

Le DÉTOURNEMENT de la PENSÉE et de la théologie féministes AMÉRICAINES

Einat Ramon

Rabbin conservatrice, doyenne de l'École rabbinique Schechter de Jérusalem, professeur de pensée juive, a enseigné à l'Université Hébraïque, au Collège d'éducation des Kibboutsim, spécialiste de littérature féministe juive.

Quand le moment sera venu d'écrire l'histoire de la pensée nord-Américaine du **xx^e siècle**, il faudra bien faire une place au rôle culturel aussi discret qu'efficace qu'aura joué le féminisme, l'un des mouvements idéologiques les plus importants de cette période, via l'action menée en son nom par les tenants du

programme politique GLBTQ¹. Dans cet article, je montrerai de quelle manière, y compris à l'aube du **xxi^e siècle**, le féminisme américain s'emploie à passer sous silence le statut des femmes hétérosexuelles, avec leurs aspirations propres (aussi bien spirituelles que physiques et matérielles), tant le souci de cette mouvance a été de subvertir les genres ainsi que les rôles qui leurs sont historiquement rattachés.

En effet, le programme politique du féminisme post-moderne ne ressemble en rien aux versions antérieures du féminisme classique qui avait pour ambition de mettre un terme aux rapports d'aliénation entre les deux sexes, en engageant, par une éducation appropriée, la population à redéfinir le lien humain sur le plan intellectuel, émotionnel et civique. A l'inverse des vues de cette époque, la plupart des têtes pensantes du féminisme actuel considèrent que les relations hétérosexuelles reposent par essence sur la domination patriarcale.

Il résulte de cette conception, que le féminisme américain vise aujourd'hui à promouvoir une société non-générique² ou trans-générique, c'est-à-dire une société qui dénie toute signification, voire tout caractère de complémentarité biologique aux fonctions de procréation entre partenaires de sexes opposés, et qui considère l'institution traditionnelle du mariage, ainsi que les traditions religieuses qui la fondent, comme les principaux obstacles au « progrès ».

Je commencerai par examiner les lectures qui, au cours du 19^e et du 20^e siècle, ont été faites du récit judéo-chrétien de la création (*Genèse 1 : 26-27*). Puis je montrerai de quelle façon une première lecture de ces versets, d'abord inspirée par un souci égalitaire, a ensuite cédé le pas à une interprétation tout à fait cynique. J'indiquerai pour finir par quel truchement idéologique s'est faite la transition entre le paradigme moderne de « la femme rétablie dans sa dignité » et le paradigme post-moderne de « l'inclusion trans-générique ». Pour ce faire, je m'appuierai notamment sur les écrits des têtes de file de la théologie féministe juive nord-Américaine, telles que Judith Plaskow et Rachel Adler.

Ces deux auteurs ne se préoccupent plus guère de la condition féminine, comme ce fut le cas de leurs devancières dans les années 90, 80 et 70 du 20^e siècle. Au lieu de quoi, celles-ci entendent faire la promotion d'une « épistémologie trans-générique », considérée comme la meilleure méthode pour remédier à l'oppression patriarcale. Ce nouveau paradigme théologique a pris corps à partir de certaines tendances générales du féminisme post-générique, caractéristiques de la réflexion juridique et de l'œuvre littéraire de théoriciennes aussi emblématiques que Katherine McKinnon et Judith Butler.

En conclusion de cette étude, je montrerai en quoi le féminisme « post-générique » préconise, quoi qu'il en pense, un bien plus grand degré d'aliénation physique, biologique etc. qu'il ne résout les problèmes posés par la différence sexuelle. On ne peut en effet pas dissocier cette idéologie des possibilités, autrefois inexistantes, qu'offrent aujourd'hui les différentes technologies médicales. Ces technologies permettent de se façonner un corps qui ressemble à celui de l'autre sexe, grâce à des traitements chirurgicaux indolores ainsi qu'à différents traitements hormonaux. Grâce aux banques de sperme ainsi qu'aux mères porteuses, il est désormais possible de donner vie à des enfants qui ignorent l'identité de leur père ou de leur mère biologique. Comme Margaret Somerville, spécialiste canadienne d'éthique, l'affirme, nous disposerons bientôt de technologies capables de « fabriquer » des enfants à partir des gènes de deux ou de plus de deux personnes bénéficiant du statut de couples mariés au regard de l'Etat. Ainsi, ces nouvelles technologies de fécondation, initialement mises au point pour des couples hétérosexuels qui étaient dans l'impossibilité de procréer, sont désormais accessibles à des gens qui ne souhaitent pas procréer avec une

personne de l'autre sexe. C'est dans ce contexte industriel et économique que la pensée post-générique se développe en Occident, sans être le moins du monde questionnée ni mise au défi de se justifier par les autorités juridiques ou politiques. Et, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité et de la pensée humaine, l'enjeu d'une conception philosophique n'est plus d'en appeler à une meilleure compréhension mutuelle, ni même à une plus grande prise de responsabilité commune entre les hommes et les femmes, mais de chasser de son horizon le principe même d'un but collectif qui justifierait les efforts conjugués de l'humanité considérée dans toute sa diversité.

Un texte « hétérosexiste » ou une source d'espoir : le débat théologique féministe à propos de Genèse 1.

Aucun autre changement de paradigme herméneutique ne confine davantage au mépris de la grande majorité des femmes (qui sont hétérosexuelles) que la lecture post-générique de *Genèse 1 : 26-28*. Rappelons en le texte :

*« Et Dieu dit : faisons l'homme (Adam) à notre image
à notre ressemblance
(...) »*

*Ils domineront (...) Et Dieu créa l'homme à son image, à
l'image de Dieu il les créa, mâle et femelle il
les créa.
Dieu les bénit et Dieu leur dit : « Multipliez et
Croissez, emplissez la terre et dominez-là (...) »*

Pour des générations, ce texte qui évoque la création ultime de l'homme et de la femme à l'image de Dieu a servi de référence au féminisme moderne pour défendre une conception égalitaire des relations entre les deux sexes. Ce texte implique en effet l'égalité sociale et religieuse des hommes et des femmes, conformément à cette narration fondatrice qui s'enracine dans la Tora/Ancien Testament. Déjà au XIX^e siècle, Elizabeth Cady Stanton³ avait écrit :

« La gloire divine a trouvé son couronnement dans la grande œuvre de la Création dès le moment où l'homme et la femme sont apparus au cours du sixième jour ; ensemble les deux énergies, masculine et féminine, faites à l'image de Dieu, devaient exister de toute éternité, tant sous le rapport de la forme que de l'esprit (...). Le verset 27 déclare que l'image de Dieu est à la fois principe masculin et principe féminin. Dans ces conditions, comment est-il possible de faire croire que la femme est une créature secondaire ? (...) Les textes cités montrent plei-

nement le caractère simultané de la création de l'homme et de la femme, ainsi que leur égale importance pour le développement de l'humanité.(...) malgré la sujétion de la femme que le droit canon aussi bien que la loi civile se plaisent à justifier, il est important de souligner et de rappeler qu'un pouvoir égale (à celui de l'homme) a été donné à la femme sur toute créature vivante, et que ce texte ne dit nulle part que l'homme doit dominer la femme. » (*Ibid.*, p. 15).

Presque quatre vingt ans plus tard, Phyllis Trible a fait valoir le même point de vue⁴. L'auteur y défend l'idée selon laquelle le texte de *Genèse 1 :27* « qui en mettant l'homme et la femme sur le même pied d'égalité, donne une idée nette de ce qu'est l'image de Dieu, et, qu'en conséquence, c'est cela même qui permet d'entrevoir en quoi consiste la transcendance de Dieu. »

Une troisième lecture féministe des deux récits de la création a été proposée par la critique littéraire danoise Mieke Bal. Cette dernière déclare ceci : « Je prétends que le premier récit de la création n'est pas substantiellement différent du second. »⁵

La thèse de la complémentarité des deux récits de la création concerne justement leur caractère foncièrement égalitaire. Or cette thèse avait déjà été exposée par Trible elle-même dans son livre : *Depatriarchalizing in Biblical Text*. Elle y suggérait que « le texte de *Genèse 2* confirme cette structure. Le récit de création de l'homme suivi par celui de la création de la femme constitue une composition circulaire à l'intérieur de laquelle les deux créatures reçoivent précisément le même statut. En aucun cas l'évocation d'un ordre d'apparition de l'un puis de l'autre ne disqualifie la femme. Le contexte aussi bien que le contenu de ce verset plaident en faveur de cette interprétation »⁶.

« Ce texte », ajoute encore l'auteur, proclame à la fois la similarité et la différence de la femme et de l'homme (...) ». Et Trible de conclure que cette différence complémentaire « est un facteur d'harmonie et d'égalité »⁷.

Le tournant féministe radical quant à l'interprétation de *Genèse 1 : 26-27* intervient dès les travaux plus tardifs de Judith Plaskow, la plus prolifique des féministes juives non-orthodoxes. Radicalement hostile aux idées de Stanton, Trible et Bal, Plaskow développe une conception de l'hétérosexualité qui s'appuie sur l'une des lectures les plus étroites de *Genèse 3 :16* (« Ton désir sera tourné vers ton mari et il te dominera »). Selon Plaskow, « ce verset établit un lien étroit entre la complémentarité générique, la compulsion hétérosexuelle et la subordination des femmes »⁸.

Englobant dans une même réprobation Stanton, Trible et Bal, Plaskow réserve sa critique la plus subtile à Phyllis Trible en lui objectant de donner à ce verset une interprétation descriptive et non prescriptive (qui serait en fait sa véritable valeur), alors qu'il constitue une attestation indubitable de la domination mas-

culine. Dans son ouvrage, Plaskow fait l'impasse sur la lecture très attentive que Tribble fait de *Genèse 1*, lecture qui consiste à distinguer dans la parité hétérosexuelle la marque d'une bénédiction divine.

Selon Plaskow en effet, la norme hétérosexuelle est irrémédiablement liée, sur le plan social, à l'oppression des femmes (*Ibid.*, p. 43). Par voie de conséquence, Plaskow en appelle à « une ré-appropriation sans concession des complexités et des contradictions de la conception hébraïque des conduites sexuelles (...) en tant qu'elles peuvent être alléguées comme principes critiques de l'hétérosexualité compulsive entendue comme institution » (*Ibid.*, p.189). Il va sans dire que Plaskow privilégie la lecture traditionnelle de *Genèse 3 :16* comme caractéristique de la conception biblique contre la lecture féministe classique de *Genèse 1 : 26-27*⁹.

Dans ce contexte, on peut comprendre que le peu de sources qui frappent d'interdit l'homosexualité ait moins retenu son attention que le postulat « de loin le plus convaincant » selon lequel le mariage hétérosexuel est la norme de la vie adulte. (*Ibid.*, p. 179)¹⁰.

Plaskow s'inscrit elle-même dans la même ligne de pensée que la poétesse féministe Adrienne Rich¹¹. Selon Rich (et Plaskow) la norme du mariage hétérosexuel doit être tenue pour le pire ennemi de la femme. C'est du reste à Rich que l'on doit l'expression « hétérosexualité compulsive » ainsi que l'argument qu'étant donné le fait que les femmes donnent naissance aux enfants et qu'elles les allaitent, et que le premier contact physique de l'enfant a lieu avec une femme, il en résulte, selon elle, que la sexualité de base des petites filles est celle de la lesbienne et, par extension, que toutes les femmes devraient être considérées comme « partie intégrante du continuum lesbien »¹².

Cependant, il est intéressant de constater qu'en dépit de la critique de Tribble, Plaskow ne dit pas explicitement que *Gen.1 : 26-28* est un texte hétérosexiste, dans la mesure où ces versets affirment que la création de l'homme et de la femme ainsi que la procréation humaine par le biais des deux sexes constituent un reflet de la présence divine. Si la norme hétérosexuelle est le point de rencontre du patriarcat et de la sujétion féminine, ainsi que le prétend Plaskow, pourquoi ne pas s'en prendre directement au premier récit de la création qui affirme que l'homme et la femme sont tous deux « hétérosexistes » ? Plaskow recule devant cette conclusion herméneutique nécessairement logique. Pourquoi ? Une première réponse consisterait à avancer que l'intention de Plaskow est d'enfermer dans le cercle féministe de « la communauté des sœurs » toutes les femmes qui sont concernées par les structures de la domination patriarcale telle qu'elles sont suggérées par la Bible. En somme, Plaskow cherche à estomper la différence qui existe entre le féminisme hétérosexuel de type égalitariste

de ses devancières et le féminisme lesbien qu'elle entend promouvoir. Si elle avait ouvertement attaqué le verset de *Genèse 1* qui plaide en faveur de l'émancipation de la majorité des femmes (qui sont hétérosexuelles) et désirent épouser des hommes (fut-ce à un moment donné de leur vie), sa rupture à l'égard du féminisme de type égalitaire eut été par trop évidente. Au contraire, Plaskow a pris le parti de déplacer le spectre du questionnement en déplaçant l'analyse d'un verset de la *Genèse* pour la faire porter sur l'autre, de manière à justifier la pétition de principe selon laquelle ce n'est pas le texte, mais la communauté qui est la source de l'autorité religieuse¹³.

L'ennui, c'est qu'au sein de la « communauté » féministe il y a un certain nombre de voix discordantes et que le critère de la « communauté des sœurs » n'est pas aussi évident à établir que l'est, par ailleurs, celui qui consacre, du point de vue herméneutique, l'autorité du texte biblique.

Le féminisme radical et la récusation du mariage et de l'hétérosexualité

L'autre raison pour laquelle Plaskow ne voit pas ce qui oppose foncièrement sa conception de la sexualité féminine à la conception hétérosexuelle-égalitaire de Tribble réside peut être dans le fait que le paradigme du LGBTQ est parvenu à un tel degré d'hégémonie dans la mouvance du féminisme post-générique que ses postulats sont devenues d'aveuglantes évidences. Il se peut donc très bien que Plaskow ait trouvé si naturel de plaider pour le féminisme lesbien que les conceptions défendues par Tribble lui paraissent comme un aspect du même programme politique.

Ces trente dernières années, les deux écoles de pensée féministes les plus significatives – le féminisme radical et le féminisme post-moderniste – se sont faites les avocates de l'homosexualité comme seul moyen de dépasser la domination patriarcale. Dans son livre *Toward a feminist theory of the State* (1989) la féministe radicale et philosophe du droit Catherine A. MacKinnon développe une analyse du rapport de force disproportionné qui, selon elle, opposerait les femmes aux hommes. Elle écrit ceci : « Peut être que l'expression la plus forte de la prise de conscience s'est-elle traduite par le fait que les hommes, en tant que membres d'un groupe constitué, se sont ligüés pour affirmer leurs prérogatives au détriment des femmes¹⁴ (...). La prise de conscience a ainsi révélé l'indéniable réalité de la domination masculine. Ce n'est pas seulement un état de fait, comme on a l'habitude de le dire. Favoriser cette prise de conscience devrait permettre d'amener le pouvoir masculin à se confronter à sa dualité foncière : comme pouvoir total d'un côté, comme illusion de l'autre.¹⁵ »

En postulant qu'il existe, entre femmes et hommes, une opposition *a priori* sous le prétexte que les prérogatives de l'homme se fondent sur le déni du

droit de la femme, MacKinnon est forcément amenée à plaider en faveur de la thèse lesbienne et homosexuelle. Si, en effet, les hommes et les femmes sont condamnés à être pris au piège d'un rapport constant du type dominant/dominé, il en résulte que les relations intimes entre personnes du même sexe constitue la seule solution conséquente pour s'évader de la prison sociale. Aussi, dans son livre, MacKinnon évoque-t-elle cette possibilité, non sans exprimer quelques réserves : « D'aucuns ont prétendu que la sexualité lesbienne – à savoir le fait pour les femmes d'entretenir des relations sexuelles entre femmes, à l'exclusion de tout commerce de cette nature avec les hommes – serait une bonne façon de résoudre le problème des genres. Toutefois, la sexualité féminine demeure tributaire de la suprématie masculine ; les femmes continuent en effet d'être définies par rapport aux hommes ; la perception des femmes comme des êtres inférieurs aux hommes est empreinte d'une connotation sexuelle, voire hétérosexuelle, que les hommes entrent pratiquement en ligne de compte ou non. Et, dans la mesure où les hommes font le choix de l'homosexualité parce qu'ils sont des hommes, la masculinité s'en trouve amoindrie. Il se pourrait que la sexualité soit tellement marquée par

le genre qu'elle charrie inévitablement avec elle la domination et la soumission, et ceci quel que soit l'appartenance générique objective de ses protagonistes.¹⁶ »

MacKinnon est parfaitement consciente du fait que l'homosexualité n'est pas exempte de luttes ni de rapports de pouvoir ; elle suggère toutefois que l'homosexualité masculine « sape la masculinité » sans toutefois expliquer ni pourquoi ni comment. Elle n'explique du reste pas non plus en quoi le fait pour les hommes de faire le choix de l'homosexualité aiderait en quoi que ce soit les femmes à échapper aux horreurs de la domination masculine. Du reste, est-il si certain que l'homosexualité masculine immunise les femmes contre la domination masculine ? MacKinnon n'envisage pas même l'éventualité que cet état de faits pourrait être facteur d'une bien plus grande oppression des femmes, du fait même de la formation d'une culture entièrement allergique à l'idée même que les hommes et les femmes puissent nouer des liens d'intimité. Au contraire, lors d'une visite qu'elle a faite en Israël en 2006, MacKinnon est allée jusqu'à répondre ceci, à une journaliste, militante du féminisme lesbien, qui lui demandait si les relations entre lesbiennes et homosexuels ne mettaient pas en échec sa théorie selon laquelle les relations sexuelles conduisaient inéluctablement les femmes à subir la domination masculine : « Les femmes entre elles, et les hommes entre eux inventent quelque chose de très intéressant à l'intérieur de ce paradigme. Ces relations sexuelles ne sont pas nécessairement marquées par des rapports hiérarchiques, elles sont même porteuses

de nouvelles et de grandes possibilités d'égalité. Quand le choix sexuel des femmes se portent sur d'autres femmes, cela constitue un authentique défi vis-à-vis de la domination masculine. Il s'agit alors d'un choix qui symbolise le fait que les hommes ne sont pas nécessairement destinés à partager la vie des femmes ni même leur sexualité. »¹⁷

Il est difficile d'imaginer que le déplacement idéologique de Mac Kinnon, en ce qui concerne le lesbianisme et l'homosexualité comme solution aux problèmes qui se posent entre hommes et femmes, ne résulte pas de l'influence qu'aurait exercée sur elle une autre féministe, post-moderniste, comme Judith Butler. Aux Etats-Unis, Butler, chef de file de la théorie du féminisme post-générique, exerce une influence considérable sur les études féministes. Au demeurant, ses thèses sont bien plus radicales que celles de Mac Kinnon, puisqu'elle va jusqu'à défendre l'idée qu'il n'existe aucune corrélation entre le genre et le sexe, et que prétendre une telle chose est une contre-vérité, dans la mesure où la féminité et la masculinité ne sont rien d'autre que des attitudes. Autrement dit, ces attitudes n'ont strictement rien à voir avec la complexion biologique de leurs protagonistes. Voici en quels termes J. Butler formule cette thèse : « Dans le contexte lesbien, l'« identification » au masculin qui apparaît dans la figure de la « butch » (c'est-à-dire de la lesbienne qui assume le rôle masculin) ne peut pas se comprendre dans les termes d'une simple recomposition du duo hétérosexuel. Ainsi que s'en explique une lesbienne qui s'assume dans le rôle de la femme, elle aime que ses amants soient des filles, ce qui signifie qu'« être une fille » recontextualise et redéfinit la « masculinité » dans l'identité lesbienne masculine (...). En clair, cette façon de concevoir les métamorphoses génériques du désir rend possible une plus grande complexité, un plus grand éventail de possibles, une manière plus riche d'envisager à la fois le genre masculin et le genre féminin. »

Aussi, le programme d'émancipation féministe, selon Butler, consiste dans le fait pour les femmes de se libérer de leurs traits identitaires génériques, pour autant que ces traits identitaires sont liés à leurs rôles biologiques. Selon cette école de pensée féministe, la libération des femmes ne dépend pas de la fin de la domination socio-économique qu'exercent sur elles les hommes, ni même du fait de faire valoir certaines aspirations morales, compte tenu de leur expérience de la maternité ou de leur statut social (comme l'avaient naguère suggéré certaines féministes telles que Carol Gilligan et Neo Noddings) mais du fait de dépasser leur rôles génériques en plaidant pour la libre expression de nouvelles options générico-sociales.

La conséquence directe de cette épistémologie du genre culmine dans un certain nombre de passages à l'acte, tels que le fait de s'habiller en homme, ou de

changer de sexe par un recours à la chirurgie ou à des traitements hormonaux. Toutes ces pratiques sont tenues par Butler pour autant de pratiques d'émancipation, voire d'affranchissement par rapport à l'identité « oppressive » que fait peser sur les femmes l'ensemble des contraintes *sui generis* que constitue leur corps biologique, qualifié de « source de tous les maux diaboliques de l'autorité patriarcale ou de l'hétéro-patriarchie ».

D'un point de vue éducatif, cette épistémologie vise à transcender le genre, en le laissant de toutes les étapes de développement en usage pour les filles, de façon à rendre possible la transformation des filles en garçons et des garçons en filles. Évidemment, ce programme éducatif ne prend pas la parole au nom de celles et de ceux qui considèrent que les vues traditionnelles (religieuses et féministes) sur la division sociale entre hommes et femmes demeurent pertinentes et significatives pour la plupart des gens. Cette épistémologie ne donne évidemment pas la parole à celles et ceux qui considèrent qu'une société digne de ce nom suppose la meilleure coopération possible entre les deux sexes, que ce soit dans le mariage, dans la parentalité, dans la vie en commun ou dans le domaine professionnel.

Une critique féminine du féminisme radical et post-générique

L'épistémologie post-générique révèle toutefois très vite ses limites quand, excédant son domaine de compétence – qui est celui des « gender studies » – elle vient se heurter à l'épistémologie rigoureuse d'autres champs de savoir qui requièrent d'autres critères de jugement quant aux mêmes faits. C'est ainsi qu'un ouvrage récent, *Unprotected* (2007), écrit par un médecin-psychiatre de l'Université de Californie (Los Angeles), tout d'abord publié sous la signature « Médecin Anonyme », puis, peu après, à l'occasion d'une nouvelle édition, sous le vrai nom de son auteur – le Dr Miriam Grossman – discute des conséquences cliniques désastreuses que cette idéologie post-générique et/ou radicale induit pratiquement sur la santé mentale et physique de ses patients.

M. Grossman y relate en détail comment la méconnaissance des différences physiques entre l'homme et la femme pousse nombre de femmes à contracter des MST, à traverser de terribles états dépressifs ou encore à leur fait manquer l'occasion de devenir mère sous prétexte de donner la priorité à leur carrière. Plus encore, M. Grossman met au jour les dangers objectifs inhérents à l'homosexualité, par ailleurs promue par la culture du « politiquement correct ». Ainsi que le montre Grossman, dès lors qu'on l'examine sous le rapport de la médecine, la philosophie de l'ambiguïté générique devient problématique et même périlleuse. La même chose peut être dite du point de vue de l'éthique médicale. On ne saurait en effet dissocier cet ensemble d'idéologies post-génériques et pro-homosexuelles de l'apparition de nouvelles technologies de procréation qui

rendent possible la co-modification d'embryons humains, le trafic de sperme et d'utérus. La réalité des banques d'embryons, de sperme ainsi que le phénomène des mères porteuses finit par créer une réalité sociale dans laquelle les hommes et les femmes n'auront bientôt plus besoin d'entretenir de rapports intimes pour mettre au monde un enfant. Aussi, comme le souligne avec beaucoup de pertinence Margaret Somerville, la grande représentante canadienne de la réflexion éthique contemporaine, avec la légalisation relative au mariage entre personnes du même sexe et l'émergence imminente d'une industrie de procréation humaine à partir des gènes d'un ou de plusieurs individus, nous verrons se développer de manière croissante le phénomène des enfants venus au monde sans père ni mère et privés de toute information au sujet de leur père ou de leur mère biologique.

On peut ici légitimement se demander pourquoi la société devrait privilégier le désir d'un homosexuel adulte de concevoir un enfant en recourant aux services d'une mère porteuse plutôt que le droit de tout enfant à naître d'une mère et d'un père ou, au moins, de connaître sa mère biologique ? Et j'ajouterais : en quoi le phénomène social, aujourd'hui de plus en plus répandu, qui consiste pour les hommes homosexuels à recourir aux services des mères porteuses, contribue, d'une manière ou d'une autre, à mettre un terme à l'oppression des femmes ?

Est-ce que ces technologies ne vont pas, à terme, rendre possible l'apparition d'une forme de « patriarchie » encore plus violente et plus arbitraire que ne l'était le patriarcat traditionnel ?

Pour cette même raison, dans la société moderne, affirme Somerville, un enfant devrait avoir droit à un père et une mère, et idéalement le droit d'avoir *son* père et *sa* mère.

Après tout, la conception traditionnelle du mariage hétérosexuel, ainsi que l'éducation qui y prépare, n'est peut-être pas aussi datée ni périmée que voudraient le faire croire certaines féministes. Peut-être devrions-nous alors apporter toutes et tous notre contribution pour donner un sens nouveau à cette institution « démodée », en la réévaluant précisément à la lumière du premier récit de la création telle que nous le rapporte la *Genèse*.

notes

1. Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender and Queer.

2. Ou « non genrée » (ndlr).

3. Féministe et abolitionniste protestante, auteur de : *The Original feminist attack on the Bible* (1895), New York, Arno Press, 1974.

4. Ph. Tribble : *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia : Fortress Press, 1978, p. 21.
5. M. Bal, *Lethal Love : feminist literary readings of Biblical love stories*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1987, pp. 114-115.
6. *Op. cit.* in Elizabeth Koltum, ed. *The Jewish Woman : New Perspectives*, New York, Schocken Books, 1976, p. 222.
7. *Ibid.*, pp. 224-225. Pour une discussion critique et nuancée de Tribble, cf. : Illana Pardes, *Countertraditions in the Bible : A Feminist approach*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1992, pp. 20-33.
8. Judith Plaskow, « Sexual orientation and Human rights : a progressive Jewish perspective », in *The Coming Lilith : Essays on Feminism, Judaism and sexual ethics*, Edited with Donna Berman, Boston : Beacon Press, 2005, p. 2005, 197. (Plus loin cite sous le titre : *The Coming of Lilith*).
9. Pour une discussion des controverses rabbiniques relatives à la portée égalitaire de ce verset, cf. : Judith Baskin, *Midrashic Women : Formation of the Feminine in rabbinic Litterature*, Hanover and London : Brandeis University Press, 2002, pp. 44-56.
10. Ce texte est cité sous le titre : Sexual orientation.
11. Adrienne Rich, *Of Woman born : Motherhood as experience and institution*, New York and London : W.W. Norton & Compagny, 1976, 1986, p. 42.
12. Adrienne Rich, « Compulsory hétérosexualité and the lesbian existence », from : *Blood Bread and Poetry : Selected Prose 1979-1985*, New York : Norton and Company Inc., 1986, pp. 23-75.
13. Judith Plaskow, « Authority, Resistance, and Transformation », *The Coming of Lilith*, p. 196.
14. Catherine A. MacKinnon, *Toward a feminist theory of the State*, Cambridge, Massachussets : Harvard University Press, 1989, pp. 93-94 (cité par la suite sous le titre : *Vers une théorie féministe*).
15. *Ibid.*, p. 104.
16. *Ibid.*, pp. 141-142.
17. Arma Kazin, *Political Resistance Through the Bed*, *Haaretz*, 16.1.06. <http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jtml?itemNo=670823&contrassID=2&subContrassID=7&sbSubContrassID=0> (Hebrew).