisés) s'oppose aux gouvernements successifs, tandis que la majorité de la population, bien que catholique, ne s'intéresse en rien à ce conflit (voire prend le contrepied la position officielle de l'Eglise). Cette situation nous conduit à poser les questions suivantes : quels sont les moments les plus importants de cette confrontation ? Quels changements se sont produits depuis que les conservateurs gouvernent en Espagne ? Comment expliquer l'émergence et les étapes de la croisade contre « le concept idéologique de genre » ? Surtout, pourquoi un pays qui compte autant de catholiques répond-il si peu aux slogans de la Conférence épiscopale nationale ?

Pour apporter une réponse à ces questions, cet article suit la chronologie des événements les plus importants dans la relation entre l'Eglise et l'Etat espagnol en matière de politiques de genre et de droits sexuels au cours des années 2004-2014. Les données étudiées comprennent des informations statistiques provenant de diverses sources, des documents officiels de l'Eglise, des déclarations et des analyses des principaux médias espagnols, des textes juridiques émis par les différents gouvernements et des informations obtenues à partir des sites internet de groupes

<sup>4</sup> Communiqué de presse du Saint-Siège, 23 octobre 2010. Selon les données du CIS pour 2013, le pourcentage de catholiques en Espagne est de 70% (<http://infocaticolica.com/?t=noticia&cod=7575>, consulté le 17 juillet 2015).

<sup>5</sup> Le nombre de participants peut être déduit des vidéos et photos des organisateurs : <http://hazteoir.org/evento/55311-marcha-matrimonio-y-infancia-madrid-y-europa-manif-pour-tous> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>6</sup> [www.elmundo.es/espana/2014/02/01/52ed43f1268e3eb54f8b457c.html](http://www.elmundo.es/espana/2014/02/01/52ed43f1268e3eb54f8b457c.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>7</sup> Selon les chiffres de *Diario Público* ([www.publico.es/actualidad/miles-personas-claman-reforma-del.html](http://www.publico.es/actualidad/miles-personas-claman-reforma-del.html), consulté le 17 juillet 2015). *El País* mentionne des « dizaines de milliers », [www.sociedad.elpais.com/sociedad/2014/02/01/actualidad/1391248581\\_002084.html](http://www.sociedad.elpais.com/sociedad/2014/02/01/actualidad/1391248581_002084.html) (consulté le 17 juillet 2015).



d'activistes catholiques (HazteOir, Foro de la Familia, Edificación Cristiana). Compte tenu des caractéristiques de la campagne anti-genre en Espagne durant la période analysée, nous n'avons pas procédé à une analyse des acteurs sociaux spécifiques ; nous nous sommes plutôt concentrés sur la séquence des épisodes de confrontation entre l'Eglise et l'Etat. A nos yeux, les étapes les plus importantes de cette séquence correspondent à un « processus de cadrage »<sup>8</sup> mené par l'Eglise afin de subvertir le sens des politiques d'égalité et de les doter d'un caractère négatif, plus conforme aux valeurs qu'elle défend.

Bien que d'autres auteurs aient analysé ce conflit en mettant l'accent sur les activistes, le clivage religieux et les alliances stratégiques de l'Eglise<sup>9</sup>, nous soutenons que cette approche, bien qu'essentielle, ne donne qu'une image partielle du conflit pour deux raisons. D'une part, l'accent mis sur les acteurs ne révèle pas l'indifférence significative de l'opinion publique catholique espagnole (qui contraste fortement avec d'autres cas, celui de la France notamment). D'autre part, cet angle d'attaque ignore la guerre des significations, alimentée par l'Eglise de manière stratégique. Selon nous, le faible impact de cette mobilisation s'explique par l'échec de l'effort de cadrage, qui renvoie lui-même à deux facteurs culturels caractéristiques de l'histoire religieuse espagnole : le découplage traditionnel entre le catholicisme officiel (le clergé) et le catholicisme populaire (laïque, paroissial, parfois anticlérical), l'association historique (et sémantique) entre l'Eglise espagnole et la dictature franquiste.

Dans cet article, nous présentons d'abord quelques données socioculturelles et historiques, afin de décrire le contexte qui permet d'interpréter la croisade anti-genre des dernières années. Nous retraçons ensuite la chronologie des principaux événements qui ont marqué cette confrontation entre l'Eglise et l'Etat avant de tirer quelques conclusions de l'analyse des données recueillies.

### Contexte : genre et religion en Espagne

On ne peut comprendre l'histoire récente de l'Espagne sans tenir compte de près de quatre décennies de dictature franquiste (1936-1975), durant lesquelles le national-catholicisme fut l'idéologie qui servit de base à la législation et aux politiques du régime<sup>10</sup>. Dans ce contexte, le contrôle des normes de genre et de sexualité était central, à la fois pour l'Etat espagnol et pour l'Eglise catholique, qui agissaient conjointement

<sup>8</sup> R. D. BENFORD et D. A. SNOW, « Framing processes and social movements : An overview and assessment », *Annual review of sociology*, 2000, p. 611-639 ; George LAKOFF, *Don't think of an elephant ! : Progressive values and the framing wars*, White River Junction (VT), Chelsea Green Publishing, 2004.

<sup>9</sup> S. AGUILAR, « El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI : el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia Católica », *Revista de estudios políticos*, 154, 2011, p. 11-39 ; Id., « La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el Gobierno socialista a comienzos del siglo XXI », *Revista Internacional de Sociología*, 71/2, 2013, p. 309-334 ; Id., « El activismo político de la Iglesia católica durante el Gobierno de Zapatero », *Papers : Revista de Sociología*, 95/4, 2010, p. 1129-1155.

<sup>10</sup> St. G. PAYNE, *Spanish Catholicism : A Historical Overview*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.

et de manière concertée<sup>11</sup>. Il était difficile d'accéder à des modèles culturels échappant aux conceptions catholiques et, de fait, tout ce qui n'était pas catholique (au sens ultraconservateur du terme) était considéré comme une trahison délictueuse.

Ce contexte a évolué au fil du temps. Le dictateur lui-même désigna Juan Carlos de Bourbon pour lui succéder et, avec l'approbation par référendum de la Constitution de 1978, le pays devint une monarchie constitutionnelle que ce dernier dirigea en tant que roi d'Espagne jusqu'en 2014. S'est ainsi produite la « transition espagnole », durant laquelle il n'y a pas eu de rupture radicale avec la dictature, mais une substitution progressive des lois au fur et à mesure que se produisaient des transformations sociales exigeant leur modification.

De cette façon, les changements sociologiques importants relatifs au genre et à la sexualité se sont progressivement reflétés dans l'appareil juridique et les politiques publiques des deux dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. Parallèlement, la perspective féministe et le concept de genre ont acquis une présence significative dans les milieux intellectuels et militants de toute l'Espagne. Cela a mené à l'apparition du concept de genre dans les médias, dans certains textes légaux et en particulier dans les universités, où sont apparus des cours, des programmes d'études (masters ou doctorats) et des instituts de recherche spécifiques. La résistance à ce concept n'a commencé à se manifester qu'à partir des années 2000.

La transition politique a également marqué le paysage religieux, puisque, dès le début des années 1970, les Espagnols se sont éloignés peu à peu de la morale de la doctrine officielle de l'Eglise catholique<sup>13</sup>. En 1977, la Constitution déclare l'Espagne « pays non confessionnel » et la première loi sur la liberté de croyance et de culte apparaît en 1980. D'après les enquêtes du CIS, 53,4% des Espagnols considèrent la religion comme peu ou pas importante dans leur vie<sup>14</sup>, même si plus de 73% se disent croyants et plus de 70% se déclarent catholiques<sup>15</sup>. Le Pew Research Center confirme que le pourcentage de catholiques en Espagne était de 75% en 2009<sup>16</sup>. Malgré ces données, la grande majorité des Espagnols, y compris la plupart de ceux qui se déclarent catholiques, ignore la position de l'Eglise sur des thèmes tels que les relations sexuelles avant le mariage, l'homosexualité ou la contraception<sup>17</sup>. Selon ces

<sup>11</sup> J. ROCA, « Ni niños sin sexo, ni sexo sin niños : el modelo sexual hegemónico católico en versión española », in Ó. GUASCH et O. VIÑUALES (éd.), *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelone, Bellaterra, 2003, p. 149-172.

<sup>12</sup> K. CALVO et J. I. PICHARDO, « Sexualities transformed ? Inside visions of sexual, social and political change in Spain », *Sexualities*, 14/5, 2011, p. 503-508.

<sup>13</sup> Ó. GUASCH, *La sociedad rosa*, Barcelone, Anagrama, 1995.

<sup>14</sup> C. BESCANS et A. JEREZ, *II Encuesta sobre opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso, 2013, p. 9.

<sup>15</sup> CIS, « Barómetro de Enero de 2013 », Madrid, CIS, 2013.

<sup>16</sup> PEW RESEARCH CENTER, *Global Christianity*, Washington (DC), 2009, p. 47.

<sup>17</sup> R. FLAMINI, « Zapatero accused of rejecting religion », *Worldwide Religious News*, 2004 (<http://wwrn.org/articles/15453/?&place=spain-portugal&section=church-state>, consulté le 12 décembre 2012).

mêmes enquêtes, 15% des catholiques espagnols assistent régulièrement<sup>18</sup> aux offices religieux et l'Eurobaromètre de 2008 montre que seuls 3% des Espagnols considèrent la religion comme l'une des principales valeurs de la vie (la moyenne européenne étant de 7%)<sup>19</sup>. Selon Toharia *et al.*<sup>20</sup>, seuls 17% de la population se déclarent catholiques pratiquants, 33% catholiques peu pratiquants (célébrer Noël et assister à d'autres rituels religieux comme des mariages, des communions, des baptêmes et d'autres fêtes religieuses) et 15% catholiques non pratiquants. Se définir comme catholique semble davantage lié à l'identité culturelle (on est catholique parce qu'on n'est pas musulman, juif ou bouddhiste) qu'à une croyance religieuse profondément enracinée dans l'individu<sup>21</sup>.

Dans ce contexte, les valeurs laïques sont largement acceptées et, suivant la tendance générale en Europe, la majorité de la population défend la laïcité de l'Etat, avec une distinction claire entre politique et religion, qui interdit aux chefs religieux d'influencer les décisions des gouvernements<sup>22</sup>. Cependant, si la religion ne semble pas occuper une place importante dans la vie quotidienne, l'Etat entretient une relation étroite avec l'Eglise. En 1979, le Royaume d'Espagne et le Saint-Siège ont signé un accord octroyant à l'Eglise catholique des privilèges en matière juridique, d'éducation et de culture, de financement public, d'exonération d'impôts et de services de pastorale aux forces armées<sup>23</sup>. Parmi les points importants de cet accord, soulignons l'engagement de l'Etat à garantir l'enseignement catholique dans les écoles publiques. C'est uniquement dans ce domaine que les mobilisations récentes ont obtenu quelques succès.

### **Le gouvernement socialiste (2004-2011)**

Comme l'a noté Aguilar, depuis 2004, l'émergence et le développement de la mobilisation de la CEE, de quelques évêques et de groupes de laïcs s'inscrivent dans une logique de confrontation directe avec les gouvernements socialistes. La chronologie des événements et des discours peut donc s'articuler autour des moments où les textes juridiques clé sont rendus publics. Il s'agit pour l'essentiel de réformes concernant l'égalité de genre et les droits sexuels.

<sup>18</sup> CEE, « Datos generales de la iglesia en España », Madrid, 2012 (<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/la-iglesia-en-espana.html>, consulté le 17 juillet 2015).

<sup>19</sup> EUROPEAN COMMISSION, « Values of Europeans », *Eurobarometer* 69, Bruxelles, 2008.

<sup>20</sup> J. J. TOHARIA (coord.), *Pulso de España 2010. Un informe sociológico*, Madrid, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 191.

<sup>21</sup> M. CORNEJO, J. I. PICHARDO et A. HENRÍQUEZ, « Homosexualidad y religión ¿derechos irreconciliables? » *Actas del XI Congreso Español de Sociología (Vol. III)*, Madrid, Federación Española de Sociología, 2013, p. 563-573. Nous comprenons l'identité culturelle catholique en relation avec l'idée de « croire sans appartenir » développée par Grace Davie : GRACE DAVIE, *Religion in Britain Since 1945 : Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.

<sup>22</sup> G. PICKEL, *Religion Monitor. Understanding Common Ground. An International Comparison of Religious Belief*, Gütersloh, Bertelsmann Stiftung, 2013, p. 11.

<sup>23</sup> G. M. MORÁN, « The Spanish System of Church and State », *Brigham Young University Law Review*, 1995, p. 535.

### *Contre le mariage homosexuel (2005)*

Dans son discours d'investiture de 2004, le nouveau Premier ministre annonça son intention de reconnaître le mariage entre personnes de même sexe. Cette annonce fut le principal catalyseur qui servit à organiser et mobiliser les réseaux de résistance catholique contre les changements relatifs au genre et à la sexualité. Avant que cette possibilité de réglementation du droit au mariage entre couples de même sexe ne fasse irruption dans le débat public et politique, les arguments contre une telle loi avaient déjà été développés de manière explicite par la doctrine catholique, en particulier dans la « Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur l'accompagnement pastoral des personnes homosexuelles »<sup>24</sup>, la « Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle »<sup>25</sup> ou les « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles »<sup>26</sup>. Avec cet arsenal, dans les mois précédant l'approbation du mariage homosexuel en Espagne, la CEE est apparue comme la principale force d'opposition<sup>27</sup>.

En 2004, le porte-parole de la CEE, Juan Antonio Martinez Camino, déclara à la télévision que le mariage égalitaire prévu par le gouvernement Zapatero équivalait à « introduire un virus dans la société »<sup>28</sup>. De même, selon l'archevêque de Séville, Carlos Amigo, le gouvernement « persécutait » les croyants et la loi sur le mariage entre personnes de même sexe n'était qu'un écran empêchant de voir la conspiration qu'elle dissimulait<sup>29</sup>. Le 20 avril 2005, la CEE envoya une note aux médias où elle demandait au Parlement espagnol de ne pas modifier le statut juridique du mariage et d'affirmer

<sup>24</sup> CPDF, « Carta a los Obispos de la iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales », Madrid, 1986 (<http://goo.gl/WGXck>, consulté le 17 juillet 2015).

<sup>25</sup> CPDF, « Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual », Madrid, 1975 (<http://goo.gl/R5zay>, consulté le 17 juillet 2015).

<sup>26</sup> Nous pouvons lire dans les « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles » : « le mariage n'existe qu'entre deux personnes de sexe différent (...) L'Eglise enseigne que le respect envers les personnes homosexuelles ne peut en aucune façon conduire à l'approbation du comportement homosexuel ou à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles. (...) Reconnaître légalement les unions homosexuelles ou les assimiler au mariage, *signifierait non seulement approuver un comportement déviant...* ». CPDF, « Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales », Madrid, 2003 (<http://goo.gl/eHNfI>, consulté le 17 juillet 2015).

<sup>27</sup> Comme on peut le constater, par exemple, dans le journal *El País* dans ses éditions du 27 décembre 2002, 18 février, 27 mai, 19 juin, 21 juillet, 26 juillet et 23 décembre 2004, 2 avril, 23 avril, 17 juin et 19 juin 2005 ; *ABC* du 16 mai 2005 ; *El Mundo* du 11 mai 2005 ou *20 minutos* du 16 mai 2005.

<sup>28</sup> [http://www.abc.es/hemeroteca/historico-28-09-2004/abc/Sociedad/la-iglesia-califica-los-matrimonios-homosexuales-de-virus-de-la-sociedad\\_9623876900364.html](http://www.abc.es/hemeroteca/historico-28-09-2004/abc/Sociedad/la-iglesia-califica-los-matrimonios-homosexuales-de-virus-de-la-sociedad_9623876900364.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>29</sup> [http://sevilla.abc.es/hemeroteca/historico-03-05-2005/sevilla/Home/monse%C3%B1or-amigo-el-matrimonio-homosexual-es-un-muro-que-nos-impide-ver-otras-cuestiones\\_202240040500.html](http://sevilla.abc.es/hemeroteca/historico-03-05-2005/sevilla/Home/monse%C3%B1or-amigo-el-matrimonio-homosexual-es-un-muro-que-nos-impide-ver-otras-cuestiones_202240040500.html) (consulté le 17 juillet 2015).

la notion de « mariage » comme une réalité exclusivement hétérosexuelle<sup>30</sup>. La note était signée aussi par les principaux représentants juifs, orthodoxes et évangéliques d'Espagne, ce qui témoigne d'une tentative d'organiser un front des chefs religieux. Cinq groupes évangéliques, quant à eux, achetèrent une pleine page de publicité dans le journal *El País* du 31 mars 2005 (le journal qui a le tirage et l'audience les plus importants en Espagne). Celle-ci commençait par les mots suivants : « Mariage et homosexualité : aucune relation ou mélange possible »<sup>31</sup>.

La hiérarchie catholique bénéficiait du soutien d'associations de laïcs, qui organisèrent des activités de lutte contre le mariage égalitaire. Le Foro Español de la Familia (Forum espagnol de la famille)<sup>32</sup> et l'association HazteOir (Fais-toi entendre)<sup>33</sup> se sont particulièrement illustrés par leur présence médiatique et sociale. Aux messages et aux messes de l'Eglise catholique, ces groupes ont ajouté des actions militantes comme la collecte de plus de 500 000 signatures contre la loi autorisant le mariage homosexuel ou la manifestation du 18 juin 2005, à Madrid, qui a rassemblé 180 000 personnes<sup>34</sup>.

A cette époque, cependant, les militants n'attaquaient pas la notion de « genre » en tant que telle et des expressions comme « idéologie de genre » n'étaient pas encore utilisées en Espagne<sup>35</sup>. Quelques militants évangéliques employèrent toutefois

<sup>30</sup> CEE, « Las principales confesiones religiosas de España se unen para pedir al parlamento que no se modifique la regulación jurídica del matrimonio », Madrid, 20 avril 2005, <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/notas/2005/896-las-principales-confesiones-religiosas-de-espana-se-unen-para-pedir-al-parlamento-que-no-se-modifique-la-regulacion-juridica-del-matrimonio.html> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>31</sup> <http://www.edificacioncristiana.com/hemeroteca/ELPAIScomunicadoGays.pdf> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>32</sup> Cette association comprend diverses associations catholiques, anti-avortement, conservatrices et de défense de la famille traditionnelle et des familles nombreuses.

<sup>33</sup> Une association catholique, anti-avortement et homophobe Hazte Oir est très active sur Internet et entretient de nombreuses connexions internationales, ce qui lui a valu la dénomination de « Tea Party espagnol », [http://elpais.com/diario/2011/01/02/domingo/1293943954\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/01/02/domingo/1293943954_850215.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>34</sup> [http://elpais.com/diario/2005/06/19/sociedad/1119132001\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2005/06/19/sociedad/1119132001_850215.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>35</sup> Le concept de genre n'est pas cité dans les notes suivantes de la CEE qui se réfèrent à la possibilité de reconnaissance légale des couples de même sexe : « Matrimonio, familia y uniones homosexuales », Note de la Commission permanente de la CEE à l'occasion d'initiatives légales récentes, Madrid, 24 juin 1994 ([http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/matrimonio\\_familia.htm](http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/matrimonio_familia.htm), consulté le 17 juillet 2015) ; « En favor del verdadero matrimonio », Notes du Comité exécutif de la CEE, Madrid, 15 juillet 2004 (<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/VerdaderoMatrimonio.htm>, consulté le 17 juillet 2015) ; « Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio », Notes du Comité exécutif de la CEE, Madrid, 5 mai 2005. <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-ejecutivo/900-acerca-de-la-objecion-de-conciencia-ante-una-ley-radicalmente-injusta-que-corrompe-la-institucion-del-matrimonio.html> (consulté le 17 juillet 2015) ; « La familia sí importa », Notes du Comité exécutif de la CEE, Madrid, 9 juin 2005 (<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-ejecutivo/919-la-familia-si-importa.html>, consulté le 17 juillet 2015).

ce terme pour affirmer que « [l]e genre n'aura plus de sens. La proposition des homosexuels ne peut pas tolérer l'idée qu'il existe des différences réelles, profondes et nécessaires entre les sexes. On enseignera aux enfants du futur que les différences sexuelles ne sont qu'un simple aspect de la personnalité »<sup>36</sup>. Du côté catholique, seul le cardinal colombien et président du Conseil pontifical de la famille, Alfonso López Trujillo, utilisa l'expression « idéologie de genre » lors de l'ouverture du deuxième Congrès Education et famille, organisé à l'Université catholique San Antonio de Murcie en décembre 2004<sup>37</sup>. Les médias espagnols insistèrent sur le discours alarmiste du cardinal, qui affirmait que l'approbation du mariage homosexuel en Espagne impliquait « la destruction du monde », « la destruction de l'avenir des enfants » et « la destruction de la famille, pierre par pierre »<sup>38</sup>.

Malgré ces critiques, le Parlement espagnol adopta la loi 13/2005 du 1<sup>er</sup> juillet, qui modifie le Code civil et permet à deux personnes de même sexe de se marier. Selon le porte-parole de la CEE de l'époque, Martínez Camino, cet événement était « la pire chose qui soit arrivée à l'Eglise en deux mille ans »<sup>39</sup>. La hiérarchie de l'Eglise catholique a poursuivi sa campagne contre cette loi, même si le Tribunal constitutionnel statua positivement sur la constitutionnalité de cet amendement au Code civil en novembre 2012<sup>40</sup>. Depuis lors, même le Parti populaire (au pouvoir depuis fin 2011) assume et accepte ce concept juridique et sa modification n'est pas à l'ordre du jour.

### ***Contre la loi sur l'éducation (2006)***

Le 22 juillet 2005, soit immédiatement après l'adoption de la loi autorisant le mariage homosexuel, le gouvernement socialiste présenta le projet de loi organique d'éducation (LOE) au Parlement. Dès le préambule, ce texte présentait la reconnaissance de la diversité sexuelle comme un objectif de l'éducation et l'article 23 rangeait la connaissance et la valorisation de la dimension humaine de la sexualité dans toute sa diversité parmi les objectifs de l'enseignement secondaire. Le débat principal portait cependant sur l'instauration du cours obligatoire d'« Education à la citoyenneté et aux droits humains », qui mentionnait explicitement la nécessité de lutter contre les discriminations fondées sur l'orientation sexuelle et les préjugés homophobes.

C'est contre cette réforme que la hiérarchie de l'Eglise catholique espagnole a introduit la notion d'« idéologie du genre ». Fin 2005, la CEE publia une déclaration

<sup>36</sup> <https://www.acepresa.com/articles/espa-a-los-protestantes-rechazan-el-matrimonio-hom/> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>37</sup> <http://www.zenit.org/es/articles/no-habra-partida-de-defuncion-para-la-familia-asegura-el-cardenal-trujillo> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>38</sup> [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2005/05/02/actualidad/1114984802\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2005/05/02/actualidad/1114984802_850215.html) ; <http://www.lavanguardia.mobi/slowdevice/noticia/51262808033/El-Vaticano-exhorta-a-los-funcionarios-a-negarse-a-celebrar-matrimonios-homosexuales.html> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>39</sup> [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/04/actualidad/1341398401\\_186026.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/04/actualidad/1341398401_186026.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>40</sup> On peut trouver de nombreux articles de presse à ce sujet : *El País* du 8 novembre 2008, 6 et 19 novembre 2012, 15 avril 2013 ; *El Mundo* des 6, 8 et 22 novembre 2012 ; *ABC* du 8 novembre 2012.



contre ce projet de loi, où elle affirmait que « l'éducation ne doit pas devenir un moyen d'endoctrinement obligatoire à « l'idéologie du genre »<sup>41</sup>. Elle lança une campagne féroce contre ce projet, et plus spécialement contre le cours d'« Education à la citoyenneté et aux droits humains ». La loi sur l'éducation fut cependant adoptée en mai 2006. Les références à l'égalité entre les hommes et les femmes ainsi qu'à la lutte contre l'homophobie furent maintenues et la Cour suprême espagnole jugea que l'objection de conscience ne pouvait s'appliquer aux cours d'« Education à la citoyenneté et aux droits humains »<sup>42</sup>.

A partir de 2007, la contre-offensive s'organisa. Plusieurs évêques commencèrent à célébrer des messes dans des espaces publics lors de la fête de la Sainte-Famille (fin décembre), auxquelles participèrent des dizaines de milliers de personnes<sup>43</sup>. En février 2007, la Commission permanente de la CEE publia une nouvelle déclaration qui s'opposait au « relativisme moral et [à] l'idéologie du genre ». Selon celle-ci, l'inclusion du concept d'« homophobie » dans le programme de base prévu dans les décrets d'application de la loi supposait « que le sexe, à savoir, l'identité de la personne en tant qu'homme ou femme, tend à être supplanté par le « genre » »<sup>44</sup>. Cette déclaration appelait les catholiques à s'engager de manière responsable contre cette loi et invitait les parents à défendre avec tous les moyens légitimes une liberté religieuse qui serait menacée. Selon la hiérarchie catholique, la mise en œuvre de cette loi conduirait la société espagnole – pour reprendre les mots du cardinal Antonio Canizares, vice-président de la CEE – « à une descente vers un régime totalitaire »<sup>45</sup>. A nouveau, le Foro Espanola de la Familia et HazteOir secondèrent la hiérarchie ecclésiastique ; ces groupes lancèrent une nouvelle campagne incitant les parents à ne pas envoyer leurs enfants aux cours obligatoires d'« Education à la citoyenneté et aux droits humains ». Malgré ces efforts, en 2009, seuls 114 élèves sur un total de 800 000 s'étaient opposés à cette matière<sup>46</sup>.

### ***Contre la loi facilitant l'avortement (2010)***

Sous le gouvernement socialiste de Zapatero, d'autres lois furent approuvées, telles que la loi 14/2006 sur la procréation assistée, la loi organique 3/2007 pour

<sup>41</sup> « Grave preocupación por la LOE enmendada », Notes du Comité exécutif de la CEE, Madrid, 15 décembre 2005, <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/LOE.htm> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>42</sup> [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2009/01/28/actualidad/1233097203\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2009/01/28/actualidad/1233097203_850215.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>43</sup> Voir, par exemple, <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-decenas-miles-personas-defienden-plaza-colon-familia-cristiana-20131229154935.html> ou <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/12/28/madrid/1230446240.html> (consultés le 17 juillet 2015).

<sup>44</sup> « La Ley Orgánica de Educación (LOE), los reales decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas ». Déclaration de la Commission permanente de la CEE, Madrid, 28 février 2007, <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/LOE2007.htm> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>45</sup> <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-monsenor-canizares-afirma-educacion-ciudadania-llevaria-totalitarismo-20070422153754.html> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>46</sup> [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/05/18/actualidad/1337372224\\_754584.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/05/18/actualidad/1337372224_754584.html) (consulté le 17 juillet 2015).

l'égalité réelle des femmes et des hommes et la loi 3/2007 régissant la rectification de la mention relative au sexe des personnes dans les registres d'état civil. Toutes ces lois concernent le genre et les deux dernières mentionnent explicitement ce concept. Elles ne susciteront toutefois à aucun moment le même type d'opposition que la loi sur l'éducation.

En 2010, un nouveau projet de loi, portant sur l'interruption volontaire de grossesse, mobilisa à nouveau les opposants catholiques. Ce texte avait pour objectif d'actualiser la loi sur l'avortement. En vigueur depuis 1985, cette loi, qui avait rencontré une résistance farouche de la part de l'Eglise catholique, dépénalisait l'avortement en cas de risques pour la santé physique ou mentale de la femme enceinte et en cas de viol ou de malformation fœtale. L'avortement n'était donc pas tout à fait dépénalisé, ce qu'envisageait ce nouveau projet de loi en rendant la pratique légale à condition qu'elle soit effectuée dans les quatorze premières semaines de grossesse et qu'il n'y ait pas d'intervention de tierces personnes dans la décision. Celle-ci souhaitait également permettre aux femmes de seize et dix-sept ans d'avorter sans le consentement parental.

La déclaration officielle de la CEE contre ce projet de loi critiquait de manière explicite ce qu'elle considérait comme l'imposition d'une certaine éducation sexuelle et « de genre »<sup>47</sup> et affirmait que de telles politiques s'épanouissent « au sein d'une idéologie en contradiction avec la vérité de l'être humain et la dignité de la personne, comme l'est l'idéologie de genre »<sup>48</sup>.

L'exemple de l'évêque de Cordoue, M<sup>gr</sup> Demetrio Fernandez, est illustratif. Dans un registre caractéristique des phénomènes de panique morale, celui-ci affirma à l'occasion de la journée catholique de la famille de décembre 2010 que « l'UNESCO a prévu dans les vingt prochaines années de rendre la moitié de la population mondiale homosexuelle. Pour cela, grâce à divers programmes, l'idéologie du genre sera mise en œuvre, elle est déjà présente dans nos écoles »<sup>49</sup>. Il ajouta que l'ONU est responsable de la disparition de la famille, de la baisse des taux de natalité et de la fin de la vie humaine et conclut que « de cette façon, l'Espagne et les pays occidentaux si fiers de leurs progrès se dirigent vers leur propre destruction ». Deux ans plus tard, cet évêque publia une lettre intitulée « L'idéologie de genre détruit la famille », dans laquelle il déclara, en se référant au genre : « Hérode est encore en vie, et il ne tue pas seulement des innocents dans le sein maternel, mais essaie en plus d'endoctriner nos enfants, adolescents et jeunes avec cette idéologie, voulant leur faire voir qu'il y a d'autres types de famille »<sup>50</sup>. Les catholiques seraient à ses yeux victimes de persécutions politiques de la part de ceux qui défendent les politiques égalitaires, considérées

<sup>47</sup> Entre guillemets dans le texte original.

<sup>48</sup> « Declaración sobre el Anteproyecto de « Ley del aborto » : Atentar contra la vida de los que van a nacer, convertido en « derecho » ». Notes de la Commission permanente de la CEE, Madrid, 17 juin 2009, <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/AnteproyectoLeyAborto.pdf> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>49</sup> <http://estaticos.elmundo.es/documentos/2011/01/01/homilia.pdf> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>50</sup> <http://www.diocesisdecordoba.com/noticias/la-ideologia-de-genero-rompe-la-familia/> (consulté le 17 juillet 2015).



comme contraires à la liberté religieuse. Pour cette raison, « l'Eglise catholique est haïe par les promoteurs de l'idéologie du genre, précisément parce qu'elle s'y oppose fermement »<sup>51</sup>.

La loi organique 2/2010 sur la santé sexuelle et reproductive et sur l'interruption volontaire de grossesse fut approuvée par le Parlement espagnol en mars 2010. Elle confie aux pouvoirs publics le mandat de développer des politiques sanitaires, éducatives et sociales garantissant « l'éducation sanitaire intégrale et avec une perspective de genre sur la santé sexuelle et la santé reproductive » et exige que « la formation des professionnels de la santé soit abordée avec une perspective de genre ».

### **Le gouvernement conservateur du Parti populaire (2011)**

La croisade contre la notion de genre se poursuit malgré l'arrivée du Parti populaire au gouvernement, mais son style évolua. Les efforts de cadrage des discours s'accrochèrent, des initiatives universitaires contre le genre virent le jour et le rôle des laïcs se renforça. En février 2011, la première conférence internationale sur l'idéologie du genre se tint à l'Université de Navarre, dirigée par l'Opus Dei<sup>52</sup>. La majorité des intervenants étaient issus d'universités catholiques et ceux-ci comprenaient des penseurs clés sur le sujet. Dans la même veine, le XVI<sup>e</sup> congrès Catholiques et vie publique, organisé par l'Association catholique des propagandistes et l'Université catholique San Pablo-CEU à Madrid en novembre 2014, fut consacré au thème « La famille toujours : défis et espoirs »<sup>53</sup>. La présidente de la « Manif pour tous », Ludovine Dutheil de la Rochère<sup>54</sup>, en fut une des principales intervenantes. Certaines associations faisant déjà partie des réseaux internationaux de défense de la famille traditionnelle, telles que HazteOir, s'inspirent d'ailleurs aujourd'hui de la « Manif pour Tous ; elles organisèrent par exemple, le 2 février 2014, la « Marche pour le mariage et les enfants » à Madrid<sup>55</sup> qui, nous l'avons dit, attira peu de monde.

Les principaux opposants aux politiques d'égalité de genre et en faveur des droits sexuels étaient toujours les membres du clergé, comme en témoigne la production documentaire de la CEE. Coïncidant avec la célébration de la fierté LGBT à Madrid, la CEE présenta, le 4 juillet 2012, un document de trente-deux pages intitulé « La vérité de l'amour humain. Des conseils sur l'amour conjugal, l'idéologie du genre et le droit de la famille ». Celui-ci résultait de trois réunions plénières des évêques et de nombreuses commissions<sup>56</sup>. Introduisant l'idée selon laquelle la notion de genre

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> <http://www.unav.edu/congreso/ideologiadegenero/> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>53</sup> <http://www.congreso.ceu.es/XVI-congreso/XVI-congreso-catolicos-informacion.php> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>54</sup> [http://politica.elpais.com/politica/2014/11/16/actualidad/1416135147\\_518446.html](http://politica.elpais.com/politica/2014/11/16/actualidad/1416135147_518446.html) ; <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20141121.OBS5813/anti-ivg-et-opus-dei-la-manif-pour-tous-s-exporte-en-espagne.html> (consultés le 17 juillet 2015).

<sup>55</sup> <http://hazteoir.org/noticia/56117-este-domingo-marca-europa-otra-fecha-historica-activismo-civico-stop-familiafobia> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>56</sup> [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/04/actualidad/1341398401\\_186026.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/04/actualidad/1341398401_186026.html) (consulté le 17 juillet 2015).

s'inscrit dans le cadre de la « culture de la mort » (par. 70)<sup>57</sup>, il traitait du genre, des théories queer, des théories cyborg, d'homosexualité, de contraception et de relations hors mariage. Il affirmait que « l'idéologie du genre » (promue par le féminisme radical), associée à la révolution sexuelle, à l'individualisme, au constructivisme et aux courants « freudomarxistes », était responsable des avortements, des séparations des couples mariés, des stérilisations, du déclin du mariage, du recul de l'âge du mariage, de la violence domestique et de l'addiction à la pornographie, aux drogues, à l'alcool, au jeu ou à Internet.

Dans une des sections de ce document, la Conférence épiscopale explicitait ses stratégies discursives et linguistiques (par. 58) : elle critiquait l'utilisation du terme « genre » dans des expressions comme « violence de genre », lui préférant des expressions « plus précises », telles que la « violence domestique » ou la « violence dans la famille »<sup>58</sup>. La simple mention du mot « genre » dans toute loi ou politique publique devint un anathème.

Ce document soulignait enfin le rôle de l'Espagne dans cette guerre lancée par le féminisme, le marxisme et le lobby gay, la propulsant à la tête de la destruction de la famille, de la sexualité et de l'amour. Ce triste record serait lié à l'influence de l'idéologie du genre sur l'agenda législatif jusqu'en 2011 et à l'éloignement des principes doctrinaux de l'Eglise, comme ce fut le cas durant les quatre décennies de la dictature franquiste. Pour faire face à ce phénomène, la CEE préconisa une « nouvelle évangélisation » de l'Espagne, dont le document fait lui-même partie : c'était l'une des actions phares du Plan pastoral pour les années 2011-2015<sup>59</sup>.

### ***La réforme de la loi sur l'éducation (2013)***

En réponse à ces demandes de l'Eglise, le gouvernement conservateur de Mariano Rajoy élimina peu à peu le terme « genre » des documents officiels, textes juridiques, appels à projets, politiques publiques, etc., pour le remplacer par d'autres comme « femmes » ou « égalité ». Le ministre de l'Education de l'époque, José Ignacio Wert, proposa aussi une réforme de l'éducation basée sur les principes de la « nouvelle évangélisation » proposés par l'Eglise catholique. Le point phare de cette réforme, qui comprenait le financement public des écoles séparant garçons et filles dans des salles de classe différentes, consistait en la modification du contenu du cours d'« Education à la citoyenneté et aux droits humains » en éliminant les « questions sensibles et controversées de l'endoctrinement idéologique » que les activistes et les médias avaient identifiées comme les références au genre et à la diversité sexuelle<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Le document a été approuvé en avril de la même année, <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-plenaria/2843-la-verdad-del-amor-humano-orientaciones-sobre-el-amor-conyugal-la-ideologia-de-genero-y-la-legislacion-familiar.html> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>58</sup> Voir le texte de Marylène Lapalus dans ce volume.

<sup>59</sup> <http://www.conferenciaepiscopal.es/images/stories/documentos/2012PlanPastoral2011-2015.pdf> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>60</sup> <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/01/31/espana/1328013728.html> (consulté le 17 juillet 2015).

Ainsi, la loi sur l'éducation de 2006 fut-elle remplacée par la nouvelle loi organique 8/2013, qui fit disparaître le cours d'« Education à la citoyenneté et aux droits humains » tout en répondant aux demandes de l'Eglise d'offrir un enseignement de la religion dans toutes les écoles publiques avec validité académique complète, en vertu du Concordat de 1979<sup>61</sup>. Le ministre de l'Education déclara à l'époque que la pleine reconnaissance académique de la religion à l'école était un choix politique du gouvernement auquel il appartenait<sup>62</sup>.

### ***La réforme de la loi sur l'avortement (2014)***

L'autre grand cheval de bataille du gouvernement du Parti populaire, détenteur d'une majorité absolue au Parlement espagnol, était la réforme de la loi sur l'avortement de 2010. Il s'agissait, selon le ministre Alberto Ruiz-Gallardon, de revenir au modèle de 1985 : l'avortement ne serait dépénalisé que dans certains cas<sup>63</sup>. En décembre 2013, le gouvernement présenta un projet de loi beaucoup plus dur et restrictif que la loi de 1985, puisque la malformation du fœtus n'était plus considérée comme un motif autorisant un avortement. En outre, ce texte portait atteinte à la possibilité d'avorter quand la grossesse constituait un danger grave pour la femme enceinte en exigeant le rapport de deux médecins extérieurs à la clinique. Le gouvernement postposa toutefois le traitement du projet de loi à de nombreuses reprises pendant plus de deux ans, malgré les pressions de la hiérarchie catholique et des groupes conservateurs<sup>64</sup>.

Ce projet était en effet condamné par l'opinion publique : 78% de la population estimait que cette réforme n'était pas nécessaire (50% chez les catholiques pratiquants, 77% chez les catholiques peu pratiquants, 82% chez les catholiques non pratiquants et 93% chez les non-croyants)<sup>65</sup>. En janvier 2014, 86% des Espagnols estimaient en outre que toute femme enceinte devrait avoir le droit de décider librement de poursuivre ou non sa grossesse (60% chez les catholiques pratiquants, 89% chez les catholiques peu pratiquants, 89% chez les catholiques non pratiquants et 95% chez les non-croyants)<sup>66</sup>. Par ailleurs, les groupes de femmes et féministes se mobilisèrent avec force pour dénoncer les pressions de l'Eglise catholique. Les membres du groupe Femen s'en prirent directement à l'archevêque de Madrid, Antonio Maria Rouco Varela<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Auparavant, les notes des étudiants qui optaient pour cette matière n'étaient pas intégrées à leur dossier scolaire.

<sup>62</sup> [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/12/15/actualidad/1355600062\\_708665.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/12/15/actualidad/1355600062_708665.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>63</sup> [http://elpais.com/diario/2012/02/05/espana/1328396412\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2012/02/05/espana/1328396412_850215.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>64</sup> <http://www.lamarea.com/2014/09/21/la-derecha-catolica-y-grupos-neonazis-se-manifiestan-contra-el-aborto-en-madrid/> ; [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/03/23/actualidad/1395596180\\_409477.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/03/23/actualidad/1395596180_409477.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> [http://elpais.com/elpais/2014/01/11/media/1389453933\\_455931.html](http://elpais.com/elpais/2014/01/11/media/1389453933_455931.html) (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>67</sup> <http://www.elmundo.es/espana/2014/02/02/52eea28c22601dec5e8b4578.html> (consulté le 17 juillet 2015).

Suite aux controverses soulevées par ce projet de loi (y compris dans les rangs conservateurs du Parlement) et du niveau d'opposition dans les médias et dans la rue, le gouvernement décida en septembre 2014 de ne pas transmettre le texte au Parlement, entraînant la démission du ministre de la Justice. Depuis lors, l'Eglise catholique et les militants antiféministes n'ont cessé de faire pression sur le gouvernement Rajoy afin qu'il modifie la loi sur l'avortement de 2010.

### **Conclusion : l'Eglise d'un côté, les catholiques de l'autre**

Bien que des laïcs catholiques se mobilisent aussi contre « l'idéologie du genre », la plupart des citoyens espagnols qui se définissent comme catholiques ne partagent pas les idées de leurs évêques. En novembre 2012, la majorité des catholiques en Espagne se montrait favorable au mariage entre personnes de même sexe et considérait que l'orientation sexuelle n'est pas un facteur pertinent pour déterminer si une personne peut devenir parent ou adopter<sup>68</sup>.

Selon l'enquête menée par la chaîne étasunienne hispanophone Univision via des entretiens avec plus de 12 000 catholiques répartis dans douze pays sur quatre continents, les catholiques espagnols sont les plus éloignés de la position officielle de l'Eglise<sup>69</sup>. Ainsi, 64% des catholiques espagnols sont favorables au mariage entre personnes de même sexe et seuls 27% s'y opposent. 43% des catholiques espagnols pensent que l'Eglise devrait célébrer des mariages entre personnes de même sexe, contre 46% qui y sont hostiles. De larges majorités se dégagent en faveur d'autres questions, telles que le recours à la contraception (90% pour), le divorce (82% pour), le sacerdoce des femmes (78% pour) et l'avortement (88% pour : 24%, toujours et 64%, dans certains cas). On observe donc un écart important entre les catholiques espagnols et la hiérarchie de leur Eglise, un facteur clé pour comprendre l'échec de la croisade anti-genre en Espagne.

En effet, malgré de nombreux efforts, cette stratégie n'a pas obtenu le succès escompté, ni dans l'opinion publique, ni auprès du Parti populaire. La plupart des lois promulguées par le gouvernement Zapatero sont d'ailleurs encore en vigueur aujourd'hui. En ce sens, le cas de l'Espagne contraste avec celui d'autres pays, dans lesquels ces mobilisations catholiques ont réussi à paralyser certaines réformes (France) ou à contraindre à organiser des référendums (Croatie, Slovaquie). Bien que les discours et les modes d'action (le lobbying politique, la présence dans les médias, les manifestations, l'utilisation d'Internet...) puissent être similaires dans différents pays, ces mobilisations contre « l'idéologie du genre » ne sont pas toujours couronnées de succès. Le cas espagnol montre que l'histoire religieuse récente d'une société et l'accès au pouvoir de gouvernements luttant pour l'égalité de genre sont des facteurs clé pour comprendre la réception et l'échec de cette stratégie transnationale.

<sup>68</sup> Juan J. TOHARIA, « El derecho de los niños », *El País Digital*, 2012, <http://blogs.elpais.com/metroscopia/2012/12/el-derecho-de-los-niños.html> (consulté le 17 juillet 2015).

<sup>69</sup> <http://www.univision.com/interactivos/openpage/2014-02-06/la-voz-del-pueblo-matriz> (consulté le 17 juillet 2015).

# Féminicide : comment le discours sur la « théorie du genre » entre dans l'arène définitionnelle de la violence contre les femmes au Mexique

Marylène LAPALUS

Le discrédit que le discours religieux jette sur la perspective de genre et son utilité dans l'analyse théorique et politique des phénomènes sociaux a des répercussions dans de nombreux domaines, notamment dans celui des violences exercées contre les femmes. Nous nous proposons ici d'analyser le fonctionnement et la diffusion du discours sur la « théorie du genre » dans la société mexicaine en étudiant les schémas d'interprétation que l'Eglise catholique a mis en œuvre autour des violences contre les femmes tant au niveau local des assassinats de Ciudad Juárez qu'au niveau national. Entre 1993 et 2013, 1 441 femmes ou jeunes filles ont été assassinées<sup>1</sup> à Ciudad Juárez, ville frontalière avec les Etats-Unis. Cette violence a été associée à l'entrée en vigueur de l'accord de libre-échange nord-américain entre les Etats-Unis, le Canada et le Mexique en 1994, à l'intensification de l'exploitation de la main-d'œuvre et du narcotrafic à la frontière<sup>2</sup>. Aujourd'hui, d'autres régions sont également pointées du doigt pour leur fort taux de violence contre les femmes : l'Etat de México, Morelos, Colima, Chiapas et Guanajuato<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Chiffre communiqué en 2013 par *Nuestras Hijas de Regreso a Casa* (association de proches de victimes qui s'est constituée à Ciudad Juárez en 2001) à partir du rapport suivant : J. MONÁRREZ et L. CERVERA, *Comportamiento espacial y temporal de tres casos paradigmáticos de violencia en Ciudad Juárez, Chihuahua, México : el feminicidio, el homicidio y la desaparición forzada de niñas y mujeres (1993-2013)*, Tijuana, Colegio de la Frontera Norte, 2013.

<sup>2</sup> M.-Fr. LABRECQUE, *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*, Montréal, Editions écosociété, 2012.

<sup>3</sup> Informations recueillies lors du colloque « Violencia Feminicida y Alertas de Violencia de Género » organisé le 4 février 2015 par l'Université nationale autonome de México et le programme universitaire d'études genre.

Au Mexique, on emploie désormais le mot et le concept de féminicide pour désigner « des meurtres commis contre des femmes par des hommes parce que celles-ci sont femmes »<sup>4</sup>. Ce concept permet de dépasser des explications par le sens commun, de montrer que la violence contre les femmes est ancrée dans un contexte inégalitaire de rapports sociaux de sexe et qu'il est nécessaire de promouvoir des réformes et des politiques publiques qui tiennent compte des stéréotypes de genre.

Pourtant, le concept et ceux et celles qui l'emploient dans l'analyse des violences contre les femmes sont confronté.e.s aux attaques du discours catholique dominant, dans un pays qui, malgré sa culture séculière, compte 82% de catholiques<sup>5</sup>. Cette contre-offensive catholique s'organise depuis 2003, date à laquelle Marcela Lagarde, qui a défini le féminicide comme un crime d'Etat, est entrée au parlement sous le gouvernement de Vicente Fox et a été nommée à la présidence de la commission *Comisión de los Feminicidios*. Même si la séparation entre l'Etat et l'Eglise remonte à 1859, on observe actuellement au Mexique comme dans d'autres pays d'Amérique latine une influence politique croissante des autorités religieuses<sup>6</sup>. L'arrivée au pouvoir en 2012 de Enrique Peña Nieto, candidat du PRI (Parti révolutionnaire indépendant) formé à l'Université panaméricaine, sous l'obédience de l'Opus Dei, est significative d'un tournant dans les relations entre l'Etat et l'Eglise catholique. C'est donc dans le contexte d'une culture séculière mais aussi des rapprochements entre l'Eglise catholique et le pouvoir politique qu'il convient d'envisager l'entrée de la « théorie du genre » dans l'arène définitionnelle<sup>7</sup> de la violence contre les femmes.

<sup>4</sup> J. RADFORD et D. RUSSELL, *Femicide : the politics of woman killing*, New York, Macmillan, 1992, p. xiv. Les Nord-Américaines Jane Radford et Diana Russell ont établi une première définition des meurtres dans un contexte misogyne. Cette définition de base a été reprise sur l'ensemble du continent latino-américain avec des variantes sémantiques. La co-existence des termes *femicidio* et *feminicidio* en est aujourd'hui l'expression. Le concept de *femicidio* a été travaillé en particulier par les Costaricaines Ana Carcedo et Montserrat Sagot qui ont inscrit leur réflexion dans la filiation nord-américaine de *femicide* et pensé les meurtres depuis une domination structurelle basée sur la classe, l'ethnie, la nationalité, l'âge ou la préférence sexuelle-affective. Elles se sont ainsi opposées à la traduction et à la définition de *feminicidio* données par la Mexicaine Marcela Lagarde qui centre, elle, son analyse sur les rapports de genre et sur les assassinats impunis. Nous signalons que les traductions des ouvrages et articles en langue anglaise et espagnole sont toutes de notre fait.

<sup>5</sup> R. BLANCARTE, « Droits sexuels, catholicisme, sécularisation et laïcité au Mexique », in F. ROCHEFORT et M. E. SANNA, *Normes religieuses et Genre*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 140.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

<sup>7</sup> Le concept d'arène est emprunté au vocabulaire de la sociologie politique et des mouvements sociaux (D. CÉFAI et D. TROM (dir.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001). Il constitue un espace d'analyse des positions antagoniques sur une même question et est envisagé comme un lieu de confrontation et de pouvoir. La redéfinition des mots du politique par les intellectuelles féministes nous amène à formuler ici le concept d'arène définitionnelle comme espace de confrontation et de définition de la réalité de la violence contre les femmes. Il permet de saisir les tensions entre développement des concepts critiques de la pensée féministe et tentatives de neutralisation de ces concepts par la sphère religieuse.

En confrontant deux corpus de discours, d'une part celui de deux intellectuelles féministes mexicaines, Marcela Lagarde et Julia Monárrez Fragoso, d'autre part celui de Benoît XVI et de diverses autorités et associations religieuses mexicaines<sup>8</sup>, nous nous proposons d'identifier les stratégies énonciatives qui sous-tendent depuis 2012 la contre-définition que le discours religieux de certaines élites<sup>9</sup> construit autour du féminicide et des violences contre les femmes. Si les discours de Lagarde et Monárrez retiennent ici notre attention pour leur dimension historique<sup>10</sup>, la richesse de la réflexion intellectuelle féministe sur ce sujet mérite d'être soulignée, notamment les apports des féminismes décoloniaux qui articulent la conceptualisation de la violence de genre avec la critique d'un capitalisme néolibéral mortifère<sup>11</sup> et l'analyse croisée des rapports de genre et de race<sup>12</sup>.

Cette contribution fait appel à une analyse de contenu linguistique dans une perspective sociologique, la linguistique et la sociologie étant considérées comme des disciplines qui « ont en commun de s'intéresser aux phénomènes langagiers dans leurs contextes socio-historiques »<sup>13</sup>. Ce choix répond également à un impératif de la pensée critique féministe, celui d'examiner avec attention le vocabulaire ainsi que le sens et les valeurs que lui attribuent les actes discursifs dans leur dimension performative<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Le corpus est composé des discours de Benoît XVI lors de son déplacement au Mexique en 2012, de déclarations de responsables catholiques dans la presse nationale écrite ou digitale et d'extraits des sites d'information des diocèses catholiques mexicains et des réseaux catholiques ibéro-américains.

<sup>9</sup> A l'instar de Roberto Blancarte, il convient de souligner le décalage entre le discours doctrinal de la hiérarchie catholique et les croyances sécularisées des catholiques mexicains. L'important travail de *Católicas por el Derecho a Decidir* en matière de dénonciation du féminicide illustre les divergences entre certaines organisations catholiques et l'élite catholique mexicaine.

<sup>10</sup> Marcela Lagarde peut être considérée comme la faiseuse d'agenda du féminicide au Mexique avec l'entrée de la violence féminicide dans la loi générale d'accès des femmes à une vie libre de violence en 2007. Quant au travail de Julia Monárrez Fragoso, il a permis d'établir la première base de données sur le féminicide à Ciudad Juárez et de proposer la typologie suivante : féminicide sexuel systémique, féminicide intime, infantile, familial, pour activités stigmatisées. Représentantes d'un féminisme académique et urbain, Lagarde et Monárrez s'inscrivent dans une tendance institutionnelle par rapport à une tendance plus autonome et contestataire du féminisme.

<sup>11</sup> J. FALQUET, « L'Etat néolibéral et les femmes », in *Le sexe de la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 229-242, « Ce que le genre fait à l'analyse de la mondialisation néolibérale : L'ombre portée des systèmes militaro-industriels sur les « femmes globales » », *Regards croisés sur l'économie*, 2/2014 (n° 15), p. 341-355.

<sup>12</sup> R. A. HERNÁNDEZ CASTILLO, « Feminismos Poscoloniales : Reflexiones desde el Sur del Río Bravo », in L. SUÁREZ NAVAZ et R. A. HERNÁNDEZ CASTILLO, *Descolonizando el Feminismo : Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008.

<sup>13</sup> S. BONNAFOUS et M. TEMMAR (éd.), *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Éditions Ophrys, 2007, p. 1.

<sup>14</sup> Développé par Austin pour désigner le potentiel pratique, en particulier juridique et politique, de certains actes de discours, le concept est largement sollicité par les travaux interdisciplinaires féministes et notamment mexicains. Parmi les derniers en date, on citera L. RAPHAEL et M. T. PRIEGO (coord.), *Arte, género y justicia*, México, SCJN-Fontamara, 2013.



Trois grandes stratégies d'occultation de la dimension genrée des violences permettent au discours sur « la théorie du genre » d'entrer dans l'arène définitionnelle. Dans un premier temps, nous cernerons les tactiques langagières qui permettent d'essentialiser les rôles de coupable et de victime, stratégie naturalisante qui conduit à déqualifier les actes de violence et à rejeter les motifs liés au genre. Seront ensuite mises en lumière les stratégies d'euphémisation et de négation<sup>15</sup> qui reposent sur des explications stéréotypées du type « perte de repères », « crise des valeurs morales » pour occulter la spécificité de la violence contre les femmes et contrer la définition féministe. Enfin, nous aborderons les stratégies de culpabilisation et de retournement de la faute qui diabolisent le « féminisme de genre » et le rendent responsable des violences actuelles.

### **Les tactiques d'essentialisation**

#### ***Des coupables insaisissables***

Dans la continuité du concept nord-américain *femicide*, la définition de *feminicidio*, proposée par Marcela Lagarde en 1996, insiste sur le fait que les responsables des assassinats contre les femmes sont en grande majorité des hommes et que leur sentiment d'appropriation envers la victime détermine les meurtres. De même, Julia Monárrez développe une définition où les coupables partagent une vision méprisante des femmes construites comme objets d'un désir sadique<sup>16</sup>. Les définitions de Lagarde et de Monárrez dépassent la dichotomie traditionnelle entre espace public et espace privé, le concept s'appliquant aussi bien dans un contexte public comme celui des meurtres de femmes de Ciudad Juárez que dans un contexte privé comme celui des assassinats de femmes commis par des agresseurs connus des victimes, la plupart du temps leur compagnon. Ainsi, le texte de loi défendu par Lagarde et adopté en 2007 précise que la violence féminicide est « la forme la plus extrême de violence de genre envers les femmes, issue de la violation systématique de leurs droits humains, dans le domaine public comme dans le privé »<sup>17</sup>.

Du côté du discours religieux, les coupables sont avant tout présentés comme des inconnus placés dans une situation d'exception, propre à naturaliser la violence des actes : ce sont tour à tour des « délinquants », des mafieux, des membres du « crime organisé »<sup>18</sup>. La théorie des délinquants permet d'étayer la thèse d'individus isolés,

<sup>15</sup> Les concepts d'euphémisation et de négation de la violence masculine s'inspirent des travaux de Patrizia Romito, *Un silence de mortes. La violence masculine occultée*, Paris, Syllepse, 2006. Il convient cependant de souligner que si pour Romito, l'euphémisation est une tactique d'une stratégie plus globale de négation de la violence, ici nous distinguons l'euphémisation (qui admet l'existence de faits violents mais en minore la gravité et les effets sur les victimes) et la négation (refus de reconnaître l'existence même des actes violents).

<sup>16</sup> J. MONÁRREZ FRAGOSO, *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2009, p. 48.

<sup>17</sup> CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H. CONGRESO DE LA UNIÓN, « Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia », *Diario Oficial de la Federación*, 2007, c. 5, art. 21, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>, consulté le 6 janvier 2014.

<sup>18</sup> CONSEJO DE ANALISTAS CATÓLICOS DE MÉXICO, « La Iglesia y Benedicto XVI no pactan con el crimen organizado », 5 mars 2012, <http://analistascatolicos.org/2012/03/la-iglesia-y->



difficilement identifiables et d'englober les crimes dans le contexte plus diffus des violences urbaines. L'hypothèse du crime organisé permet, à l'inverse, de dépersonnaliser les coupables et de diluer la responsabilité. Dans la même veine essentialisante, le féminicide est présenté comme l'expression de la violence de malades mentaux atteints de « pathologies personnelles »<sup>19</sup>. Le trait générique de la maladie ou du dérèglement autorise là encore le discours religieux à naturaliser les actes et à privilégier des causes internes au fonctionnement psychique de l'individu. Il présente aussi l'intérêt d'englober aussi bien le coup de folie passionnelle que la maladie mentale. Le stéréotype du fou facilite *a fortiori* la dépolitisation des rapports sociaux de sexe car « si les agresseurs sont des fous et non pas des gens normaux, ce rapport social particulier est présenté comme n'étant pas le fruit d'enjeux de pouvoir et, de ce fait, comme n'étant pas un rapport social »<sup>20</sup>. Les responsables de féminicides apparaissent également dans les propos de certains évêques comme des animaux ou des « monstres »<sup>21</sup>, ce qui souligne l'instinct de tuer et le côté incontrôlable des coupables.

A la perspective de genre, le discours religieux oppose des stéréotypes qui essentialisent la violence et excusent les coupables. Afin de nier la gravité de la violence exercée dans les relations de couple, la violence contre les femmes est remplacée dans un espace avant tout public et difficile à maîtriser.

### *Des victimes remises en cause*

Défini par Lagarde, le concept de féminicide est très extensif et permet de penser la violence contre des femmes et des filles de tout âge, toute classe sociale et toute origine ethnique<sup>22</sup>, le genre apparaissant comme le rapport social explicatif des violences et la violence masculine comme l'expression d'un rapport de domination. De plus, Lagarde, comme les féministes nord-américaines avant elle, développe dans la définition du féminicide une vision élargie des victimes des violences extrêmes :

---

benedicto-xvi-no-pactan-con-el-crimen-organizado/, consulté le 20 février 2014.

<sup>19</sup> FORUM LIBERTAS, « Las tres causas del feminicidio : debilidad del vínculo en la pareja, patologías y sistema de creencias », 12 décembre 2011, [http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id\\_noticia=21619](http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=21619), consulté le 18 février 2014.

<sup>20</sup> M. LIEBER, *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 273.

<sup>21</sup> Interview de B. Castillo Plascencia, évêque de Celaya, « Obispo habla sobre la inseguridad que se vive », *El Canal de Celaya*, 13 août 2012, <http://www.youtube.com/watch?v=CskENo9is5Q>, consulté le 10 avril 2014.

<sup>22</sup> M. LAGARDE, « Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres », *Antropología, feminismo y política : Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres*, XI Congreso de Antropología : retos teóricos y nuevas prácticas, Universidad Autónoma de México, 2008, p. 222 et 223. Soulignons que la perspective adoptée par Lagarde est très légaliste quand d'autres développent une approche plus sociologique. Monárrez articule plus précisément les rapports de race et classe aux rapports de genre, se rapprochant de la définition de Cynthia Bejarano et Rosa Linda Fregoso qui soulignent « l'intersection des dynamiques de genre avec les cruautés racistes et les injustices économiques dans des contextes locaux et globaux » (*Terrorizing women. Feminicide in the Americas*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 5).

beaucoup d'entre elles sont des survivantes des attentats violents contre leur environnement, leurs biens, contre elles-mêmes ; nous trouvons donc des survivantes du féminicide dont on parle peu, on pourrait presque en conclure que, quand les gens disent « il l'a presque tuée en la battant », nous aurions une survivante du féminicide, et donc dans le monde il y a des millions de femmes survivantes <sup>23</sup>.

L'extension du statut victimaire a ainsi permis une montée en généralité du problème public des violences et la mise en place d'une réflexion non seulement en aval des actes de violence avec la pénalisation du féminicide mais également en amont avec un travail de prévention.

Au contraire, les responsables religieux n'identifient pas la violence extrême du féminicide à la domination masculine mais au comportement à risque des dites victimes. Les femmes tuées sont des délinquantes, des femmes au comportement déviant, impliquées dans des « affaires illicites » de drogue ou de prostitution <sup>24</sup>. Il est également question de règlement de comptes entre groupes violents mais ce ne sont en aucun cas des « femmes pures ou des travailleuses » <sup>25</sup>, pour reprendre les propos de l'évêque de Celaya. Quand le dénigrement et le mépris de la société, qui s'expriment dans la construction du rôle de la prostituée comme individu à la sexualité déviante, s'associent à la croyance en la faiblesse de la nature féminine face à la tentation, toutes les femmes deviennent de possibles séductrices pouvant monnayer leurs charmes et s'exposant à la violence d'un espace public dont on naturalise la dangerosité. Dans ce schéma explicatif, les femmes sont soupçonnées d'évoluer volontairement dans des lieux malsains et d'exercer des activités elles aussi malsaines. L'essentialisation manichéenne à l'œuvre dans les stéréotypes de la prostituée et de la madone est reprise par les représentants politiques de la société civile pour qui « ces femmes ne sortaient pas vraiment de la messe quand elles ont été attaquées » <sup>26</sup>.

Dans cette contre-définition du féminicide, les femmes n'accèdent plus au statut victimaire et les politiques de langage tendent à rapprocher le féminicide de l'homicide, faisant de la catégorie un simple meurtre de femme.

### *Des homicides comme les autres*

La popularisation du mot féminicide depuis vingt ans au Mexique peut être perçue comme une mise à l'épreuve de la langue comme institution sexiste. Lagarde comme Monárrez ont démontré cette incapacité de la langue à traduire la spécificité de la violence exercée contre les femmes et la nécessité de créer de nouvelles catégories pour dépasser « le mot androcentrique homicide ou le mot neutre assassinat » <sup>27</sup>.

<sup>23</sup> M. LAGARDE, « Feminicidio », conferencia de Oviedo, *Artículos de Ciudad de Mujeres*, 12 mai 2006, <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/Feminicidio>, consulté le 23 janvier 2014.

<sup>24</sup> CONSEJO DE ANALISTAS CATÓLICOS DE MÉXICO, « La Iglesia y Benedicto XVI no pactan con el crimen organizado », *op. cit.*

<sup>25</sup> V. ESPINOSA, « Feminicidios, porque víctimas « están metidas o las llevan de paso » : obispo Celaya », *El Proceso*, 22 septembre 2013, <http://www.proceso.com.mx/?p=353479>, consulté le 12 mars 2014.

<sup>26</sup> J. MONÁRREZ FRAGOSO, *Trama de una injusticia*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 85.

Quand Lagarde reproche au discours dominant d'aborder les crimes selon un point de vue policier, elle remet en cause l'utilisation du générique homicide par les discours criminologique et juridique qui, en envisageant une seule et même approche pour l'ensemble des crimes commis, se cantonnent à des explications « allant de soi », négligent l'approfondissement des causes et s'interdisent de prêter attention à des détails qui pourraient apporter un autre éclairage sur les crimes contre les femmes<sup>28</sup>. L'emploi du mot féminicide déplace également des expressions comme crime passionnel ou crime d'honneur qui offrent des circonstances atténuantes aux coupables<sup>29</sup>, le père, le mari, le fiancé apparaissant comme les propriétaires naturels des filles et des femmes.

Les responsables catholiques sont très critiques vis-à-vis de cette nouvelle délimitation de l'espace langagier et surtout institutionnel. En effet, les réformes légales qui adoptent le féminicide comme figure juridique et pénale promeuvent l'utilisation de la perspective de genre pour caractériser et judiciaireiser les violences, y compris dans le cadre familial. Placer les meurtres de femmes et plus largement la violence contre elles dans un espace public que l'on caractérise par une violence endémique est alors une tentative pour contrer le nouveau cadre explicatif du féminicide. L'emploi de ce nouveau mot est à la rigueur toléré par les autorités religieuses dans le contexte restreint de la frontière et de Ciudad Juárez, la « cité des mortes »<sup>30</sup> où il est médiatiquement associé à des crimes barbares et à de nombreuses disparitions. En revanche, l'Eglise se refuse en général à considérer les assassinats de femmes dans d'autres régions comme des féminicides et encore moins quand ceux-ci ont lieu dans le domaine privé. Ainsi, l'évêque de Celaya remet en cause l'enregistrement officiel de 55 féminicides dans l'état de Guanajuato en 2013 car, pour lui, ce ne sont pas des féminicides mais des « crimes normaux », qui n'ont rien à voir avec « le genre » et « font partie des homicides (...) on ne doit pas les séparer et les appeler féminicides »<sup>31</sup>. On est ici au cœur de la lutte pour la définition de la réalité entre un discours conservateur qui continue à occulter la spécificité de la violence contre les femmes sous des génériques qui servent de paravents à la violence masculine et un discours alternatif qui ne se satisfait pas de ces politiques de langage<sup>32</sup> et a réussi à imposer un nouveau mot, une nouvelle conceptualisation de la violence contre les femmes.

En conséquence, le discours catholique mexicain interprète les violences extrêmes contre les femmes depuis des assignations langagières qui présentent une mise en scène intenable de la violence ordinaire, dans laquelle les coupables sont excusés et

<sup>28</sup> M. LAGARDE, « Feminicidio », *op. cit.*

<sup>29</sup> Rappelons que dans le crime passionnel « le tueur ne présente pas les caractéristiques liées à la race des délinquants ». H. BENTOUHAMI *et al.*, *Le souci du droit, où en est la théorie critique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 209.

<sup>30</sup> Surnom de Ciudad Juárez et titre d'un web documentaire qui accompagne le livre : M. FERNANDEZ et J.C. RAMPAL, *La ville qui tue les femmes*, Paris, Hachette Littérature, 2005.

<sup>31</sup> V. ESPINOSA, « Feminicidios, porque víctimas « están metidas o las llevan de paso » : obispo Celaya », *op. cit.*

<sup>32</sup> Ce terme est emprunté à Patrizia ROMITO, *Un silence de mortes...*, *op. cit.* Il désigne les expressions langagières destinées à occulter et à légitimer la violence masculine.

les victimes suspectes. A cette présentation naturalisante de la violence, nous pouvons ajouter des stratégies visant à minimiser, voire à nier la violence de genre.

### **Les stratégies d'euphémisation et de négation**

#### ***Violence psychologique dans un cadre familial***

La définition en extension du concept de féminicide par Lagarde s'inspire du paradigme de continuum de violence défini par Liz Kelly et repris par Jane Radford et Diana Russell<sup>33</sup>. Elle fait du féminicide le degré ultime d'une violence quotidienne qu'elle nomme violence féminicide et qui comprend un « ensemble de conduites misogynes »<sup>34</sup> pouvant aboutir à la mort. Ainsi, les menaces, l'intimidation, les injures, le harcèlement et les coups font partie de cette violence féminicide exercée en priorité dans les foyers, lieux reconnus comme les plus dangereux pour les femmes. Le concept de violence féminicide peut ainsi déplacer les traditionnelles catégories aveugles au genre comme la violence domestique ou la violence interpersonnelle, qui gommant la gravité des actes commis et laissent croire que la symétrie de genre caractérise cette violence. Rappelons que la loi générale de 2007 prévoit un mécanisme d'alerte de la violence de genre : la *alerta de género*<sup>35</sup>. Ce mécanisme peut être activé par les organismes de la société civile en charge des droits humains, il est censé entraîner des actions gouvernementales d'urgence pour lutter contre la violence féminicide sur un territoire donné.

Depuis les années 2000, la pression s'accroît sur les autorités religieuses mexicaines, les organisations de la société civile et les mouvements de femmes exigeant un positionnement de l'Etat et de l'Eglise vis-à-vis de la violence exercée contre les femmes. Celle-ci répond à cette exigence en déplaçant habilement le problème et en compartimentant les violences. A l'occasion de la journée mondiale contre la violence contre les femmes de 2013, on note par exemple comment la hiérarchie catholique mexicaine a communiqué sur la violence contre les femmes en atténuant sa forme la plus mortifère, celle qui opère dans la sphère familiale. Elle dit qu'il faut « éradiquer le terrible mal de la violence contre les femmes » mais prend soin de séparer les formes plus « viles » de violence (traite des personnes et crime organisé) des formes plus quotidiennes. Et quand elle aborde la violence contre les femmes au sein du foyer, la Conférence épiscopale insiste sur les modalités psychologiques plutôt que physiques, en occultant le risque de mort. Si elle indique parmi les effets de la violence « des lésions physiques », elle énumère beaucoup plus longuement les conséquences psychologiques comme « la peur, la confusion, la désillusion, l'angoisse, l'impuissance, la solitude, la haine, la rancœur, et même un sentiment de faute, ce qui peut faire penser à la femme qu'elle ne vaut rien et qu'il n'y a plus d'espoir »<sup>36</sup>. Elle ajoute que « en plus de blesser la femme, la violence affecte

<sup>33</sup> J. RADFORD et D. RUSSELL, *Femicide : the politics of woman killing*, op. cit., p. 3.

<sup>34</sup> CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H. CONGRESO DE LA UNIÓN, « Ley General de Acceso de las Mujeres a Una Vida Libre de Violencia », op. cit., c. 5, art. 21.

<sup>35</sup> CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H. CONGRESO DE LA UNIÓN, « Ley General de Acceso de las Mujeres a Una Vida Libre de Violencia », op. cit., c. 5, art. 22 et 24.

<sup>36</sup> CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, « Mensaje del Consejo de presidencia de la CEM en ocasión del día internacional contra la violencia hacia las mujeres », 25 novembre 2013,

gravement la famille et toute la société »<sup>37</sup>. Outre qu'elle minimise les risques mortels, l'Eglise s'inquiète davantage de l'équilibre familial que de l'intégrité physique et psychologique des femmes. Le discours glisse et déplace les victimes, la priorité étant de protéger la famille. Cela permet de transformer la journée internationale de lutte contre la violence contre les femmes en journée de lutte contre la violence familiale sur le site internet du diocèse de Tlaxcala<sup>38</sup>.

Cette stratégie destinée à euphémiser la violence contre les femmes permet de contrer la définition du féminicide et les dispositifs prévus par la loi. En témoignent les propos de l'évêque Castillo Plascencia qui s'exprime contre le déclenchement de l'alerte de violence de genre à Guanajuato : « il y a beaucoup de violence dans les maisons, à commencer par la famille, pas seulement physique mais psychologique (...) mais je ne crois pas qu'on en soit à ce stade-là et pourvu que cela n'arrive jamais ! »<sup>39</sup>.

### *Les explications « omnibus »*

Ce qui a fait la particularité de la définition mexicaine du féminicide, c'est l'intégration d'un autre degré de causalité dans les meurtres et la violence contre les femmes par rapport au modèle nord-américain : en effet, ces femmes sont tuées parce qu'elles sont femmes, pour des raisons liées au genre mais aussi parce que cette violence reste impunie. L'impunité, selon Lagarde, recouvre la tolérance sociale vis-à-vis de la violence mais aussi la complicité des institutions et la responsabilité de l'Etat :

Pour qu'un féminicide ait lieu, convergent, de manière criminelle, le silence, l'omission, la négligence et la collusion partielle ou totale des autorités chargées de prévenir et d'éradiquer ces crimes. Leur cécité de genre ou leurs préjugés sexistes et misogynes sur les femmes<sup>40</sup>.

En tant qu'institution patriarcale, l'Eglise au même titre que les médias ou l'Etat est présentée comme responsable du maintien des rapports asymétriques de pouvoir entre les femmes et les hommes et ce faisant, de la violence qui en découle.

Il n'y a pas seulement une violence sociale contre les femmes, celui qui assassine, le sujet actif du délit, mais également une violence des institutions qui n'arrivent pas à garantir la vie des femmes comme un prérequis, et il y a donc un très grave problème de sécurité pour la vie des femmes (...) il n'y a pas de capacité à garantir la vie des femmes et l'une des obligations de l'Etat est de garantir la vie des personnes, cela n'est pas appliqué et cela constitue la violence institutionnelle<sup>41</sup>.

<http://www.cem.org.mx/contenido/234-mensaje-cem-de-los-obispos-contra-violencia-hacia-la-mujer.html>, consulté le 17 mars 2014.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> S. GALAVIZ AHUACTZIN, « Día mundial contra la violencia familiar », *Diócesis de Tlaxcala*, 25 novembre 2013, <http://www.diocesisdetlaxcala.mx/index.php/the-joomla-project/item/150-d%C3%ADa-mundial-contra-la-violencia-familiar>, consulté le 5 avril 2014.

<sup>39</sup> V. ESPINOSA, « Feminicidios, porque víctimas « están metidas o las llevan de paso » : obispo Celaya », *op. cit.*

<sup>40</sup> M. LAGARDE, « Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres », *op. cit.*, p. 216 et 217.

<sup>41</sup> M. LAGARDE, « Feminicidio », *op. cit.*

Le patriarcat a besoin des femmes car il ne survit pas sans elles ; il n'a pas comme objectif de les tuer mais de les convaincre ou bien de les forcer à rester dans les hiérarchies, les lieux et les fonctions que la reproduction de sa structure exige (...) en ce sens, le féminicide ne constitue pas une politique systématique d'extermination. Ce qui est systématique c'est la violence comme acte d'administration, de régulation<sup>42</sup>.

Bien entendu, l'Eglise catholique ne reconnaît pas sa responsabilité dans la violence de genre et contre cette définition en établissant d'autres liens de causalité. Le discours religieux lie la violence contre les femmes à « l'alcool »<sup>43</sup>, « l'ambition », « l'appât du gain illicite »<sup>44</sup>, « la destruction familiale »<sup>45</sup>, « l'insécurité » ou « le manque de valeurs morales et éthiques »<sup>46</sup>. Ce type d'explications, que le sociologue Gérard Mauger qualifie d'explications « omnibus »<sup>47</sup>, est utilisé pour déplacer la responsabilité des crimes au-delà de leur contexte premier de genre vers un contexte menaçant plus général et diluer en quelque sorte la responsabilité. Ainsi, on remarque comment, lors de son déplacement au Mexique, Benoît XVI met sur un même plan pauvreté, corruption, criminalité et violence domestique : « Beaucoup de familles souffrent de la pauvreté, de la corruption, de la violence domestique, du narcotrafic, de la crise des valeurs ou de la criminalité »<sup>48</sup>. Outre que la notion de violence domestique est un euphémisme qui rend invisible la violence exercée contre les femmes, on note que l'énumération des grands maux dans laquelle s'insère la violence domestique fait de celle-ci un fléau diffus et difficile à enrayer, devenant par là-même une explication omnibus à la souffrance.

### *La thèse narco-satanique*

Pour contrecarrer la pertinence d'une analyse genrée de la violence contre les femmes, le discours religieux utilise souvent l'hyperbole afin d'alerter l'opinion publique sur des causes plus terrifiantes et présenter l'Eglise catholique comme un recours. Du grec *hyper* au-delà et *ballein* jeter, la stratégie de l'hyperbole consiste à rejeter plus loin la cause des crimes. Ainsi, certains propos de responsables catholiques

<sup>42</sup> J. MONÁRREZ FRAGOSO, *Trama de una injusticia*, op. cit., p. 41.

<sup>43</sup> CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Que en Cristo Nuestra Paz, México tenga Vida Digna*, 2010, México, p. 25, [http://www.cem.org.mx/i/uploads/Que\\_en\\_Cristo\\_nuestra\\_paz\\_MAxico\\_tenga\\_vida\\_digna.doc\\_pdf](http://www.cem.org.mx/i/uploads/Que_en_Cristo_nuestra_paz_MAxico_tenga_vida_digna.doc_pdf), consulté le 24 janvier 2014.

<sup>44</sup> CONSEJO DE ANALISTAS CATÓLICOS DE MÉXICO, « La Iglesia y Benedicto XVI no pactan con el crimen organizado », op. cit.

<sup>45</sup> Forum Libertas, « Las tres causas del feminicidio : debilidad del vínculo en la pareja, patologías y sistema de creencias », op. cit.

<sup>46</sup> N. MARTÍNEZ CARBALLO, « No debemos acostumbrarnos a la violencia, advierte Iglesia », *El Universal*, 30 avril 2012, <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/196096.html>, consulté le 22 janvier 2014.

<sup>47</sup> G. MAUGER, « La participation des sociologues au débat public sur l'insécurité », *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, 14, mai-août 2011, [www.histoire-politique.fr](http://www.histoire-politique.fr), consulté le 21 janvier 2014.

<sup>48</sup> BENOÎT XVI, *Homilia del Santo Padre*, celebración de las vísperas con los obispos de México y de América Latina, 25 mars 2012, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120325-vespri\\_leon\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120325-vespri_leon_sp.html), consulté le 15 décembre 2013.

présentent le démon comme responsable principal du déferlement de violence. La cruauté et l'acharnement dont sont victimes les femmes assassinées à la frontière nord mais aussi dans d'autres régions sont dès lors les signes de « l'oppression du démon »<sup>49</sup> selon plusieurs prêtres interrogés par BBC Mundo. Ce démon est incarné par *La Santa Muerte*, culte très suivi dans les strates les plus pauvres de la société mexicaine. Parmi ces adeptes qui prient Dieu, la vierge et la Sainte Mort, on retrouve également des politiques, des artistes de renom et de nombreux sicaires des cartels de drogue. Le père Francisco Bautista est l'un de ceux qui pratiquent quotidiennement l'exorcisme dans la capitale afin de rompre les pactes passés entre la Sainte Mort et ses disciples : « Les narcotrafiquants lui demandent des faveurs et de l'aide pour échapper aux arrestations, en échange ils lui offrent des sacrifices humains. Cela a fortement augmenté la violence dans le pays »<sup>50</sup>. Le père Triana dit avoir l'aval de l'archevêque de México, Norberto Rivera, dans la délicate mission de former des prêtres à l'exorcisme. Si le cardinal, nommé en mars 2014 au Conseil pontifical pour l'économie, n'a pas publiquement confirmé ces dires, on sait que celui-ci inaugure chaque année le congrès international d'exorcisme qui se tient dans la capitale, soutenant cette lutte spirituelle contre la criminalité. Si la thèse narco-satanique est un schéma explicatif des plus anciens pour expliquer les meurtres contre les femmes<sup>51</sup>, force est de constater qu'il est aujourd'hui réactivé et entretenu par le discours religieux. Rendre l'alliance narco-satanique responsable de la violence vécue par la société mexicaine empêche de penser la responsabilité de l'Eglise dans les actes de violence extrême contre les femmes. Par ailleurs, cela légitime son intervention dans un combat manichéen, « le peuple mexicain ne devant pas être apeuré devant les forces du mal »<sup>52</sup>.

Pour l'Eglise catholique mexicaine, il n'y a pas de violence de genre mais un type de criminalité lié au narcotrafic et une violence familiale ordinaire. Pour l'éradiquer, elle promeut le respect de la dignité de la personne humaine et fait apparaître les « féministes du genre » comme celles qui aggravent la violence de la société en défendant l'homosexualité et l'avortement.

<sup>49</sup> V. HERNÁNDEZ, « Hay una infestación de demonios hoy en día en México », *BBC Mundo*, 26 novembre 2013, [http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/11/131122\\_mexico\\_exorcismo\\_iglesia\\_narco\\_vh.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/11/131122_mexico_exorcismo_iglesia_narco_vh.shtml), consulté le 18 janvier 2014.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> J. DEVINEAU, « Autour du concept de Fémicide/Féminicide : entretiens avec Marcela Lagarde et Montserrat Sagot », *Problèmes d'Amérique latine*, 84, 2012, p. 78.

<sup>52</sup> BENOÎT XVI, *Homilía del Santo Padre*, celebración de las vísperas con los obispos de México y de América Latina, 26 mars 2012, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/march/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20120326\\_congedo-messico\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/march/documents/hf_benxvi_spe_20120326_congedo-messico_sp.html), consulté le 15 décembre 2013.



## Stratégies de culpabilisation et de retournement de la faute

### *De la responsabilité individuelle et de la dignité*

Alors que la définition du féminicide centre l'analyse des violences contre les femmes sur le genre comme construction sociale d'un rapport hiérarchique entre les rôles de sexe et fait de la violence un instrument de contrôle de la classe des femmes destiné à maintenir les positions hégémoniques masculines<sup>53</sup>, le discours religieux présente les faits violents comme des situations individuelles dénuées de toute dimension sociale et la perspective de genre comme une idéologie cherchant à nuire à la famille. C'est dans ce contexte que le mot dignité fait l'objet d'une rivalité définitionnelle entre les féministes et les hommes d'Eglise. Du côté féministe, la violence contre les femmes est considérée comme une offense à la dignité humaine et le féminicide comme une atteinte aux droits des femmes. S'appuyant sur la Convention inter-américaine de Belém do Pará qui définit la violence contre les femmes comme « toute action ou conduite, basée sur le genre, qui cause la mort, des blessures ou une souffrance physique, sexuelle ou psychologique »<sup>54</sup> et qui demande à ce que soit respectée « la dignité inhérente à la personne »<sup>55</sup>, Lagarde définit le féminicide comme un crime de lèse-humanité, une violation des droits humains<sup>56</sup>.

Dans le discours religieux, la dignité humaine équivaut avant tout au respect des hommes en tant que créatures de Dieu. « L'idéologie du genre » apparaît comme une remise en cause des différences naturelles entre les êtres, elle dégrade l'image divine et ce faisant dissout la dignité humaine. Ainsi, pour lutter contre la violence, la Conférence de l'épiscopat mexicain recommande une meilleure éducation, selon des principes religieux bien sûr et fait reposer l'amélioration des conditions de vie des femmes sur les femmes elles-mêmes :

Chaque femme doit découvrir sa grandeur et vivre conformément à sa dignité en se respectant, en se faisant respecter, en respectant les autres et en exigeant de tous le respect qu'elle mérite. Et si vous êtes victime de la violence, gardez l'estime de vous-même ! Demandez de l'aide et dénoncez ce qui vous arrive, en vous rappelant que vous n'êtes pas seule ; nous sommes là pour vous aider<sup>57</sup>.

On observe ici comment l'Eglise prend soin de ne pas nommer les hommes. Elle ne s'adresse pas aux agresseurs. Au contraire, elle insiste sur la responsabilité individuelle des victimes. Elle se place dans une position tutélaire traduite par la tournure injonctive qui victimise les femmes... ou plutôt la femme. Celle-ci est invitée à se demander si elle respecte les préceptes de la religion catholique, si elle se respecte elle-même et si elle respecte bien les autres avant d'exiger elle-même le respect, le message implicite étant que nombre de victimes n'en étaient pas vraiment

<sup>53</sup> J. MONÁRREZ FRAGOSO, *Trama de una injusticia*, op. cit., p. 41.

<sup>54</sup> Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, Convención de Belém do Pará, Brasil, 9 juin 1994, c. 1, art 1.

<sup>55</sup> *Ibid.*, c. 2, art. 4.

<sup>56</sup> M. LAGARDE, « Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres », op. cit., p. 234.

<sup>57</sup> CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, « Mensaje del Consejo de presidencia de la CEM en ocasión del día internacional contra la violencia hacia las mujeres », op. cit.



puisqu'elles n'avaient pas eu un comportement digne et avaient provoqué l'agression. Dans le cas où cette femme serait vraiment victime d'une agression, on exige d'elle là encore une réaction individuelle pour résoudre la situation.

### ***L'homosexualité comme cause de féminicide***

Dans le document final de la cinquième conférence générale de l'épiscopat latino-américain et caribéen, Benoît XVI ciblait la responsabilité de l'idéologie du genre dans la destruction des familles :

Parmi les préjugés qui affaiblissent et portent atteinte à la vie familiale, nous trouvons l'idéologie du genre, selon laquelle chacun peut choisir son orientation sexuelle, sans prendre en compte les différences données par la nature humaine. Cela a entraîné des modifications légales qui blessent gravement la dignité du mariage, le respect du droit à la vie et l'identité de la famille <sup>58</sup>.

Cette accusation, déjà lancée en 2004 contre la supposée « théorie du genre »<sup>59</sup>, est aujourd'hui poussée à l'extrême car les « féministes du genre » sont tenues comme les principales responsables des violences exercées contre les femmes et en particulier du taux élevé de féminicides. En remettant en cause le caractère naturel de la norme hétérosexuelle, elles favoriseraient l'homosexualité et les comportements sexuels déviants qui seraient responsables d'un nombre élevé de divorces et d'une multiplication des conflits au sein des couples, conflits à l'origine d'un taux important de féminicides entre conjoints<sup>60</sup>. Le discours catholique fait ainsi de la rupture entre conjoints « une explication centrale et nécessaire des féminicides »<sup>61</sup>. L'appel des « féministes du genre » à la déconstruction des rôles sociaux favoriserait l'union libre au détriment du mariage catholique, ce qui contribuerait à l'extension du phénomène du féminicide car une femme vivant en union libre aurait « neuf fois plus de risques d'être tuée qu'une femme mariée »<sup>62</sup>. Le mariage catholique est présenté au contraire comme un gage de stabilité pour le couple et une protection face au risque d'homicide.

L'image destructrice de l'homosexualité est souvent associée au culte de la Sainte Mort<sup>63</sup>. Selon l'archevêque de Guadalajara, les adeptes de ce culte remplacent fréquemment l'image de la vierge par une image androgyne qui galvaude la dévotion

<sup>58</sup> CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *v Conferencia general Documento conclusivo*, Aparecida, 2007, p. 46.

<sup>59</sup> Card. RATZINGER, *Carta a los obispos de la iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y el mundo*, 2004, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html), consulté le 15 février 2014.

<sup>60</sup> CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD SOCIAL, *Homosexualidad, Matrimonio y adopción*, Universitat Abat Oliba CEU, s.d., [http://es.catholic.net/catholic\\_db/archivosWord\\_db/cers\\_12\\_es\\_%281%29.pdf](http://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/cers_12_es_%281%29.pdf), consulté le 22 janvier 2014.

<sup>61</sup> FORUM LIBERTAS, « Las tres causas del feminicidio... », *op. cit.*

<sup>62</sup> *Ibid.* Le forum n'indique pas les sources sur lesquelles reposerait cette statistique.

<sup>63</sup> Cl. REYES RUIZ, « Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte », *El Cotidiano*, 169, septembre-octobre 2011, p. 51-57.

religieuse par « une pratique morale laxiste tolérant ouvertement l'homosexualité »<sup>64</sup>. Des mariages entre personnes de même sexe sont en effet célébrés par les fidèles de la Sainte Mort dont le culte populaire est pratiqué devant des autels en pleine rue, sans dogme ni référence à des leaders spirituels. Si l'Eglise catholique mexicaine voit en eux des marginaux qui s'écartent du chemin de Dieu et alimentent la violence sociétale, les adorateurs de la Dame Blanche sont pour la plupart des catholiques dont la foi semble ravivée par ce culte libéré de tout cadre institutionnel.

En tant qu'outil d'analyse critique et sociologique de la violence contre les femmes, le concept de féminicide souligne la responsabilité des institutions patriarcales dans la continuité de cette violence. L'extension de son usage au Mexique est une attaque sévère pour l'Eglise catholique qui riposte en diabolisant les « féministes du genre » et en faisant de l'avortement une pratique féminicide.

### *La thèse féministo-satanique*

Le concept de violence féminicide défini par Lagarde intègre de multiples formes de violence, y compris les atteintes physiques et psychologiques auxquelles les femmes sont exposées lorsqu'elles se voient contraintes d'avorter dans l'illégalité. L'avortement illégal est envisagé comme un acte dont la violence peut provoquer la mort et un assassinat dès lors qu'il se fait avec la complicité des autorités religieuses et politiques. Classer l'avortement illégal comme violence féminicide, c'est pour les féministes montrer que les systèmes légaux patriarcaux qui privent les femmes du contrôle de leur corps condamnent celles-ci à la souffrance voire à la mort. L'entrée du concept dans la loi en 2007 a renforcé la légitimité de la mobilisation féministe et des mouvements de femmes pour une vie libre de violence et pour le respect du droit des femmes à disposer de leur corps. Ainsi, le slogan des manifestations contre les disparitions et féminicides de Juárez, « Pas une morte de plus ! » a-t-il été également employé pour militer en faveur de la dépénalisation de l'avortement.

Cette extension de l'usage militant du concept de féminicide menace directement la conception traditionnelle du rôle des femmes défendue par l'idéologie des hiérarchies catholiques. A l'instar de la contraception, l'avortement légal est vu comme une œuvre diabolique. Ceux et celles qui défendent le droit des femmes à disposer et décider de leur corps s'opposent à la volonté de Dieu et à l'ordre naturel. L'Eglise catholique mexicaine relie alors le taux élevé des homicides contre les femmes aux homicides également commis contre les enfants à naître et accuse les « féministes du genre » d'être « complices d'un génocide »<sup>65</sup>. L'archidiocèse de Mexico rappelle ainsi que 75 000 êtres humains ont été assassinés depuis l'adoption de la loi d'interruption légale de grossesse dans la capitale transformée en « ville homicide »<sup>66</sup>. En défendant l'avortement, qui est une destruction du capital social

<sup>64</sup> J. ROBLES ORTEGA, arzobispo de Guadalajara, *Un desafío que va a la raíz*, 2013, [http://www.cem.org.mx/i/uploads/Ponencia\\_Emmo.\\_Sr.\\_Cardenal\\_Francisco\\_Robles.pdf](http://www.cem.org.mx/i/uploads/Ponencia_Emmo._Sr._Cardenal_Francisco_Robles.pdf), consulté le 14 janvier 2014.

<sup>65</sup> ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO, « Ciudad homicida », *Desde la fe*, 29 avril 2012, <http://www.desdelafe.mx/apps/article/templates/?z=0&a=2975>, consulté le 22 novembre 2014.

<sup>66</sup> *Ibid.*

généralisé par le mariage, les féministes ouvraient la voie à d'autres destructions de ce capital comme le féminicide <sup>67</sup>.

La légalisation de l'avortement en 2007 dans la ville de Mexico a contribué à ce que des esprits malins se propagent dans le pays. Les deux choses sont étroitement liées. Il y a aujourd'hui une infestation de démons à Mexico, parce qu'on a ouvert la porte à la mort <sup>68</sup>.

Ce raisonnement explique que l'on retrouve non plus seulement la thèse d'un complot narco-satanique, mais également celle d'un complot féministe-satanique. Les détracteurs catholiques réinterprètent par ailleurs le concept de féminicide qui s'applique à la violence de masse contre les femmes et peut, à ce titre, englober le fœticide contre des fœtus de sexe féminin. De là à dire que la pratique de l'avortement constitue un féminicide, il n'y a qu'un pas vite franchi : les féministes qui manifestent pour la pénalisation du féminicide sont régulièrement confrontées aux attaques des membres d'associations pro-vie comme *Mexicanos por la Vida de Todos* qui exigent que l'avortement soit reconnu comme une forme de féminicide infantile <sup>69</sup>.

Cette stratégie de retournement de la faute met en lumière la lutte menée par l'Eglise catholique mexicaine pour s'appropriier les mots du discours et de la mobilisation autour du féminicide : les mots droits des femmes, crime, violence, discriminations, dignité, génocide et même féminicide sont utilisés par le discours religieux pour rester présent dans l'arène définitionnelle de la famille et des politiques publiques qui peuvent menacer son influence <sup>70</sup>.

### Conclusion

La violence contre les femmes fait l'objet d'une joute définitionnelle entre l'Eglise catholique mexicaine et les féministes. Alors que celles-ci ont obtenu des avancées manifestes pour penser la violence masculine dans une perspective de genre intégrale sur le plan théorique, méthodologique et juridique, la hiérarchie catholique, elle, contrecarre la légitimité grandissante du concept de féminicide par le jeu des politiques de langage. Grâce aux tactiques d'essentialisation, le discours religieux tente d'isoler les actes de violence dans un schéma d'interprétation qui naturalise la violence même extrême et disqualifie toute perspective sociologique. Les stratégies d'euphémisation déplacent quand à elles le regard vers la violence familiale et des maux de société très généraux comme la crise. Le retournement de la faute contre les victimes elles-mêmes, les « féministes du genre » et les défenseur.e.s des droits des femmes est finalement la stratégie la plus agressive. Ceux et celles qui défendent « l'idéologie du genre » sont ainsi responsables d'un désordre sexuel et moral qui menacerait l'institution du mariage catholique et le fondement de la procréation sur lequel il repose. Le discours religieux alerte alors sur la menace de l'apostasie et d'une « théorie du genre » mortifère et diabolique. Malgré l'expression déterminée

<sup>67</sup> FORUM LIBERTAS, « Las tres causas del feminicidio... », *op. cit.*

<sup>68</sup> V. HERNÁNDEZ, « Hay una infestación de demonios hoy en día en México », *op. cit.*

<sup>69</sup> G. TORRES RUIZ, « Denuncian feministas ataques de grupos Provida », *CIMAC Noticias*, México, 24 mai 2012, <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/60854>, consulté le 3 mars 2014.

<sup>70</sup> F. ROCHEFORT et M. E. SANNA, *Normes religieuses et Genre*, *op. cit.*, p. 137.

de quelques voix catholiques dissidentes dans la lutte contre le féminicide<sup>71</sup>, l'Eglise catholique mexicaine investit le terrain médiatique et politique de la violence contre les femmes afin de discréditer la perspective de genre dans la prévention, l'explication et le traitement juridique de cette violence. En effet, les politiques publiques en la matière représentent un risque majeur de perte d'influence de l'Eglise sur la population.

C'est dans ce contexte de lutte pour la définition de la réalité de la violence contre les femmes qu'il faut appréhender l'inquiétude actuelle des associations féministes et des mouvements de femmes. Depuis l'élection de Enrique Peña Nieto, l'Etat est soupçonné d'occulter la réalité des violences, appuyé dans cette tâche par l'Eglise. Le recensement des féminicides ne se fait plus et le Code de procédure pénale vient d'être modifié, marquant un net recul dans la protection des victimes de violence<sup>72</sup>. La fondatrice de l'association *Justicia para Nuestras Hijas* déplore un grave retour en arrière :

L'Eglise et l'Etat cautionnent les assassinats de femmes, c'est plus facile pour les autorités de nous demander de rester tranquilles, d'emmener les femmes soumises à l'Eglise et de leur demander de pardonner, de se résigner et de leur dire que c'est la faute de ces femmes, de leurs parents, de leurs mères qui ne les ont pas bien éduquées (...) on en revient à la problématique des années 1990 quand Francisco Barrio était au pouvoir et que régnait une totale impunité face aux disparitions et aux assassinats de femmes (...) ce que nous avons gagné, nous sommes en train de le perdre<sup>73</sup>.

Quelques jours après cette déclaration, le président participait à une réunion de la Conférence épiscopale mexicaine. A cette occasion, il a proposé aux évêques de partager avec le gouvernement les informations dont ils disposaient sur la violence et s'est dit sensible à leurs attentes en matière de réformes juridiques<sup>74</sup>. L'analyse de l'offensive religieuse contre la théorie du genre au Mexique recouvre ainsi des enjeux de pouvoir croisés qui mettent à l'épreuve toute tentative de redéfinition de la réalité et qui alimentent de surcroît une violence contre les femmes et contre les mobilisations de défense des droits des femmes.

<sup>71</sup> L'association *Católicas por el Derecho a Decidir* mène des actions d'envergure contre la pénalisation de l'avortement et le féminicide et quelques hommes d'Eglise comme le prêtre Solalinde interpellent régulièrement l'institution catholique sur son positionnement.

<sup>72</sup> Les modifications apportées au Code de procédure pénale ne garantissent plus la protection des données privées des victimes et rétablit des mécanismes de réconciliation entre agresseur et victime.

<sup>73</sup> N. LEDEZMA ORTEGA, « Iglesia es cómplice del estado en feminicidios : activista », *La Ventana del Juicio*, 28 avril 2014, <http://www.laventanadeljuicio.mx/#/n/13677-iglesia-es-complice-del-estado-en-feminicidios:-activista>, consulté le 30 avril 2014.

<sup>74</sup> Anon., « Presidente Peña Nieto dialoga con obispos sobre violencia y reformas », *La Gazzetta D.F.*, 2 mai 2014, <http://lagazzettadf.com/2014/05/02/presidente-pena-nieto-dialoga-con-obispos-sobre-violencia-y-reformas/>, consulté le 4 mai 2014.

# Mobilisations anti « idéologie du gender » et milieux catholiques pro-life en Italie

Martina AVANZA

J'ai été confrontée aux mobilisations anti-gender alors que je menais une enquête ethnographique sur les militants pro-life en Italie<sup>1</sup>. Le terrain consistait, dans un premier temps, à participer aux événements organisés par les associations pro-life que j'avais repérées sur internet et qui annonçaient sur leurs sites, sur leur page Facebook ou via leur newsletter des conférences, formations, débats, présentations de livres, projections de films, journées de sensibilisation, prières publiques, marches pour la vie. Le but était de me familiariser avec une culture militante avec laquelle je n'avais aucune proximité avant d'entamer une campagne d'entretiens. Etablie en Italie du Nord, j'ai suivi ces événements en Lombardie, en Vénétie et au Piémont, mais le calendrier d'événements pro-life que j'ai constitué à partir de janvier 2013 avait une extension bien plus large et prenait en compte la dimension nationale de la mobilisation. Si je m'attendais à entendre parler dans ces événements de « vie naissante » et de « syndrome post-avortement », je ne pensais pas, en me lançant dans cette enquête, me retrouver à des conférences intitulées « les équivoques du gender » ou « la théorie du gender, pour ou contre l'homme ? » où l'on parlerait de Judith Butler et du queer. D'autant que, en Italie, le terme « gender » ou « *studi di genere* » est très peu utilisé,

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'une enquête ethnographique portant sur les mouvements et militants anti-avortement (ou pro-life comme ils préfèrent se définir). La première tranche de terrain a eu lieu entre février et juillet 2013 (22 entretiens approfondis, observation participante de huit colloques et conférences, trois marches pour la vie, dont la principale qui se tient à Rome). En mars-avril 2014 a eu lieu une brève deuxième tranche (une semaine d'observation participante dans un centre d'aide à la vie où des bénévoles pro-life reçoivent des femmes faisant face à des grossesses non désirées, deux jours d'assemblée générale du principal mouvement pro-life). A partir de septembre 2014 a commencé la troisième et dernière phase de cette enquête, d'une durée d'un an.

y compris au niveau académique, tant le retard dans la légitimation institutionnelle des études genre est important<sup>2</sup>. Pourquoi donc, timidement, à partir d'avril-mai 2013 puis de façon accélérée à partir de septembre 2013, les événements « anti-gender » ont-ils commencé à surgir dans mes recherches sur internet ainsi que dans la revue de presse que fait chaque jour le principal mouvement pro-life (*Movimento per la vita*, mpv) ? Quel intérêt peuvent avoir des militants anti-ivg à se mobiliser contre le « gender » ? Quelles formes la mobilisation « anti-gender » a-t-elle prise en Italie et quel rôle y ont joué ces réseaux catholiques<sup>3</sup> anti-avortement ?

Dans un premier temps, il s'agira de s'intéresser au sens indigène que le « gender » prend pour les militants pro-life. Adoptant une démarche compréhensive, ce qui m'intéresse est moins de montrer qu'ils pervertissent les études genre que de saisir ce qui fait sens pour eux dans le « gender ». Je montrerai ensuite que l'émergence de mobilisations « anti-gender » a constitué une opportunité pour les mouvements anti-avortement. Ces derniers sont certes structurés et soutenus, en tout cas pour une partie d'entre eux, par l'Eglise ; ils n'en restent pas moins minoritaires, y compris chez les catholiques qui pensent, dans leur majorité, qu'une loi réglementant l'ivg est la moins mauvaise des solutions (cette loi, votée en 1978, a été confirmée par un référendum en 1981 qui a vu la très grande majorité des catholiques apporter leur soutien à la légalisation). En étant en première ligne dans les événements « anti-gender », les mouvements pro-life arrivent à atteindre une audience plus vaste et à inscrire leur message dans un continuum qui va du refus du mariage entre personnes du même sexe jusqu'à l'ivg. Nous verrons enfin comment les mouvements pro-life se servent de leurs organisations et savoir-faire militants, fruits de trente-cinq ans d'activisme, pour donner corps aux mobilisations « anti-gender », dont l'ampleur en Italie ne cesse de croître.

### Ce que le « gender » incarne pour les militants pro-life

Pour ces activistes, malgré leurs degrés de radicalité et leurs niveaux de maîtrise théorique différents, « l'idéologie du gender » est désormais unanimement considérée comme dangereuse. Pour les pro-life, le « gender » remet en question la différence sexuelle et promeut « l'homosexualisme » (ce qui veut dire la promotion idéologique de l'homosexualité) et tout ce qui va avec (mariage pour tous, PMA pour tous, GPA). Il s'agit alors d'une grave menace contre « la famille » (au singulier)<sup>4</sup> et « la vie » (de la conception naturelle à la mort naturelle). Le « gender » est considéré comme

<sup>2</sup> P. DI CORI, « Sotto mentite spoglie. Gender studies in Italia », *Cahiers d'études italiennes*, 16, 2013, p. 15-37.

<sup>3</sup> Les mouvements pro-life italiens sont officiellement non confessionnels, mais, de fait, uniquement composés de catholiques pratiquants et actifs au sein de l'Eglise (dans les paroisses ou les mouvements de laïcs). Certains groupes pro-life ont des liens institutionnalisés avec l'Eglise. Ainsi, le principal mouvement pro-life, le *Movimento per la Vita*, est financé en grande partie par la conférence épiscopale italienne. Pour la plupart, ces catholiques peuvent être aisément désignés comme des « catholiques d'identité » (P. PORTIER, *Eglise et politique en France au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Montchrestien, 1994).

<sup>4</sup> Comme le soutient un membre de l'équipe jeune du *Movimento per la Vita*, Giuliano Guzzo, dans *La famiglia è una sola*, Vérone, Gondolin, 2014.

un « tremblement de terre anthropologique » qui, en remettant en cause la dualité sexuelle, mine le fondement même de ce qui doit uniquement donner lieu à la vie : l'union d'un homme et d'une femme, idéalement dans le cadre d'une relation maritale. Le *Movimento per la Vita* se déclare favorable à l'égalité, mais aussi fortement différentialiste (« nous combattons l'inégalité, pas la différence »), reprenant le discours de la complémentarité promu par l'Eglise<sup>5</sup>. Il n'est dès lors pas étonnant que les anti-avortement se soient saisis du « gender », tout comme ils ont élargi leur champ d'action à la question des techniques de fécondation artificielle lorsque celles-ci ont été réglementées en Italie en 2004. Les pro-life italiens deviennent ainsi un acteur central des mobilisations anti « idéologie du gender », en collaboration avec d'autres associations catholiques (associations familiales notamment) ou directement avec les diocèses<sup>6</sup>.

Si les militants pro-life sont très réceptifs au discours anti-gender, ce n'est pas seulement parce qu'il se situe dans la continuité de la doctrine de l'Eglise. Les pro-life, y compris, voire surtout, les femmes, qui sont nombreuses dans ces mouvements, défendent une figure de la femme comme mère (intrinsèquement, même si elle n'a pas enfanté). Une lecture genrée des rôles masculins et féminins ne peut donc pas en soi être acceptable pour ces militant.e.s, et ce pas seulement au niveau théorique. En effet, en tout cas pour partie d'entre elles, le « gender » peut sembler un désaveu de leurs choix de vie et de leur action politique. Il s'agit de la catégorie la plus fournie du mouvement : bénévoles des *Centri d'Aiuto alla Vita* (Centres d'aide à la vie, CAV) qui sont des lieux d'écoute ouverts par le *Movimento per la Vita* (il en existe 300 environ sur tout le territoire national), où des femmes pro-life reçoivent des femmes faisant face à une grossesse non désirée et/ou difficile pour les persuader de ne pas avorter ou tout simplement pour les soutenir (y compris économiquement). Dans un CAV que j'ai visité, un dessin est encadré dans la salle d'attente où les femmes enceintes patientent avant leur rendez-vous avec une bénévole pro-life. Il représente une femme enceinte de profil, le ventre arrondi bien visible. Le texte sous le dessin dit « LA FEMME. Merveilleuse amphore créée par Dieu pour accueillir la Vie ». On voit bien en quoi les études genre peuvent questionner ce type d'assignation et remettre en question la mission même des CAV, qui consiste à amener les femmes à accepter leur supposée destinée biologique.

Mais ce que le « gender » menace n'est pas uniquement l'identité politique du mouvement. Il s'agit aussi de défendre les choix personnels de la grande majorité des bénévoles CAV. Ces femmes ont pour la plupart abandonné leur travail pour se consacrer à leurs enfants puis, une fois les enfants devenus grands, elles se sont investies dans les CAV pour dire aux femmes qu'elles reçoivent qu'enfanter est la

<sup>5</sup> R. CARNAC, « L'Eglise catholique contre « la théorie du genre » : construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain », *Synergies Italie*, 10, 2014, p. 125-143. A. FAVIER, « Les catholiques et le genre. Une approche historique », *La vie des idées*, 25 mars 2014.

<sup>6</sup> Le terme « idéologie » est souvent préféré à « théorie », au point que l'on parle désormais dans ces milieux de « gendercratie ». Le terme « gendercratie » n'était pas utilisé en 2013 ; il témoigne notamment de la radicalisation du discours sur le « gender » (on parle aussi de « dictature du gender »).



chose la plus importante qu'une femme puisse faire. Leur expérience maternelle est le seul savoir-faire valorisable dans leur engagement : ce sont des mamans, ou plutôt des grands-mères vu leur âge, conseillant d'autres mamans (car pour elles une femme enceinte est déjà mère). Essentialiser la maternité comme l'essence de la féminité est donc une façon de défendre tout à la fois leurs choix de vie et leurs choix politiques. Bref, le refus du « gender » ne tient pas dans ces milieux uniquement à une fidélité à la doctrine de l'Eglise. Si cette rhétorique fonctionne, c'est aussi parce qu'elle fait écho à l'expérience intime des militantes, en tout cas pour une partie importante d'entre elles, et conforte l'essence même de leur mission politique.

### **Mobilisations « anti-gender » et structure des opportunités politiques**

Si l'on comprend aisément que les pro-life partagent les inquiétudes vaticanes sur la « théorie du gender », il nous reste à expliquer pourquoi cette véritable panique « anti-gender » a surgi à partir du printemps 2013 alors que les arguments étaient là bien avant<sup>7</sup>. Pour cela, il faut s'intéresser au contexte à la fois national et international.

Au niveau international, il est clair que l'énorme succès des manifestations françaises contre le mariage pour tous sert d'exemple aux militants italiens. Ces derniers se disent que si, « même dans la très laïque France » (expression que j'ai très souvent entendue), il a été possible de mobiliser autant de personnes, cela devrait être possible en Italie aussi.

Au niveau national, c'est l'agenda politique qui se révèle déterminant. Quand je suis arrivée sur le terrain en février 2013, il n'y avait aucune initiative autour du « gender » et personne ne me parlait en entretien de cette « menace ». En avril, j'ai assisté à mon premier colloque sur le sujet. En mai, j'ai vu le premier article sur la thématique dans la revue de presse faite quotidiennement par le *Movimento per la Vita*. En août a eu lieu la première veillée des *Sentinelle in Piedi*<sup>8</sup> (Sentinelles debout). A partir de septembre 2013, la déferlante d'événements, notamment de conférences, était telle que chiffrer la mobilisation est devenu difficile. A titre d'exemple, dans la province de Brescia (ville de Lombardie où je suis installée pour mener le terrain et qui est particulièrement active sur ces thématiques), les militants LGBT ont comptabilisé à la mi-novembre 2014 plus de cent conférences anti-gender pour la ville et sa province

<sup>7</sup> Il est intéressant de noter que, en 2007, quand il s'est agi de légiférer sur les DICO (« Diritti e doveri delle persone Conviventi », qui auraient dû être l'équivalent italien du Pacs), les résistances catholiques (si nombreuses que le projet a été abandonné) n'ont pas mobilisé la rhétorique « anti-gender », pourtant déjà disponible dans les textes. Les mobilisations qu'on observe aujourd'hui contre tout octroi de droits aux personnes LGBTQI sont donc anciennes, mais le cadrage « gender » est nouveau.

<sup>8</sup> Les Sentinelles se sont directement inspirées des Veilleurs français : il s'agit d'occuper en silence l'espace public, notamment les places des centres villes, en se mettant debout à un ou deux mètres les uns des autres et ce pour protester (en France contre le mariage pour tous, en Italie d'abord contre la loi sur l'homophobie – voir *supra*). Une nouveauté a été introduite dans cette importation vers l'Italie : puisqu'elles manifestent contre la loi sur l'homophobie qu'elles estiment une loi de censure, les Sentinelles, contrairement aux Veilleurs, ont toujours un livre à la main, symbole de liberté de pensée (les nazis brûlaient les livres, rappellent-ils...). Le mouvement revendiquait en mars 2014 une cinquantaine de veillées au niveau national et ce, en huit mois de mobilisation.



(1 260 000 habitants). Il y a également eu en ville (sans compter la province) quatre « veillées » des Sentinelles en 2013 et quatre en 2014.

Le rythme de la mobilisation, avec son accélération importante, est directement lié à l'agenda politique qui, depuis mars 2013, voit le Parlement aux prises avec un projet de loi contre l'homophobie (approuvé par la Chambre en septembre 2013, mais bloqué au Sénat depuis octobre 2013). Les militants pro-life considèrent cette loi comme un jalon posé vers le mariage gay : si une telle loi passe, disent-ils, nous ne serons pas en mesure de critiquer une future loi sur le mariage gay sans être taxés d'homophobie. Ils dénoncent alors une loi qui limiterait la « liberté d'expression », et ce bien qu'un amendement garantissant les droits des groupements politiques, religieux et culturels ait été ajouté à la loi suite aux protestations des milieux catholiques.

Dans le texte du projet de loi est utilisée l'expression « identité de genre » comme « la perception qu'une personne a de soi comme femme ou homme même si elle ne correspond pas à son sexe biologique »<sup>9</sup>. Le projet de loi se propose de sanctionner les discriminations fondées sur l'identité de genre ou l'orientation sexuelle. Pour ses opposants, il est dès lors évident que ce projet de loi « liberticide » découle de la « théorie du genre ». Les mobilisations contre la loi ont été soit explicites, avec les manifestations des Sentinelles qui demandent son retrait, soit implicites avec les initiatives contre la « théorie du genre », notamment les conférences. Ces mobilisations s'accélérent à partir de septembre 2013, après l'acceptation de la loi à la Chambre et ce dans le but, réussi à ce jour (juin 2015), de bloquer la loi au Sénat.

Une accélération ultérieure a lieu début 2014 avec l'ouverture d'un deuxième front : celui de l'école. Le 31 octobre 2013 sort le « décret école » qui prévoit, entre autres choses, de consacrer des fonds à la formation sur les questions d'« égalité, affectivité, dépassement des stéréotypes de genre ». La question devient encore plus brûlante en 2014 avec la « Stratégie nationale pour combattre les discriminations basées sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre » voulue par le gouvernement via le Département pour l'égalité des chances. Le premier volet de cette stratégie devait être la production et la distribution dans les écoles de brochures « Eduquer à la diversité » (qui permettent de lutter contre les stéréotypes de genre et le harcèlement des jeunes homosexuels). Cette « offensive du gouvernement » pour « promouvoir l'homosexualisme » dès l'école primaire légitime le cadre de lecture du « gender » et accélère les mobilisations. En 2015, le projet de loi dit Cirinnà (du nom de la sénatrice du *Partito Democratico* qui le porte) sur les unions civiles des personnes du même sexe confirme aux militants que leurs craintes de 2013 étaient bien fondées.

Dans ce contexte international et national se crée donc pour les mouvements pro-life une structure des opportunités politiques très favorable, dont ils s'empressent de se saisir afin non seulement de combattre la « théorie du genre », mais aussi de rendre plus visible et audible ce qui reste le cœur de leur activité militante : la lutte contre l'avortement.

<sup>9</sup> Le texte est consultable ici : [http://www.camera.it/\\_dati/leg17/lavori/stampati/pdf/17PDL0003090.pdf](http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/stampati/pdf/17PDL0003090.pdf), consulté le 15 juin 2015.

### Mobilisations « anti-gender », audibilité de la cause pro-life et concurrence interne

Dans ce contexte, pour les militants pro-life, le « gender » a l'avantage d'inclure leur lutte contre l'avortement (qui n'est pas toujours bien perçue par les catholiques et même par le clergé) dans un cadrage plus large mettant en cohérence batailles anciennes et récentes. A l'assemblée générale du *Movimento per la Vita* de mars 2014, cela a été dit explicitement : le « gender » est une occasion en or pour « se faire entendre » dans le débat public. De fait, il serait difficile de rassembler 200 à 300 personnes par conférence si on annonce l'avortement comme sujet. En revanche, si on annonce le « gender » et le « mariage homosexuel », on y arrive aisément. De même, proposer de parler de l'IVG dans les écoles, y compris les lycées confessionnels, voire même dans les paroisses, est difficile car le sujet est considéré comme délicat et surtout comme clos (l'IVG est légalisée depuis trente-cinq ans). En revanche, parler de la « théorie du gender » passe mieux. Le sujet est perçu comme plus actuel, surtout auprès de certains parents effrayés que leurs enfants soient soumis « à la propagande du lobby gay ». Aux intervenants ensuite de glisser du contenu pro-life et de montrer que, de l'IVG à l'homoparentalité, c'est la même « attaque contre la famille » qui se joue, fondée sur une « culture de la mort » qui ne craint pas de « supprimer des vies » (que ce soit via l'IVG, la GPA ou la PMA car toute technique de fécondation *in vitro* implique la production d'embryons qui ne seront pas implantés).

Dans la presse ou dans les conférences auxquelles j'ai assisté, on entend souvent que le « gender » est le cheval de Troie du mariage pour tous. Au regard de cette analyse, on pourrait aussi voir le « gender » comme le cheval de Troie utilisé par les pro-life pour entrer là où ils n'avaient pas accès. A titre d'exemple, une conférence « anti-gender » au nom en apparence innocent, à savoir « Voglio la mamma... e il papà » (je veux maman... et papa), a été annoncée sur un site web que je consulte régulièrement pour savoir comment occuper les week-end de mes enfants. Jamais on n'aurait autorisé sur ce site l'annonce d'une conférence portant sur l'IVG.

Le « gender » étant un créneau à prendre, il existe une véritable concurrence au sein du monde pro-life pour s'en emparer. Ce mouvement est en effet divisé entre une tendance modérée (au sens pro-life du terme) représentée par le mpv qui est le groupe le plus ancien, le plus structuré, le seul reconnu et soutenu par l'Eglise ; et des franges plus radicales et moins structurées créées par des militants qui, dans leur quasi-totalité, sont sortis du mpv jugé trop « mou ». Le thème du « gender » a été mieux investi, et plus précocement, par les radicaux que par le mpv. Ainsi, l'association *Famiglia Domani* (qui organise la marche pour la Vie à Rome en défiant ouvertement le mpv qui évite une présence aussi massive et visible dans l'espace public) a été à l'origine d'un nombre très important de conférences « anti-gender »<sup>10</sup>. Il faut aussi mentionner, parmi les acteurs centraux, les association *Scienza e Vita* (qui réunit essentiellement

<sup>10</sup> Les actes d'une de celles-ci, celle de Vérone du 21 septembre 2013, ont été publiés. FAMIGLIA DOMANI, MEVD, *La teoria del gender : per l'uomo o contro l'uomo ?*, Chieti, Solfanelli, 2014. Le président de l'association a également publié un ouvrage sur le sujet : R. DE MATTEI, *Gender Diktat. Origini e conseguenze di una ideologie totalitaria*, Chieti, Solfanelli, 2014.

des médecins pour défendre les positions pro-life d'un point de vue scientifique)<sup>11</sup> et *Giuristi per la Vita* (composée de juristes qui défendent gratuitement toute personne, notamment les professionnels de la santé, mis en accusation pour leurs positions pro-life). Ces associations font partie de l'aile radicale et défient souvent ouvertement le mpv accusé d'être dans le fond pro-choice (moins Science et Vie qui est dans une position intermédiaire entre le mpv et les radicaux).

A l'assemblée générale du mpv tenue à Rome en mars 2014, le « gender » a été présenté par le président, dans son rapport annuel, comme un axe stratégique à développer. Le mpv fonctionne de manière très unanimiste et le rapport du président a été approuvé par toute l'assemblée présente moins trois votes. Deux de ces dissidents étaient des membres plus jeunes que la moyenne qui contestaient des aspects organisationnels (démocratie interne au mouvement), mais un de ces votes était le fait d'un militant de longue date qui a tenu à préciser qu'il soutenait le président, mais qu'il votait contre son rapport pour signaler son mécontentement quant au retard pris par le mouvement sur la question du « gender », notamment en regard des pro-life radicaux. Il est vrai que Carlo Casini (président du mpv entre 1990 et 2015 et parlementaire, national ou européen presque sans discontinuer, entre 1979 et 2014) ne s'est pas exprimé publiquement sur le sujet du « gender » avant l'été 2013<sup>12</sup> et que le mouvement a organisé ses premiers événements à l'automne 2013, soit un semestre plus tard que les groupes radicaux<sup>13</sup>.

Cette concurrence nous parle non seulement des luttes internes au monde pro-life, mais aussi de l'importance stratégique de la thématique du « gender » pour se rendre visibles et audibles<sup>14</sup>. Les mouvements pro-life ont donc tout intérêt à s'investir dans les mobilisations « anti-gender ». Mais comment se mobilisent-ils ?

### **Comment se mobiliser ? Les conférences « anti-gender »**

Les mobilisations contre la « théorie du gender » et contre la loi sur l'homophobie empruntent diverses formes d'action, qui vont des pétitions (contre la diffusion à l'école des brochures « Eduquer à la diversité » par exemple) à l'action directe

<sup>11</sup> L'association Science et Vie a été un précurseur absolu sur la thématique du « gender » puisqu'elle a publié un livre sur le sujet dès 2008. SCIENZA E VITA, *L'Ideologia del gender: Maschio e femmina. Natura e Cultura*, Florence, Scienza e Vita, 2008.

<sup>12</sup> Par exemple dans l'hebdomadaire catholique *Famiglia Cristiana* du 25 juillet 2013 où il affirme que les vrais sujets de discrimination sont les familles qui sont poussées à l'avortement parce qu'elles n'ont pas les moyens de garder l'enfant qui s'annonce, pas les homosexuels.

<sup>13</sup> Depuis que le Pape a consacré la rhétorique anti-gender, notamment dans son voyage de retour des Philippines en janvier 2015 lors duquel il a défini la « théorie du genre » comme une nouvelle forme de « colonisation idéologique », le mpv, bien plus fidèle à la hiérarchie ecclésiastique que les radicaux, a accentué son engagement « anti-gender ».

<sup>14</sup> Le « gender » ne donne pas seulement lieu à des formes de concurrence, mais aussi à des collaborations stratégiques entre associations pro-life par ailleurs ennemies. Ainsi la pétition *online* intitulée « Petizione sull'educazione affettiva e sessuale nelle scuole » et hébergée par le site [www.notizieprovita.it](http://www.notizieprovita.it) (qui se situe parmi le pôle des radicaux) a été promue conjointement par les mpv et les *Giuristi per la Vita* (avec également la collaboration d'associations familiales) en janvier 2015. La pétition a été présentée au président de la République en mai 2015 avec plus de 180 000 signatures (selon les promoteurs).

pacifique (les « veillées » des Sentinelles) en passant par le lobby (envoi de courriers aux parlementaires catholiques pour qu'ils bloquent la loi contre l'homophobie) et les actions légales (l'association a assigné en justice une enseignante de lycée pour avoir fait lire un livre mettant en scène une relation homosexuelle sous l'accusation de diffuser de la pornographie). Cependant, nous nous focaliserons sur les mobilisations culturelles, à savoir l'organisation de colloques et conférences « anti-gender », pour trois raisons. Premièrement, ces conférences sont la forme quantitativement la plus importante de mobilisation et aussi la plus directement centrée sur le « gender » (alors que les Sentinelles s'attaquent en premier lieu à la loi contre l'homophobie). Deuxièmement, les militants pro-life y sont particulièrement présents, tant parmi les organisateurs que parmi les orateurs. Enfin, c'est dans ces conférences que sont visibles les ressorts du discours « anti-gender », ressorts qui empruntent à des registres que les pro-life connaissent bien.

Avant de rentrer dans la typologie des conférenciers anti-gender et dans l'analyse de leurs argumentaires et stratégies discursives, précisons que ces événements ont lieu partout en Italie, avec néanmoins une concentration dans le Nord et à Rome, et vont de la petite conférence dans une paroisse ou une école catholique à un colloque d'une journée entière dans une grande salle avec les salutations du maire et de l'évêque (comme à Vérone le 21 septembre 2013)<sup>15</sup>. Le public varie aussi – d'une trentaine de parents d'élèves d'une école catholique à plus de 300 personnes (avec installation d'un écran de retransmission dans une deuxième salle pour faire face à l'affluence). Quand des conférences importantes se tiennent, des protestations ont souvent lieu, allant d'un meeting à l'extérieur de la conférence à l'irruption (pacifique) de militants LGBT.

### **Brève typologie des conférenciers anti-gender**

Qui sont les intervenants des conférences « anti-gender » organisées par les pro-life ? Tout d'abord, précisons que si les religieux ne sont pas absents, leur rôle se limite souvent aux salutations initiales : ce sont très rarement des intervenants à part entière (même si leur aval est important aux yeux des organisateurs). Certes, on parle de ce que dit le magistère de l'Eglise sur le « gender »<sup>16</sup> et sur l'homosexualité, mais ce sont des laïcs qui se chargent des interventions, dont des idéologues connus du mouvement pro-life. Quant aux politiciens, ils sont présents mais leur rôle est également symbolique, sauf pour ceux, peu nombreux, qui font partie de la mouvance pro-life et familialiste catholique. Par exemple le député Gianluigi Gigli (vice-président puis, en mars 2015, nouveau président du mpv) ou la députée Eugenia Roccella (ancienne féministe convertie au catholicisme et devenue pro-life). Dans ces colloques, on préfère en effet ne pas mettre en avant les étiquettes religieuses ou partisans, mais réfuter le « gender » en se plaçant sur le terrain de la raison ou de l'émotion. Ce sont donc les registres de l'expertise et du témoignage qui dominent.

<sup>15</sup> Ce qui nous montre que ces réseaux « anti-gender » ne sont pas le fait d'individus isolés et marginaux, mais de militants ayant leurs entrées tant à l'Eglise que parmi la classe politique.

<sup>16</sup> S. GARBAGNOLI, « Le Vatican contre la dénaturalisation de l'ordre sexuel : structure et enjeux d'un discours institutionnel réactionnaire », *Synergies Italie*, 10, 2014, p. 145-167.

### *Les experts*

Une partie des intervenants dans les conférences « anti-gender » sont présentés dans les programmes comme des universitaires. Cependant, ceux-ci travaillent presque uniquement pour des universités catholiques (donc privées), voire des universités vaticanes, notamment celle tenue par le mouvement intégriste des Légionnaires du Christ (l'athénée pontifical Regina Apostolorum). Quant à leur discipline, la bioéthique est très présente, sachant que les universités catholiques et vaticanes ont largement investi ce créneau.

Les intervenants qui ne signent pas en tant qu'universitaires fondent leur légitimité en matière de « gender » sur leur profession. Des psychologues peuvent ainsi être présents, mais ils sont minoritaires. C'est plutôt du côté des sciences « dures » que l'on va chercher des arguments, ce qui confère à l'association *Scienza e Vita* un rôle central.

C'est ainsi que Massimo Gandolfini, neurochirurgien, directeur du département de Neurosciences d'un hôpital de Brescia et vice-président national de *Scienza e Vita*, est devenu le plus sollicité des conférenciers. En novembre 2014, il revendiquait avoir donné 118 conférences « anti-gender » partout en Italie. Né en 1951, marié et ayant sept enfants, tous adoptés (ce qui est toujours précisé dans sa présentation)<sup>17</sup>, Gandolfini est président de l'association des médecins catholiques pour la région de Lombardie et conseiller auprès de la Congrégation pour la Cause des Saints. Gandolfini est donc très engagé dans les mouvements catholiques, le militantisme pro-life et les hautes sphères de l'Eglise, mais c'est de sa profession de médecin qu'il tire sa légitimité lors de ses conférences anti-gender. Ses interventions portent parfois comme sous-titre « le point de vue de la science » et c'est comme neurochirurgien qu'il explique que les cerveaux féminin et masculin ne sont pas les mêmes, ce qui expliquerait que les femmes sont « multitasking » et les hommes pas.

L'autre protagoniste des conférences « anti-gender », est l'avocat Gianfranco Amato, président de l'association *Giuristi per la Vita* qu'il a fondée en 2013 sur le modèle d'associations américaines similaires. Né en 1961, Amato s'est spécialisé dans les questions juridiques de bioéthique, pour lesquelles il est conseiller auprès de son évêque. Son rôle s'explique par le besoin d'une expertise juridique afin de lutter contre la loi sur l'homophobie. Amato, comme Gandolfini, tourne partout en Italie et il en profite pour présenter le livre *Omofoobia o eterofobia ? Perché opporsi a una legge ingiusta* (« Homophobie ou hétérophobie ? Pourquoi s'opposer à une loi injuste »)<sup>18</sup>. Il évoque le retour du « délit d'opinion » institué en Italie sous le fascisme et cite des cas juridiques et éthiques compliqués (procès en paternité concernant des

<sup>17</sup> Gandolfini fait partie du Chemin néocatéchuménal, un mouvement de laïcs très orthodoxes où l'on tolère à peine les « méthodes naturelles » de régulation de naissance et certainement pas les contraceptifs. Les familles du Chemin sont très nombreuses et le nombre d'enfants est mis en avant comme une preuve de son intégrité. Ne pouvant pas avoir d'enfants biologiques, Gandolfini a néanmoins reproduit la norme de la famille néocatéchuménale (nombreuse et s'affichant comme telle) en adoptant sept enfants.

<sup>18</sup> G. AMATO, *Omofoobia o eterofobia ? Perché opporsi a una legge ingiusta e liberticida*, préface de M<sup>re</sup> Luigi Negri, Vérone, Fede e Cultura, 2014.

enfants nés de donneurs anonymes par exemple) pour montrer qu'il ne faut pas diluer (ni en fait ni en droit) le rôle paternel et maternel au sens biologique du terme.

Les militants pro-life comme Gandolfini ou Amato ont efficacement recyclé leurs compétences dans les conférences « anti-gender » tout en gagnant en visibilité, en publiant des livres<sup>19</sup> et en atteignant des publics nouveaux. En janvier 2015, Gandolfini et Amato ont été auditionnés au Sénat dans le cadre du projet de loi sur les unions civiles des personnes du même sexe, figurant parmi les quatre personnes opposées à la loi auditionnées (suite aux protestations de parlementaires catholiques qui trouvaient que les auditions étaient déséquilibrées). La reconnaissance de leur expertise semble désormais largement dépasser le cadre des milieux pro-life.

Le fait que ces conférenciers s'affichent dans le rôle d'experts et non pas de croyants ou de militants pro-life souligne l'importance du registre de l'expertise dans la légitimation de causes, registre déjà expérimenté avec succès par d'autres mouvements politiques<sup>20</sup>. Les pro-life le savent bien : ils ont l'habitude de mobiliser un discours se voulant scientifique, notamment sur les phases de développement de l'embryon et sur les possibilités de ce dernier de ressentir de la douleur au moment de l'IVG. C'est d'ailleurs le but même de l'association codirigée par le professeur Gandolfini, *Scienza e Vita* : produire un discours pro-life fondé sur l'expertise médicale.

### **Les témoins**

Dans ces colloques anti-gender, on trouve aussi des communications et/ou des publications d'ex-gays ou, plus rarement, d'ex-trans, qui peuvent témoigner dans leur vécu, voire dans leur chair, des « illusions » du gender. Au colloque de Brescia (avril 2013), on pouvait par exemple écouter Walt Heyer, venu exprès des Etats-Unis grâce à un financement du diocèse de la ville, qui, après avoir changé de sexe (d'homme à femme), s'est aperçu qu'il était impossible de nier notre « nature » et est redevenu homme<sup>21</sup>. Il dénonce depuis « l'illusion du gender » qui ferait croire que l'on peut choisir son sexe. Or, comme on le disait à ce colloque, « c'est dans la vérité de l'identité qu'est la liberté », pas dans le fait de nier la nature.

En Italie, Luca di Tolve, auteur du livre *Ero gay. A Medjugorje ho ritrovato me stesso* (« J'étais gay. A Medjugorje je me suis retrouvé moi-même »)<sup>22</sup> est devenu un spécialiste de ce type de témoignages. Ancien Mister gay à la vie dissolue, Luca s'aperçoit qu'il est séropositif. Il entreprend alors un parcours de conversion

<sup>19</sup> Massimo Gandolfini a aussi publié un livre anti-gender. M. GANDOLFINI, *Mamma e papà servono ancora ?*, Sienne, Cantagalli, 2015. Le but de cet ouvrage est de remettre en question le sérieux des études qui prétendent montrer que les enfants ayant grandi dans des couples formés par des personnes du même sexe ne présentent pas de problèmes spécifiques.

<sup>20</sup> S. OLLITRAULT, « Les écologistes français, des experts en action », *Revue française de science politique*, 1-2, 2001, p. 105-130.

<sup>21</sup> On pouvait aussi acheter son autobiographie au colloque : W. HEYER, *Paper Genders. Il mito del cambiamento di sesso*, Milan, Sugarco, 2013.

<sup>22</sup> L. DI TOLVE, *Ero gay. A Medjugorje ho ritrovato me stesso*, Seriate, Kolbe, 2014 (2<sup>e</sup> édition).



qui s'achève avec le pèlerinage de Medjugorje et lui permet de se réapproprier son « identité sexuelle » (ce qui veut dire se marier avec une femme).

La presse catholique conservatrice, notamment l'hebdomadaire *Tempi* (proche du mouvement de laïcs *Comunione e Liberazione*), publie aussi ce genre de témoignages (anonymes cependant), avec des articles comme « Anna, qui était lesbienne. Mais après Marco l'a invitée à boire un café »<sup>23</sup>, ou « Moi ex-lesbienne anticléricale aujourd'hui mariée avec un homme »<sup>24</sup>. Il existe même un site uniquement consacré aux témoignages d'homosexuel.le.s repent.i.e.s<sup>25</sup>.

Ce registre biographique fortement émotionnel se révèle particulièrement efficace, comme le savent bien les militants pro-life qui organisent ces conférences. Ces derniers ont l'habitude de mobiliser le témoignage, en premier lieu de femmes qui ont avorté, mais aussi de médecins qui ont pratiqué des IVG, pour sensibiliser leur public. Ces témoins ont été de l'autre côté (gay, femmes ayant avorté ou médecins pro-choice) et ils savent, parce qu'ils l'ont vécu, à quel point aller contre sa nature est une source de souffrance. Leur discours ne peut aisément être accusé de dogmatisme ou d'idéologie (après tout, c'est un médecin qui faisait des IVG) et sonne donc plus vrai.

Les colloques anti-gender doivent alors trouver un équilibre entre expertise et accessibilité du message. La préparation sur ces thèmes étant faible, le langage peu connu (« quee quoi ? » me demande ma voisine, une catéchiste d'une soixantaine d'années, dans un colloque anti-gender où l'on parlait du queer), les acronymes « bizarres » (LGBTQI), il peut être efficace d'incarner la question du « gender » dans des témoignages personnels.

Une autre façon de faire passer le message à un public novice en la matière est de faire appel au « bon sens », qui est un argument central de ces conférences.

### **Argumentaires anti-gender**

#### ***« Nous sommes les défenseurs de la réalité » ou les usages du « bon sens »***

Dans les colloques « anti-gender », on fait abondamment appel au registre du « bon sens », de l'évidence, de la réalité que tout le monde peut constater (un homme et une femme, ce n'est pas pareil, ça se voit bien non ?). Ce registre est surtout mobilisé par les intervenants sans expertise particulière en matière de « gender ». Au lieu de parler de queer, comme peuvent le faire les plus formés d'entre eux, ces intervenants affirment qu'il suffit de voir que les femmes ne savent toujours pas se garer (propos tenu à un colloque anti-gender en septembre 2013 par l'un des idéologues pro-life les plus reconnus) pour savoir que nous ne sommes pas pareils (rires de l'assemblée). Ce registre de l'évidence répond à un besoin du public. En effet, comme on peut

<sup>23</sup> *Tempi*, 25 mai 2014.

<sup>24</sup> *Tempi*, 28 septembre 2013.

<sup>25</sup> <http://exhomovox.com>, consulté le 24 mai 2014. Sur sa page d'accueil, le site annonce clairement le lien avec la mobilisation contre la loi sur l'homophobie : « en Italie passera une loi qui veut fermer la bouche à quiconque n'appuie pas la théorie du gender »... Si elle passe, elle « ne permettra plus aux ex-homosexuels de pouvoir se raconter : ils ne pourront pas donner des jugements sur leur passé parce qu'ils passeraient pour homophobes ou instigateurs d'homophobie ».

l'entendre dans les propos que les gens échantent dans les pauses, ces colloques sont d'abord un lieu pour se rassurer d'un entre soi, pour se dire que ce sont les « autres » qui sont tombés sur la tête<sup>26</sup>. Mais ce registre permet aussi aux « anti-genre » de se dépeindre comme les « défenseurs de la réalité » (expression entendue dans les colloques anti-gender et lue dans la presse catholique), réalité si évidente (celle de la différence sexuelle) qu'on souligne souvent dans ces colloques l'absurdité de devoir la rappeler<sup>27</sup>. Parler de « réalité », c'est pour les pro-life une façon de sortir du registre de la « vérité » qui n'est audible que par les catholiques. La « réalité », en revanche, surtout la réalité biologique, est supposée incontestable.

### *Le « gender » n'est pas de chez nous*

Si la « réalité » est si évidente, pourquoi n'éclate-t-elle pas au grand jour ? Pour les « anti-gender », cela est dû à des puissants lobbys gay et féministes qui ont réussi à imposer leur « gender agenda » aux organisations internationales. C'est ce que soutenait l'activiste américaine pro-life Dale O'Leary lors d'un colloque (Brescia, avril 2013)<sup>28</sup>. D'autres intervenants, comme Amato, mettent plutôt l'accent sur le rôle de l'Union européenne dans l'imposition du « gender » (via notamment des normes antidiscriminatoires). Dans tous les cas, le « gender » devient une nouvelle menace, venant d'ailleurs (le terme « gender » est toujours prononcé et écrit en anglais, jamais en italien), que « Bruxelles » ou les Nations unies veulent imposer. Des termes comme « principes de Jogjakarta »<sup>29</sup> sont alors utilisés pour incarner le côté exogène et lointain du « gender ». Ces militants utilisent aussi le langage du néocolonialisme pour dénoncer, par exemple, l'imposition de la « culture gender » dans le contexte africain en soutenant que l'ONU conditionne les aides aux pays africains à leur acceptation de « l'agenda gender », notamment en ce qui concerne les minorités sexuelles (colloque du 4 octobre 2014 à Brescia avec le cardinal guinéen Robert Sarah).

Bref, le « gender » est une idéologie dangereuse qu'une bande de technocrates de l'ONU voudrait imposer afin de détruire la « société naturelle » et soumettre les

<sup>26</sup> Le champion de ce registre est Mario Adinolfi, journaliste, ancien parlementaire élu sur les listes du *Partito Democratico* et auteur du livre *Voglio la Mamma*. Celui-ci prétend tenir des positions anti-gender à partir d'une position de gauche (il a pourtant fondé en 2015 un quotidien qui s'appelle *La Croce*, pour donner la parole aux catholiques identitaires). M. ADINOLFI, *Voglio la Mamma. Da sinistra, contro i falsi miti di progresso*, Tricase, Youprint, 2014.

<sup>27</sup> Les Sentinelles reprennent cette thématique. Comme on peut le lire sur la page d'accueil de leur site : « La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre. Lorsque cela est accordé, le reste suit » (citation de George Orwell, 1984) [www.sentinelleinpiedi.it](http://www.sentinelleinpiedi.it), consulté le 24 mai 2014.

<sup>28</sup> D. O'LEARY, *The Gender Agenda : redefining equality*, Lafayette, Vital Issue Press, 1997. Ayant participé à la Conférence internationale sur la population et le développement des Nations unies au Caire en 1994 en tant que représentante du Family Research Council, elle prétend témoigner de l'intérieur de la manière dont le « gender agenda » s'est imposé grâce aux lobbys féministe et LGBT.

<sup>29</sup> Les principes de Jogjakarta sont une série de principes rédigés en 2006 par des experts mandatés par des organisations de défense des droits humains sur l'application du droit international des droits de l'homme en matière d'orientation sexuelle et d'identité de genre visant à combattre les discriminations contre les personnes LGBTIQ.



populations. Contre cette imposition « *top down* », les catholiques sont appelés à se défendre. Les conférences « anti-gender » deviennent ainsi des moments de formation et de conscientisation nécessaires pour gagner cette « bataille culturelle ».

### Conclusion

Après avoir présenté les mobilisations « anti-gender », leurs acteurs et leurs ressorts, nous voudrions pour conclure mettre l'accent sur trois points.

Premièrement, nous voudrions souligner l'importance des mouvements catholiques structurés et enracinés dans la mise en place de nouvelles mobilisations dès que la conjoncture s'y prête. Nous avons mis ici l'accent sur les réseaux anti-IVG dans l'organisation des conférences « anti-gender », mais nous aurions pu aussi parler des associations familiales catholiques ou des mouvements de laïcs (*Comunione e Liberazione*, *Azione Cattolica*...). Ce sont aussi des membres de ces organisations qui sont à l'origine des Sentinelles (pourtant censées être aconfessionnelles). En ce sens, les mouvements anti-IVG, qui ont été mis en sourdine pendant un temps assez long après leur défaite lors du référendum de 1981, ont réussi néanmoins à perdurer dans un environnement politique non réceptif, ressemblent aux associations féministes décrites par Verta Taylor : ils sont en mesure de jouer un rôle de passeur entre deux étapes d'une mobilisation<sup>30</sup>. Dans les phases de repli, les militants de ce mouvement se retirent dans l'entre soi : ils interviennent dans les paroisses ou les écoles confessionnelles, quand ils y arrivent, organisent des conférences pour que les membres continuent à se rencontrer et à se former. Mais, quand le contexte politique le permet, ils sont prêts à réinvestir l'espace public. Le fait que ces militants soient aussi des croyants actifs dans l'Eglise facilite le maintien de liens et d'affinités, y compris dans les périodes de faible mobilisation.

Deuxièmement, nous aimerions souligner la capacité d'influence de ces milieux. En effet, ces mobilisations semblent efficaces si l'on considère que les brochures « Eduquer à la diversité », pourtant déjà imprimées, ne sont jamais arrivées dans les écoles (une circulaire du ministère de l'Education en a annulé la diffusion le 5 avril 2014), que la loi contre l'homophobie est toujours, à ce jour (juin 2015), bloquée au Sénat et que l'Italie est l'un des seuls pays européens à n'avoir aucune loi reconnaissant les unions du même sexe. C'est en tout cas le sentiment qui prime chez les militants « anti-gender », qui se disent qu'ils ont réussi à bloquer le gouvernement. Ce sentiment les motive à continuer de se mobiliser. Les organisateurs des conférences « anti-gender » terminent d'ailleurs souvent en disant au public qu'il ne faut pas être fatalistes, que la bataille n'est pas perdue et que, au contraire, ils peuvent la gagner.

Face à ces mobilisations « anti-gender », la résistance s'organise du côté des mouvements féministes et surtout LGBTQI<sup>31</sup>. Prises de positions dans les médias,

<sup>30</sup> V. TAYLOR, « La continuité des mouvements sociaux. La mise en veille du mouvement des femmes », in Olivier FILLIEULE (dir.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 229-250.

<sup>31</sup> Le féminisme italien étant caractérisé par l'importance du courant différencialiste, il n'est pas particulièrement prompt à défendre les études genre. Il suffit de lire la lettre que Luisa Muraro (une des représentantes majeures du courant différencialiste) a envoyée au quotidien *Il Manifesto* le 31 mars 2014 pour critiquer le projet de combattre les stéréotypes sexistes à l'école

contre-manifestations pour faire face aux Sentinelles ou aux conférences « anti-gender », *flash mobs*, parodies pour tourner en ridicule les adversaires<sup>32</sup>. Compte tenu de ce que nous avons montré dans ce texte, un élément de cette résistance me semble à questionner. Il s'agit de la stratégie discursive adoptée par les défenseurs des études genre qui se sont employés à montrer, en Italie comme en France, que la « théorie du genre » est inexistante (argument d'une technicité extrême qui le rend très peu compréhensible) et à soutenir que les « anti-gender » n'y comprennent rien<sup>33</sup>. Il me semble au contraire avoir montré que ces derniers ont très bien compris l'enjeu. Quand le quotidien des évêques affirme que le « gender » « mine à la racine l'anthropologie fondée sur la donnée biologique de la dualité sexuelle »<sup>34</sup>, comment lui donner tort ? Certes, il y a des aberrations dans leur vision (des cours obligatoires de masturbation à l'école maternelle..., que le gender signifie que l'on peut choisir son sexe comme ça nous chante...) et, comme le souligne Laure Bereni, il est faux de voir les études genre comme un programme unifié ayant un agenda politique précis<sup>35</sup>. Néanmoins, ces militants ont bien compris que les études genre sont une entreprise de dénaturalisation et c'est bien cela qu'ils ne peuvent pas accepter. Pour eux, il y a non seulement deux sexes, mais deux natures, la « nature féminine » et la « nature masculine », avec leur physiologie et leur psychologie propres, que l'on ne peut ni ne doit remettre en question<sup>36</sup>.

Dans les conférences « anti-gender », on invoque d'ailleurs sans arrêt la « loi naturelle » en opérant un glissement de la notion théologique de « loi naturelle » vers la notion toute biologique de « loi de la nature »<sup>37</sup>. Bref, il me semble que, tout en essentialisant et caricaturant à outrance ce que peuvent être les études genre (et encore plus leurs supposées applications législatives ou éducatives), leurs ennemis ont bien compris l'essentiel de leur message et ne se trompent pas tant de cible. Plutôt que de

---

au nom du fait que « sexe et genre nous construisent pour ce que nous sommes, stéréotypes y compris ». La résistance se fait donc davantage, que ce soit au niveau théorique ou de l'action directe, du côté des associations LGBTQI et des universitaires qui travaillent sur les questions d'orientation sexuelle et de genre (par exemple le laboratoire *Politesse – Politiche e teorie della Sessualità* de l'Université de Vérone).

<sup>32</sup> L'association ArciLesbica (principale association lesbienne) de Bologne a ainsi créé en 2015 les *SentiLelle* (*Lella* est un terme argotique pour désigner une lesbienne) pour se moquer des Sentinelles et organiser des contre-manifestations.

<sup>33</sup> Chiara LALLI, « Tutti pazzi per il gender », *Internazionale*, 31 mars 2015. Giuseppina LA DELFA, « La « teoria del genere » non esiste. Solo uno spauracchio con l'obiettivo di frenare la parità fra le persone », *Huffington Post*, 1<sup>er</sup> décembre 2014. Simona REGINA, « Cosa (non) è la teoria del gender », *Wired*, 13 mars, 2015.

<sup>34</sup> *Avvenire*, 17 octobre 2013.

<sup>35</sup> M. TRACHMAN, « Genre : état des lieux. Entretien avec Laure Bereni », *La vie des idées*, 5 octobre 2012.

<sup>36</sup> Comme on peut le lire d'une façon particulièrement explicite dans un article de *Avvenire* (le quotidien de la conférence épiscopale italienne) du 13 juin 2013 intitulé « La teoria del « gender » tradisce il corpo ».

<sup>37</sup> E. FASSIN, « Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel. La loi naturelle et la loi de la nature dans la théologie actuelle du Vatican », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010, p. 201-222.

se mettre dans une posture défensive (la théorie du genre n'existe pas, donc il n'y a rien contre quoi se mobiliser), ne devrait-on pas revendiquer le côté critique et donc politique des études genre ? En effet, si ces mobilisations « anti-gender » ont bien un mérite, c'est d'avoir montré, contrairement aux craintes soulevées à juste titre par Joan Scott, que les études genre, tout compte fait, ne semblent pas avoir perdu leur tranchant critique<sup>38</sup>. Si elles étaient vraiment rentrées dans le rang, si elles s'étaient complètement banalisées, institutionnalisées, routinisées, les études genre ne feraient pas aussi peur.

---

<sup>38</sup> J. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1999.



# Pourquoi le ventre des femmes est-il sacré ?

## Quand les catholiques belges s'engagent contre l'IVG (de 1990 à aujourd'hui)

Emilie BRÉBANT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE

L'actualité récente – notamment en France – a montré que les questions de l'IVG et du genre sont étroitement intriquées dans les discours doctrinaux<sup>1</sup>. Elles sont enchevêtrées dans les projets militants des acteurs en présence pour commencer. En France par exemple, les principales organisations du mouvement antiavortement, la Fondation Lejeune et Alliance Vita, ont été les promoteurs et les principaux bailleurs de fonds de La Manif pour tous<sup>2</sup>. Ensuite, l'armature argumentative qui s'oppose à toute remise en question des différences sexuelles s'ancre dans un système idéologique qui conçoit le corps des femmes comme symbole d'une maternité irréductible. En ce sens, admettre la légitimité de l'IVG, c'est soustraire les femmes à l'impératif rappelé dans *Humanae Vitae* : « Dieu a voulu un lien indissoluble entre union sexuelle et procréation ». D'une manière générale, la lutte contre les droits sexuels et reproductifs constitue, comme nous le verrons, l'acte de naissance du discours sur l'idéologie du genre. En effet, remettre en question l'impératif maternel, fût-il non désiré, c'est délier les femmes d'une fonction procréatrice qui doit déterminer leur nature enchaînée à la biologie. Supprimer la fatalité de la grossesse, c'est en quelque sorte détruire la dernière chaîne qui les différencie des hommes.

Nous voudrions mettre au jour ici les articulations de cette logique en procédant à une généalogie et à une remise en contexte des mobilisations contre l'IVG au nom des valeurs catholiques depuis 1990, année de la dépénalisation partielle de l'avortement en Belgique par la loi dite Lallemand-Michielsens. Deux axes ont été privilégiés. Le premier s'intéresse au discours des trois catégories d'acteurs qui prennent position

---

<sup>1</sup> L'article de Martina Avanza dans ce numéro décrit le même phénomène en Italie.

<sup>2</sup> S. MOUILLARD et K. HULLOT-GUIOT, « Manif pour tous, la vraie photo de famille », *Libération*, 13 septembre 2013 et A. FAVIER, « Les catholiques français après l'épisode du mariage pour tous », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 27, 3/2013, p. 143-148.

d'une manière publique dans ce débat : l'Eglise (le Saint-Siège et la hiérarchie nationale), les hommes et femmes politiques et enfin les militants Pro vie, lesquels utilisent comme principaux moyens d'action le lobby et les marches Pro vie-Pro Vita. Ces acteurs ont en commun de voir l'ivg comme un problème de responsabilité civile qui concerne l'ordre public. Le deuxième axe concerne les centres d'accueil pour les femmes. Pour ces militants, l'action doit essentiellement viser les individus qui font l'expérience de l'ivg parce qu'il s'agit d'un acte qui concerne la conscience individuelle. Nous examinerons successivement les motivations et les terrains d'action des catégories d'acteurs envisagés.

L'approche suppose que nous envisagions plusieurs registres de discours : l'écrit-public (essentiellement la presse) et l'oral-privé (les animateurs des centres d'accueil). Pour ce faire, nous avons choisi d'utiliser les méthodes de la critique historique qui se basent essentiellement sur l'analyse des conditions d'énonciation et de production des discours écrits publics et les méthodes de l'ethnologie pour appréhender les discours des animatrices des centres d'accueil pour femmes. L'objectif est de pointer les récurrences argumentatives d'un acteur à l'autre.

### **L'ivg comme facteur de rupture de l'ordre social**

#### ***Le discours du Saint-Siège sur l'ivg... et la « nature des femmes »***

La position du Saint-Siège sur l'avortement est constante : c'est un homicide. La constitution épiscopale *Gaudium et Spes* (1965) condamne « tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement ». Cependant que la société civile érige le choix de l'ivg en droit, l'Eglise remet en question la légitimité du concept même de droit. La lettre apostolique *Mulieris dignitatem* de 1988 qui explicite l'interdiction pour les femmes d'exercer le sacerdoce s'en prend explicitement à « la question des « droits de la femme » ». Pour Jean-Paul II, « la femme ne peut – pour se libérer de la « domination » de l'homme – chercher à s'approprier les caractéristiques masculines, au détriment de sa propre « originalité » féminine »<sup>3</sup>.

L'entreprise de remise en question du « droit des femmes » au nom de l'ordre moral, du droit de la famille et du droit dit « naturel » est propulsée à l'échelle des relations internationales à l'occasion de la Conférence internationale du Caire sur la population et le développement organisée par les Nations unies en septembre 1994. Bien avant l'événement, le pape « part en guerre », pour reprendre l'expression d'un journaliste<sup>4</sup>, contre ce projet. Dans cette optique, les déclarations se succèdent, telle la *Lettre aux familles*, qui parle de la « contribution propre, grâce à laquelle se trouve, aux racines mêmes de la convivialité humaine, le caractère de communion et de complémentarité » de l'homme et de la femme<sup>5</sup>. Allié à certains représentants de l'islam, le pape parvient à introduire certaines réserves dans le texte du Plan d'action. Le Saint-Siège s'oppose en outre à ce que l'on puisse considérer l'ivg comme un

<sup>3</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html). Consulté le 30 juillet 2015.

<sup>4</sup> J. VANDRISSE, « La grande colère de Jean-Paul II », *Le Figaro*, 18 avril 1994.

<sup>5</sup> « Jean-Paul II : Lettre aux familles », *La Croix-L'événement*, février 1994.

moyen de contraception, ainsi qu'à toute expression pouvant apparaître comme un encouragement à la législation sur l'avortement<sup>6</sup>. Quelques mois plus tard, la Quatrième conférence mondiale sur les femmes tenue à Pékin sous l'égide de l'ONU est l'occasion de débats sémantiques vigoureux pour déterminer s'il convient de préférer le terme « équité » à celui d'« égalité » pour qualifier les droits dans les domaines de la santé, de l'éducation, de l'économie et du politique<sup>7</sup>. Ces événements sont fondateurs d'une nouvelle rhétorique ainsi que d'un renouvellement de stratégie de la part du Saint-Siège en ce qui concerne l'égalité homme/femme, question qui est envisagée désormais comme faisant partie d'un complot international orchestré depuis les Nations unies.

La maternité comme caractère intrinsèque de la féminité est revisitée dans la lettre encyclique *Evangelium vitae* (1995) sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine. Le pape en appelle cette fois à un « nouveau féminisme » qui « sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaître et exprimer le vrai génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation ». Le « génie féminin » se réalise dans la maternité, expérience « qui renforce en [la femme] une sensibilité aiguë pour la personne de l'autre et, en même temps [lui] confère une tâche particulière ». Cette tâche consiste entre autres à lutter contre la « culture de la mort » – formule-choc qui irriguera tout le discours pro-vie désormais – que sont l'avortement et l'euthanasie. L'idée de « nouveau féminisme », basée sur la défense de « l'égalité dans la différence » et de défense de la complémentarité, fera florès, comme en témoigne notamment le mouvement le Nouveau féminisme européen créé en 2007 par la députée européenne française Elisabeth Montfort<sup>8</sup>.

Les déclarations papales s'accompagnent de toute une production théologique dont la plus importante est sans aucun doute le *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques* (2003), piloté par le Conseil pontifical pour la famille, paru en italien puis, deux ans plus tard, en français, puis en anglais et dans nombre d'autres langues<sup>9</sup>.

Dans le *Lexique*, une entrée est réservée au droit à l'avortement. Celui-ci est défini comme une « norme » faisant partie des « valeurs de la démocratie pluraliste sur les droits de l'homme », pour lesquels « le droit à l'avortement est considéré » comme « l'élément nécessaire à la naissance [de] l'égalité entre les hommes et les

<sup>6</sup> Y. PELCHAT, « La Conférence internationale sur la population et le développement du Caire : un parti pris pour les femmes ? », *Recherches féministes*, 8/1, 1995, p. 155-164.

<sup>7</sup> Voir notamment F. GASPARD, « Sécularisation du droit, laïcité et droits des femmes au plan international », in F. ROCHEFORT (dir.), *Le Pouvoir du genre. Laïcités et religions (1905-2005)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 176.

<sup>8</sup> D. COUTURE, « L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège », *Cahiers du Genre*, 52, 1/2012, p. 23-49.

<sup>9</sup> Sur le contexte et les enjeux théologiques, on lira notamment : C. BÉRAUD, « Quand les questions de genre travaillent le catholicisme. », *Etudes*, 414, 2/2011, p. 211-221 et E. FASSIN, « Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 261, HS/2010, p. 201-222.

femmes ». Voulue par les Nations unies et favorisée par la globalisation, cette norme aurait pour seul but que « la destruction de la famille »<sup>10</sup>. Dans l'article « Contrôle des naissances », le théologien belge Michel Schooyans (1930-) – membre notamment de l'Académie pontificale des sciences sociales du Vatican et parmi les premiers à dénoncer le genre après la Conférence de Pékin<sup>11</sup> –, développe l'idée selon laquelle, dans les pays où l'IVG est légale, « on constate (...) que le caractère légal de l'avortement fait de celui-ci une arme imparable aux mains de l'homme qui refuse l'enfant : mari, compagnon, employeur, patron, fonctionnaire. Une arme imparable non seulement contre l'enfant à naître, mais aussi contre le corps et le cœur de la femme qui porte celui-ci »<sup>12</sup>.

Cette affirmation se combine avec la doxa généralement avancée, qui consiste à dire que la dépénalisation de l'avortement est le résultat de l'individualisme forcené généré par la société libérale. Selon le théologien Jean-Marie Hennaux, la loi qui l'autorise « protège la volonté d'un individu (la femme), qui reçoit droit de vie et de mort sur un autre être humain, – volonté qui peut n'avoir aucune autre justification que son propre arbitraire »<sup>13</sup>. Les tenants de cette thèse reprochent le plus souvent aux procédures légales et sanitaires qui entourent l'IVG d'écarter le père et, dès lors, d'être le ferment d'« une atomisation complète de la famille et de la société »<sup>14</sup>.

### *L'Eglise belge*

Si le discours autorisé de la hiérarchie ecclésiastique condamne sans exception l'avortement, les ecclésiastiques belges se sont longtemps gardés de soutenir ouvertement les engagements plus musclés tels que les commandos dans ou devant les hôpitaux. En Belgique, après le vote de la loi de dépénalisation partielle, deux mille personnes se rassemblent autour de l'évêque M<sup>gr</sup> Houssiau à la basilique de Koekelberg pour prier « pour la vie ». C'est la dernière fois, avant longtemps, à notre connaissance, qu'un tel événement est organisé d'une manière officielle<sup>15</sup>. Deux raisons expliquent cette abstention.

La première raison consiste à éviter une question susceptible de scinder la communauté. A la suite d'*Humanae Vitae* (1968), l'Eglise enseignante (le clergé) s'est coupée d'une partie importante de l'Eglise enseignée (le laïcat)<sup>16</sup>. Une même

<sup>10</sup> A. GRZESKOWIAK, « L'avortement et le droit », in *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Conseil pontifical pour la famille, Paris, Pierre Téqui, 2005, p. 56-57.

<sup>11</sup> A. FAVIER, « La réception catholique des études de genre », communication au colloque *Le Genre. Approches dépassionnées d'un débat*, Université catholique de Lille, 29 septembre 2012, texte disponible en ligne sur la base d'archivage HAL-SHS du CNRS, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00765786>.

<sup>12</sup> M. SCHOYANS, « Démographie, contrôle des naissances et crash démographique », in *Ibid.*, p. 217

<sup>13</sup> J.-M. HENNAUX, s.j., « Ce n'est pas la solution », *La Libre Belgique*, 27 mars 1990.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> « Un dimanche pour la vie. A Koekelberg, deux mille personnes ont répondu à l'appel des évêques en faveur du « don de Dieu » », *La Libre Belgique*, 26 mars 1990.

<sup>16</sup> M. SEVEGRAND, *L'affaire Humanae vitae. L'Eglise catholique et la contraception*, s. l., Karthala, 2008.



hostilité s'exprime à chaque fois qu'un membre du clergé condamne toute forme d'IVG (y compris en cas de danger pour la vie de la femme, de viol ou d'inceste)<sup>17</sup>. D'autant que sa position radicale à l'encontre de toute planification et limitation de la natalité est de plus en plus en désaccord avec les politiques démographiques menées à l'échelle internationale<sup>18</sup>. De nombreux intervenants médicaux et sociaux ainsi que des intellectuels catholiques ont pris (et prennent) la parole pour exprimer leur désaccord. Dans les années 1970, en Flandre, les collaborateurs de la revue *Streven* se sont à ce point déchirés sur la question que le périodique finit par se scinder<sup>19</sup>. A la même époque, en Belgique francophone, les partisans catholiques d'une dépénalisation de l'avortement se sont notamment retrouvés autour du chanoine de Loch, dont l'ouvrage *L'avortement. Les enjeux d'un débat passionné*<sup>20</sup> a marqué les esprits. C'est aussi le moment où se développent des mouvements de laïcs chrétiens engagés dans une foi décléricalisée et plus individualisée au nom des grands combats de la fin du siècle : le féminisme, l'écologie, l'immigration (clandestine ou non), la pauvreté ou encore la famille et ses valeurs. L'obsession de la hiérarchie cléricale pour les questions sexuelles leur paraît mineure par rapport aux problèmes qui les mobilisent, comme le soulignent les discours des grandes organisations catholiques féministes Vie chrétienne et la Kristelijke Arbeidersvrouwenbeweging, qui refusent d'adhérer au discours de l'Eglise sur la contraception.

La deuxième raison qui explique le peu d'entrain de l'Eglise à rallier les combats anti-avortement musclés tient à leur connotation très négative, legs des commandos aux Etats-Unis et en France. En France, la cause anti-IVG – ramification de la cause pro-vie – est une des bannières de la droite radicale depuis des décennies<sup>21</sup>. En Belgique, seul le Vlaams Belang se l'approprie ouvertement. En 2013, en Flandre, le Secrétariat général de l'enseignement catholique a d'ailleurs refusé que les militants Pro Vita dispensent des formations et animations dans les écoles<sup>22</sup>. Dans la partie francophone du pays, la cause est portée avec force par le groupe Civitas, lié historiquement à des mouvements d'extrême droite. Ainsi, si des croyants adhèrent en leur âme et conscience au discours officiel de l'Eglise, la plupart, par crainte d'être assimilés à des groupes identifiés comme extrémistes, évitent de canaliser leur énergie sur cette seule cause.

<sup>17</sup> Entre autres exemples : « Le Pape jugé excessif en morale par cinq Belges sur dix, selon l'hebdomadaire « La Cité » », *La Libre Belgique*, 5 mai 1995, p. 8.

<sup>18</sup> A. L., « Saint Père : dites quelque chose ! », *La Cité*, 9 juillet 1992, p. 9.

<sup>19</sup> Ch. JANSSENS, *Evolutie of revolutie ? Het tijdschrift Streven over huwelijk, gezin, seksualiteit en geboorteregeling in de periode 1958-1973*, Travail de bachelier inédit, Heerle, Algemene Cultuurwetenschappen, Open Universiteit Nederland, 2003-2004, [http://www.ethesis.net/streven/streven\\_inhoud.htm](http://www.ethesis.net/streven/streven_inhoud.htm). Consulté le 21 mai 2015.

<sup>20</sup> Bruxelles, Vie ouvrière, 1985.

<sup>21</sup> F. VENNER, *Extrême France. Les mouvements frontistes, nationaux-radicaux, royalistes, catholiques traditionnalistes et pro-vie*, Paris, Grasset, 2006.

<sup>22</sup> En riposte, Rooms-Katholiek Lekenforum et Pro-Life Actie Liga ont adressé une pétition à la Conférence des évêques pour que Mieke Van Hecke, la secrétaire générale, soit renvoyée (*Knack*, 30 avril 2013). La Conférence n'a pas donné suite.

Cependant, après la nomination d'André Léonard à l'archevêché de Malines-Bruxelles en 2010, le discours officiel change en profondeur. En avril 2015, son homélie pascale qui commémore en la déplorant les vingt-cinq ans de la loi de dépénalisation de l'avortement, a choqué toute la presse. « Il s'agit toujours », déclarait le primat de Belgique, « de victimes qui ne peuvent pas se défendre. Le petit enfant dans le sein maternel peut bien tenter de se réfugier contre la paroi de la matrice afin d'échapper à l'agression, mais en vain. Il ne sera bientôt plus qu'un déchet biologique »<sup>23</sup>.

Ces déclarations s'inscrivent dans un mouvement global qui intègre toutes les pratiques de l'IVG (y compris médicale) dans un argumentaire plus large : la défense de la vie. Embrasser cette lutte signifie résister au progrès technocratique. Bien que, comme l'a montré Maria Eleonora Sanna, le Saint-Siège élabore une rhétorique qui met en avant le bien-être et l'épanouissement des femmes en adéquation avec les principes du libéralisme contemporain<sup>24</sup>, le discours fait de l'opposition à toute intervention de l'homme dans la gestation un rempart contre l'individualisme mortifère engendré par le système libéral. Lorsqu'une femme avorte, non seulement elle nie sa fonction maternelle, elle n'accepte pas la vie voulue par Dieu, elle commet un meurtre, mais en plus, elle tente de défendre son bien-être social et économique, préoccupation typique du capitalisme consumériste<sup>25</sup>. On retrouve dans ces arguments la posture déjà ancienne, romantique, de l'opposition à l'anomie de la société moderne et rationnelle. C'est dans cette perspective que les mobilisations Pro-Vie trouvent leur légitimité.

### *Le monde politique*

En 1990, la Belgique dépénalise l'avortement et met fin à un long bras de fer entre le pilier laïque et le pilier confessionnel, ce dernier ayant tenté le plus longtemps possible de maintenir le *statu quo*<sup>26</sup>. À partir de cette date, la question est pratiquement évacuée de la scène politique. À l'intérieur même du monde catholique, le sujet est l'objet d'une profonde tension entre intellectuels, théologiens et praticiens de la santé. D'une manière symptomatique, dès 1990, cinq mouvements chrétiens rejoignent la charte des centres pratiquant l'IVG, le Gacepha (Groupe d'action des centres extra-hospitaliers pratiquant l'avortement) : Vie féminine (MOC), la Fédération belge des centres de consultation conjugale, le Mouvement pour le couple et la famille, l'Action catholique des milieux indépendants et l'Action catholique rurale des femmes<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> <http://info.catho.be/2015/04/05/dans-son-homelie-de-paques-mgr-leonard-revient-sur-la-gravite-de-l'avortement/#.VUtOwZM3Qs4>, consulté le 7 mai 2015.

<sup>24</sup> M. E. SANNA, « Le discours catholique contemporain sur le genre : un tournant néolibéral ? », in M. E. SANNA et F. ROCHEFORT (éd.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistance et reconfiguration XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 291-301.

<sup>25</sup> J. ANCIBERRO, « Doctrine, science et compassion », *Témoignage chrétien*, 4 mars 2010.

<sup>26</sup> B. MARQUES-PEREIRA, *L'avortement en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989 ; K. CELIS et D. STETSON, « The abortion debates in Belgium (1974-1990) », in *Abortion Politics, Women's Movements and the Democratic State. A comparative Study of State Feminism*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 39-61.

<sup>27</sup> B. VAES, « L'accueil doit permettre une réflexion libre, pour une décision sereine de la femme. Les conditions d'évaluation de la loi sur l'IVG, selon cinq mouvements chrétiens », *Le Soir*, 10 mai 1990.

Désormais, les sociaux-chrétiens au pouvoir évitent ce sujet qui fâche et risque de les faire passer pour antiféministes. Cependant, depuis le milieu des années 1990, la question trouve un regain d'actualité avec les progrès de la médecine et des diagnostics prénataux, charriant des interrogations éthiques sur l'eugénisme. A l'occasion des débats sur l'euthanasie en Belgique, le Centre démocrate humaniste (CDH) et le Christen-Democratisch en Vlaams (CD&V) s'impliquent très sérieusement, mais prennent soin d'éviter de remettre l'IVG sur la table. En avril 2015, le vice-président du CD&V Wouter Beke a bien précisé qu'il était hors de question pour son parti de rouvrir ce débat<sup>28</sup>. Ces dernières années, en Belgique, seul le parti d'extrême droite flamand, le Vlaams Belang, s'est exprimé ouvertement sur son souhait de revoir la loi de dépénalisation<sup>29</sup>.

Le débat sur la reconnaissance juridique de l'embryon a failli rejaillir en 2008 à la faveur de la proposition d'une sénatrice CDH d'introduire pour les parents la possibilité de faire dresser un acte de déclaration d'enfants sans vie pour tout fœtus né sans vie dont la naissance a eu lieu entre le 106<sup>e</sup> et le 180<sup>e</sup> jour de gestation<sup>30</sup>. En juillet 2013, en toute discrétion, un avant-projet de loi a été déposé qui envisage de donner une reconnaissance officielle aux fœtus nés sans vie avant six mois de grossesse. Il serait désormais possible de laisser un prénom à ces bébés dans un registre d'état civil. Le dispositif est toutefois sans incidence juridique<sup>31</sup> à ce jour.

### *Au niveau européen*

Depuis le début des années 1990, le territoire politique national étant jugé trop peu réactif, les partisans d'une pénalisation de l'avortement ont élargi les espaces de leur mobilisation. Leurs actions s'inscrivent dans le mouvement de mobilisation des Eglises pour occuper une place stratégique sur la scène publique internationale<sup>32</sup>. Parmi d'autres, l'Union européenne représente une nouvelle terre de mission. En 2003, lorsque le Parlement européen adopte un projet de règlement sur les aides de l'UE destinées aux politiques et aux actions relatives à la santé et à la procréation dans les pays en voie de développement, la Commission des évêchés de la Communauté européenne (COMECE) qui suit de près la préparation de ce règlement prend position dans un communiqué contre le risque que « ce règlement puisse servir à financer

<sup>28</sup> « Beke zegt « niet » op heropening abortusdebat », *De Standaard*, 12 avril 2015.

<sup>29</sup> Voir par exemple l'intervention de Bruno Valkeniers dans la discussion à propos de la « Proposition de résolution relative à la santé et aux droits sexuels et reproductifs dans le cadre des Objectifs du Millénaire post-2015. Voorstel van resolutie over de seksuele en reproductieve gezondheid en rechten in het kader van de post-2015 Millennium doelen », fait au nom de la Commission des Relations extérieures par Ingeborg de Meulemeester, doc 53 2801/008, Chambre 5<sup>e</sup> session de la 53<sup>e</sup> législature 2013-2014, Chambre des représentants de Belgique, 9 octobre 2013.

<sup>30</sup> A. HOVINE, « Laisser une trace du bébé né sans vie », *La Libre Belgique*, 1<sup>er</sup> décembre 2008.

<sup>31</sup> A. HOVINE, « Les bébés nés sans vie existeront officiellement », *La Libre Belgique*, 31 juillet 2013.

<sup>32</sup> A. COLONOMOS, *Eglises en réseaux : trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

la pratique de l'avortement »<sup>33</sup>. D'une manière générale, la remise en question du droit à l'avortement est intégrée dans un combat plus large, qui concerne l'euthanasie, le diagnostic prénatal et préimplantatoire et la procréation médicalement assistée. Dans ces débats éthiques, les religions tentent d'imposer un discours d'expertise<sup>34</sup>. L'agglomération bruxelloise abrite plusieurs *think tanks* spécialisés dans ces dossiers et qui œuvrent pour faire pression sur les parlementaires européens et diffuser leur message. On pense par exemple à l'Institut européen de bioéthique qui explique dans sa charte : « IEB est indépendant de tout parti ou groupement à caractère politique ou religieux. Il est non confessionnel et adhère au principe de la laïcité de l'Etat, dans le respect et à l'écoute des traditions religieuses »<sup>35</sup>. On retrouve la signature de ses principaux collaborateurs dans des lettres ouvertes, des cartes blanches et des pétitions luttant contre l'euthanasie et l'avortement (et principalement dans la revue *Euthanasiestop.be*)<sup>36</sup>. L'audience et la portée des thèses défendues par cet Institut se mesurent par sa présence sur les portails catholiques, InfoCatho.be et Kerknet en Belgique.

En 2013, ces groupes se sont mobilisés dans la campagne internationale « Un de nous-One of us », démarche pro-vie ambitieuse destinée à la Commission européenne et pilotée par des mouvements pour la plupart catholiques. L'action s'inscrivait dans la procédure Initiative citoyenne européenne (ICE). Introduites par le traité de Lisbonne, les ICE permettent à un million de citoyens de l'UE de participer directement à l'élaboration des politiques européennes, en invitant la Commission européenne à présenter une proposition législative. Après avoir formé un comité, les organisateurs peuvent enregistrer leur initiative à condition qu'elle soit pertinente, c'est-à-dire qu'elle entre dans les compétences de la Commission européenne et soit compatible avec les valeurs de l'UE. Ils ont ensuite douze mois pour récolter au moins un million de signatures, dans au moins sept pays de l'Union. Lorsque la pétition est déposée par One of us, elle compte deux millions de signatures. La campagne, très présente sur Internet, a été orchestrée par les lobbys religieux installés à Bruxelles auprès de la Commission et était soutenue par d'autres chrétiens, parmi lesquels des protestants et des orthodoxes. Elle ne s'attaque pas directement au droit à l'avortement, mais demande l'arrêt « des financements des activités qui impliquent la destruction d'embryons humains, en particulier dans les domaines de la recherche, de l'aide au développement et de la santé publique ». Si l'initiative avait abouti, elle aurait modifié le fonctionnement des centres de planning familial, des ONG qui défendent les droits sexuels et reproductifs dans les pays en voie de développement et les recherches sur

<sup>33</sup> « Les fonds de l'UE ne doivent pas servir à financer des avortements », *La Croix*, 17 février 2003.

<sup>34</sup> Notamment : D. MEMMI, « Administration du vivant et sacralité », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 87, 3/2005, p. 143-157.

<sup>35</sup> <http://www.ieb-eib.org/fr/qui-sommes-nous/charte-2.php>, consulté le 24 avril 2015.

<sup>36</sup> Parmi les principaux collaborateurs, on retiendra le journaliste Vincent Delannoy, le doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Namur, l'avocat Jean-Paul de Walle, le père Xavier Dijon, jésuite spécialisé dans les questions de droit naturel et le journaliste Pierre-Olivier Arduin, qui anime la commission Bioéthique et vie humaine du diocèse de Fréjus-Toulon et dirige les études de la nouvelle formation en bioéthique de troisième cycle Jérôme Lejeune.

les cellules embryonnaires qui bénéficient aujourd'hui du soutien financier de l'UE<sup>37</sup>. Cependant, le 28 mai 2014, au dernier jour de son mandat, l'ancienne « Commission Barroso » a opposé son veto à l'Initiative citoyenne<sup>38</sup>. L'échec est cuisant pour les mouvements Pro Life.

### *Le militantisme Pour la vie, Pro Vita et Pro life dans la rue*

Le mouvement qui se nomme lui-même « pro-vie » et est qualifié d'« antichoix » par ses contradicteurs – le débat autour de l'IVG est aussi une guerre des mots – s'est recomposé autour de militants d'un genre nouveau, dont le principal – ou le plus visible – moyen d'action est les marches<sup>39</sup>. La première marche Pro Life s'est déroulée à Washington DC en 1974. Depuis, ces défilés se sont répandus un peu partout en Europe et ont élargi leur cible à toutes les questions bioéthiques. En Belgique, une marche est organisée chaque année depuis 2010. Les cortèges reprennent le vocabulaire des « parades » (Gay Prides, Zinneke Parade à Bruxelles, etc.) qui se développent dans les villes depuis une vingtaine d'années. Ils se veulent multiculturels et ont troqué le lexique de la condamnation et de la vindicte contre un discours positif – pro ; la « culture de la vie » est promue d'une manière festive et décalée, avec des happenings. Les personnes interviewées insistent sur le fait qu'elles défendent la vie au sens large : enfants à naître, handicapés, personnes âgées<sup>40</sup>. Le fond n'a toutefois pas changé. En 2011, dans une page blanche de *La Libre Belgique*, les organisateurs belges de la Marche pour la Vie expliquaient que ce qu'ils veulent dénoncer, c'est le passage de la dépénalisation de l'avortement au « droit à l'avortement », glissement sémantique grave qui accentuerait le tabou qui entoure le sujet, et la banalisation de l'acte, selon eux<sup>41</sup>. Le manifeste insiste toutefois sur le fait qu'il ne porte aucun jugement sur les femmes qui ont subi un avortement : les participants à la manifestation souhaiteraient au contraire « leur tendre la main, afin de les aider (...) à se relever »<sup>42</sup>. Force est de constater que cette rhétorique qui englobe l'IVG dans les « débats de société » et s'intéresse à la santé mentale des femmes avortées porte ses fruits, surtout auprès des plus jeunes qui prennent la relève dans la rue<sup>43</sup>.

Les moyens employés par les Pro-Vie ne sont pas toujours aussi œcuméniques. Pro Life Actie Liga en Flandre et, jusqu'il y a peu, Génération pour la vie en Belgique

<sup>37</sup> F. SPINELLI, « « Un de nous », l'initiative citoyenne pro-vie qui sème le trouble », *MyEurop.info*, 30 octobre 2013, <http://fr.myeurop.info/2013/10/30/un-de-nous-l-initiative-citoyenne-pro-vie-qui-s-me-le-trouble-12495>. Consulté le 28 février 2014.

<sup>38</sup> S. MAILLARD, « Bruxelles rejette une « initiative citoyenne » contre la destruction d'embryons », *La Croix*, 29 mai 2014.

<sup>39</sup> « Anti-abortion groups (...) proclaim themselves as « pro-life » in an effort to project the other side as being « anti-life », life here referring only to that of the fetus ». M. LIM TAM, « Fetal discourses and the politics of the womb », *Reproductive Health Matters*, 12/24, novembre 2004, p. 157.

<sup>40</sup> V. MEYNIAL, « Etudiants ou déjà parents, tous convaincus », *La Croix*, 27-28 novembre 2010.

<sup>41</sup> Collectif « Marchforlife », « Marche pour la vie », *La Libre Belgique*, 22 mars 2011.

<sup>42</sup> <http://www.marchepourlaviebruxelles.org/manifeste.html>. Consulté le 30 avril 2015.

<sup>43</sup> Y compris aux Etats-Unis : S. SIMON, « Etats-Unis. Une nouvelle génération de militants antiavortement », *Courrier international*, 14-20 février 2008.

francophone mènent un combat beaucoup plus ciblé et univoque : revenir sur la loi Lallemand-Michielsens et criminaliser l'avortement. Les modes d'action sont spectaculaires : outre les manifestations et les prières, les militants procèdent à des distributions de tracts dans les lieux publics et exhibent des photos géantes de fœtus avortés, parfois presque à terme. Le site Internet de Life Actie Liga est particulièrement animé, avec des photos et des films très réalistes de gestations. Sa campagne Genocide Awareness Project (GAP) met en scène, grâce à un jeu d'images superposées, une analogie entre les génocides et la pratique de l'IVG. Les images et les mots utilisés appartiennent au registre de la dénonciation et reprennent le concept de « la culture de la mort ».

Quant aux militants, toutes les photos indiquent qu'ils sont particulièrement jeunes<sup>44</sup>. Derrière Génération pour la vie, qui semble beaucoup moins visible depuis 2014, on trouvait un groupe d'étudiants mobilisés autour de la figure charismatique d'un Français de vingt-trois ans, Anthony Burckardt<sup>45</sup>.

### **Une affaire privée : la santé et l'intimité des femmes**

#### ***Trois centres en Belgique francophone***

Afin d'étudier les manières dont la doctrine de l'Eglise en matière de santé sexuelle et reproductive des femmes, et tout particulièrement en matière d'avortement, était négociée sur le terrain, nous nous sommes intéressées à trois structures dont le public bénéficiaire est principalement constitué de femmes enceintes, de jeunes mères ou de femmes ayant eu recours à une IVG.

Les trois structures approchées ont en commun de se ranger dans la catégorie des associations de terrain, qui privilégient l'action sociale et l'accompagnement des personnes, plutôt que l'action politique. Elles proposent une écoute aux femmes enceintes en situation de détresse, et diffusent de l'information sur la grossesse, la contraception et l'IVG, au moyen de sites Internet, de brochures et de conférences. Elles proposent aussi une aide matérielle sous la forme de dons de vêtements de seconde main et de matériel de puériculture. Les femmes et les couples en situation de difficulté sont encadrés et soutenus par des bénévoles dans leurs démarches, tout au long de la grossesse et jusqu'à plusieurs années après la naissance de l'enfant.

Ces organisations ont comme caractéristique commune de se proposer comme une alternative aux centres de planning familial agréés. Il s'agit en premier lieu d'Alternatives, un centre d'accueil des femmes enceintes lié à Jeunesse en Mission, organisation protestante transnationale, qui mobilise des bénévoles de différentes dénominations protestantes, mais également des catholiques<sup>46</sup>. La deuxième structure est le Chemin de vie, basé à Namur. La troisième, le Souffle de vie, a été créée à

<sup>44</sup> <http://www.prolifeactie.eu/genocide-awareness-project-gap.html>. Consulté le 30 avril 2015.

<sup>45</sup> E. JIMENEZ ALBA, *Les organisations s'opposant à l'avortement en Belgique francophone. Focus : l'asbl « Génération pour la Vie », vers un renouveau des opposants à l'avortement ?*, mémoire Master, Information et communication, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, inédit, 2011-2012.

<sup>46</sup> <http://www.ywambrussels.be/fr/alternatives/>. Consulté le 5 mai 2014.



Bruxelles, mais a par la suite essaimé dans différents lieux du pays. Une succursale a été ouverte récemment à Goma, dans l'est du Congo<sup>47</sup>.

Sur le terrain, ces structures sont assez discrètes. Alternatives, qui bénéficie cependant d'une visibilité particulière en raison de campagnes régulières d'affichages dans les transports en commun bruxellois, assure une permanence qui se traduit par la présence quotidienne d'une accueillante bénévole. Quant au Souffle de vie, son activité à Bruxelles est le résultat de l'investissement bénévole de quelques individus, dont un premier couple responsable de l'antenne générale et actuellement très impliqué dans le développement de la succursale congolaise, et un autre, dans la cinquantaine<sup>48</sup>. Ces associations doivent cependant aussi leur rayonnement à l'implication, à des degrés divers, de bénévoles et sympathisants qui offrent des services particuliers tels que la création et la gestion des sites Internet, le soutien ponctuel ou prolongé à des jeunes mères célibataires ou les dons en espèce ou en nature.

Chacune de ces organisations existe depuis les années 1990, leur activité se structurant en réaction à la loi Lallemand-Michielsens. Leur rhétorique se base sur « la » femme – sa santé, son bien-être social, psychologique et matériel. Elles entretiennent des rapports ambivalents avec les centres agréés de planning familial, les dénonçant comme des lieux de pensée unique d'une part, et en imitant les structures d'autre part, ou tentant de s'y intégrer. Le Souffle de vie, notamment, avait proposé il y a quelques années au centre de planning familial Aimer à l'ULB, d'y installer un stand d'information visant à offrir aux femmes qui le fréquentaient un autre aperçu des possibilités qui s'ouvraient à elles<sup>49</sup>. Les tracts d'Alternatives ne se distinguent en rien, dans leur esthétique ou dans leur rhétorique, des brochures émanant des différents centres de planning familial agréés<sup>50</sup>. Sous le logo de cette structure qui se présente comme un « centre d'aide pour femmes enceintes », une seule question en grandes lettres : « Etes-vous enceinte ? ». Le tract précise de façon laconique que le centre fournit des tests de grossesse gratuits, des conseils pratiques et un soutien émotionnel « en toute discrétion ».

Les intervenants des centres d'accueil pro-vie se disent volontiers victimes d'une mise à l'écart institutionnelle. Le Chemin de vie portait auparavant le titre de « centre de planning familial », jusqu'à ce que cette appellation lui soit interdite, en l'absence de reconnaissance légale. Mais les responsables n'ont jamais demandé de subsides, par crainte de perdre leur indépendance. De multiples accusations fusent sur

<sup>47</sup> Plus d'informations sur le site du Chemin de Vie : <http://www.chemindevie.be/>, ainsi que sur la page du Souffle de vie sur le site Internet du Guide social : <http://www.guidesocial.be/souffledevie/page.php?page=3>.

<sup>48</sup> Le Souffle de vie dispose aussi d'une antenne générale basée dans la capitale et de deux autres antennes à Namur et à Mortsels, chacune étant animée par un couple.

<sup>49</sup> Communication personnelle d'une psychologue du centre de planning familial « Aimer à l'ULB ».

<sup>50</sup> Régulièrement, les affiches du centre « Alternatives » resurgissent dans le métro bruxellois, où leur présence avait pourtant été dénoncée auparavant en raison de la confusion possible entre la structure et un centre de planning familial (« Associations chrétiennes vs plannings familiaux », *La Libre Belgique*, 16 mars 2012.) D'après l'intervenante interviewée, les affiches dans le métro ont un impact immédiat et très positif sur la fréquentation du centre.

la pratique des centres de planning familial agréés : leurs praticiens ne respecteraient pas toujours les délais légaux, les centres seraient financés au prorata du nombre d'IVG sans que l'accompagnement des femmes désirant mener leur grossesse à terme soit en rien pris en compte, etc. Tous insistent sur la difficulté des femmes à exprimer les symptômes d'un traumatisme post-IVG conçu comme inévitable, mais que les centres de planning agréés ne prendraient pas en considération.

### *Le respect de « la » femme*

Il faut surtout souligner l'insistance de chacune des associations sur le fait que la femme qui a choisi l'avortement, même au terme d'une première discussion avec les bénévoles, sera à nouveau accueillie et soutenue après l'IVG. Dans les trois cas, on dit éviter le jugement et la réduction de la personne à son acte. Deux représentantes d'associations refusaient par principe de renseigner les femmes sur des lieux où elles pouvaient subir une IVG. La troisième se résignait parfois à donner l'adresse d'un centre où elle connaissait une femme médecin. Insistant sur le fait que cette praticienne « respectait les délais légaux », elle affichait ainsi sa méfiance à l'égard du personnel des centres de planning familial et mettait en doute leur respect de la loi Lallemand-Michielsens dans ses différentes dimensions contraignantes.

L'accueillante du centre Alternatives insiste sur son respect de toute vie ; elle avoue ne pas comprendre que l'on puisse être contre l'avortement, mais pour la peine de mort. Le Chemin de vie tient également à se distancer d'un certain type de militantisme pro-vie, celui qui a donné naissance aux commandos qui intervenaient violemment sur les lieux où des avortements étaient pratiqués et terrorisaient patientes et personnel. Le site de cette association distingue, outre les centres de planning familial agréés et subsidiés, deux types de « centres pour la vie » : les « associations d'aide à la femme enceinte et à l'enfant », dont le Chemin de vie, et les « associations idéologiques » qui « prennent l'idéal de respect de la vie de l'embryon comme objectif premier et ne se soucient pas ou peu d'apporter de l'aide à la femme enceinte en détresse »<sup>51</sup>. Pour les membres du Chemin de vie, ces organisations, « souvent associées à l'extrême droite, font beaucoup de bruit et ont empêché par leurs excès un réel débat autour de la question de l'IVG »<sup>52</sup>. Une responsable d'un centre d'accueil témoigne de l'expérience d'un couple d'amis ayant participé à l'une des marches pour la vie : « Beaucoup de gens étaient venus avec leurs enfants. Ils ont été choqués par le témoignage très cru au micro d'une femme qui s'était fait avorter. On ne parle pas de ces choses-là dans la rue ! C'est tellement intime ! » Elle ajoute, insistant à nouveau sur l'importance de l'action sociale plutôt que politique : « Le mieux, c'est d'être en contact avec ceux qui vivent cette réalité, et de leur proposer une aide. Les gens qui vont tambouriner en rue, je n'y crois pas ! »

Toutes les personnes interviewées s'accordent sur l'apparition inévitable d'un traumatisme post-IVG, qui s'exprimerait par des angoisses, des cauchemars, des symptômes de dépression, l'obsession par rapport à l'enfant qui aurait pu naître et que

<sup>51</sup> <http://www.chemindevie.be/L-Avortement/chapitre-5-bilan-de-10-ans-de-depenalisation.html>. Consulté le 5 mai 2015.

<sup>52</sup> *Ibid.*



l'on croit voir partout. Ainsi, selon la responsable d'un centre d'accueil : « Certains traumatismes peuvent être camouflés pendant des années. On a des cas de femmes de soixante ou soixante-dix ans qui viennent nous voir à propos d'une ivg subie à dix-huit ans ! »

On pointe également les influences étrangères, françaises ou américaines. Pourtant, plusieurs membres et sympathisants des deux centres d'accueil catholiques s'étaient joints à la première édition de la Marche pour la vie, avant de s'en détourner. L'une des représentantes conclut, évoquant les discours de Génération pour la Vie sur les femmes qui optent pour l'avortement : « Qui viendra encore frapper à notre porte après avoir été jugé en des termes si durs ? »

### *La nature de la femme*

Il y a une nette différence entre le discours de la responsable – catholique – du centre d'accueil d'origine protestante et celui des membres des deux structures catholiques. Pour la première, il existe une infinie diversité de manières d'être femme, et l'absence éventuelle de désir d'enfant n'entame pas l'identité féminine de l'intéressée. Elle insiste sur l'importance de l'égalité entre les hommes et les femmes. Selon cette responsable, la liberté de la femme se heurte toutefois à ses limites au moment de la découverte d'une grossesse. Celle-ci implique une vie qu'il faut « honorer comme un cadeau », une responsabilité qu'elle lie à une notion de respect du corps féminin. On retrouve ici un discours qui s'approprie une idée essentielle de la doctrine catholique. C'est l'idée de l'égalité dans la différence qui se décline dans les discours de tous les acteurs interviewés, le plus souvent selon une ligne plus conservatrice.

Selon les responsables des deux centres d'accueil catholiques, l'instinct maternel est inhérent à la femme, et celles qui pensent ne pas vouloir d'enfant sont nécessairement dans une situation de déni ou de refoulement psychologique. Celles qui sont dans l'incapacité physique de procréer témoigneront toujours d'une fécondité métaphorique qui s'exprimera sur d'autres plans de leur existence (un plan éventuellement professionnel, pour autant que cette activité soit en accord avec la « nature », notamment altruiste, de la femme). L'une des femmes interviewées ira jusqu'à envisager, faisant référence à un double infanticide commis quelques semaines plus tôt dans la région namuroise et largement médiatisé, que les ivg procèdent peut-être de cette même « logique altruiste » qui consiste à supprimer par amour un être pour lequel on s'inquiète, faisant de l'avortement l'expression perversifiée de l'instinct maternel.

D'après les quatre personnes interrogées, l'immense majorité des ivg résulterait de pressions exercées sur la femme – souvent par un homme, mais également par ses parents, par les forces conjuguées de la société dans son ensemble – qui est donc victime de la situation au même titre que l'embryon ou le fœtus. On retrouve ici l'argument selon lequel l'avortement n'est pas réellement un « choix » de la femme.

D'après les membres des deux centres d'accueil catholiques, hommes et femmes ont une place au sein de la famille et de la société, et ces places ne sont pas interchangeables. Les femmes ne doivent pas prétendre à des postes à responsabilité qui les forceraient à développer un comportement combatif, les empêchant de se laisser aller à ce qui constitue leur nature et est source d'équilibre pour la cellule

familiale : l'instinct, l'émotion, le « sixième sens ». Selon cette vision essentialiste des genres, les divorces, notamment, dont la multiplication est imputée à une perte de repères quant aux rôles traditionnels, auraient pour effet d'amplifier la confusion : en situation de garde alternée, le père serait obligé de sortir de sa posture de « gardien » et de « consolidateur » pour se livrer à des gestes de soin quotidien aux enfants, la mère adoptant l'attitude professionnelle propice à renforcer son autonomie financière.

L'ensemble des acteurs témoignent d'une grande méfiance par rapport aux moyens de contraception que sont la pilule et le préservatif, décrits comme des « moyens de se protéger de la vie », et un refus du stérilet, considéré comme abortif, puisqu'empêchant la nidification de l'œuf fécondé. On insiste beaucoup sur l'idée de respect du corps de la femme. La pilule serait une menace pour sa santé, le préservatif diminuerait son plaisir sexuel, l'ensemble des moyens contraceptifs la placerait en situation d'être « à libre disposition » puisque les fonctions sexuelles et reproductives sont désormais dissociées. Les méthodes naturelles d'espacement des naissances sont prônées, qui reposent sur une observation attentive du cycle féminin et sur des périodes d'abstinence périodique. On insiste sur le respect des différences biologiques entre l'homme et la femme, affirmant que « l'essence de la féminité » est liée au fait que les femmes « sont les seules à pouvoir porter des enfants ». Pour l'une des responsables, « la théorie du gender découle de tout ça : le féminisme, la contraception, l'IVG... ». On retrouve ici un système argumentatif utilisé depuis des décennies par le Saint-Siège et qui consiste à dénoncer les conséquences en chaîne produites par le libéralisme et le capitalisme : l'individualisme, le féminisme, ... le genre.

L'éducation sentimentale et sexuelle en milieu scolaire est pour ces intervenants un enjeu fondamental. Ils dénoncent le fait d'avoir été exclus des établissements scolaires après parfois plusieurs années d'activité dans le réseau libre, dans le cas au moins du Chemin de vie ; ce qui ouvre la voie au discours exclusif des intervenants issus des centres de planning familial agréés qui, selon eux, « éduquent plus à la sexualité qu'à l'amour ». L'urgence serait « de responsabiliser les jeunes quant à leurs actes, et non de distribuer à tout va des moyens contraceptifs ».

L'espoir de ces acteurs quant à un éventuel réaménagement de la loi est ténu. Une responsable déclare : « Mon rêve, ce serait que cette loi n'ait plus lieu d'être ! Mais revenir en arrière, ce n'est pas possible, les lobbys sont trop puissants... ».

Les intervenants disent souvent qu'on « veut les faire taire » et que leur combat consiste surtout à donner toutes les informations à la femme en situation de grossesse, et non une version biaisée de ses options. Cette vision globale de la société belge et européenne dans son ensemble comme à la fois productrice et victime d'une « culture de la mort » se nourrit de représentations quant aux dernières évolutions légales en matière d'IVG, bien sûr, mais aussi d'euthanasie et de droits des homosexuels. Elle ébauche la figure du militant anti-IVG « historique » comme un veilleur fidèle, un résistant menant son action dans la discrétion, loin du tapage médiatique.

## Conclusion

Dans un article qui s'interroge sur la signification de la Manif pour tous pour les catholiques français, Anthony Favier souligne justement le hiatus entre les militants qui s'engagent dans l'action politique et ceux qu'il appelle les Silencieux de l'Eglise<sup>53</sup>. Un même hiatus peut s'observer chez les catholiques belges à l'égard de l'IVG. Parmi les « silencieux », on trouve les hommes et femmes politiques censés représenter le pilier catholique, lequel se distingue ici d'une manière radicale de l'Eglise. Il est constitué des syndicats, écoles, coopératives, mutuelles, associations de défense des femmes pluralistes, etc.<sup>54</sup>. Depuis *Humanae Vitae*, ces organisations se sont pour la plupart désolidarisées du combat du Saint-Siège contre les contraceptions dites artificielles ainsi que de l'idéal d'ascèse sexuelle qu'il promeut.

En revanche, l'Eglise s'est engagée dans l'action politique pour mobiliser ses pèlerins sur les questions d'éthique, de filiation, de mariage et de famille. La question de l'IVG s'insère dans deux thèmes sur lesquels ses positions sont irréductibles : l'idéal de la famille traditionnelle définie par des liens exclusivement « biologiques » (et qui implique la soumission de la femme à la fécondité) garante de l'ordre « naturel » (et sacré) et l'interdiction de toute intervention médicale (humaine) dans la procréation<sup>55</sup>. Elle se trouve ainsi en porte-à-faux avec les reconfigurations familiales qui s'observent dans la société civile et pour lesquelles le politique est devenu le prescripteur de normes. Pour tenter de regagner sa légitimité perdue en ce domaine, elle invoque un argument qui lui semble imparable : l'ordre naturel. C'est celui que développent les militants pro-vie. L'efficacité des sciences naturelles à soutenir ce discours s'amenuisant, les sciences humaines – la philosophie, la psychanalyse, l'anthropologie et la psychologie – sont désormais convoquées<sup>56</sup>. Nous avons pu voir que ce discours percole et est récupéré par des militants qui prétendent ne pas s'intéresser au combat politique, mais travailler sur le terrain. Les femmes qui animent les centres d'accueil adoptent une posture compassionnelle qui en appelle au bien-être psychologique de la femme, lequel ne peut se réaliser que par l'acceptation de la « nature », de la « fonction », de la « mission » féminines<sup>57</sup>.

En filigrane des discours se décèle également un attachement très fort à une logique, celle de la continuité, de la tradition. Comme l'explique le théologien

<sup>53</sup> F. ANTHONY, « Les catholiques français après l'épisode du mariage pour tous », *op. cit.*, p. 148.

<sup>54</sup> Sur la spécificité des piliers belges, on lira notamment : D.-L. SEILER, « Un Etat entre importation et implosion : consociativité, partitocratie et lotissement dans la sphère politique belge », in P. DELWIT, J.-M. DE WAELE et P. MAGNETTE (Dir.), *Gouverner la Belgique. Clivages et compromis dans un société complexe*, Paris, PUF, 1999.

<sup>55</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, *op. cit.*, p. 168-265.

<sup>56</sup> C. BÉRAUD, « Les autorités catholiques face à la question du genre », in M. GROSS, S. NIZARD, S. MATHIEU (éd.), *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*, Paris, Erès, 2011, p. 229-239.

<sup>57</sup> Pour un développement sur ce sujet on lira : R. CARNAC, « L'argument naturaliste dans le discours contemporain du Vatican sur la différence entre les sexes », in L. BERTINA, R. CARNAC, A. FAUCHES et M. GERVAIS (dir.), *Nature et religions*, Paris, CNRS Editions, p. 131-140.

dominicain belge Ignace Berten – dont on connaît les positions critiques à l'égard de la Congrégation pour la doctrine de la foi<sup>58</sup> –, « la cause antiavortement est aussi un symbole autour duquel s'est construite une identité. Ses défenseurs ont peut-être l'impression que s'ils cèdent quoi que ce soit sur ce point, plus rien ne sera contrôlable du point de vue éthique »<sup>59</sup>. La mobilisation au nom de l'éthique et de l'ordre social relève aussi d'une stratégie de création d'un sentiment d'identité, lequel suppose de doter la communauté d'un crédo : la menace que fait peser la démocratie sexuelle sur la reproduction et la pérennité de la famille, et donc de la société. Remettre en question le caractère irréductible de la différence homme/femme, c'est déséquilibrer le corps social, système fragile qu'il faut absolument immobiliser.

Le dynamisme des mobilisations pro-vie est motivé par plusieurs facteurs. Premièrement, ces militants sont conscients que « les consensus sur le bio-pouvoir et les droits reproductifs ne sont pas encore solidifiés dans les sphères séculières »<sup>60</sup>. L'observation des reculs de la législation en matière de dépénalisation de l'avortement dans de très nombreux pays – y compris européens – est on ne peut plus encourageante pour leur action. Deuxièmement, le fait que cette dernière s'organise désormais au niveau international produit un effet d'émulation. Enfin, à l'échelle plus nationale, les pro-vie peuvent compter sur des structures institutionnelles qui rendent en Belgique la séparation entre sphères privée et publique souvent confuse<sup>61</sup>. L'IVG concerne la santé (mentale et psychologique), domaine dans lequel des représentants des religions se positionnent en experts et, à ce titre, sont appelés à participer aux instances de négociation et de consultation en matière éthique.

<sup>58</sup> C. LAPORTE, « Rome crosse les catholiques belges », *La Libre Belgique*, 25 octobre 2007.

<sup>59</sup> Cité par J. ANCIBERRO, « Doctrine, science et compassion », *Témoignage chrétien*, 4 mars 2010.

<sup>60</sup> F. ROCHEFORT, « Introduction », in *Le pouvoir du genre*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>61</sup> Voir notamment : D. PATERNOTTE et J. FANIEL, « Belgifiés ? Peut-être. Apathiques ? Pas tout à fait... », *Politique. Revue de débats*, 89, mars-avril 2015, p. 46

## CONCLUSIONS

### Echanges croisés



# Genre et backlash

Bérengère MARQUES-PEREIRA

La théorie du genre n'existe pas. C'est une invention vaticane, mobilisée aujourd'hui en Europe et dans les Amériques, notamment par différents courants de droite, pour s'opposer à la mise en place de politiques d'égalité entre femmes et hommes et au libre choix de modes de vie privée. La notion de genre existe en revanche : elle s'inscrit dans des paradigmes scientifiques divers, relevant de disciplines différentes, telles que la sociologie, l'histoire, l'anthropologie, l'économie, la science politique. La notion de genre est aussi issue de la transnationalisation des mouvements féministes.

Depuis les Conférences internationales organisées par les Nations unies, en 1994, au Caire, sur la population et le développement et en 1995, à Pékin, sur les droits des femmes, le Vatican récuse l'usage de notions telles que genre, droits reproductifs et sexuels ou égalité entre femmes et hommes, car, à ses yeux, de telles notions comporteraient des possibilités de glissements favorables à la légitimation de l'homosexualité, de l'avortement, ou risqueraient de nier l'existence de différences « naturelles » entre hommes et femmes, ainsi que la vocation maternelle des femmes.

La notion de genre est en revanche un outil d'analyse critique qui déconstruit la naturalisation des rapports sociaux de sexe et la naturalisation des sexualités. La notion de genre s'appuie politiquement sur celle d'égalité, à savoir la dénonciation des discriminations à l'égard des femmes et à l'égard des modes de vie mettant en cause les normes sociales hétérosexistes. En bref, la notion de genre vise la dénonciation des différences transformées en inégalités et en hiérarchies sociales. L'égalité par opposition à la discrimination est un concept politique alors que la différence, par opposition à la similitude, est une notion ontologique.

Dans cette perspective, la notion de genre permet de récuser le maternalisme qui réduit l'identité féminine à celle de mère. A ce titre, cette notion, dans son approche

constructiviste, s'oppose à l'essentialisme qui érige « la femme » comme symbole de l'altérité et de la différence, faisant ainsi du masculin une norme de référence et de révérence. L'enjeu est donc l'analyse des normes, des représentations et des pratiques sociales et politiques qui construisent les rapports sociaux de sexe et les sexualités.

Car la notion de genre permet également de récuser le paternalisme qui réduit la masculinité à une virilité hétérosexuelle, et plus largement l'hétérosexisme qui stigmatise la reconnaissance sociale, juridique et politique de toutes les formes de dissociation entre sexualité et procréation, l'hétérosexisme qui récuse aussi la diversité des modèles familiaux.

L'invention vaticane d'une prétendue théorie du genre exprime différents ressorts de la pensée réactionnaire : exaltation de la complémentarité des sexes, phobie de l'indifférenciation des sexes, peur de la dissociation entre sexualité et procréation (d'où la criminalisation du droit à l'avortement, la culpabilisation du recours à l'IVG, la légitimation de fait de l'homophobie, la stigmatisation du mariage pour tous et de la parentalité des couples de même sexe), pensée réactionnaire qui amalgame ainsi des réalités très diverses. Elle procède également par manichéisme et théorie du complot. Phobies, stigmatisations, amalgames vont de pair avec un appel au bon sens et à l'émotionnel qui permettent de discréditer l'idée d'égalité entre femmes et hommes et de disqualifier l'accès des minorités sexuelles aux droits de citoyenneté. Ce discrédit et cette disqualification s'expriment souvent à travers une rhétorique virulente voire violente.

Ce qui préside aujourd'hui aux différents ressorts de la pensée réactionnaire, c'est un backlash qui prend pour cible les différentes normes de conduites ayant mis en cause les fondements mêmes du droit civil et du droit pénal, à travers une politisation multiple du corporel. Ce faisant, ce backlash relève de l'anti-intellectualisme et de l'antiféminisme.

Il y a quelques années l'anti-intellectualisme était à l'œuvre dans les offensives menées par les droites religieuses contre l'enseignement de la théorie de l'évolution. Aujourd'hui, l'anti-intellectualisme entend à nouveau disqualifier un champ d'études reconnu dans différentes disciplines scientifiques et développé à partir de la notion de genre. L'antiféminisme continue de s'en prendre à l'égalité des sexes et peut aller jusqu'à prôner de fait une ségrégation des sexes ou accepter dans les faits le féminicide.

Le principe de l'égalité semblait pourtant acquis, d'abord, depuis les reconnaissances onusiennes de l'égalité de statut et de l'égalité de traitement et, ensuite, depuis la signature en 1979 de la convention sur l'élimination de toutes les discriminations envers les femmes (CEDAW sous son sigle anglais) à l'Assemblée générale des Nations unies. Les différentes conférences internationales sur les droits des femmes, organisées par les Nations unies, permettent de mesurer le chemin parcouru : c'est toute la problématique de l'égalité des chances, de l'égalité de résultats et de l'action positive qui émerge.

Mais, si le principe de l'égalité est acquis dans nos contrées, il n'en demeure pas moins que sa réalisation reste incertaine et contingente. La réalisation du droit à l'égalité s'avère ainsi un enjeu majeur pour les politiques publiques. En ce sens, la



notion de genre est aussi, dans certains contextes, un outil d'action publique multi-niveau (national, local, international).

Les polémiques autour de ladite théorie du genre sont révélatrices d'une transnationalisation des discours élaborés par l'Eglise catholique, dès le milieu des années quatre-vingt-dix dans les organisations internationales, en particulier lorsque les conférences de l'ONU font émerger l'idée des droits reproductifs et sexuels. Cette transnationalisation des discours ecclésiastiques va de pair avec une transnationalisation des mobilisations de milieux ultra-conservateurs et réactionnaires qui stigmatisent dans un même élan des réalités très diverses. Ce faisant, cet activisme discursif et pratique entend renaturaliser l'ordre des sexes et l'ordre sexuel. L'enjeu politique d'une telle normativité sociale est de procéder à une démobilisation autour de l'extension des droits de citoyenneté civile et sociale. Au final, il s'agit de saper la légitimité des acteurs de terrains aussi divers que les plannings familiaux, les écoles, les associations féministes ou les associations LGBT.

Depuis la professionnalisation et l'institutionnalisation de ces associations, dans un cadre de montée du néolibéralisme, leurs acteurs ont été confrontés à des dynamiques les faisant passer de la subversion à la subvention. Aujourd'hui, ils doivent en outre faire face à des processus de délégitimation. Il s'agit de rendre impensable l'idée de démocratie sexuelle. L'autonomie des individus n'est pas concevable. Seuls sont pensables des sujets assujettis à l'ordre naturel, jamais leur individuation. Autant d'éléments qui engagent à déconstruire les ripostes religieuses à l'encontre de l'extension des droits de citoyenneté, ripostes ancrées dans un renouvellement de la pensée et de l'activisme réactionnaires.

# Genre et catholicisme

Anne MORELLI

Il apparaît clairement au terme de cet ouvrage que la « théorie anti-gender » repose sur une argumentation amorcée puis élaborée à Rome depuis près de trente ans et qui est en droite ligne avec les textes précédents du Vatican.

La différence sexuelle préexisterait à la conception de l'enfant car elle serait dans le dessein de Dieu. Cette vision transcendante de deux sexes fondamentalement distincts se conforte par le récit de la Genèse. La femme est créée pour être l'aide de l'homme. L'homme incarne « le » genre humain et la femme est définie par ses différences par rapport à l'homme, elle lui est complémentaire.

Jean-Paul II a rajeuni ce discours traditionnel en y ajoutant un discours de séduction des femmes. La libération « vraie » des femmes serait tout autre chose que le féminisme. Le pape parle alors du « génie » des femmes, qui les prédispose à la maternité, au célibat consacré et au service des autres. On trouve ces propos notamment dans les encycliques *Redemptoris Mater* (1987) et *Mulieris Dignitatem* (1988), des textes signés par Wojtyła mais dans lesquels la marque de Ratzinger est évidente. Le Vatican, qui avait déjà affirmé son hostilité à la contraception « artificielle » dans *Humanae Vitae* de Paul VI (1968), rappelle régulièrement sa position à ce sujet mais aussi son opposition à l'avortement et son point de vue sur l'homosexualité, considérée comme un « désordre grave ». Dans cette logique, le mariage entre personnes de même sexe est impensable car il ne fait pas partie du dessein de Dieu, donc de la nature. C'est le Conseil pontifical pour la famille, créé en 1981 sous le règne de Jean-Paul II, qui très logiquement produit le document officiel qui va servir de base à la campagne anti-gender. Il s'agit du *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, qui remet en cause les recherches sur la construction sociale du genre en les taxant de « théorie » et en les accusant d'être à l'origine de toutes les *perversions* de la sexualité actuelle.

### Une stratégie internationale de diffusion

Les directives du Vatican sont diffusées dans toute l'Europe catholique, du Portugal à la Pologne, mais aussi en Amérique du Nord et en Amérique latine. Avec les mêmes slogans, les mêmes logos, les mêmes argumentaires, elles apparaissent au gré des possibilités des agendas politiques nationaux. Les canaux de diffusion des thèmes élaborés à Rome sont à la fois ceux des écoles catholiques (pour lesquelles des enseignants et aumôniers sont formés à la riposte contre le genre), d'Internet (à travers la cathosphère) ou des « missionnaires » qui portent le message sur le plan transnational. C'est ainsi que l'on retrouve le même matériel de propagande (par exemple les films sur l'avortement), les mêmes formulations homogénéisées, des Etats-Unis à la Pologne.

Il s'agit parfois d'une rhétorique virulente mais qui utilise et détourne le vocabulaire démocratique : pour attirer un public modéré, on parle de défense de la famille, de la vie, du vivre-ensemble, d'humanisme, de défense des plus faibles... pour en fait contester l'égalité des femmes ou le droit à l'avortement. La « théorie » du genre est en outre présentée en Europe comme un repoussoir car elle serait originaire... des Etats-Unis !

### Des mobilisations protéiformes

Les formes de mobilisations contre la « théorie du genre » sont diverses mais on les retrouve dans tous les pays, manipulées ou contrôlées par la hiérarchie catholique. Aux pétitions et au lobbying auprès des décideurs politiques, s'ajoutent évidemment les manifestations – qui ont pris en France des dimensions inattendues contre le « mariage pour tous » –, les actions en justice et les conférences d'apparence culturelle.

Martina Avanza a décrit pour l'Italie une conférence type contre le « gender ». Le maire, l'évêque, quelques hommes politiques viennent y apporter leur appui mais les intervenants sont des médecins (parlant au nom de la science), des juristes ou des « repentis ». C'est-à-dire qu'il s'agit de « témoins » qui étaient homosexuels mais se sont « convertis » à l'hétérosexualité. Certains viennent des Etats-Unis. Si quelques universitaires participent à ces conférences, ils sont systématiquement issus d'universités catholiques. L'idée de fond est qu'il faut réagir contre cette « théorie du genre » venue de l'ONU (ou de Bruxelles), en tous cas de l'étranger et à laquelle il faut opposer le bon sens local, la nature.

### Les prétextes

Pour lancer une campagne anti-gender, il faut trouver un bon prétexte. Cela peut être un projet de loi (qui permet par exemple le mariage de personnes de même sexe) contre lequel il faut se mobiliser, mais aussi un film (*Tomboy*), une brochure contre les discriminations, un livre pour enfants (*Tous à poil*) ou un catalogue de jouets, accusé d'inverser les rôles garçon/fille. Une simple rumeur peut aussi servir de déclencheur à une opération « anti-gender ». Ainsi en France, l'« ABCD de l'égalité » a été interprété comme une incitation à la masturbation des enfants et à l'homosexualité, bon prétexte à une opération « anti-gender » qui se traduit par un retrait des enfants de l'école qui les pervertirait.

### Les masques des opérations anti-gender

Les anti-gender comme les pro-life utilisent divers camouflages pour développer leurs activités. Au lieu de dire qu'on veut revenir à la criminalisation de l'avortement, on parle d'une « Marche pour la vie ». Cécile Vanderpelen et Emilie Brébant ont étudié des groupes hostiles à l'avortement qui se dissimulent sous des appellations ambiguës. Ainsi, un « Centre d'aide à la grossesse » ne présente pas à la femme enceinte sur un plan égal, les diverses solutions mais veut à tout prix l'empêcher d'avorter. Via des noms peu clairs (« My Choice Pregnancy ») et l'offre d'un test de grossesse gratuit, des stratégies de culpabilisation (une échographie montrant le « bébé ») et de peur, c'est l'anti-choix qui est préconisé par des bénévoles (non des médecins). En Belgique ces centres sont beaucoup moins nombreux qu'aux Etats-Unis (où il en existe plusieurs milliers) ou en Italie (où 3 000 centres sont financés par la conférence épiscopale) mais la stratégie de mobilisation des femmes est semblable. Elle fait, comme il est courant dans l'anti-gender, appel à des thèmes de la modernité : l'indiscipline, le refus de l'instrumentalisation des corps, l'insoumission...

### Les alliés de l'extérieur, les ennemis de l'intérieur

Les anti-gender peuvent compter sur des appuis venant d'autres religions. Si les catholiques sont en première ligne de ce discours et offrent un répertoire d'actions efficace (manifestations, pétitions, mobilisations Internet, lobbying politique,...), les autres confessions leur offrent une caisse de résonance. Contre le « gender », les rabbins et les musulmans (avec des arguments de droit musulman) les ont rejoints.

Du côté protestant les progressistes (de « La Réforme » par exemple) qui soutenaient la diversité sont devenus minoritaires et les évangéliques devenus majoritaires ont rejoint l'alliance contre le « gender ». Cette convergence religieuse lui confère une prétention à l'universalité.

Mais à l'intérieur de l'Eglise catholique, la condamnation de la « théorie du genre » ne fait pas l'unanimité. L'Eglise n'est pas monolithique et si ses conservateurs occupent avec fracas l'espace public, des progressistes catholiques, souvent discrets, ne se reconnaissent pas dans ces positions outrancières. Il existe bien sûr des féministes catholiques organisées<sup>1</sup> et des groupes d'homosexuels (voire de prêtres) catholiques. Ils critiquent l'autorité patriarcale sacralisée et la liturgie sexiste dont les métaphores en appellent à un Dieu « le Père ». Ils appellent de leurs vœux une vraie mixité au sein de l'Eglise mais sans vouloir attiser une guerre des sexes. Sur la question du genre, ils acceptent que les différences sont naturelles et culturelles.

Cependant, ces progressistes peinent à ouvrir un débat public à l'intérieur de l'Eglise. Les réactions internes aux propos du cardinal Barbarin, primat des Gaules, contre le mariage pour tous, dont il assurait qu'il ouvrirait la voie à la polygamie et à l'inceste, ont été rares et tardives. Une alliance des laïques avec les progressistes catholiques est pourtant indispensable pour contrer ceux qui, au nom d'un ordre social voulu par leur(s) dieu(x) légitiment de fait des cultures patriarcales hostiles aux femmes.

<sup>1</sup> Comme par exemple *Femmes et hommes dans l'Eglise*, fondé en 1970 en Belgique et en France (voir le texte de J. MASQUELIER dans ce numéro).

# Genre, normes et religions

Jacqueline HEINEN

Comme l'ont montré diverses recherches et la plupart des contributions à ce numéro thématique, les normes sociales et religieuses sont au fondement de l'autocontrainte : elles nourrissent les interdits et modèlent le souci de répondre aux attentes de la communauté dans laquelle s'inscrit un individu. Ces normes varient certes selon l'époque, le lieu et le contexte historique, politique ou religieux, mais elles n'en pèsent pas moins sur le quotidien de la très grande majorité des personnes concernées. Or, force est de constater que la place occupée par les religions dans le champ social et politique n'a cessé de s'affirmer, même si les pratiques religieuses ont régressé dans certains pays (notamment en Europe occidentale). On en veut pour preuve les offensives récentes, à la fois contre la « théorie du genre » et contre les droits reproductifs des femmes, que d'aucuns pouvaient juger acquis dans nombre de régions où les confessions dominantes relèvent du christianisme – notamment en Europe, en Amérique latine et en Amérique du Nord.

La campagne de la Manif pour tous, en France, contre la soi-disant « idéologie du genre » offre à ce titre un cas d'école. Lorsqu'on parcourt les sites donnant la parole aux représentants des courants hostiles au mariage gay – dont ceux hostiles à la tenue du colloque *Habemus gender* ! – on ne peut qu'être frappé par la virulence de leurs propos quant au rejet, non seulement de l'homosexualité, des diverses formes de sexualité mais de l'idée même d'égalité entre les sexes. La « théorie du genre » n'est autre qu'une « honteuse et perverse expérimentation d'endoctrinement, de brouillage de cerveau des enfants » qui risque de « déstructurer la société occidentale » et de conduire « à une guerre civile et à une guerre mondiale »<sup>2</sup>. C'est une « forme

---

<sup>2</sup> Selon les termes empruntés à Gabriele Kuby, chantre du conservatisme catholique en Allemagne : <http://www.medrum.de/content/gabriele-kuby-gender-eine-neue-ideologie->

élaborée d'obscurantisme », source d'expérimentations hasardeuses », porteuse d'une « préférence transgenre », qui recèle « un potentiel de subversion des rapports sociaux raisonnables »<sup>3</sup>. On ne peut s'empêcher de faire le parallèle avec les discours apocalyptiques du XIX<sup>e</sup> siècle sur le travail des femmes, agent d'une dévirilisation de l'espèce humaine qui allait détruire la base de la société, ou ceux des années 1930, âge d'or mythique de la famille patriarcale, lorsque la « coéducation immorale » se voyait stigmatisée au prétexte que la promiscuité des filles et des garçons, en classe et dans les cours de récréation, constituait un « plan abominable de déchristianisation par la corruption de l'âme et du corps de la jeunesse ». Peurs, fantasme, terreur de l'inversion des sexes sont autant d'ingrédients qu'on retrouve ici et là<sup>4</sup>.

A ce combat, les Eglises ont pris une part active au nom des normes religieuses et en particulier du « droit à la vie » – l'Eglise catholique au premier chef, comme vient de le souligner Anne Morelli. En atteste l'engagement à ses côtés, dans cette croisade, des orthodoxes et des protestants évangélistes. Ces divers courants religieux, concurrents et souvent antagoniques, n'ont d'ailleurs pas hésité, dans la période récente (en particulier aux Etats-Unis et en Amérique latine), à tisser des alliances lorsqu'il s'agissait de réaffirmer le rôle sacro-saint du mariage hétérosexuel, de la famille traditionnelle ou de la place assignée aux femmes au motif de leur prétendue « nature féminine ». Dans beaucoup de pays, c'est sur les droits reproductifs des femmes que les reculs ont été les plus sensibles. On en veut pour preuve le tournant engagé par les dignitaires de l'Eglise orthodoxe, traditionnellement plutôt tolérante sur le thème de l'avortement et de la contraception – notamment en Bulgarie, en Géorgie, en Roumanie, en Russie, en Ukraine. Autant de pays où les papes ont appuyé, dans la période récente, des projets de loi sur la protection de la vie dès la conception et où il est apparu que leurs convictions en la matière n'avaient rien à envier à celles des catholiques traditionalistes. C'est également vrai des églises protestantes évangélistes, et notamment pentecôtistes, dont l'influence n'a cessé de croître dans le monde et surtout dans les Amériques.

Et face à la vigueur des assauts menés, les pouvoirs publics ont eu tendance à céder peu ou prou devant les injonctions formulées par les forces intégristes au nom des règles censées régir les sphères publique et privée en vertu de normes politiques et sociales ancestrales. En France, on a fait disparaître le mot genre des circulaires et campagnes de sensibilisation contre les stéréotypes lancées par le gouvernement. Ailleurs, c'est sur le droit à l'avortement que les reculs sont les plus sensibles, sous la pression des courants conservateurs, que ce soit aux Etats-Unis où la moitié des Etats ont introduit des restrictions d'un ordre ou d'un autre depuis 2011, ou en Europe

---

zerstoert-die-familie (consulté le 13 septembre 2015).

<sup>3</sup> Voir *L'idéologie du genre* de La Manif pour tous, novembre 2013, p. 17-20 : <http://www.lamanifpourtous.fr/fr/toutes-les-actualites/954-publication-d-une-note-sur-l-ideologie-du-genre> (consulté le 13 septembre 2015).

<sup>4</sup> Texte de l'Union des associations catholiques de chefs de famille, publié en avril 1935 dans le numéro spécial du périodique *Les hommes du Jour*, sous le titre : « La Lèpre de la laïcité. La Coéducation des sexes et la gémation des écoles ». Reproduit par *Mediapart*, le 28 février 2014 : <http://blogs.mediapart.fr/blog/emancipation/280214/la-querelle-du-genre-ne-date-pas-dhier> (consulté le 13 septembre 2015).

comme l'attestent les cas suivants : le Parlement portugais a rendu obligatoire un accompagnement psychologique des femmes à l'été 2015, des limitations ont été imposées aux mineures en Espagne au printemps 2015, l'objection de conscience pratiquée par les trois quarts des médecins italiens est tolérée, la durée autorisée avant une IVG a été limitée en Russie et le gouvernement hongrois mène des campagnes anti-avortement.

La tendance de la plupart des courants religieux (chrétiens autant qu'islamiques) à recentrer leurs programmes sur des questions d'ordre avant tout moral, idéologique et identitaire est indéniable. Nombre d'entre eux – parfois sous couvert de discours parés de modernité, voire prétendument favorables aux valeurs démocratiques, comme l'ont montré Cécile Vanderpelen et Emilie Brabant – invoquent les thématiques du genre pour s'attribuer un rôle public décisif dans la défense de la morale et de la nation, accordant à la sexualité et à la famille une attention plus grande que jamais. Si leurs efforts pour modifier la situation existante passent bien souvent par des projets de changement de loi – confirmant par là-même l'importance des normes juridiques – il faut souligner que l'impact des normes sociales est encore plus prégnant. La tonalité moralisatrice des harangues de ceux et celles qui défendent des positions passéistes est en effet saisissante. C'est au nom de règles sur « ce qui se fait » ou « ce qui ne se fait pas » que les acteurs concernés justifient leur point de vue – qu'ils fassent ou non état de leurs convictions religieuses.

Le plus souvent, les arguments avancés sont fortement entachés de déterminisme biologique, en invoquant au premier chef l'hétérosexualité et la complémentarité des sexes. Au nom de la « loi naturelle » chère à Benoît XVI – le corps étant présenté comme un fait de nature qui ne supporte aucune discussion – ces discours insistent sur la soi-disant universalité des normes prescrites. Cela vaut notamment pour le rôle premier des femmes, qui serait d'enfanter. Même lorsque l'infériorité des femmes n'est pas explicitement postulée, la vision traditionaliste de la maternité s'assortit le plus souvent de convictions arrêtées sur le partage inégal des compétences entre l'un et l'autre sexe et sur les fondements avérés de la domination masculine. Et cela va de pair avec la virulence manifestée contre l'homosexualité. Or une grande partie du « pouvoir informel » des religions réside dans la diffusion au quotidien des idées normatives qui les sous-tendent, et dans l'influence qu'elles exercent sur les attitudes et sur la vie des individus. En ce sens, les conséquences indirectes des lois peuvent être encore plus dommageables et difficiles à combattre que les lois elles-mêmes.

Certes, les droits conquis par les femmes comme par les homosexuels ont changé bien des choses dans leur existence au quotidien, ces dernières décennies. La volonté d'imposer des normes rétrogrades s'est presque toujours et partout heurtée à des résistances farouches dans la société civile, et les actions de contestation en matière de droits humains ont changé la donne en plus d'un cas, au moins pour un temps. Toutefois, la capacité à impulser un changement démocratique durable s'avère des plus limitée lorsque les forces religieuses ou conservatrices ont un ancrage historique et s'adossent à des réseaux dotés d'importantes ressources financières. Or ces réseaux constituent un autre pan de la société civile, rappelant, s'il en était besoin, que cette dernière ne saurait être appréhendée, en soi, comme une entité progressiste.

# Gender, theory, and the terms of the debate

Mieke VERLOO

At the end of this extremely rich and historical colloquium, I have two conclusions for myself right now, on the spot. The first is that the theoretical potential of the papers is enormous and that we need to find ways to ensure that this potential will indeed materialise. The second conclusion is that it seems to me as if we are caught in the terms of the anti-gender debate as these are set by the opponents that we study. This is unproductive for both our academic and political goals and for our potential future achievements. We will need to find ways to zoom out, and set the terms of the debate differently.

## **Some examples of the theoretical potential**

This section will elaborate a bit more on what I, as a political scientist used to study the dynamics of the development of political and policy construction of gender equality, have noticed about the theoretical potential of the papers. From my perspective there is a huge potential already. I will start with giving some examples before I outline along which lines I see the potential for contributions to theory.

Some of the papers that were presented highlight internal struggles within the Catholic Church as a conglomeration of actors at different levels. The question is how we should analyse such differences in actual and potential opposition. Are these “similar theory puzzles” (in a fractal way) as the puzzles of the oppositional dynamics between the Catholic Church and progressive forces?

Other papers point to the use of “scientific” references of all sorts that could be used to elaborate more on the role of knowledge and truth claims in a broader sense. “Neuroscience” is “misused” it is said, but it would be useful to have it spelled out why it is neuroscience that is referred to here. Could it be because in popular



reception, of all scientific disciplines, this discipline at this moment in time is most successful as a truth claimer on gender? And then why is that?

The series of papers that highlight linkages between blogs, and between actors, could improve our theoretical understanding of the construction of alliances. One way of doing this would be to show how important resonance in framing is for the building of alliances. It would be useful to analyse how one of the dominant “French” framings of gender equality, a framing based on sex differences (in contrast to a more Nordic understanding that plays down sex differences), resonates with current oppositional framings of sex differences in France, and how that strengthens opposition or weakens the coalitions against this opposition. Analysing such resonances as linked to coalitions or outcomes of oppositional struggles would enable showing what is particular about France or other timespace locations.

Linked to this discursive dynamics and their analysis, there are so many papers that analyse frames or framing, discourses or discursive developments, but unfortunately there is very scarce attention to the methodological problems of how discursive dynamics can be compared across time and space.

In the examples mentioned here, the potential contribution to theory would be a contribution to the further development of social movement theory, and of social complexity theory. At this point in their development, social movement theories explain the rise and fall of social movements in terms of framing dynamics, mobilisation processes and dynamics of existing political opportunities in specific timespace contexts. Many of the papers have focused on these three classic elements but most of the time doing so by prioritising one of these dimensions and relating the other two to some half sentences or side remarks. As a collection of texts however, the papers could be made to add up and deliver a fuller and more complex understanding of this particular branch of oppositional dynamics to gender equality, while also further developing social movement theory.

Much less known, social complexity theory<sup>5</sup> conceptualises different inequality regimes as separate but co-evolving, and offers new concepts to the analysis of political and policy engagement with inequalities. Social complexity theory sees societies as riddled with equality and inequality “projects” that aspire to change societies, “waves” and “positive feedback” loops that fast forward progress, and “tipping points” that consolidate change for a longer time. At this point however, social complexity theory does not theorise more profoundly the gender-sexuality nexus within the “feminist project” and hence has trouble theorising anti-gender equality projects such as the one that is so visible in France at this moment and is at the centre of attention of this colloquium. Social complexity theory also at this point does not theorise anti-gender equality projects altogether focused as it is on progress. In my opinion, while the focus of social complexity theory is on understanding progressive change, the theoretical concepts are just as useful for understanding lack of change, or reproduction of existing inequalities. The theoretical focus on “projects” for or against equality also offers a conceptualisation of the interferences, convergences or clashes between these

---

<sup>5</sup> S. WALBY, *Globalization and inequalities : Complexity and contested modernities*, Londres, Sage, 2009.

projects where I think intersectionality and social movements theory approaches could be usefully combined with social complexity theory.

A much stronger engagement with theory is needed to understand differences in presence and absence of opposition to gender equality. As the focus of the colloquium was on analysing the presence, nature and strength of a particular kind of opposition to gender equality, it would have been beyond the scope of the colloquium to ask such wide questions. But ultimately such questions and their answers will be needed to understand the particular dynamics of the early 21st Century opposition to gender theory in France and some other countries.

### **Studying anti-gender dynamics and the terms of the debate**

It is perhaps no surprise that the papers and the discussions during the colloquium have been within the terms of the debate set by the opponents of “gender theory”. Yet, this can endanger our understanding of the oppositional dynamics against gender and gender equality. I am referring here to the following four elements: a too strong focus on discursive dynamics; a too strong focus on whether or not gender theory or Judith Butler is misrepresented by opponents; taking some truth claims of oppositional actors at face value; overlooking other opponents.

Let me give some examples here too. A couple of papers have set out to show how religious catholic oppositional actors “misrepresent” gender theory or Judith Butler. This should not be a surprise actually, because it can be seen as strategic framing on their part. Religious catholic oppositional actors have no interest or motivation in adequate representation of gender theories or of Judith Butler. If our aim is to understand the rise and fall, success and failure of opposition to gender equality, we need to study their framing (where they relate to and why some of it is successful), their mobilising structures, patterns and processes, and the political opportunities open or closed to them as interconnected. This means that, instead of focusing only, or mainly, on issues of misrepresentation, we need to study why particular “misrepresentations” are successful in particular timespace contexts. This can be because of frame resonance to strongly present master frames, diffusion of successful strategies across countries, mobilisation and resource mining in related networks, emerging entrepreneurs, and the presence or absence of political opportunities.

Many of the papers focused strongly on discursive dynamics or elements, undoubtedly triggered by the strength of oppositional attention to “gender theory”. While there is a need to unravel the contribution of discursive dynamics to the rise and success of this case of opposition to gender equality in Europe, this strong focus on discursive dynamics across papers however obscures the strength of the Catholic Church as a polity structure. This is unfortunate because the Catholic Church is very apt at hiding this part, is very habituated to not highlight its uniqueness as a “religion” that is simultaneously a strong, centralised, hierarchical transnational state-like structure with a history of violent “truth” struggles in the past. Pichardo Galan and Cornejo Valle’s paper on Spain made an excellent argument on why the Catholic Church is not as successful in Spain as it is in France. Their argument is that the Catholic Church is seen as, recognised as a strong political actor in Spain, whereas it can hide as a non-polity actor in secular France. Such types of analysis are highly needed because

we can expect, based on its institutional characteristics, its structure and its history, that the Catholic Church has a high potential in intervening and maybe winning the current “truth” struggle about gender. We can expect this high potential because of the Catholic Church’s resources and access to political opportunities, because of its extensive existing networks that can be used to mobilise, and because of its habitus of claiming truth and leading people in believing their truth to be the “Truth”.

One of the claims that the Catholic opponents to “gender theory” make is that the current changes in gender relations are making people “afraid”. The narrative is that it is disconcerting for people to not be sure anymore who is a man or a woman, what women and men are supposed to be like, or what kind of behaviour can be expected from them, and that this is for two reasons: one that this is all somehow against “nature”, and a second one that the changes are too fast.

One of the questions during the discussions at the colloquium has been whether it would not be good if “we were taking the fears that all these gender changes generate more serious and address them”. Eric Fassin has answered to this question by stressing the political character of opposing positions, but the response did not directly question the truth claim that these “gender changes invoke fear in people”. It is no doubt true that these gender changes invoke fear in some people, but just as true that the absence or too slow progress of such changes has been haunting (other) people for a long time. So, whenever one of such truths is put forward as the only one, we need to remember that in oppositional politics (as Fassin highlighted) any position taken by anyone is always constructed or mobilised as part of the oppositional struggle. Neither fears nor collective panics grow organically, but result from active intentional or unintentional political engagement by actors.

A last danger of staying too much within the terms of debate set by Catholic Church linked opponents is that it obscures the role of other important oppositional actors against gender equality. Thinking of the role of Russia and others within UN and Council of Europe debates on gender issues, and extreme right wing political parties in France and Hungary, it is clear that the opposition to gender theory in parts of Europe is only a fragment of much more diverse and complex opposition to gender equality.

It is to be hoped that this collection of papers will lead to more theorizing of the oppositional anti-gender dynamics, and to further unpacking of the current terms of the debate, thereby contributing not only scholarly, but also politically to more social justice in this world.



## Liste des auteur.e.s

**Martina Avanza** est maître d'enseignement et de recherche en sociologie politique à l'Université de Lausanne, dans l'unité de recherche Crapul (Centre de recherche sur l'action politique). Après une thèse de doctorat portant sur les militants de la Ligue du Nord, elle travaille actuellement sur les mouvements anti-avortement en Italie, au croisement de la sociologie des mouvements sociaux et des religions. Ses recherches se caractérisent par une approche ethnographique du militantisme. Elle a récemment publié, avec Olivier Fillieule et Camille Masclet, « Ethnographie du genre. Petit détour par les cuisines et suggestions d'accompagnement », *SociologieS*, mai 2015.

**Céline Béraud** est maître de conférences en sociologie à l'Université de Caen et membre junior de l'Institut universitaire de France. Elle travaille depuis le début des années deux mille sur les questions de genre dans le catholicisme. Elle s'est intéressée à l'accès des femmes à l'autorité religieuse (en prêtant une attention particulière à l'espace liturgique), ainsi qu'aux groupes militant en faveur de cette cause. Plus récemment, elle a analysé le combat mené en France par des catholiques contre le mariage des couples de même sexe et plus largement contre les études de genre.

**Mylène Botbol-Baum** est professeure de philosophie et de bioéthique à l'Université catholique de Louvain, où elle dirige le groupe de recherche HELESI et fait partie du groupe de recherche Europé, de l'Institut de philosophie. Elle est membre du comité d'éthique de l'Université de Genève et de l'INSERM (Paris) et a participé à la Commission consultative belge de bioéthique de 2001 à 2015. Elle a abondamment publié sur des sujets de bioéthique et de philosophie pratique, notamment *Bioéthique pour les pays du sud* (L'Harmattan, 2006), *Des embryons et des Hommes* (PUF, 2008, avec Henri Atlan). Elle a aussi dirigé, entre autres, *Levinas et Arendt* (Vrin, 2013).

**Emilie Brébant** est anthropologue, docteure en Philosophie et lettres et collaboratrice scientifique au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'ULB. Elle a consacré sa thèse de doctorat aux dimensions religieuses de la mémoire du génocide au Rwanda. Plus généralement, ses recherches touchent aux conflits sociaux, aux dynamiques identitaires et à l'histoire postcoloniale. Depuis 2014, elle travaille dans le secteur de l'insertion socioprofessionnelle des immigrants et de l'interculturel.

**Monica Cornejo Valle** est professeure associée en anthropologie sociale à l'Universidad Complutense de Madrid, membre fondatrice du groupe de recherche ARESIMA (Institut d'anthropologie de Madrid) et codirectrice de GINADYC. Elle a écrit et dirigé plusieurs ouvrages, dont *La Construcción Antropológica de la Religión*. Elle est aussi l'auteure de plusieurs articles et chapitres d'ouvrages collectifs. Récemment, elle a collaboré avec José Ignacio Pichardo Galán dans le cadre de plusieurs publications croisant religion, genre et sexualité.

**Martine Gross** est ingénieure de recherche en sciences sociales (CNRS) au Centre d'études en sciences sociales du religieux. Elle se consacre depuis plusieurs années à la production de connaissances sur l'homoparentalité et s'intéresse aussi au vécu des croyants homosexuels et aux discours des institutions religieuses sur l'homosexualité et l'homoparentalité. Elle a dirigé l'ouvrage collectif *Homoparentalités, état des lieux* (Eres, 2005) et *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux* (Eres, 2011, avec Sophie Nizard et Severine Mathieu). Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages, dont *Choisir la paternité gay* (Eres, 2012) et *Qu'est ce que l'homoparentalité ?* (Payot, 2012).

**Jacqueline Heinen** est professeure émérite de sociologie à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines. Elle a dirigé les *Cahiers du Genre* et présidé la Conférence permanente du Conseil national des universités. Ses recherches portent sur le genre et les politiques sociales et familiales, notamment en Europe de l'Est. Ses publications récentes incluent : « Onslaughts on the right to choose. A transcontinental panorama », *AG AboutGender*, 3/5, 2014 ; « Le genre et les études féministes françaises : une histoire ancienne », *Cahiers du Genre*, 54, 2013 (avec Isabelle Clair).

**Anne-Charlotte Husson** est agrégée de lettres modernes et doctorante en sciences du langage à l'Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité. Sa thèse, sous la direction de Marie-Anne Paveau, porte sur les polémiques autour des mots du genre en France entre 2011 et 2014, à partir d'un corpus internet (blogs, sites, réseaux socionumériques). Ce corpus se concentre sur des commentaires métalinguistiques à propos de termes comme genre/gender, théorie du genre, idéologie du genre, homophobie, homosexualité, sexe, sexualité, etc. Les nouveaux discours féministes, le care et les rapports des sujets aux normes et au pouvoir figurent aussi parmi ses intérêts de recherche.

**Marylène Lapalus** est doctorante en sociologie à l'Université Lyon 2 (ED 483), affiliée à l'équipe Dynamiques de la vie privée et des institutions au sein du laboratoire Centre Max Weber, et professeure agrégée d'espagnol. Elle travaille sur le concept de féminicide et les pratiques de résistance qui se sont développées autour de ce néologisme au Mexique. Elle est actuellement en séjour de recherche au sein

du Programme universitaire d'études genre de l'Universidad Nacional Autónoma de México.

**Agathe Larisse** a obtenu un master de sociologie à l'Ecole des hautes études en sciences sociales en 2013 et a travaillé sur les processus de minorisation des originaires des Antilles converti.e.s à l'islam en Ile-de-France. Elle a également fait des études d'histoire à l'université de Paris IV, de langue arabe littéraire à l'Institut européen des sciences humaines à Saint-Léger-de-Fougeret et de sciences islamiques à l'Institut Abi Nour à Damas.

**Bérenghère Marques-Pereira** est professeure de l'Université à l'Université libre de Bruxelles et présidente de l'Université des Femmes. Elle a créé le groupe de travail « genre et politique » de l'Association belge francophone de science politique et a été professeure invitée dans plusieurs universités étrangères, dont les Instituts d'études politiques de Paris, et Aix-en-Provence, l'Université Lyon 2, l'Université Laval, l'Université de Montréal, l'Université de Brasilia et l'Universidad Nacional Autónoma de México. Elle est l'auteure de nombreuses publications sur la citoyenneté sociale et politique des femmes en Europe et en Amérique latine et sur la politique latino-américaine.

**Juliette Masquelier** a étudié la philosophie et les sciences des religions à l'Université libre de Bruxelles, avec une prédilection pour les formes contemporaines du catholicisme, qui l'a menée notamment à travailler sur l'anarchisme chrétien. Elle est actuellement doctorante en histoire au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL). Ses recherches portent sur l'étude de la contestation féministe dans le monde catholique belge francophone depuis 1968.

**Anne Morelli** est historienne et professeure à l'ULB. Elle s'est attachée à retracer l'histoire des « sans Histoire » : immigrants et étrangers en Belgique, émigrants belges, femmes, rebelles, etc. Elle a notamment coordonné une *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique, Les émigrants belges, Pour une histoire des femmes migrantes, sources et méthodes. Femmes exilées politiques, Rebelles et subversifs de nos régions*. Elle a aussi publié sur *Les grands mythes de l'histoire de Belgique*, sur les sectes (*Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes*) et sur la propagande (*Principes élémentaires de propagande de guerre*, un petit ouvrage qui a connu trois éditions en français et a été traduit en sept langues dont le japonais).

**David Paternotte** enseigne la sociologie à l'Université libre de Bruxelles, où il codirige l'Atelier genre(s) et sexualité(s), la revue *Sextant* et la Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre, l'égalité et la sexualité (STRIGES). Il est notamment l'auteur de *Revendiquer le « mariage gay » : Belgique, France, Espagne* (Editions de l'Université de Bruxelles, 2011) et le codirecteur de *The Lesbian and Gay Movement and the State : Comparative Insights into a Transformed Relationship* (avec M. Tremblay et C. Johnson, Ashgate, 2011), *LGBT Activism and the Making of Europe : A Rainbow Europe ?* (avec P. Ayoub, Palgrave, 2014) et le *Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism* (avec M. Tremblay, Ashgate, 2015).

**José Ignacio Pichardo Galán** est professeur associé en anthropologie sociale à l'Universidad Complutense de Madrid, où il est codirecteur du groupe de recherche « Anthropologie, diversité et intégration » (GINADYC). Ses recherches portent sur le genre, la sexualité et la filiation. Il a publié plusieurs livres et articles sur la diversité sexuelle, les jeunes LGBT, l'éducation sexuelle, les droits sexuels et l'homophobie. Il a aussi codirigé un numéro thématique sur l'Espagne dans la revue *Sexualities* (2011). Il collabore avec Mónica Cornejo Valle dans le cadre de recherches croisant catholicisme, genre et sexualité.

**Valérie Piette** est professeure d'histoire contemporaine à l'Université libre de Bruxelles, où elle codirige la revue *Sextant* et la Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre, l'égalité et la sexualité (STRIGES). Elle est titulaire de différents enseignements, dont *Histoire de l'époque contemporaine*, *Histoire du genre* et *Histoire des colonisations*. Sa thèse de doctorat examinait l'histoire de la domesticité en Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle (*Servantes et domestiques : des vies sous condition. Essai sur le service domestique 1789-1914*). Ses recherches portent actuellement sur l'histoire des femmes, du genre et des sexualités ainsi que sur l'histoire sociale en Belgique et au Congo belge.

**Marta Roca i Escoda** est docteure en sociologie de l'Université de Genève. Elle est actuellement maître d'enseignement et de recherche au Centre en études genre de l'Université de Lausanne et chercheuse associée à l'Institut de droit et technologie de l'Université autonome de Barcelone et au Groupe de recherche sur l'action publique de l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches portent sur les mobilisations du droit et l'action publique dans une perspective d'étude du genre et des sexualités. Elle a notamment publié *La reconnaissance en chemin. L'institutionnalisation des couples homosexuels à Genève* (Seismo, 2010).

**Joan Stavo-Debaugé** est docteur en sociologie de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, affilié au CRIDIS (Université catholique de Louvain), au CEMS (Ecole des hautes études en sciences sociales) et au Labso (Université de Lausanne). Il a récemment publié *Le loup dans la bergerie : le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public* (Labor & Fides, 2012) et dirigé avec Philippe Gonzalez et Roberto Frega l'ouvrage *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences* (Editions de l'EHESS, 2015).

**Joke Swiebel** studied political science in Amsterdam. She worked for many years as a femocrat. Inter alia, she was Vice-Chairperson of the UN Commission on the Status of Women (CSW). She also took part in the Netherlands governmental delegation to the UN Fourth World Conference on Women (Beijing, 1995). From 1999 to 2004, Joke Swiebel was Member of the European Parliament, and Chair of the EP Intergroup for Gay and Lesbian Rights. Her areas of action included human rights and non-discrimination, migration issues, and EU enlargement. Joke Swiebel has published numerous articles and papers on subjects such as gender equality policies, anti-discrimination legislation and human rights.

**Josselin Tricou** est professeur de philosophie, doctorant contractuel en science politique avec mission d'enseignement au département de science politique de



l'Université Paris 8, rattaché au laboratoire LEGS (UMR 8238). Il prépare une thèse sur les masculinités dans l'Eglise catholique. Il a écrit plusieurs articles sur la mobilisation des catholiques contre le projet de loi français d'extension du mariage aux personnes de même sexe.

**Sophie van der Dussen** est politologue. En tant qu'aspirante du FNRS, elle prépare une thèse de doctorat en science politique à l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches portent sur la transformation des politiques européennes de conciliation emploi/famille, tout particulièrement sur les tensions qui apparaissent entre les différentes parties prenantes dans les processus décisionnels.

**Cécile Vanderpelen-Diagre** enseigne l'histoire à l'Université libre de Bruxelles. Elle est spécialiste de l'histoire du catholicisme contemporain, et tout particulièrement de ses dimensions sociales et culturelles, sujets auxquels elle a consacré plusieurs ouvrages et articles. Elle est attachée au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité où elle coordonne avec Jean-Philippe Schreiber l'Observatoire des religions et de la laïcité ([www.o-re-la.org](http://www.o-re-la.org)).

**Mieke Verloo** is Professor of Comparative Politics and Inequality Issues at Radboud University Nijmegen and Non-Residential Permanent Fellow at the IWM, Institute for Human Sciences in Vienna. She has extensive consultancy and training experience on gender equality, gender mainstreaming and intersectionality for several European governments and institutions. At the IWM, she was the Scientific Director of the MAGEEQ project ([www.mageeq.net](http://www.mageeq.net)) and of the QUING project ([www.quing.eu](http://www.quing.eu)). Her latest research focuses on opposition to gender+ equality.



# Table des matières

|                                                                                             |   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| INTRODUCTION – Habemus Gender ! Autopsie d’une obsession vaticane<br>David PATERNOTTE ..... | 7 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|---|

## PREMIÈRE PARTIE

### Fondements théoriques et historiques

|                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Recognizing Gender and Sexuality at the United Nations<br>Joke SWIEBEL .....                                                               | 25 |
| « Pour un genre catholique ! »<br>Trajectoire de l’association Femmes et Hommes dans l’Eglise (1970-2000)<br>Juliette MASQUELIER .....     | 43 |
| Le post-sécularisme nuit-il aux femmes... et aux homosexuel.le.s ?<br>Joan STAVO-DEBAUGE et Marta ROCA I ESCODA .....                      | 59 |
| Le retournement du sujet de la norme chez Judith Butler :<br>Déconstruction de la naturalisation de la famille<br>Mylène BOTBOL-BAUM ..... | 75 |

## DEUXIÈME PARTIE

### Un débat français

|                                                                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Stratégies lexicales et argumentatives dans le discours anti-genre :<br>le lexique de VigiGender<br>Anne-Charlotte HUSSON .....                                     | 93  |
| Un blogueur dans le débat sur le mariage pour tous : construction d’une autorité<br>identitaire et diffusion catholique d’une dénonciation<br>Josselin TRICOU ..... | 109 |

|                                                                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Des catholiques favorables au mariage pour tous ?<br>Retour sur la mobilisation de 2012-2013 en France<br>Céline BÉRAUD.....                                                    | 131 |
| Le rapprochement du Grand Rabinat et de l'Eglise catholique contre<br>« la théorie du genre » : union sacrée ou stratégie politique ?<br>Martine GROSS.....                     | 145 |
| Réception de la « théorie du genre » par les autorités religieuses musulmanes<br>en France : alliances, dissidences, silences et (non) débats en interne<br>Agathe LARISSE..... | 159 |

### TROISIÈME PARTIE

#### Un enjeu international

|                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Une décennie de croisade anti-genre en Espagne (2004-2014)<br>José Ignacio PICHARDO GALÁN et Mónica CORNEJO VALLE.....                                                            | 177 |
| Féminicide : comment le discours sur la « théorie du genre » entre dans l'arène<br>définitionnelle de la violence contre les femmes au Mexique<br>Marylène LAPALUS .....          | 191 |
| Mobilisations anti « idéologie du gender »<br>et milieux catholiques pro-life en Italie<br>Martina AVANZA.....                                                                    | 207 |
| Pourquoi le ventre des femmes est-il sacré ?<br>Quand les catholiques belges s'engagent contre l'IVG (de 1990 à aujourd'hui)<br>Emilie BRÉBANT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE ..... | 223 |
| CONCLUSIONS. – Echanges croisés<br>Genre et backlash, Bérengère MARQUES-PEREIRA .....                                                                                             | 241 |
| Genre et catholicisme, Anne MORELLI.....                                                                                                                                          | 244 |
| Genre, normes et religions, Jacqueline HEINEN .....                                                                                                                               | 247 |
| Gender, theory, and the terms of the debate, Mieke VERLOO .....                                                                                                                   | 250 |
| Liste des auteur.e.s .....                                                                                                                                                        | 255 |



## EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

---

### *Principales collections et directeurs de collection*

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Fabrice Picod)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Valérie Piette et David Paternotte).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

---

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

---

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, [EDITIONS@ulb.ac.be](mailto:EDITIONS@ulb.ac.be), <http://www.editions-universite-bruxelles.be>  
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).



# Habemus gender !

## Déconstruction d'une riposte religieuse

Depuis 2012, les mobilisations françaises contre l'ouverture du mariage et de l'adoption aux unions de même sexe ont défrayé la chronique, tant en France qu'à l'étranger. Celles-ci ont révélé l'existence d'un mouvement sans précédent, dont l'agenda dépasse largement la reconnaissance des droits des homosexuel.le.s. En effet, ces opposants ne refusent pas seulement le droit de se marier ou de devenir parents aux couples de même sexe, mais dénoncent aussi ce qu'ils appellent l'« idéologie » ou la « théorie du genre ». Cette « idéologie/théorie », qui nierait l'altérité sexuelle et refuserait de penser les relations entre hommes et femmes sur le mode de la complémentarité, constituerait une dangereuse menace pour l'humanité. Pour cette raison, les groupes appartenant à cette mouvance ont élargi leur champ d'action et se mobilisent par exemple contre l'enseignement du genre dans les écoles ou à l'université.

Si ces mobilisations ont pris des allures spectaculaires dans l'Hexagone, on les retrouve – avec des fortunes diverses – dans un grand nombre de pays. Elles se manifestent aussi au sein d'institutions internationales telles que le Conseil de l'Europe ou l'ONU. A partir d'une relecture d'auteurs comme Judith Butler, l'« idéologie/théorie du genre » offre un cadre analytique permettant de dénoncer les détournements de langage auxquels se livreraient indistinctement théoricien.ne.s du genre, militant.e.s féministes et activistes LGBT et d'embrasser ces trois ennemis de manière simultanée. L'« idéologie/théorie du genre » constitue ainsi un outil puissant de contre-offensive idéologique et un instrument de lutte contre les avancées en termes de droits. Comme le montre ce numéro, ce discours est particulièrement présent au sein de l'Eglise catholique qui, de certaines communautés locales aux plus hautes instances de la hiérarchie vaticane, dénonce avec véhémence les méfaits supposés du genre et se mobilise pour les contrer.

Ce numéro thématique s'articule en trois parties. Il pose tout d'abord quelques balises historiques et théoriques et situe ces mobilisations dans un cadre sociologique et idéologique plus vaste. Il s'intéresse ensuite au cas français et souligne tant l'exemplarité que la singularité des débats récents dans l'Hexagone. Dans un troisième temps, il compare ces mobilisations à ce qui s'est passé dans d'autres pays et aborde des enjeux similaires en Belgique, en Espagne, en Italie et au Mexique.



9 782800 415949

[www.editions-universite-bruxelles.be](http://www.editions-universite-bruxelles.be)

## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Archives & Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les Archives & Bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

### **Utilisation**

#### **4. Gratuité**

Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

#### **5. Buts poursuivis**

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles ([editions@admin.ulb.ac.be](mailto:editions@admin.ulb.ac.be)).



## **6. Citation**

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

## **7. Liens profonds**

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

## **Reproduction**

### **8. Sous format électronique**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis. Toutefois les copies numériques ne peuvent être stockées dans une autre base de données dans le but d'y donner accès ; l'URL permanent (voir [Article 3](#)) doit toujours être utilisé pour donner accès à la copie numérique mise à disposition par les Archives & Bibliothèques.

### **9. Sur support papier**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

### **10. Références**

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.