Document generated on 04/25/2024 7:44 a.m.

Bulletin d'histoire politique

La sexualisation du sacré et la régulation des offenses à la religion. Un bref retour sur l'affaire des Fées ont soif

Jean-François Gaudreault-DesBiens

Volume 15, Number 1, Fall 2006

Sexualité et politique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1056082ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1056082ar

See table of contents

Publisher(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (print)
1929-7653 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Gaudreault-DesBiens, J.-F. (2006). La sexualisation du sacré et la régulation des offenses à la religion. Un bref retour sur l'affaire des Fées ont soif. *Bulletin d'histoire politique*, *15*(1), 37–43. https://doi.org/10.7202/1056082ar

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2006

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La sexualisation du sacré et la régulation des offenses à la religion. Un bref retour sur l'affaire des *Fées ont soif*

Jean-François Gaudreault-DesBiens
Professeur
Faculté de droit
Université de Toronto

La résurgence du religieux comme marqueur identitaire et vecteur de mobilisation collective dans les sociétés libérales incite à se pencher plus avant sur les stratégies que déploient les groupes religieux soucieux de consolider leur emprise sur leurs membres et de juguler les représentations du sacré qui minent leur cohésion interne ainsi que leur statut politico-symbolique à l'échelle de la société globale. Dans la mesure où une doctrine religieuse encode une conception particulière de la division sexuelle des rôles sociaux et justifie cette division en se référant à des figures sacrées censées l'incarner, toute représentation qui désacralise ces figures risque d'être perçue comme non seulement offensante, mais surtout subversive de l'ordre établi au sein du groupe. Le maintien de l'autorité du dogme nécessitera parfois même de recourir à des ressources institutionnelles externes. L'une de ces ressources est le droit étatique, qui, le cas échéant, tient un double rôle d'outil de revendication politique et d'enjeu en tant qu'espace de reconnaissance symbolique. Aussi l'usage stratégique du droit afin de contrôler les représentations sexualisées, donc déviantes, de figures sacrées fait-il partie de l'arsenal dont disposent ceux qui souhaitent faire progresser une politique de la religion. Et dans la mesure où une telle politique s'accompagne souvent d'une politique sexuelle qui est partie prenante du dogme, toute victoire dans l'arène juridique favorise l'avancement de cette politique sexuelle. Même si le succès est loin d'être inéluctable dans des sociétés libérales qui protègent jalousement

la liberté d'expression, le recours au droit peut malgré tout s'avérer indirectement efficace, puisque même le rejet du recours peut contribuer au resserrement de la cohésion du groupe et, partant, au renforcement du contrôle sexuel qui s'y exerce à l'interne. Cet article se penche sur un de ces épisodes de conscription du droit au service d'une politique religieuse-sexuelle particulière.

La judiciarisation des « Fées ont soif »

La possibilité d'une conscription du droit au service d'une politique de la religion s'opposant à une autre politique, celle-là sexuelle, est illustrée de manière éclatante par le débat judiciaire que provoqua la création en novembre 1978 de la pièce *Les Fées ont soif*[1], de Denise Boucher. Si d'autres pièces féministes, comme *La Nef des sorcières*, avaient déjà entrepris de mettre en question les rôles sociaux imposés à la femme dans la société patriarcale, aucune n'eut le retentissement des *Fées ont soif*. L'auteure y dénonce violemment trois figures féminines – une mère de famille (Marie), une prostituée (Madeleine), et une statue vivante de la Vierge – en tant qu'elles représentent des constructions patriarcales où, pour l'essentiel, la femme se tait ou dit ce qu'on veut qu'elle dise. Sans projet de vie propre, la Vierge n'existe que pour son fils Jésus. Tenue pour une femme qui ne connaît ni le désir ni le plaisir, Boucher l'oppose à la prostituée, cette fille de joie qui, elle au moins, est sexuée. Cette Vierge – une statue – n'a somme toute pas grand-chose à voir avec une vraie femme, même si, en tant que membre de la Sainte Trinité, elle devient *de facto* une figure de pouvoir féminin[2]. Toutefois, « [c]omment peut-on exercer un pouvoir si l'on est muet ? (...) [L']autorité [de la Vierge] vient du patriarcat, le sculpteur de l'image, mais elle exerce son pouvoir sur les femmes en servant de modèle à la femme parfaite »[3]. Ce faisant, elle norme le statut et le rôle des femmes dans les sociétés patriarcales chrétiennes. Comme les autres femmes mythiques des *Fées ont soif*, elle participe à l'instauration d'une division sexuelle du social favorable aux hommes et défavorable aux femmes[4]. En revanche, derrière cette image de la Vierge et des autres protagonistes de la pièce, derrière ces femmes qui se taisent, se cachent malgré tout des femmes qui veulent se dire et qui, en bout de ligne, parviennent à le faire au contact des autres.

Cette pièce vise non seulement à critiquer mais à désacraliser – donc à humaniser – des archétypes féminins produits par la société patriarcale. Chutant d'un piédestal, la Vierge est toutefois celle qui perd le plus au jeu de cette désacralisation-humanisation. Aussi ne saurait-on s'étonner que l'église catholique ait formellement protesté contre la pièce et que toutes sortes de

manifestations aient entouré sa représentation[5]. C'est dans cette foulée qu'un groupe religieux, les *Jeunes Canadiens pour une civilisation chrétienne*, déposa une requête visant à faire « retirer de la circulation le texte de cette pièce vexatoire, d'en défendre l'impression et la distribution, d'en prohiber toutes représentations théâtrales ». Les membres de ce groupe alléguaient que la pièce, qui outrageait « la liberté des baptisés », leur faisait subir un préjudice moral et spirituel découlant d'une offense à la moralité publique et aux valeurs fondamentales de la société canadienne et constituait une « oppression et une persécution de la foi et de la doctrine catholique »[6]. Le droit protégeait déjà à l'époque les libertés fondamentales, notamment dans la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec, encore que l'intensité de la protection dont elles bénéficiaient n'était pas comparable à ce qu'elle est devenue depuis, notamment en raison de leur constitutionnalisation dans la *Charte canadienne des droits et libertés*. C'est d'ailleurs en partie sur l'article 49 de la *Charte québécoise* que se fondaient les *Jeunes Canadiens* pour exiger la censure des *Fées ont soif*. Cette disposition prévoit que la victime d'une atteinte illicite à un droit garanti dans la Charte, comme la liberté de religion, peut en obtenir la cessation et être compensée pour le préjudice moral ou matériel qui en découle, en plus d'exiger, si l'atteinte est intentionnelle, que son auteur soit condamné à payer des dommages exemplaires.

Dès le début du procès, la *Fondation du Théâtre du Nouveau Monde* souleva l'irrecevabilité de la requête des *Jeunes Canadiens*, invoquant notamment que les membres de ce groupe ne possédaient pas l'intérêt légal suffisant pour fonder leur réclamation. Accueillant ce moyen, la Cour observa que la recevabilité de leur action était fonction de leur capacité à « démontrer que l'attaque est dirigée contre eux personnellement et non, contre eux par osmose du groupe attaqué »[7]. Or, tel n'était pas le cas en l'espèce, « l'attaque [étant] générale et... [ne permettant pas] d'identifier l'un ou l'autre de ces requérants pris individuellement »[8]. Autrement dit, le préjudice dont se plaignaient les *Jeunes Canadiens* n'était pas suffisamment individualisé et distinct pour donner ouverture à une demande de réparation. Leur situation fut assimilée à celle d'individus qui se plaindraient de la diffamation collective visant un groupe dont ils font partie sans cependant être en mesure de démontrer en quoi cette diffamation leur a causé un préjudice particulier. Estimant que les moyens juridiques pouvant être pris pour contrer cette forme de diffamation ou d'offense collective relevaient avant tout du droit public, le tribunal accueillit la requête en irrecevabilité et débouta les *Jeunes Canadiens*. La Cour d'appel confirma ce jugement, notant du reste que l'allégation de discrimination religieuse des *Jeunes Canadiens* ne reposait sur rien[9]. La Cour suprême du Canada mit un terme à cette saga judiciaire en refusant d'entendre l'appel des *Jeunes Canadiens*. Le droit n'a pas changé depuis.

L'« offense à la religion » saisie par le droit

Dans des sociétés où le droit sert de plus en plus d'ancrage à des revendications politiques formulées sur le mode de l'absolu et où le sentiment religieux resurgit à mesure que l'importance de la nation comme lieu identificatoire prédominant se voit relativisée, les tentatives de soustraire les religions aux critiques potentiellement blasphématoires ou aux interprétations hétérodoxes se multiplient. Qu'il soit réclamé au nom de la liberté de religion, des droits à l'égalité ou du multiculturalisme, le contrôle des phénomènes relevant de l'« offense à la religion » est clairement réapparu à l'ordre du jour. L'épisode récent de caricatures du prophète Mahomet publiées au Danemark et qui suscitèrent l'ire de millions de Musulmans à travers le monde en témoigne à l'envie.

Les réactions les plus vives semblent généralement être provoquées par les représentations, critiques ou ironiques, qui sexualisent les figures religieuses, lesquelles offrent aux fidèles des modèles susceptibles de régler leurs comportements et, d'un point de vue sociétal, de normer les rôles sexuels. Le fait de montrer un Dieu, un prophète ou un saint comme un être sexué ou, pis encore, comme un être désirant, lui enlève de la transcendance. Or le maintien d'une image de transcendance s'avère crucial pour que le dogme demeure « crédible ». Au fond, tout est question de regard : l'image d'un homme presque nu, crucifié, dont le corps révèle des lacérations pourrait aisément paraître pornographique à certains[10], si, bien sûr, ce n'était de deux millénaires d'accoutumance et de socialisation à une telle image.

On ne saurait cependant sous-estimer, d'un point de vue religieux, les enjeux d'une pareille désacralisation. Car si la religiosité procède parfois d'une démarche personnelle relativement étanche aux pressions extérieures, elle est aussi souvent le résultat d'un conditionnement social. Elle relève de ce que l'on pourrait appeler l'« hérité ». Or les représentations qui remettent en cause la sacralité des figures religieuses contribuent à rendre possible, ou à tout le moins concevable, un arrachement à cet « hérité » religieux et au modèle social qui l'accompagne. Elles risquent en ce sens de réduire l'effectivité des mécanismes religieux de régulation de la vie des croyants, ce qui peut avoir un effet corrosif sur la cohésion du groupe.

Deux options s'offrent aux groupes religieux qui souhaitent la censure d'une expression qu'ils estiment outrageante. Ils peuvent demander, d'une part, que l'État lui-même intervienne, par exemple en engageant des poursuites en vertu de lois criminalisant la propagande haineuse antireligieuse. Dans cette hypothèse, l'État prend fait et cause pour les groupes victimes d'une telle propagande, assimilant à cette fin l'offense particulière subie par

le groupe visé à une offense contre la société dans son entier. Ils peuvent, d'autre part, opter pour un recours de droit privé lorsque cette possibilité leur est ouverte. Alors que les procédures criminelles visent d'abord les « individus » qui produisent ou distribuent du matériel offensant, de sorte que celui-ci demeure une considération secondaire, les recours de droit privé permettent de s'y attaquer directement et parfois préventivement. Le droit public, surtout dans sa dimension pénale, porte donc un regard rétrospectif sur un événement quelconque, d'où l'idée primordiale de punition, tandis que le droit privé embrasse plus large en permettant autant la compensation d'un préjudice passé que la prévention de préjudices futurs. Toutefois, comme on l'a vu dans l'affaire des *Fées ont soif*, le droit privé ne peut utilement viser que les préjudices suffisamment individualisés et distincts, ce qui exclut ceux subis « par osmose », c'est-à-dire du seul fait de l'auto-identification de la « victime » à un groupe qui se définit en fonction du référent identitaire critiqué.

Cette limite importante risque d'accroître la fréquence des revendications relatives à la création de recours particuliers pour contrer les « offenses à la religion ». Il est en revanche douteux que la création de tels recours soit acceptable dans un État qui se veut libéral. Car ce dont on parle ici, c'est d'une privatisation du pouvoir de déclencher un processus de censure de la liberté d'expression. S'agit-il là d'un cadre approprié pour déterminer qu'une « offense à la religion » est tellement inacceptable que sa censure se justifie ? Le critère devrait-il être objectif – ce qu'un « observateur raisonnable » estimerait être – ou subjectif – ce que le « croyant » estime être ? Dans la mesure où la religion procure au croyant une doctrine susceptible de le guider autant dans ses gestes religieux que séculiers, il est très difficile d'établir une ligne de partage entre la perception subjective de ce croyant quant à ce qui constitue une offense à sa religion et ce qui pourrait objectivement constituer une telle offense, si tant est qu'on puisse objectivement en circonscrire les contours. L'adoption d'une approche subjective accréditerait en fait la thèse que l'expression antireligieuse, voire la simple critique générale d'un aspect particulier d'une foi donnée, revêt une dimension performative individuellement préjudiciable pour tout croyant. Bref, compte tenu du rapport osmotique qu'entretiennent certains croyants à une foi qu'ils tiennent pour un bien premier et de la perception subjective qu'ils peuvent avoir des critiques de leur religion, déterminer ce en quoi consiste l'« offense à la religion » socialement inacceptable pose un défi considérable.

Il devient par conséquent loisible de soutenir que, dans un régime démocratique, seul l'État devrait posséder le monopole de la censure légitime, c'est-à-dire celle dont l'initiative et la mise en oeuvre supposent l'intervention

de l'appareil étatique. La « vertu » de la censure étatique, si tant est qu'une telle chose existe, tient dans son caractère généralement public et procéduralisé, qui la rend contestable dans les sphères juridique, politique et médiatique. Qui plus est, autant l'« édiction » que la « mise en œuvre » de mesures consacrant un pouvoir de censure peuvent être discutées dans l'espace public. Il en va autrement dans les cas où l'État donne son aval à des mesures qui se trouvent en quelque sorte à pré-autoriser et à privatiser le déclenchement du processus de censure. S'il est aisé de crier au loup dès que l'État initie un tel processus, c'est loin d'être toujours le cas lorsque cette initiative émane d'une source privée, de sorte que l'effet paralysant du processus sur la liberté d'expression se trouve accru. On objectera que c'est l'État qui conserve le dernier mot puisque ce sont ses tribunaux qui, en bout de ligne, statueront sur les recours civils entrepris. Il reste cependant que cette intervention postérieure au déclenchement de la procédure de censure, même si elle y met ultimement un frein, ne parviendra pas nécessairement à réduire l'effet paralysant du processus de censure dont le déclenchement est privatisé.

Conclusion

Ironiquement, il n'est pas certain que la non-réceptivité de principe du droit privé aux demandes de réparation de préjudices collectifs représente une mauvaise chose pour ceux qui désirent se plaindre d'une offense à leur religion. En effet, même l'échec d'une poursuite judiciaire peut entraîner, de leur point de vue, des effets bénéfiques. D'une part, la seule perspective d'une poursuite éventuelle risque d'intimider les blasphémateurs potentiels. Le coût financier élevé d'un litige judiciaire pourrait au surplus les inciter à garder un profil bas. D'autre part, et indépendamment que l'action judiciaire ait l'effet paralysant escompté, l'échec d'une poursuite devant les tribunaux pourra à tout le moins renforcer la cohésion du groupe religieux, notamment en confortant ses membres dans leur perception qu'ils constituent une minorité persécutée dans une société hostile à Dieu. Pensons à la stratégie discursive des *Jeunes Canadiens* qui décrivaient *Les Fées ont soif* comme une « une oppression et une persécution de la foi et de la doctrine catholique ». En fait, dans la mesure où l'échec du recours de droit privé est lu par les membres du groupe religieux offensé comme une confirmation de leur statut de défenseurs d'une certaine rigueur morale, ils resserreront vraisemblablement les rangs. Or, puisque la plupart des doctrines religieuses encodent des normes imprégnées de l'idéologie patriarcale qui régulent les rôles et comportements sexuels de leurs adhérents, ce resserrement des rangs pourra renforcer le contrôle sexuel qui s'opère au sein du groupe et faire préventivement

échec à la dissidence qui aurait pu s'exprimer à la faveur de la désacralisation de telle ou telle figure religieuse. En somme, grâce à un usage stratégique du droit, ce que l'on n'aura pas gagné à l'externe, on l'aura peut-être obtenu à l'interne.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Boucher, Denise, *Les Fées ont soif*, Montréal, L'Hexagone, 1989.

2. Pour une excellente analyse de la pièce *Les Fées ont soif*, on lira avec profit : Stock, Anne-Mireille, « La mythologie féminine dans *Les fées ont soif* : un exorcisme par le langage », *Third Space*, 2001, vol. 1, n° 1, p. 4-5.

3. *Ibid.*, p. 4.

4. Voir là-dessus, Gaudreault-DesBiens, Jean-François, *Le Sexe et le droit. Sur le féminisme juridique de Catharine MacKinnon*, Montréal & Cowansville, Liber & Éditions Yvon Blais, 2001.

5. « Les Fées ont soif », dans *Canadian Theatre Encyclopedia.*

6. *Jeunes Canadiens pour une civilisation chrétienne. Fondation du Théâtre du Nouveau Monde*, 1979, C. S. 181, p. 182 (Cour supérieure du Québec).

7. *Jeunes Canadiens pour une civilisation chrétienne. Fondation du Théâtre du Nouveau Monde, supra*, note 7, p. 184.

8. *Ibid.*

9. *Jeunes Canadiens pour une civilisation chrétienne. Fondation du Théâtre du Nouveau Monde*, 1979, C. A. 491 (Cour d'appel du Québec).

10. Arcand, Bernard, *Le Jaguar et le Tamanoir. Vers le degré zéro de la pornographie*, Montréal, Boréal, 1991, p. 39.