

auprès des femmes. Des journaux résolument engagés³, tels *Le Torchon brûle* ou *Les Pétoleuses*, accueilleront toutefois volontiers des bandes ou des planches de BD féministes. Plus tard, le numérique permettra une grande diffusion à de nombreuses bédéastes, et en France, comme partout ailleurs, les réseaux sociaux en faciliteront la visibilité. Les fédérations de femmes bédéastes (BDégalité en France, Mulheres e quadrinhos au Brésil, pour ne nommer que celles-là) auront également servi à leur promotion, ce que signale Marys Renné Hertiman en entretien avec Christelle Pécout, Jeanne Puchol et Johanna Schipper.

Une analyse fondée sur une enquête menée par Pierre Nocérino, qui tente de départager les professionnelles des amatrices, boucle l'ouvrage en considérant les difficultés inhérentes à un processus de politisation, qu'il soit corporatif ou individualiste.

Des créatrices comme Florence Cestac, Claire Bretécher, Marjane Satrapi, Alison Bechdel ou Pénélope Bagieu sont nommées sans que leur soit réservée une place de choix; d'autres telles Bea Lema, Emil Ferris, Camille Jourdy, Myriam Katin, et j'en passe – trop! –, ne sont pas retenues en tant qu'exemples probants dans les thématiques choisies.

La « lectrice d'images » que je suis aurait aimé en voir plus et en connaître davantage. L'ouvrage *Construire un matrimoine de la bande dessinée* ne me donne pas d'autre choix, heureux s'il en est un, que de bonifier ma collection.

THÉRÈSE ST-GELAIS
Université du Québec à Montréal

RÉFÉRENCE

POLLOCK, Griselda

2007 « Des canons et des guerres culturelles », *Les Cahiers du genre*, 43 : 45-69.

⇒ **Florence Pasche Guignard et Catherine Larouche (dir.)**

Corps in/visibles : genre, religion et politique –

In/visible Bodies: Gender, Religion and Politics

Québec, Presses de l'Université Laval, 2023, 202 p.

Depuis quelques décennies, la question du genre a influencé les travaux de plusieurs disciplines (sciences des religions, théologie, anthropologie). Si l'objectif premier de l'ouvrage sous la direction de Florence Pasche Guignard et Catherine Larouche est de pousser la réflexion sur la ou les façons dont la religion contribue à

³ *La Vie en rose*, supplément au magazine *Le Temps fou* en 1980, présentait des planches de la bédéaste Mira Falardeau.

la configuration du rapport au corps à partir du politique, celui-ci s'inscrit dans une réflexion très actuelle. En effet, cette publication rassemble les travaux de personnes engagées dans la recherche autour de la question de la dynamique de la visibilité ou, au contraire, de l'invisibilité du genre et de la manière dont cette situation peut toucher les relations entre religion et politique, comme son titre l'indique. Les textes colligés dans cet ouvrage ont fait l'objet d'une présentation lors d'un colloque tenu à l'Université Laval les 26 et 27 mars 2021.

Une des principales forces de cet ouvrage est les possibilités multiples de transposition des conclusions, des observations et des constats soulevés par les chercheuses et les chercheurs sur plusieurs réalités, à l'extérieur du milieu universitaire. De plus, cet ouvrage peut s'avérer un excellent outil pédagogique ou document de référence auprès de professionnelles ou de professionnels amenés à travailler dans un contexte multiculturel.

Le titre de l'ouvrage, particulièrement brillant, fait ressortir la tendance à penser de façon dichotomique, ce qui figure également au centre de chacun des textes. Certes, il est difficile de rendre compte en détail de la richesse des éléments contenus dans ces textes : j'ai donc dû faire des choix et j'espère être parvenue à témoigner de l'essentiel.

Dans le premier chapitre, Amélie Barras examine les organisations non gouvernementales (ONG) présentes aux Nations Unies et siégeant au Conseil des droits humains (CDH) à Genève, plus particulièrement, les ONG ayant une affiliation catholique. L'auteure cherche à comprendre comment se manifeste l'engagement ou, au contraire, le manque d'engagement de ces ONG sur les questions liées au genre et à la sexualité, dans une structure organisationnelle portée par le pouvoir séculier de la majorité des ONG présentes au CDH. Comme l'explique Barras, ces dernières sont amenées à émettre des recommandations sur le développement du droit international en matière de droits de la personne. De plus, elle fait remarquer que la question du genre subit l'influence des valeurs religieuses et aura par la suite une incidence sur la façon d'aborder les droits de la personne. Biais, stratégies d'évitement ou encore ouverture au dialogue sont autant de postures qui teinteront également l'engagement de ces ONG et des personnes qui les représentent dans les discussions ayant cours aux Nations Unies.

Audrey Rousseau examine dans le deuxième chapitre la difficulté des femmes en Irlande à avoir accès à un avortement et les enjeux qui en découlent dans leur vie. Pour illustrer son propos, Rousseau part du décès en 2012 de Savita Halappanavar, originaire du sud de l'Inde et de tradition hindoue, qui s'est vu refuser l'accès à l'avortement par le personnel médical. En majorité catholique, irlandais et blanc, le personnel invoque alors que la vie du fœtus prévaut sur celle de la mère. Cet événement a mis en lumière, aux yeux des Irlandaises, la menace que ces lois font porter sur la santé des femmes enceintes, soit l'influence du catholicisme (religion d'État) sur l'élaboration des lois en Irlande ainsi que la discrimination fondée sur le genre, la race et la religion. Une telle situation ne serait pas unique à l'Irlande.

Rousseau le mentionne à la fin de son article en s'appuyant sur quelques données statistiques concernant la situation des femmes noires au Canada et aux États-Unis, données qui démontrent que les femmes sont trop souvent victimes du jugement des équipes soignantes : « This is a catholic country », titre du texte de Rousseau, devient une raison pour justifier l'écart entre moi et l'Autre.

Le troisième chapitre présente des éléments de la recherche terrain menée par Mathieu Boisvert auprès des *hijras* de Mumbai. Le 15 avril 2014, la Cour suprême de l'Inde rend une décision reconnaissant l'existence d'une troisième identité de genre : l'identité *hijras*. Boisvert considère particulièrement la performativité de trois rites constitutifs de la construction identitaire *hijra* : l'intégration à la communauté, correspondant à la création d'une nouvelle structure familiale entre la *hijra* et sa gouroue (*guru*), la castration et la cérémonie d'allaitement. Pour rapprocher les *hijras* de l'identité féminine (notons la stigmatisation culturelle autour des personnes décidant de ne pas reproduire le système de filiation du mariage et de la procréation), il y a – reproduction de la structure de parenté. Les trois éléments qui frappent l'esprit à la lecture de ce chapitre sont le caractère avant-gardiste de cette décision par un État législatif, dans une culture où le mariage entre un homme et une femme représente un idéal de vie, la reproduction des liens de filiation présents dans l'institution du mariage et la capacité de Boisvert à rendre compte de l'identité *hijra*.

Dans le quatrième chapitre, Zaheeda P. Alibhai s'intéresse à la controverse politique soulevée par Zunera Ishaq, qui voulait porter le niqab lors de la cérémonie d'allégeance pour l'obtention de la citoyenneté canadienne. Rappelons que le gouvernement conservateur au pouvoir entre 2011 et 2015 avait interdit le port du niqab. Capacité de transformation, régulation de l'espace ou des endroits publics, participation à la vie civique, comme la salle où l'on prête le serment d'allégeance et le Bradley Museum de Mississauga, deux lieux d'importance dans la construction et la transmission d'une histoire, voilà autant d'aspects touchés par cette interdiction gouvernementale. L'exemple lié au niqab soulève la question de la visibilité des personnes marginalisées et de la configuration des lieux, sans oublier leur capacité d'exercer leur agentivité afin de leur donner du pouvoir en vue d'un changement social. Alibhai reprend les propos du ministre Kenney qui désigne le port du niqab comme relevant d'une pratique ancienne appartenant à une société tribale où les femmes sont opprimées du fait d'être femme, ce qui n'est pas la posture du Canada (p. 106). De la même façon que Rousseau souligne qu'« être Irlandais, c'est être catholique », Alibhai s'appuie sur les propos de Bramadat et Seljak qui mentionnent ceci : « être Canadien, c'est être chrétien ».

Emilie El Khoury, quant à elle, décrit dans le cinquième chapitre les effets de la laïcité sur les femmes de tradition musulmane portant le voile qui vivent en Belgique. Elle rappelle quelques événements catalyseurs nommés par les participantes de sa recherche doctorale, situations qui ont contribué à nourrir une certaine islamophobie : départ de proches pour Daesh, attentats survenus en Europe, dont celui de *Charlie Hebdo*, et attaques du 11 septembre 2001 aux États-Unis. Cet état de

choses soulève la question de savoir comment les minorités religieuses occupent l'espace médiatique ou de quelle manière la présence religieuse de l'autre est rendue visible. Tout comme l'espace d'un musée ou d'une salle consacrée à une cérémonie d'assermentation, l'espace médiatique est une autre forme d'espace qui devient d'autant plus importante à l'ère des technologies numériques et des médias auxquels la majorité des personnes ont désormais accès.

El Khoury situe également dans son texte l'évolution de la question de la tolérance et ses composantes éthiques à partir du concept de neutralité. Elle explique la situation actuelle en Belgique (p. 137) :

La religion peut être vue comme une source de foi, potentiellement agressive et dominatrice, à combattre pour protéger la liberté de pensée et d'émancipation et, dans un autre sens, elle peut être vue comme une expérience personnelle et existentielle à protéger de toute agression extérieure pour préserver la liberté de pensée et d'émancipation.

La lecture de ce texte permet de constater une fois de plus que la laïcité peut devenir une forme de violence envers l'autre en justifiant son exclusion et en diminuant, ce faisant, sa chance de pouvoir participer aux activités de la société d'accueil.

Le sixième chapitre présente les travaux de Marlene Epp, qui s'intéresse au code vestimentaire des femmes mennonites de l'Ontario. À noter que les Mennonites, qui constituent un groupe religieux minoritaire au sein du catholicisme, se caractérisent par le respect des normes genrées ainsi que le rejet de la culture de l'éphémère. L'auteure, se référant aux travaux de Beth E. Graybill, précise que les fonctions du vêtement sont, entre autres, de créer une distance et de rendre visibles l'appartenance religieuse et un code de vie, tout en établissant une distinction entre les genres (p. 153-156).

Les textes d'Epp et d'El Khoury mettent tous deux en évidence la dimension identitaire que revêt le vêtement par son caractère visible. Le vêtement peut donc devenir outil d'oppression lorsqu'il limite la liberté d'action. Le malaise des personnes venant de l'étranger (*outsider*) réside probablement dans le fait que leurs façons de vivre diffèrent de la norme nationale : c'est là où, à mon avis, le vêtement visible devient politique, alors que la norme patriarcale – bien qu'elle soit invisible – est toujours présente, rappelant les vestiges des liens entre religion et patriarcat.

Au septième et dernier chapitre de l'ouvrage, Géraldine Mossière se penche sur le caractère subversif que peut prendre la religion dans le cas de la sexualité. Pour ce faire, l'auteure présente des données ethnographiques colligées à partir d'entrevues réalisées pendant la période 2006-2020 auprès de deux groupes ethnographiques (personnes de tradition catholique et personnes converties récemment à l'islam) et de trois générations différentes (baby-boomers ainsi que membres de la génération X et de la génération Y). Voici quelques conclusions que fait ressortir Mossière :

- tout d'abord, elle note la différence entre les générations relativement à la socialisation religieuse, la libération du joug de la religion catholique correspondant à une libération des mœurs sexuelles, et la transformation des rôles de genre sous l'impulsion des revendications féministes;
- ensuite, elle observe que, sur le plan religieux, les répondantes et les répondants appartenant à la génération des baby-boomers ont une position précise sur le port du voile par les musulmanes, ce dernier leur apparaissant comme un outil d'oppression des femmes par la religion, rappelant leur passé de soumission à l'Église catholique durant la période ayant précédé la Révolution tranquille. À l'inverse, les jeunes convertis à l'islam y voient plutôt une solution de rechange à ce qui leur semble des faiblesses à l'échelle des relations de couple dans les familles en particulier et au sein d'une partie de la population du Québec.

À mon avis, le sujet pourrait être retravaillé ou analysé différemment. On peut se questionner à savoir quelle valeur les personnes interrogées accordent à la sexualité : cet aspect n'aurait-il pas influencé les réponses obtenues?

En conclusion, je me permets de revenir sur le texte d'El Khoury, notamment sur sa référence au sociologue et historien français Jean Baubérot en ce qui a trait au concept de laïcité (p. 129) : « Le concept de laïcité est parfois utilisé dans le milieu journalistique, universitaire, politique et public, pour stigmatiser explicitement des personnes appartenant aux minorités religieuses. » Cette citation décrit bien le pouvoir médiatique dans la dynamique dialogique sur la question de la visibilité des corps et la visibilité du religieux décrite par les textes réunis dans cet ouvrage collectif. Si la laïcité peut être interprétée à certains égards telle une forme de résistance devant la différence religieuse, comme c'est le cas pour le vêtement à caractère religieux dans les exemples exposés dans l'ouvrage, elle peut aussi être une résistance à la culture de la majorité.

En somme, le problème est peut-être que l'on se sent parfois mal à l'aide devant la visibilité du religieux et de la différence religieuse de l'Autre. Ne conviendrait-il pas plutôt de se demander comment dépasser la visibilité du religieux pour travailler sur ce qui compte vraiment? Je termine ce compte rendu en rapportant les propos d'une participante interrogée par Barras (p. 37) : « C'est correct de vouloir être un bon chrétien, mais ce n'est pas tout le monde qui est chrétien [...] On devrait plutôt chercher à vouloir être de bons citoyens, qui veulent faire une différence. »

NATHALIE TREMBLAY
Université du Québec à Montréal