

SociologieS

Ethnographie du genre

La recherche en actes

Ethnographie du genre

Que fait le féminisme au regard de l'ethnographe ?

La réflexivité sur le genre comme connaissance située

BÉATRICE DE GASQUET

Résumés

Français English Español

Si la relation entre féminisme et ethnographie a été surtout interrogée à propos des dimensions déontologiques et militantes de la relation d'enquête, cet article s'intéresse à la portée du féminisme de l'ethnographe sur ses observations et ses analyses. En particulier, de nombreuses ethnographes se trouvent tentées à un moment donné de l'enquête de chercher à catégoriser les pratiques et les sujets observé-e-s par rapport au féminisme (« sont-elles féministes ? »). Je reviens, à propos d'une enquête sur le judaïsme français, sur les conséquences pour l'observation de ce questionnement plus ou moins explicité et sur les manières de le mettre à distance. L'ethnographe féministe n'est en effet pas la seule à observer le genre sur son terrain et son regard est aussi façonné par les discours et perceptions locales. L'article plaide ainsi pour situer le regard féministe parmi différentes formes de réflexivité sur le genre et pour explorer la construction sociale des perceptions locales du genre.

Ethnography under Feminist Eyes

While the relationship between feminism and ethnography has mostly been examined through discussions of ethics and politics during fieldwork, this article focuses on how the ethnographer's feminism can affect her observations and analyses. Many feminist ethnographers narrate how at some point of their research they have more or less explicitly framed who and what they saw using a political grid ("are they feminists?"). I analyze the consequences of such questioning on ethnographical observations in the case of a research on gender in French Judaism, looking at how it can be used in a reflexive way. Indeed, the

feminist ethnographer is rarely the only one to look at gender on the field, and local ways of looking at and talking about gender do influence and shape her own perceptions of gender. Feminist ways of seeing gender can be situated within other forms of reflexivity on gender; de-centering the ethnographer's vision can thus help explore how local perceptions of gender are socially constructed.

¿Que hacer con le feminismo de la etnógrafa? La reflexión acerca del «género» como conocimiento establecido

Si la relación entre feminismo y etnografía a sido cuestionada con respecto a los aspectos deontológicos y militantes en la exposición de la encuesta, este artículo se interesa a los alcances del feminismo del etnógrafo en sus observaciones y en sus análisis. Numerosas etnógrafas pueden caer en la tentación a un momento dado de la encuesta de categorizar las actuaciones y las personas observadas con relación al prisma feminista (¿son esas personas feministas?). La autora se centra, basándose en una encuesta sobre el judaísmo francés, en las consecuencias para la observación de este cuestionamiento mas o menos explícito, y en las maneras de situarse en perspectiva. La etnógrafa feminista no es la única en observar las diferencias de «género» en el ámbito observado y su mirada está influenciada por los discursos y por las percepciones locales. El artículo propone insertar la mirada feminista en el conjunto de reflexiones globales del «género» para explorar la construcción social de las percepciones particulares.

Entrées d'index

Mots-clés : féminisme, ethnographie, judaïsme français, observation participante

Texte intégral

Compter les femmes, trahir le féminisme ?

- 1 Automne 2003 : de retour d'un séjour d'un an aux États-Unis où j'ai découvert tant les études féministes que la richesse du féminisme juif américain, j'envisage de travailler sur les questions de genre dans le judaïsme français. Sans culture juive préalable, je commence par fréquenter la synagogue libérale dirigée par celle qui fut en 1990 la première Française ordonnée rabbin, le rabbin Pauline Bebe. Le rabbin et la plupart des habitué-e-s sont rapidement au courant de ce que je suis ici en tant qu'étudiante, dans certains cas que je m'intéresse aux « rapports hommes-femmes dans le judaïsme » et je commence à assister régulièrement aux offices. Dans les premiers temps, encore trop peu sûre de moi pour participer à beaucoup de conversations informelles, trop peu initiée pour savoir décoder les implicites des commentaires des textes religieux, pour savoir interpréter le sens des variations du rituel, des mélodies, tandis que j'apprends et incorpore progressivement les étapes du rituel, l'observation consiste d'abord à compter et mémoriser des décomptes (qui est présent-e, qui porte une kippa, qui allume les bougies de shabbat, qui prend la parole, qui dirige l'office). Et je compte principalement en fonction du sexe, m'appuyant sur les différents signes qui s'accumulent pour le définir socialement : prénoms, genre grammatical, coiffures,

vêtements – aucun-e des participant-e-s ne laisse de place à l'ambiguïté de ce point de vue.

2 Au bout de quelques semaines, je suis à la fois persuadée d'avoir un premier « résultat », mais j'éprouve aussi un malaise. Dans cette période précise de la vie de la synagogue, d'une semaine sur l'autre, le public des offices de shabbat est globalement composé d'autant de femmes que d'hommes mais, en dehors du rabbin, je ne vois que des hommes qui animent l'office, dirigeant le chant, la prière, la procession et la lecture de la Torah, tandis qu'en matière de rôles publics, les femmes sont surtout présentes dans l'allumage des bougies au début de l'office du vendredi soir (un rituel traditionnellement domestique uniquement réservé aux femmes) et dans le fait d'offrir ou de préparer le repas qui suit l'office du samedi. Mais en mettant en évidence certaines inégalités dans cette synagogue, ne suis-je pas en train de critiquer l'une des très rares tentatives en France d'égalité à la synagogue, avec une sévérité que, sur un terrain loin de toute préoccupation féministe, je ne me serais peut-être pas autorisée, au nom de la démarche compréhensive ? Je sais en effet que le rabbin, avec qui j'ai discuté et que j'ai lue ¹, est non seulement une pionnière qui s'est battue pour devenir rabbin, mais aussi qu'elle est consciente du fait que le genre est socialement construit (pour le traduire en mes mots) et farouchement hostile à tout essentialisme. En catégorisant à partir d'une observation extérieure « femmes » d'un côté, « hommes » de l'autre, ne suis-je pas en train de renforcer un binarisme essentialisant ² que le rabbin s'efforce en partie de subvertir, en encourageant, par exemple, les femmes à porter le châle de prière – comme les hommes – et les hommes à allumer les bougies de shabbat – comme les femmes ?

3 La crainte que j'éprouve alors de « trahir » le rabbin est largement liée à des lectures antérieures sur l'ethnographie féministe ³, qui ont influencé fortement à la fois le choix du terrain et le type de questions que j'y apporte, mais qui sont porteuses d'une tension, indissociablement analytique et militante entre, d'un côté, un idéal de démarche compréhensive et de valorisation de l'*agency* des femmes (qui est une manière de transposition scientifique de l'idéal militant de sororité féministe), voire d'*accountability* à l'égard des sujets de l'enquête et, de l'autre, l'importance de mettre en évidence les inégalités structurelles et les contraintes asymétriques dans lesquelles sont prises les femmes. Je ne pense pas aujourd'hui être sortie de cette culpabilité à l'égard du terrain, angoisse qui n'a rien d'original chez les ethnographes (Devereux, 1980), *a fortiori* chez les ethnographes féministes. Néanmoins, la travailler par la discussion, par les comparaisons avec d'autres synagogues m'a également permis de voir progressivement d'autres choses et, notamment, de travailler plus sur l'articulation entre mon regard et celui des membres de la synagogue.

4 Dans cet article ⁴, il s'agit moins de revenir sur la relation d'enquête que de s'interroger sur ce que font les convictions de la chercheuse aux savoirs qu'elle produit. Dans la majeure partie, sinon la totalité des cas, l'intérêt scientifique pour le genre et les rapports sociaux de sexe va en effet de pair avec un positionnement politique féministe (ce qui ne diffère pas fondamentalement des travaux sur la classe sociale ou sur les inégalités économiques, principalement le fait d'auteur-e-s considérant la réduction des inégalités comme une priorité politique et se positionnant à gauche). Dans un grand nombre de cas, les auteur-e-s

s'inscrivent explicitement dans les études féministes (par exemple, en publiant dans une revue comme *Nouvelles Questions Féministes*) ; dans d'autres, anticipant probablement des risques académiques à se dire féministes, les auteur-e-s semblent mettre de côté ou voiler leur positionnement féministe lorsqu'elles écrivent dans l'univers académique, séparant militantisme d'un côté, « neutralité axiologique » de l'autre.

- 5 Si le lien avec des convictions politiques ne disqualifie pas le projet scientifique, c'est à la condition de rendre compte de celles-ci et de tenir compte de leur place dans la construction de nos connaissances. Lorsque l'on fait une enquête ethnographique sur le genre, quelles sont les conséquences de s'identifier, parfois de militer, comme féministe, que ce soit sur nos problématiques de recherche, sur ce que nous « voyons » (et plus généralement percevons) sur le terrain et sur ce que nous retenons, ou non, dans nos analyses ?
- 6 La question générale n'est pas neuve. Avec des variantes suivant les pays et les disciplines, il devient relativement habituel, quoiqu'aucunement général, que les auteur-e-s de travaux ethnographiques ⁵ précisent, dans des introductions, encadrés ou annexes, leur position dans les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et se demandent en quoi le fait d'être, par exemple, une femme, blanche et/ou occidentale, intellectuelle et/ou bourgeoise, hétérosexuelle ⁶ a pu jouer sur les rapports de pouvoir entre enquêtrice et sujets de l'enquête et, plus rarement, sur les résultats de l'enquête. Cette pratique peut se rattacher à diverses traditions intellectuelles – des réflexions sur la *Wertfreiheit* wéberienne (Kalinowski, 2005 ; Corcuff, 2011) aux réflexions postmodernes sur l'anthropologie autour de *Writing Culture* (Marcus & Clifford, 1986), en passant par l'auto-analyse bourdieusienne (Bourdieu, 2004) –, parmi lesquelles l'anthropologie féministe a joué un rôle central dans la dénonciation de l'illusoire neutralité du chercheur. La mise en évidence des biais androcentriques d'une anthropologie menée essentiellement par des hommes (Weiner, 1983 [1976] ; Mathieu, 1991 [1985]) et celle des biais impérialistes ou paternalistes des féministes occidentales à l'égard des « femmes du Tiers-monde » (Mohanty, 2009 [1988]) ont concouru à imposer la norme de l'explicitation de la position sociale des scientifiques.
- 7 Il reste cependant peu courant, y compris dans la littérature anthropologique états-unienne où cette posture d'explicitation et de questionnement de la situation sociale de l'ethnographe est plus répandue, de s'interroger sur les conséquences du positionnement *féministe* de l'ethnographe sur les observations et les analyses ⁷. En français, le chantier avait pourtant été ouvert en 2006 par un texte collectif rappelant que « le féminisme peut faire partie des préjugés que l'on a amenés avec soi sur le terrain » et appelant à « recontextualiser » le féminisme des chercheuses par la réflexivité vis-à-vis du rapport à des terrains lointains (Jarry-Omarova *et al.*, 2006).
- 8 Que faire donc du féminisme de l'ethnographe ? La première partie revient sur la tension entre féminisme et ethnographie telle qu'elle a été posée notamment à propos de terrains religieux et telle qu'elle a pu influencer, par les lectures préalables au terrain, mes observations. La deuxième partie propose un exemple de retour réflexif sur un parcours d'enquête, qui montre comment la façon dont l'ethnographe féministe voit le genre sur ses terrains d'enquête est produite par la rencontre entre ses préoccupations initiales et le fonctionnement des

organisations qu'elle étudie. En conclusion, nous proposons d'inclure le regard de l'ethnologue dans une réflexion plus large sur la construction locale des discours et des regards sur le genre.

« Sont-elles/ils féministes ? » L'autre de l'ethnologue féministe

- ⁹ Dans un texte fondateur et maintes fois commenté de l'anthropologie féministe états-unienne des années 1980, Marilyn Strathern introduisait l'idée d'un malaise fondamental entre un idéal anthropologique de compréhension, voire d'empathie, et la perspective féministe, dans laquelle « il ne peut y avoir aucune collaboration avec l'Autre », oppresseur masculin, ou encore entre une tradition de recherche fondée sur le dépaysement ou la sortie de soi et une tradition militante valorisant au contraire le fait de partir de la conscience de soi (Strathern, 1987). De fait, si la tension entre science et convictions militantes est loin d'être propre aux réflexions sur l'ethnographie féministe, c'est bien souvent que les ethnologues travaillant sur le genre évoquent la manière dont leur féminisme implique des jugements de valeur auxquels leur éthique d'ethnologue leur intimerait de résister.
- ¹⁰ Sous des formes variables ⁸, cette tension se traduit notamment par la tentation de poser, plus ou moins ouvertement ou consciemment, la question « sont-elles/ils féministes ? » à propos des sujets de l'enquête. La question se décline suivant que celles-ci (parfois ceux-ci) se revendiquent féministes – et l'un des enjeux latents de l'enquête sera alors de se demander si leur féminisme est efficace, cohérent, correct (« sont-elles *vraiment* féministes ? ») ou, plus souvent (et notamment sur les terrains religieux, sur lesquels je reviens plus bas), qu'elles ⁹ ne le fassent pas, et par élan de compréhension et de sororité elles seront alors constituées en énigme – de « mais comment peut-on ne pas être féministe dans leur situation ? » à « mais ne sont-elles pas féministes sans le savoir ? ». Sur le terrain évoqué en introduction, il s'agit d'une question que je me suis sans cesse posée au début, mais que je repoussais en même temps en permanence au nom de l'ethnographie, par souci de ne pas imposer mes grilles de perception du féminisme à mes enquêtée-e-s.
- ¹¹ La tension est probablement d'autant plus forte que les textes de l'anthropologie féministe des années 1980 aux États-Unis principalement ont placé particulièrement haut la barre des exigences tant intellectuelles qu'éthiques pour les ethnologues qui se revendiquent féministes ¹⁰. D'un côté, les réflexions sur l'épistémologie féministe en général, et l'ethnographie féministe en particulier, ont justifié l'importance tant scientifique que militante de partir du point de vue féminin, que ce soit pour corriger les biais androcentriques de la science ou pour faire participer les femmes à l'élaboration d'un savoir libérateur sur elles-mêmes. Mais elles ont aussi pointé d'emblée le caractère problématique à la fois scientifiquement et politiquement de la relation entre féminisme et ethnographie. Ainsi, bien avant les critiques postmodernes des premières approches en termes de *Standpoint* comme présupposant trop naïvement un point de vue féminin unifié, les anthropologues Michelle Rosaldo (1980) ou

Sherry Ortner (1996 [1983]) s'interrogeaient sur le caractère potentiellement contre-productif des travaux opposant de manière binaire hommes et femmes, domestique et public. Dans un texte sur les monastères féminins au Tibet, Sherry Ortner, analysant la similitude des intérêts de classe des moines et des nonnes, concluait sur un questionnement plus général, du point de vue d'un « nous » féministe :

« Nous devons sérieusement nous demander si nous ne créons pas autant de problèmes que nous en résolvons en insistant sur « les femmes » et « les hommes » comme catégories analytiques autosuffisantes. N'aggravons-nous pas en fait la logique que nous cherchons précisément à combattre, à savoir l'utilisation hégémonique des distinctions de genre comme support à l'organisation de la vie sociale et de la pensée ? (...) Personnellement, j'ai toujours pensé que tout l'intérêt du féminisme était précisément de faire advenir une situation où les femmes ne soient *pas* considérées comme une catégorie naturelle d'êtres, définies principalement par leurs corps. » (Ortner, 1996 [1983], p. 137 sq., ma traduction).

12 Concernant la méthode ethnographique, si toute une tradition féministe a valorisé les méthodes qualitatives comme permettant d'être au plus près des dominées, voire de faire entendre leur voix, la sociologue et ethnographe Judith Stacey (1988) développa des doutes radicaux sur le caractère éthiquement ou politiquement supérieur de l'ethnographie face à d'autres méthodes dans un texte qui contribua à diffuser en sociologie les réflexions méthodologiques de l'anthropologie féministe. Les réflexions féministes d'inspiration postmodernes, dont le texte cité plus haut de Kamala Visweswaran (1994), amplifient par la suite la dénonciation des risques de l'illusion de sororité dans les relations entre l'ethnographe – souvent blanche/occidentale/bourgeoise – et les sujets de l'enquête, dénonçant le risque d'une appropriation par l'ethnographe des voix dominées. Loin d'être une solution, la prise en compte de la multiplicité des rapports de pouvoir est plutôt utilisée dans cette perspective comme une critique radicale du *Standpoint* et de toute identification de l'ethnographe avec ses enquêtées au nom d'un « sujet femmes ».

13 La question plus précise du rapport au féminisme est cependant peu évoquée dans ces textes. Elle est en revanche souvent présente en filigrane dans la littérature sur genre et religion, dans laquelle s'inscrivait directement ma recherche. De Judith Stacey à Saba Mahmood, la religion est très présente dans les réflexions sur l'ethnographie féministe. L'enjeu en termes de conviction y est double, puisque, notamment dans tout le corpus des travaux sur les « religions conservatrices », il s'agit généralement d'anthropologues ou sociologues féministes et non croyantes qui travaillent sur des féministes croyantes, plus ou moins proches socialement. Les auteures y explicitent relativement souvent, quoique rapidement, comment le féminisme joue non seulement sur l'arrière-plan normatif des problématisations scientifiques, mais plus en amont aussi sur le choix des objets et des terrains. Dans *Brave New Families*, Judith Stacey (1998) se situe comme féministe non croyante cherchant à comprendre le cas de « Pamela », socialement proche d'elle, féministe dans sa jeunesse, mais qui se convertit au protestantisme évangélique. Au début de son étude sur les femmes du groupe conservateur Aglow, R. Marie Griffith (1997) se situe comme

« *Theologically liberal feminist* ». Dans *Politique de la piété*, Saba Mahmood (2009 [2005]) explique son intérêt pour les femmes engagées dans les groupes de prière islamiques en Égypte par leur étrangeté pour une femme aux convictions laïques forgées dans le militantisme de gauche au Pakistan. À des périodes différentes, ces différents exemples illustrent une configuration dominante, où l'une des trames de l'ouvrage est la progressive conversion d'une ethnologue féministe à la compréhension d'enquêtées non féministes.

14 Minoritaires, quelques auteures issues en revanche de milieux religieux expriment leur réticence face à ce schéma jugé exagérément compréhensif, au risque de perdre de vue les rapports de domination dans lesquels ces dernières sont prises. Ainsi, dans une analyse rétrospective de son parcours de féministe travaillant sur les congrégations religieuses, Penny Edgell Becker (2000) explique comment elle a été amenée à rejeter les approches qui considéraient les femmes comme passives, sans *agency* face au patriarcat, mais aussi inversement comment elle a pu être déçue par des travaux féministes qui, comme ceux de Judith Stacey et Susan E. Gerard ou de R. Marie Griffith, cherchent à comprendre comment les femmes peuvent trouver leur compte dans des religions patriarcales comme le protestantisme évangélique ¹¹. Julie Ingersoll exprime une frustration tout à fait similaire à l'endroit de travaux sur les femmes dans le protestantisme évangélique qui ne restituent pas assez la dimension conflictuelle, notant que ces travaux, dans leur souci de compréhension ethnographique, « ont eu pour effet paradoxal d'étouffer la voix (*silencing*) des femmes féministes dans ces groupes » (Ingersoll, 2002, p. 164). Elle explique par sa propre expérience d'ancienne *insider* de ce mouvement religieux sa plus grande propension à adopter une posture ethnographique plus critique face aux discours des femmes les plus laudatrices de ces groupes conservateurs.

15 D'une certaine manière, mon choix personnel de ne pas travailler sur le judaïsme orthodoxe était probablement lié au croisement de ces lectures sur l'ethnographie féministe et sur les « femmes dans les religions conservatrices ». Il me semblait que par ma posture d'*outsider* non juive, d'autant plus soucieuse de ne pas critiquer un groupe dont je ne faisais pas partie, la posture critique impliquée par le féminisme, qui pouvait impliquer d'une certaine manière de « trahir » les sujets de l'enquête, serait d'autant plus difficile à tenir. Cependant, étudier un contexte se revendiquant égalitaire n'a pas ôté la dimension normative de l'observation ; j'ai eu tendance à considérer que ces synagogues, étant donné leur positionnement, étaient censées être féministes et, sans m'en rendre compte, à orienter mon regard vers la mesure des écarts par rapport à un idéal d'égalité. Face à un terrain proche du féminisme, je me suis retrouvée tentée d'être dans une perspective militante qui décerne bons et mauvais points (« ils ne sont pas aussi féministes qu'ils ne le disent... »), cherche à catégoriser la réalité en fonction de grilles militantes (plutôt féminisme libéral, plutôt *queer*... ?) ou qui cherche les bonnes recettes militantes (par exemple, entre incitations à se former et incitations à « être soi-même », qu'est-ce qui favorise le plus l'accès des femmes aux responsabilités ?). Si une telle grille de lecture a eu des effets de connaissance et répond de plus aux attentes de certain-e-s acteurs du terrain, elle a aussi bloqué à un certain moment l'analyse, en enfermant les différent-e-s participant-e-s à ces synagogues dans des priorités qui pour la majorité d'entre elles et eux n'étaient

pas les leurs.

16 De ce point de vue, ce n'est qu'en fin de doctorat que j'ai pleinement pris conscience que du fait de la spécificité de ce terrain, non conservateur, il existait des parallèles entre ma recherche et les enjeux de la sociologie des féminismes. Que se passe-t-il quand « l'autre » de l'ethnographe féministe n'est pas si éloignée politiquement mais pourrait être féministe ? Dans certains cas, les chercheuses assument une posture d'engagement féministe aux côtés des mouvements qu'elles étudient. En français, Jules Falquet (2008) est ainsi l'une des rares à présenter pleinement cette posture militante et à présenter les savoirs comme construits dans les luttes communes, même si elle ne se situe pas dans le champ de l'ethnographie.

17 Le plus souvent, cet engagement féministe n'est pas explicité. Il existe ainsi aux États-Unis principalement tout un pan de la sociologie des organisations féministes (Yancey Martin, 1990 ; Beckwith, 2000), à très forte dimension normative, qui s'efforce de définir le féminisme, éventuellement par toute une série de critères en forme de cahier des charges (une idéologie féministe, des objectifs orientés vers l'égalité des sexes, un mode d'organisation démocratique, sans discrimination de sexe, de race, de classe...) qui sert à comparer et à évaluer les organisations étudiées ¹², sans que le positionnement féministe de l'auteure ne soit précisé à propos de l'élaboration de ces critères.

18 Les travaux français récents sur la sociologie des féminismes (Laure Bereni, Anne Revillard, Alban Jacquemart, Bibia Pavard, Marion Charpenel) – qui ont fortement inspiré mes recherches puisqu'il s'agissait d'un groupe de sociabilité proche (participation commune à l'association EFiGiES) – ont pris le contrepied de ces travaux, ainsi que de travaux français antérieurs, en faisant généralement le choix de ne pas définir *a priori* les féminismes, dont la dimension plurielle est systématiquement affirmée, et de ne pas imposer ce label à des organisations qui ne s'en revendiqueraient pas, tout en tenant compte de leur proximité relationnelle avec des organisations se revendiquant féministes (cf. l'usage de l'expression d' « espace de la cause des femmes » chez Laure Bereni, qui permet une mise à distance vis-à-vis de ces luttes d'étiquetage). La question du positionnement politique des chercheur-e-s dans le champ des organisations féministes françaises n'a cependant pas été abordée explicitement dans ce cadre, alors qu'elle a pu jouer très directement dans ces choix scientifiques, notamment dans la contestation d'une définition unique du féminisme. Dans un contexte français où les études féministes ont pu pendant longtemps être à la fois explicitement militantes et scientifiquement marginalisées, c'est plutôt un « féminisme entre les lignes » qui anime ces travaux, lorsqu'il s'agit de faire reconnaître les féminismes comme un objet d'étude non seulement légitime, mais éclairant pour l'ensemble des travaux sur les mouvements sociaux (Bereni & Revillard, 2012).

19 Travaillant sur des organisations religieuses revendiquant un positionnement libéral, sinon explicitement féministe, concernant la place des femmes dans le rituel, je me suis ainsi retrouvée à l'intersection de ces deux corpus de recherche, l'un tendant au nom d'une démarche compréhensive à rapprocher les sujets de l'enquête du féminisme de l'ethnographe, l'autre cherchant à prendre pour objet et à mettre à distance les catégorisations féministes propres aux organisations

étudiées.

L'ethnographe prise dans les discours locaux

- 20 Dans quelle mesure le positionnement féministe a-t-il des effets sur ce que l'on voit ou pas, *via* notamment les problématiques de recherche plus ou moins conscientes ? Le retour réflexif sur la recherche ethnographique que j'ai menée dans des synagogues non orthodoxes en France entre 2004 et 2009 permet d'interroger la manière dont le féminisme de l'ethnographe peut interagir avec les logiques à l'œuvre sur le terrain étudié. Au cours de la recherche, le constat d'une probable illusion d'optique faite lors d'une première interprétation de mon terrain m'a amenée à réaliser à quel point – comme d'autres ethnographes – j'avais été prise dans les discours locaux – concernant en l'occurrence la place des femmes à la synagogue – d'une manière qui pouvait tenir à mon positionnement personnel, mais aussi à mon identification par d'autres actrices comme féministe.

Quand l'ethnographe se perd dans ses décomptes

- 21 Au cours d'une enquête ethnographique qui s'est étalée sur plusieurs années, j'ai passé du temps successivement dans trois synagogues (deux seulement ont fait l'objet de la thèse). Dans la première synagogue analysée, qui revendiquait un positionnement particulièrement égalitariste, j'adoptai la démarche d'une sociologue cherchant à objectiver les rapports sociaux de sexe, posture de désenchantement wébérien ou de dévoilement bourdieusien qui pouvait aussi correspondre sur le plan politique à celle d'une jeune convertie au féminisme s'entraînant à mettre au jour, derrière les discours égalitaires prédominants dans la société française, la réalité de pratiques inégalitaires.
- 22 Si j'étais sensible par mes lectures à la nécessité de ne pas adopter une posture de surplomb par rapport au terrain, il me semblait que le constat de ce décalage entre discours et pratiques pouvait entrer dans le cadre d'une critique interne et ne pas « trahir » les membres de la synagogue, dont certaines partageaient ce diagnostic. Cette posture m'était probablement d'autant plus facile à justifier que les discours et rituels en vigueur dans cette synagogue pouvaient entrer particulièrement en résonance avec les attentes d'une féministe non juive et non croyante, m'amenant probablement plus que je ne le réalisais dans une posture d'alliée. Dans ce premier temps, je consacrai en revanche moins de temps à explorer les changements réels que pouvaient entraîner, pour la socialisation des personnes présentes, le caractère inclusif et novateur des discours et rituels de cette synagogue, d'autant que du fait d'une approche matérialiste, je m'intéressais moins aux représentations qu'à la division sexuée du travail, dans le rituel mais aussi dans le bénévolat de type domestique (préparation des repas, entretien de la synagogue...), comptant un peu « en gros » la répartition des tâches.

- 23 Après une longue période passée dans un second groupe de prière, je m'intéressai à une synagogue appartenant au courant *massorti* du judaïsme¹³, revendiquant à la fois l'égalitarisme rituel entre femmes et hommes et un plus grand traditionalisme concernant le statut du droit hébraïque, la conversion au judaïsme, les normes de la *casherout* ou les formes rituelles. Me présentant généralement aux membres, et au rabbin, comme m'intéressant à la « question des femmes », ce qui suscite beaucoup d'intérêt là où dans la première synagogue beaucoup jugeaient cette question « dépassée », je suis accueillie avec chaleur et l'on me recommande rapidement des femmes de la communauté avec qui faire un entretien. Je suis intégrée de ce fait beaucoup plus rapidement que sur mon premier terrain à des groupes d'interconnaissance, assistant rapidement aux offices en compagnie de femmes très investies dans la synagogue, que ce soit au conseil d'administration ou dans le rituel.
- 24 Par rapport à la première synagogue analysée, et malgré cet accueil, l'empathie m'y est peut-être plus malaisée au départ. En effet, la proportion de personnes passées antérieurement par une synagogue consistoriale est plus importante, créant une distance plus grande pour une ethnographe n'ayant pas eu d'autre socialisation juive que son premier terrain. Et surtout, les attitudes sur les questions de genre sont plus ambivalentes, concernant notamment la modification des textes de la liturgie en un sens inclusif (avec, par exemple, l'ajout des matriarches dans la prière de la Amida qui invoque normalement « Abraham, Isaac et Jacob »), le port de la kippa, du châle de prière ou des phylactères par les femmes, ou encore l'homosexualité. Si je continue à compter, je m'intéresse dès le début de l'enquête plus au détail et au contenu du rituel que je maîtrise mieux qu'au début de mon terrain et qui est ici découpé en différents rôles de manière plus formelle, et plus souvent commenté dans le détail ; je suis notamment plus sensible au degré de technicité religieuse des différents rôles rituels auxquels certaines femmes participent, et notamment à la lecture de la Torah, exercice virtuose (cantillation en hébreu) réservé dans la première synagogue au rabbin et à quelques hommes de l'assistance.
- 25 Quelques mois après, faisant à l'occasion d'une communication une première comparaison entre ces deux terrains, je dégage un premier bilan plutôt à l'avantage de la seconde synagogue, considérant que les deux synagogues sont globalement équivalentes dans la participation des femmes sur le plan numérique, mais que c'est paradoxalement la synagogue la plus conservatrice qui favorise le plus l'accès des femmes, certes en petit nombre, à des fonctions rituelles plus virtuoses ou techniques, ce que je mets en relation avec la présence de dispositifs explicites de formation à la liturgie, ainsi que d'une mobilisation collective de femmes¹⁴.
- 26 Or lorsque je reprends plus tard dans le détail mes notes de terrain et refais mes comptes, cet avantage me paraît largement être un effet d'optique, et les écarts objectifs entre synagogues plus ténus numériquement que dans ma première impression. Certes, concernant la lecture de la Torah, sur une trentaine d'offices observés dans chaque synagogue, un peu plus de passages¹⁵ ont été lus dans la seconde synagogue que dans la première par des femmes (et non par des hommes ou par le rabbin, que j'ai mis à part dans les décomptes), mais l'écart n'est pas significatif sur un tel échantillon. Le commentaire des textes (homélie) est

également plus féminisé dans la synagogue plus conservatrice (un quart contre un peu plus d'un dixième). Mais cela est contrebalancé non seulement par le fait que les fonctions d'« encadrement » du rituel (appeler rituellement les personnes à la Torah, chanter la prière) sont dans les deux cas quasi exclusivement masculines, mais aussi par le fait que beaucoup moins de femmes y montent à la Torah (dans moins d'un tiers des cas, contre plus de la moitié dans la synagogue libérale), acte moins technique mais qui concerne à chaque office beaucoup plus de personnes. Conclure sur la base des chiffres à une plus forte participation des femmes dans la synagogue massortie est donc exagéré, notamment si l'on prend en compte l'ensemble des rôles rituels et non pas seulement les plus élitistes. Comment expliquer cette relative illusion d'optique ?

La construction du regard de l'ethnographe par les conditions de l'enquête

27 Ma surestimation initiale de la participation féminine dans la synagogue massortie s'explique en partie par la chronologie du terrain. Lorsque j'ai commencé à assister régulièrement aux offices, j'avais en tête la comparaison avec la première synagogue libérale, où ce qui m'avait surtout marquée était le fait qu'on n'y parlait presque jamais de questions liées au genre, l'égalité y étant vécue comme « évidente ». Par contraste, dans une logique de distanciation par rapport à un terrain qui m'était par ailleurs assez proche socialement (avec parmi les habitué-e-s de nombreux chercheur-e-s en sciences humaines, artistes, étudiant-e-s) comme sur le plan des convictions (j'y rencontre des personnes qui se revendiquent féministes, et mêmes quelques-unes qui disent ne pas croire en Dieu), je m'étais surtout attachée à insister sur les mécanismes contribuant à une permanence de la domination masculine dans un contexte libéral, un peu à l'image des travaux de compagnes d'étude comme Gabrielle Schütz (2004) qui au même moment dans son mémoire de master montrait la prépondérance des hommes dans la prise de parole dans des organisations féministes.

28 La synagogue massortie a été pour moi moins « proche » au départ (moins de professions intellectuelles, plus de professions libérales, positions plus conservatrices que les libéraux), mais dans cette synagogue se présentant comme plus traditionnelle que la première, j'ai été inversement surprise de voir des femmes là où jusque-là je n'avais jamais vu en dehors du rabbin que des hommes ou presque, que ce soit pour la lecture de la Torah ou les *drashot*. Pourtant, on l'a vu, cette participation féminine « virtuose », si elle est effectivement de nature différente, n'était pas pour autant numériquement si importante, compte tenu notamment du nombre supérieur d'hommes participant activement aux offices.

29 D'une certaine manière, cette conclusion intermédiaire me permettait probablement de me rassurer sur ma « neutralité » et sur ma capacité à « découvrir » des faits relativement inattendus, puisque ce n'est pas à la synagogue qui m'était politiquement ou socialement la plus proche que je donnais ainsi d'une certaine manière l'avantage. Cette conclusion intermédiaire correspondait aussi probablement à l'effet de mes propres pratiques et normes associatives. Tant dans le milieu associatif féministe que dans les associations de

doctorant-e-s que je fréquente alors (EFiGiES), l'explicitation des codes et savoir-faire implicites est considérée comme un levier prioritaire pour éviter les effets d'exclusion et de reproduction des inégalités. Cela m'a probablement entraînée à valoriser l'existence de dispositifs de formation religieuse plus nombreux et plus explicites dans la synagogue massortie et à les relier à la présence plus nette de femmes dans les positions d'officiantes. Or si ces dispositifs sont effectivement plus nombreux, d'une part ce n'est pas directement par « féminisme » et, surtout, il n'est pas certain que cela ait un effet direct, quantitativement mesurable, sur la participation globale des femmes aux offices. Si celle-ci est effectivement plus visible que dans la synagogue libérale, c'est moins en raison de dispositifs de formation qu'en raison d'un recrutement légèrement différent (la présence d'une élite féminine spécialisée en études juives absente dans la synagogue libérale) et en raison de discours locaux attentifs à la question.

Le rôle des logiques organisationnelles dans la réflexivité sur le genre

30 Cette erreur d'appréciation ne tient pas qu'à moi mais aussi aux logiques organisationnelles des deux synagogues, dans lesquelles j'ai été en partie prise, et qui ont orienté mon regard. Lorsque je démarre le terrain dans la synagogue massortie, j'assiste, et suis prise à témoin par mes « alliées », à une micro-mobilisation en faveur de la participation des femmes à la lecture de la Torah. À la fin de presque chaque office, un petit groupe de femmes commente régulièrement entre elles la participation des unes et des autres (je n'ai jamais observé de tels « débriefings » informels dans la synagogue libérale) : une telle est félicitée pour sa lecture, un tel est critiqué car il a bavardé pendant ladite lecture... L'une d'entre elles en particulier lance l'idée qu'une femme devrait lire un passage de la Torah à presque chaque office et ce projet, même sans être formellement adopté par d'autres, rencontre un intérêt certain, comme le retracent ci-dessous des extraits de mon journal de terrain (tous les prénoms sont modifiés).

Samedi 26 novembre : Lecture d'une section de la *parasha* par Paula ; ensuite, dans les discussions informelles, mobilisation contre le monopole du *baal koré* [lecteur principal de la Torah, un homme âgé]. Pour Monique [une habituée âgée], il faudrait que chaque semaine au moins une femme lise. Aujourd'hui, Nathalie [une administratrice de la synagogue] est la première femme *gabbait* de la synagogue ! ¹⁶

Samedi 10 décembre : Monique est toujours dans son militantisme [*sic* dans mon journal de terrain] pour faire en sorte qu'une femme lise chaque semaine, Nathalie est sceptique sur les chances d'y arriver, Paula est pour. Lecture du début de la *parasha* par Monique, le *baal koré* la corrige à une reprise (mais lui-même sera corrigé deux fois ensuite, ce qui suscite l'ironie de certains hommes).

Le 7 janvier, Nathalie reprend le rôle de *gabbait* pendant l'office du samedi matin.

Samedi 21 janvier : Monique lit à nouveau un passage de la *parasha*. Elle est corrigée à une reprise par Yves (qui lit par la suite la *haftara*) ; après l'office, elle en paraît très contente, car il en a parlé avec elle ensuite et lui a fait réaliser qu'elle avait mal appris un point précis. Autre réaction immédiate à la fin de l'office, Anna [une habituée âgée] vient la féliciter avec enthousiasme : « ta lecture était très claire, j'ai pu tout suivre ! » Monique est modeste et un peu tendue : « oui, mais je ne suis pas assez rapide justement... » ¹⁷

Monique s'adresse à Nathalie : « il faudrait que tu apprennes à diriger l'office, ça t'irait

très bien. Et ce serait important que des femmes sachent le faire. » Elles sourient en me regardant¹⁸. Nathalie demande à son tour à Michèle : « mais pourquoi tu ne lis pas [dans la Torah] ? Tu sais le faire ! » Michèle répond qu'elle a des problèmes oculaires qui le lui rendent pénible : « même suivre le *siddour* [livre de prière] pendant l'office, c'est difficile. J'essaierai quand même pour le *yahrzeit*¹⁹ de maman » (Extraits de mes notes de terrain).

- 31 Cette mobilisation informelle a concerné peu de personnes et n'a duré que quelques mois (de septembre à mars en comptant large). Elle n'a eu numériquement qu'un effet limité : au plus une femme a lu une ou deux sections de la Torah toutes les quatre semaines et dans les observations postérieures à mars (observations moins régulières certes), la participation féminine à la lecture de la Torah est numériquement marginale. Elle a cependant été largement soutenue et mise en valeur par de nombreux membres y compris féminins et masculins de la synagogue.
- 32 Je reviendrai en conclusion sur les causes plus générales de cet intérêt local pour cette participation des femmes au rituel. Mais l'on peut noter ici qu'il s'agit d'une synagogue où des conversations informelles à la fin de l'office peuvent être focalisées sur l'accès des femmes à la lecture de la Torah et à la direction de l'office, sujet de conversation improbable non seulement dans les synagogues orthodoxes, mais aussi dans la synagogue libérale que j'avais d'abord fréquentée, où ces fonctions de leadership du rituel n'étaient pas forcément considérées comme un enjeu moins important que la participation de tou-te-s à l'office. Il s'agit aussi d'une synagogue où à de nombreuses reprises, en public ou en privé, j'ai entendu les membres notamment masculins de la synagogue insister sur les compétences et l'investissement religieux des femmes de « notre communauté ». Du fait en partie de mon « enclicage » (Olivier de Sardan, 1995 ; Aït-Aoudia *et al.* 2011) dans le groupe de cette élite féminine, j'ai donc adopté en partie ce regard local dans les premiers mois du terrain, et j'ai d'autant plus « vu » « les femmes » participer au rituel que tout dans les conversations locales incitait à les y voir.
- 33 Dans la synagogue libérale, de nombreux mécanismes locaux portaient au contraire à ne pas voir les participants de manière sexuée. De nombreux dispositifs rituels, comme la certains passages liturgiques où chaque phrase est lue en français par un-e membre différent-e de l'assistance, la discussion collective de la Torah, contribuent à détourner le regard de l'estrade vers la salle, et des officiant-e-s vers une assemblée relativement mixte, voire parfois à dominante féminine. La participation très importante d'un rabbin féminin à l'office contribue à une cette image paritaire de la synagogue relativement artificielle, renforcée par un discours omniprésent sur le fait qu'ici, la question de l'égalité est « dépassée », notamment par l'humour. Même si statistiquement les pratiques restent sexuées, l'insistance du rabbin pour que les bougies de shabbat ne soient pas allumées par des femmes, pour que la kippa ne soit pas portée que par des hommes, se traduit de fait par des exceptions fréquentes aux pratiques traditionnelles. En revanche, dans un contexte où une plus grande partie des membres ne vient pas d'un milieu pratiquant (mais, par exemple, de familles ashkénazes de gauche) et où l'accent est moins mis sur la nécessité d'une communauté exemplaire que sur l'importance que chaque individu-e trouve la bonne expérience religieuse, l'accès concret des femmes de l'assemblée aux

positions d'officiantes n'est pas constitué en enjeu pratique pertinent ; et ce discours localement dominant sur l'égalité des sexes dépassée empêche de voir cette asymétrie. Enfin, du fait de la réputation de la synagogue comme étant l'une des plus avancées en France sur la question de la participation des femmes, la présence des femmes y est toujours surestimée. Ainsi, après un déménagement de la synagogue dans un nouveau quartier, plusieurs personnes, lorsque j'y reviens plusieurs mois après, m'expliquent qu'il y a désormais plus de femmes – presque trop. Or je n'en comptais toujours que la moitié.

34 De manière différente dans les deux cas, en tant qu'ethnographe j'ai été partiellement prise par les logiques organisationnelles des deux synagogues, même si cela ne m'a pas conduite à adopter exactement le discours dominant de chaque synagogue.

35 Parce que le recrutement social de la synagogue libérale, intellectuel, était proche de ma propre position sociale, et parce que les différents dispositifs étaient orientés vers des personnes sans socialisation juive préalable importante, je m'y suis plus sentie à l'aise, sur la longue durée. Mais du fait de la perspective dans laquelle j'arrivais sur ce terrain, centrée sur les questions de genre, j'ai d'emblée « résisté » au discours local sur l'égalité des sexes comme une question dépassée. Cette résistance était en partie excessive dans la mesure où elle a pu me conduire à sous-estimer l'aspect réellement subversif de la synagogue par rapport au champ religieux français. Cela tient aussi à ce que, tout en sachant abstraitement que nombre des pratiques de cette synagogue étaient impossibles dans la plupart des autres synagogues, je n'avais pas encore suffisamment l'expérience d'autres synagogues pour mesurer concrètement le degré d'écart à la norme. Par ailleurs, à la différence de la synagogue massortie, j'étais dans cette première synagogue plutôt proche de femmes se revendiquant comme féministes, qui avaient grandi dans des familles juives non pratiquantes et qui ne concevaient pas leur appartenance à cette synagogue principalement sous l'angle religieux (pour bien des raisons tant liées à leurs parcours individuels qu'au contexte de cette synagogue, la discussion citée plus haut n'aurait pas eu de sens pour elles). Ces dernières étaient néanmoins promptes à voir l'absence des femmes de certains rôles liturgiques et, surtout, à voir l'absence des hommes du bénévolat plus domestique.

36 C'est peut-être parce que la synagogue massortie était plus éloignée socialement de ma propre position (avec un recrutement social plus élevé, moins centré sur les capitaux culturels, une *hexis* dominante plus bourgeoise et des normes collectives de pratique religieuse plus élevées) que paradoxalement, l'effort de distanciation y a été plus difficile. M'en sentant moins proche tant socialement qu'idéologiquement, j'ai probablement été moins vigilante sur la question de la distanciation. J'ai adopté inconsciemment dans la première année de terrain l'une des représentations internes à cette synagogue, à savoir l'idée que la cause des femmes est une question effectivement centrale dans la vie de la communauté, au point de surestimer la place des femmes dans les positions d'officiantes.

37 Dans le cas de l'accès aux positions d'officiant-e-s, l'analyse chiffrée des proportions d'hommes et de femmes est finalement peu utile si on ne la rapporte pas à la manière dont ces proportions sont perçues dans la synagogue. Or les modes d'organisation de chaque synagogue – accentuant la mobilisation collective

dans un cas, l'individualisation dans l'autre – ont des effets sur la perception du genre dans chaque synagogue, jusqu'à ceux de l'ethnographe.

- 38 Une telle expérience plaide donc pour des recettes qui ne sont pas neuves : prêter attention aux phénomènes d'enclicage de l'ethnographe et à la diversité des perceptions locales. Surtout, la comparaison permet ici de montrer les infinies variations de la construction du genre, comme ensemble de pratiques et comme schémas de perception.

Conclusion : analyser la production locale de la réflexivité sur le genre

- 39 Comme l'illustre cette enquête, l'ethnographe féministe n'est pas la seule à voir le genre sur son terrain et son regard peut être construit par ses interactions avec les personnes qu'elle est supposée observer. L'appartenance à un collectif donné construit ce que l'on voit ou pas, notamment parce que l'on en parle ou pas. Cette dimension collective de la vision est d'ailleurs présente dans le célèbre texte de Donna Haraway sur les connaissances situées lorsqu'elle écrit par exemple :

"We seek [knowledges] ruled by partial sight and limited voice – not partiality for its own sake but, rather, for the sake of the connections and unexpected openings situated knowledges make possible. Situated knowledges are about communities, not about isolated individuals. The only way to find a larger vision is to be somewhere in particular"
(Haraway, 1988, p. 590).

- 40 S'interroger sur la construction collective du regard sur le genre, en traitant l'ethnographe féministe comme une actrice parmi d'autres de ce processus et en traitant son regard sur le genre, aussi féministe et réflexif soit-il, comme tout autant construit que celui des sujets de son enquête, est aussi une manière de se départir de la conception surplombante et faussement transcendante de l'objectivité que dénonce Donna Haraway.

- 41 Il est ainsi important, non seulement de prendre conscience de la « positionnalité » féministe de l'ethnographe, mais encore de s'interroger sur les processus sociaux qui produisent, plus largement, un intérêt pour le genre – par exemple, l'habitude de compter les femmes. S'intéresser à la diversité des logiques qui produisent des formes de réflexivité sur le genre, dont le féminisme est une forme parmi d'autres, peut être une manière de mettre l'ethnographe sur le même plan que « ses » enquêté-e-s, en concevant la réflexivité de l'ethnographe comme socialement construite par sa participation à tel ou tel champ. La prise en compte de ces processus permet de ne pas « imposer » les problématiques féministes aux enquêtées, de prendre au sérieux ce que disent les sujets de l'enquête sur le genre sans pour autant les ramener de force dans le camp de celles et ceux qui résistent à la domination masculine quand tel n'est pas le projet dans lequel elles et ils se conçoivent.

- 42 Parler de réflexivité sur le genre est ainsi une manière d'éviter d'appliquer aux sujets de l'enquête une grille de lecture indirectement issue du champ des

organisations féministes, comme lorsque sont utilisées, à des fins analytiques, des expressions comme « féminisme ordinaire » ou « post-féminisme » et même, plus indirectement, lorsque l'on qualifie des discours de « sexistes » ou d'« antiféministes ». Ces expressions sont des formes d'imposition de problématique quand les acteurs et actrices ne se situent pas par rapport au champ des organisations féministes ni même par rapport au champ politique. Or si l'on veut pouvoir comprendre l'émergence des féminismes revendiqués comme tels, il peut être analytiquement intéressant de distinguer les perceptions féministes du monde d'un ensemble plus large de perceptions, en cohérence avec les travaux de science politique cités plus haut qui réservent le terme de « féministes » aux organisations et personnes se revendiquant comme tels.

43 Ainsi, plutôt que de se demander « sont-ils féministes ? », j'avais cherché dans ma recherche à analyser la manière dont l'appartenance à ces synagogues pouvait produire une forme particulière de réflexivité sur le genre, visible au fait que l'on ne parle pas des différences entre femmes et hommes, théoriques ou pratiques, de la même manière dans les deux synagogues observées. Un point commun entre l'espace de la cause des femmes et le judaïsme français est que l'investissement dans ces champs y génère un intérêt spécifique pour le genre. Dans le cas du judaïsme français en effet, l'histoire récente des concurrences internes au champ religieux a abouti à faire des questions de genre (séparation des sexes, participation des femmes au rituel) un « marqueur symbolique » des frontières entre les différents courants (de Gasquet, 2011). Cet intérêt pour le genre n'est pas directement lié aux enjeux de l'espace de la cause des femmes – espace que la plupart des membres de ces synagogues ne fréquentent pas – et ne s'explique donc pas simplement par un schéma de « diffusion » du féminisme à d'autres champs.

44 De ce point de vue, l'appel de Donna Haraway à se rendre « *answerable for what we learn how to see* » en restituant les lieux dont nous partons pour construire nos savoirs peut rencontrer la perspective de Joan Acker (1990) sur la construction organisationnelle du genre. L'apport de l'ethnographie peut alors aussi être de s'interroger sur les causes de l'émergence de formes spécifiques, locales, d'intérêt pour le genre et de contribuer à l'étude de la construction organisationnelle des discours sur le genre et le féminisme, pour l'instant peu développée. Dans le cas étudié, dans un contexte où « la question des femmes » sert de distinction visible entre les différents courants du judaïsme, l'appartenance à ces synagogues minoritaires produit une réflexivité collective et individuelle très forte sur le genre, souvent explicitement liée à des stratégies de distinction vis-à-vis des autres courants (se revendiquer comme plus « moderne » que le judaïsme orthodoxe par exemple). Ainsi, chaque synagogue peut être analysée comme une organisation où des pratiques et discours habituels forgent le regard de ses membres sur le genre. Tout l'enjeu est alors de chercher quelles causes sociales peuvent permettre de comprendre qu'à un moment donné de leur histoire, ces organisations collectives produisent un tel regard. À l'horizon, analyser ainsi la production locale ou organisationnelle de la réflexivité sur le genre est aussi une manière de réfléchir à ce qui fait que, parfois, on devient féministe.

Bibliographie

- ACKER J. (1990), « Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations », *Gender & Society*, vol. 4, n° 2, pp. 139-158.
- AÏT-AOUDIA M., BARGEL L., ÉTHUIN N., MASSICARD É. & A.-S. PETITFILS (2011), « Franchir les seuils des partis. Accès au terrain et dynamiques d'enquête », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, n° 4, pp. 15-30.
- AVANZA Martina (2008), « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », dans FASSIN Didier et BENZA Alban (dir.), *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte, p. 41-58.
- BEBE P. (2001), *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- BECKER P. E. (2000), « Boundaries and Silences in a Post-Feminist Sociology », *Sociology of Religion*, vol. 61 n° 4, pp. 399-408.
- BECKWITH K. (2000), « Beyond Compare? Women's Movements in Comparative Perspective », *European Journal of Political Research*, vol. 37, pp. 431-468.
- BERENI L. & A. REVILLARD (2012), « Un mouvement social paradigmatique ? Ce que le mouvement des femmes fait à la sociologie des mouvements sociaux », *Sociétés contemporaines*, n° 85, pp. 17-41.
- BIZEUL Daniel (1998), « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 4, p. 751-787.
- BOURDIEU P. (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir.
- BROQUA Christophe (2009). « L'ethnographie comme engagement : enquêter en terrain militant ». *Genèses*, vol. 75, p. 109-124.
- BUTLER Judith (2006 [2004]), *Défaire le genre*, trad. fr. par M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam.
- CADGE Wendy (2004), « Gendered Religious Organizations: The Case of Theravada Buddhism in America », *Gender & Society*, vol. 18, n° 6, p. 777-793.
- CLAIR I. (2008), *Les Jeunes et l'amour dans les cités*, Paris, Éditions Armand Colin.
- CONNELL R. W. (1990), « A Whole New World: Remaking Masculinity in the Context of the Environmental Movement », *Gender & Society*, vol. 4, n° 4, pp. 452-478.
- CORCUFF P. (2011), « Le savant et le politique », *SociologieS*, en ligne sur <http://sociologies.revues.org/3533>
- DELPHY C. (2001 [1991]), « Penser le genre : problèmes et résistances », dans *L'ennemi principal* (tome 2 : Penser le genre), Paris, Éditions Syllepse, pp. 243-260.
- DEUTSCH F. M. (2007), « Undoing gender », *Gender & Society*, vol. 21, n° 1, pp. 106-127.
- DEVEREUX G. (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Éditions Flammarion.
- FALQUET J. (2008), *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, Paris, Éditions La Dispute.
- de GASQUET B. (2011), *Genre, rituel et politiques de l'identité juive : dispositifs de socialisation dans des synagogues non orthodoxes en France*, Paris, EHESS, Thèse de doctorat.
- GRIFFITH R. M. (1997), *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley, University of California Press.
- HARAWAY D. J. (1988), « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, n° 3, pp. 575-599.
- INGERSOLL J. (2002), « Against Univocality. Re-reading Ethnographies of Conservative Protestant Women », dans SPICKARD J.V., LANDRES J.S. & M.B. McGUIRE (dir.), *Personal*

- Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, New York, New York University Press, pp. 162-174.
- JARRY A., MARTEU E., LACOMBRE D., NAJI M., FARHAN M. & C. MANN (2006), « Quelques réflexions sur le rapport de jeunes chercheuses féministes à leur terrain », *Terrains & travaux*, n° 10, pp. 177-193.
- KALINOWSKI I. (2005), « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », dans M. WEBER, *La Science, profession et vocation*, Marseille, Éditions Agone.
- LE FEUVRE N. (2005), « La féminisation des professions “masculines” : enjeux sociaux et approches sociologiques », dans Guichard-Claudic Y., KERGOAT D. & A. VILBROD (dir.), *L'inversion du genre : quand les métiers masculins se conjuguent au féminin... et réciproquement*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, pp. 207-214.
- LORBER J. (2000), «Using Gender to Undo Gender: A Feminist Degendering Movement», *Feminist theory*, vol. 1, n° 1, pp. 79-95.
- MAHMOOD S. (2009 [2005]), *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. fr. par N. Marzouki, Paris, Éditions La Découverte.
- MARCUS G. & J. CLIFFORD (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- MATHIEU N.-C. (1991 [1985]), « Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique », dans *L'Anatomie politique*, Paris, Côté-Femmes Éditions, pp. 75-127.
- MOHANTY C. T. (2009 [1988]), « Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial », trad.fr. par B. Marrec, dans DORLIN E. (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 149-182.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1995), « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1. Les terrains de l'enquête, pp. 71-109.
- ORTNER S. B. (1996 [1983]), «The Problem of “Women” as an Analytic Category », dans *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press, pp. 116-138.
- PENISSAT É. (2007), « Entre science, administration et politique : produire des statistiques au sein d'un ministère », *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie*, n° 2, en ligne sur <http://socio-logos.revues.org/853>
- ROSALDO M. Z. (1980), «The use and abuse of anthropology: Reflections on cross-cultural understanding», *Signs*, vol. 5, n° 3, pp. 389-417.
- SCHÜTZ G. (2004), *La mixité dans les associations féministes*, Maîtrise en sociologie, Université Paris X Nanterre.
- STACEY J. (1988), «Can There Be a Feminist Ethnography », *Women's Studies International Forum*, vol. 11, pp. 21-27.
- STACEY J. (1998), *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America*, Berkeley, University of California Press.
- STACEY J. & S. E. GERARD (1990), « “We are not doormats”: The influence of feminism on contemporary Evangelicals in the United States », in GINSBURG F. & A. LOWENHAUPT TSING (dir.), *Uncertain terms: Negotiating gender in American culture*, Boston, Beacon Press, pp. 98-117.
- STRATHERN M. (dir.) (1987), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and beyond*, Essays by members of the 1983/1984 Anthropological Research Group at the Research School of Pacific Studies, The Australian National University, Cambridge, Cambridge University Press,.
- VALOCCHI S. (2005), «Not Yet Queer Enough: The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality», *Gender and Society*, vol. 19, n° 6, pp. 750-770.
- VISWESWARAN K. (1994), «Betrayal: An Analysis in Three Acts», in *Fictions of Feminist Ethnography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 40-59.
- YANCEY MARTIN P. (1990), «Rethinking feminist organizations», *Gender & Society*, vol. 4, n° 2, pp. 182-206.

WEINER A. B. (1983 [1976]), *La Richesse des femmes ou Comment l'esprit vient aux hommes. Îles Trobriand*, Paris, Éditions du Seuil.

Notes

1 Voir notamment l'introduction au *Dictionnaire des femmes et du judaïsme* avec, par exemple, la référence détournée à Simone de Beauvoir. « Il me fallait me battre pour être acceptée en tant que femme, mais mon combat était avant tout d'être rabbin. Souvent on me posait la question : "Comment cela vous est-il venu à l'esprit d'être "femme rabbin" ?" Et je répondais : "Cela ne m'est pas venu à l'esprit d'être femme ; je suis née femme, je suis devenue rabbin." » (Bebe, 2001, p. 15)

2 Je ne détaillerai pas ici cette question fondamentale de la dimension parfois ré-essentialisante de l'ethnographie du genre quand elle opère suivant les dichotomies masculin/féminin, qu'elle croise ou non ces catégories avec d'autres dimensions, question abordée ailleurs dans ce dossier notamment par Xavier Dunezat. D'autres ont insisté, souvent surtout à titre programmatique, sur la nécessité, dans une optique féministe déconstructiviste, de ne pas réduire le genre à l'opposition masculin/féminin (Butler, 2006 [2004]), de prendre au sérieux la possibilité du « non genre » (Delphy, 2001 [1991]) ainsi que les pratiques sociales qui « dégenrent » (Lorber, 2000), qui « défont » le genre au lieu de le « faire » (Deutsch, 2007) ou qui plus simplement ne le soulignent ou ne le marquent pas (Connell, 1990). Les travaux de Nicky Le Feuvre sont un rare exemple d'opérationnalisation de cette perspective (Le Feuvre, 2005) ; voir aussi les ouvrages ethnographiques anglophones des années 2000 qui pour Stephen Valocchi (2005) illustrent la possibilité d'une démarche *queer* en sociologie.

3 Et notamment à un très beau texte sur la trahison de l'anthropologue Kamala Visweswaran (1994), dont le cours sur les théories féministes à l'automne 2002 constitua mon initiation au genre.

4 Je remercie Isabelle Clair et Alban Jacquemart pour leur relecture et conseils, ainsi que les coordinatrices et coordinateur du dossier pour leur incitation à écrire cet article.

5 La pratique est en revanche très rare dans les travaux quantitatifs, alors même que l'on sait combien les enquêtes statistiques sont prises dans des contextes sociaux (voir par exemple Penissat, 2007).

6 Ainsi, dans une annexe méthodologique à son enquête sur l'amour dans les cités, Isabelle Clair (2008, p. 281) se situe rapidement comme « parisienne-bourgeoise-blanche-diplômée ».

7 De manière générale, l'explicitation des opinions politiques des ethnologues est rare (voir par exemple Avanza, 2008 ; Broqua, 2009).

8 Voir l'introduction de ce Dossier.

9 Les réflexions sur l'ethnographie féministe ont beaucoup moins exploré les enjeux éthiques et politiques de la démarche compréhensive à l'égard des sujets masculins de l'enquête.

10 J'évoque en l'occurrence ici les textes que j'avais lus avant de démarrer ma recherche. La manière dont nos lectures, suivant le stade de la recherche à laquelle elles sont faites, orientent le regard ethnographique, fait l'objet de peu de retours réflexifs.

11 *"I always confront these studies with some surprise – not at the evangelicals, but at the feminists. I grew up in an evangelical Protestant environment, and am not surprised to find that the very strong women I remember were not "oppressed" in the sense some scholars seem to expect them to have been. And I am sympathetic to arguments that not privileging long-term career attainment over family-oriented goals is not in itself anti-feminist, and that to equate the two bespeaks the biases of a white, middle-class feminism that may not apply so well across economic and ethnic boundaries. (...) But I do think there should be a place for feminist critiques of religion that are not apologetic, that treat issues of power relationships within marriage and family as inherently public, and that move past a pre-occupation with conservative religious subcultures to focus*

attention on a wider range of questions" (Becker, 2000).

12 Cf. le tableau des « dix dimensions des organisations féministes » (Martin, 1990, p. 10).

13 Le judaïsme contemporain, à l'échelle mondiale, est organisé en plusieurs courants dont chacun a ses propres lieux de formation des rabbins et ses propres instances de décision en matière de droit religieux. Les principaux courants sont le judaïsme libéral (ou *Reform*, aux États-Unis), le judaïsme massorti ou *Conservative*, le judaïsme orthodoxe (lui-même subdivisé en plusieurs courants). Les deux premiers reconnaissent l'accès des femmes au rabbinat.

14 Je suis à ce moment également influencée par des lectures en sociologie des organisations et du militantisme qui m'amènent à prêter attention à cette échelle de l'organisation.

15 Le passage de la Torah (*parasha*) lu le samedi matin est normalement découpé en sept sections qui ne sont pas forcément lues par la même personne.

16 Le *gabbai* – terme féminisé dans cette synagogue en *gabbait* – est la personne qui pendant la lecture de la Torah appelle solennellement en hébreu certaines personnes à monter à la Torah et qui, le cas échéant, prononce une bénédiction spécifique.

17 La vitesse est une mesure de la virtuosité de la lecture, mais elle rend en même temps la lecture de la Torah extrêmement difficile à suivre pour le public.

18 Je reviens alors de Bruxelles où je suis allée rencontrer le rabbin Floriane Chinsky, ce qui a suscité beaucoup d'intérêt dans ce petit groupe. Je suis à ce moment-là plus devenue une habituée des offices qu'au mois de novembre.

19 Anniversaire de décès à l'occasion duquel il est d'usage de monter à la Torah.

Pour citer cet article

Référence électronique

Béatrice de Gasquet, « Que fait le féminisme au regard de l'ethnographe ? », *SociologieS* [En ligne], La recherche en actes, Ethnographie du genre, mis en ligne le 26 mai 2015, consulté le 26 mai 2015. URL : <http://sociologies.revues.org/5081>

Auteur

Béatrice de Gasquet

Université Paris Diderot, URMIS (France) - beatrice.degasquet@univ-paris-diderot.fr