

# SPIRITUALITÉS RADICALES

---

RITES ET TRADITIONS  
POUR RÉPARER LE MONDE

---

---

YUNA  
VISENTIN

---



## BIOGRAPHIE

YUNA VISENTIN est ancienne élève de l'École normale supérieure, professeure agrégée de lettres, autrice, et animatrice d'ateliers d'écriture féministes. Après plusieurs années d'enseignement et de recherches sur les rapports entre littérature, philosophie juive et traditions hétérodoxes, elle a publié un roman, et un essai sur la reproduction des oppressions systémiques à l'école. Elle vit en Bretagne avec son compagnon et ses deux enfants.

## INTRODUCTION

---

אם אין אני לי, מי לי. וכשאני לעצמי, מה אני. ואם לא עבשיו,  
אימתי

*Si je ne suis pas pour moi, qui le sera? Et si je ne suis que pour moi, que suis-je? Et si ce n'est pas maintenant, alors quand<sup>27</sup> ?*

Peut-on être religieux-se, spirituel-e, pratiquant-e *et* attaché-e à la justice sociale? La religion et la spiritualité ne font-elles pas inmanquablement le lit des souffrances humaines, terrestres, cosmiques?

Ces questions ont traversé ma vie, elles ont représenté les réactions les plus courantes face à mes attachements spirituels. Je n'ai jamais pu me reconnaître dans le partage du monde qu'elles reproduisaient et l'essentialisation inévitable des personnes religieuses qui en résultait.

À des degrés différents, j'ai toujours été habitée par des dynamiques spirituelles. J'ai passé mon enfance en Italie, où les mondes religieux et social sont imbriqués, pour le meilleur et souvent pour le pire. Mes deux parents ont chacun-e leur manière de cohabiter avec l'invisible : mon père, d'origine catholique mais non pratiquant, a l'habitude de parler à tout ce qu'on ne voit pas, et même à ce qui n'est pas censé nous répondre, de sa voiture aux mitochondries qu'il observe dans son laboratoire

de biologie ; ma mère, de son côté, m'a transmis les traditions religieuses et culturelles juives. À partir du début de mon adolescence jusqu'au milieu de la vingtaine, j'ai vécu dans un monde de pratiques rituelles, inscrites dans le concret de notre vie familiale. Je « gardais » le shabbat comme on dit en hébreu, j'allais à la synagogue quand je le pouvais, je mangeais strictement casher, je célébrais toutes les fêtes. Pendant toute une période de ma vie je me suis abstenue de toucher un interrupteur ou de porter un sac le jour de shabbat, j'ai veillé à ne pas manger de produits laitiers pendant les trois heures qui suivaient un repas carné, et j'ai murmuré la bénédiction appropriée à l'aliment que je m'apprêtais à manger. Aujourd'hui, je n'observe plus toutes ces *mitsvot* – « commandements » – mais je *retourne* vers des rites et des traditions que j'essaie de réconcilier avec d'autres manières de fabriquer nos relations, d'habiter et de lutter pour la justice sociale.

Je n'ai pas « choisi » ces pratiques religieuses, ou du moins pas totalement : elles émergent de mon éducation familiale et des particularités de mon histoire ; toutefois, je ne me reconnais pas dans le narratif qui expliquerait mon rapport à la religion par un état de passivité, d'aliénation. Ici comme ailleurs, qui pourrait faire la part exacte entre ce qui relève d'un choix autonome et les attachements familiaux et culturels ? Il en est de la religion comme des autres pratiques sociales : on y est pris-e dans un réseau complexe de relations où se mêlent expériences de passivité, de joie, de tristesse, mais aussi de puissance, de « pouvoir du dedans », pour reprendre les mots si justes de Starhawk. Pour moi, la pratique religieuse s'est épanouie dans cet entremêlement d'émotions : la colère quand j'ai été reléguée au fond de la synagogue en tant que femme<sup>28</sup>,

mais aussi la sensation d'une communauté qui résiste par son histoire, ses chants, et les crécelles des enfants contre les antisémites de ce monde<sup>29</sup>. C'est tout ce que *je ne peux pas faire*, mêlé à tout ce que *je peux* faire avec les autres, ma participation à des récits d'émancipation collective, à la sortie du temps de l'esclavage que l'on raconte chaque année à Pessah, et qui se rejoue, comme si le temps se pliait sur lui-même pour nous faire vivre dans le corps, le temps d'un repas, l'expérience concrète, matérielle de la libération. C'est cette complexité, et les contradictions qui en découlent, qui me portent dans l'écriture de ce livre, ainsi que l'envie, ou plutôt le besoin, de proposer un autre narratif que celui qui assimile spiritualités, pratiques religieuses et aliénation ou dogmatisme.

Il m'est difficile de qualifier mon rapport à ce qu'on appelle en français D.ieu. J'ai choisi cette graphie qu'on pratique dans la tradition juive afin de répondre au commandement qui stipule de ne pas prononcer le nom divin en vain. Cette désignation fait sens pour moi : elle m'ancre dans un rapport collectif au divin, tout en marquant dans le langage ce qu'on ne peut pas représenter, ce qui excède le visible. Une chose est à peu près certaine : je n'ai jamais cru à cet avatar solitaire de Zeus, à ce vieil homme blanc qui n'existe ni dans ma vie ni dans la tradition que l'on m'a transmise. Ce n'est pas une affirmation d'athéisme, mais la volonté de valoriser d'autres manières de se rapporter à l'invisible et à Dieu que la croyance. Je dirais que D.ieu, c'est davantage une relation qui transforme la vie, qui transforme la réalité elle-même. Cette relation n'est pas exclusive à ce que l'on appelle, pas toujours à raison, les monothéismes, elle traverse tout un monde de traditions aux invisibles, d'histoires, de manières

de tisser des rapports inopinés. Ces relations nous façonnent depuis les lieux et les temps d'où nous les pratiquons, et c'est à cet endroit que je me suis heurtée à l'image du religieux véhiculée par les cadres dominants. Selon ces discours, et les histoires qu'ils portent, il y aurait quelque chose comme « la religion » ; et cet objet compact, figé, traverserait l'histoire tel un ange démoniaque qui plane au-dessus de tous les rapports sociaux. Dans les versions les plus caricaturales de ces représentations, l'objet religion, ainsi essentialisé, permettrait d'expliquer tout ce qui va mal dans ce monde ; il serait l'obstacle, sans cesse répété, de l'avancée du progrès, une sorte de relique persistante qu'il faudrait désherber de nos esprits malades pour guérir.

Ces discours sont le produit d'une histoire complexe, portée par des institutions, des valeurs, des rapports de force et de pouvoir. Quand j'y suis confrontée, c'est comme une explosion de solitude : alors, je ressens à quel point ces récits n'ont rien à dire sur les spécificités de ma condition sociale. Ce que je vis, en tant que personne, femme, et juive, n'existe pas dans ce qu'ils représentent, et cette absence prend souvent les airs d'une ignorance choisie. Quand, par exemple, on s'étonne que je puisse *encore* me réclamer d'une *religion si inextricablement sexiste*, j'ai l'impression que l'on ne voit pas à quel point, dans notre monde sécularisé, je reste subordonnée au patriarcat. Mon désir de libération part précisément de cette situation : la conscience que le patriarcat, le sexisme, la cishétéronormativité ne se limitent pas à un seul domaine social, et que ce sont donc toutes nos manières de faire relation qu'il s'agit de transformer collectivement. Quand on agite devant moi le spectre de l'inquisition, et de toutes les autres formes d'oppression religieuse,

pour me rendre honteuse de ma propre pratique, j'ai l'impression qu'on tait que, en l'occurrence, ce n'est pas *la* religion qui a brûlé les juif-ves, les a expulsé-es des territoires européens, mais *des* institutions et des populations chrétiennes et laïques ; et que les sociétés européennes sécularisées ont produit des formes de racialisation et de colonialité qui n'ont pas eu besoin de Dieu pour déployer leur violence.

En fait, j'ai l'impression que ces discours voient beaucoup de choses que je ne considère probablement pas assez de mon côté. Il est une chose toutefois qu'ils oublient non pas seulement de voir, mais de prendre en considération : ce qu'eux-mêmes représentent, et d'où ils ont tiré leur histoire.

Ils désignent *la* religion, agrémentée de son prétendu cortège d'infamies : des pratiques d'un autre âge, archaïques, gangrenées par la superstition, frayant avec le dogmatisme. Mais ils négligent l'autre terme de toute critique unilatérale et binaire, pas celui qu'on montre du doigt, mais celui qu'on incarne et qu'on a l'habitude de taire. Ils oublient qu'en construisant *la* religion, cet ennemi ostentatoire, responsable de tous les maux, ils se construisent tout autant eux-mêmes, double symétrique, pourvu de toutes les qualités dont ils ont dépourvu leur prétendu adversaire. Si j'accepte les termes de cette opposition, je ne peux sortir que perdante : il me faudrait sacrifier non pas seulement ce que je suis, mais tout ce qui résiste en moi et a envie de converger avec d'autres. C'est d'autant plus difficile que, au sein des mondes religieux traditionnels et institutionnalisés, on peut aussi retrouver une forme d'antagonisme similaire, mais inversée, entre pratique spirituelle et luttes sociales. Cette essentialisation affecte, invisibilise et ostracise en premier lieu les personnes minorisées, notamment les personnes queers, femmes et/ou

féministes et religieuses. L'existence religieuse a provoqué et provoque encore des traumatismes d'une rare violence. Rien dans ce livre ne veut le nier, et encore moins relativiser les luttes qui cherchent la libération collective. Mais cette libération est fragilisée quand on réactive des discours antireligieux ambigus, essentialisants, et qui refusent de saisir la complexité des positions religieuses. Quand on est une minorité de genre et que l'on pratique une religion, on doit répondre à la fois au sexisme des milieux religieux, et à la stigmatisation du religieux dans les espaces sécularisés – et c'est encore plus complexe dans un contexte raciste. C'est cette double, ou plutôt cette multiple, appartenance que j'ai cherché à habiter dans ce livre.

L'insatisfaction provoquée par ces récits hiérarchiques m'a conduit à chercher d'autres façons de parler de religions, de spiritualités, de traditions. Non pas pour les innocenter ou taire tout ce qu'elles ont reproduit en termes d'oppression, mais pour sortir *justement* de l'innocence dont se parent les discours binaires, et laisser déborder nos existences complexes et entrelacées jusqu'à ce qu'elles nous libèrent. J'ai découvert des mondes qui ont accompagné le mien : les relectures révolutionnaires et anarchistes des traditions juives, les interprétations féministes et anticapitalistes de la chasse aux sorcières, les luttes, pensées et cosmogonies décoloniales, les liens que les écoféministes tissent entre subsistance, reproduction de la vie et, pourquoi pas, un peu de magie. C'est dans leur sillage que j'ai pu percevoir que les discours dont on hérite pour parler de religions et de spiritualité sont le produit d'une histoire complexe, comme toutes les histoires, qui mêle des scènes d'émancipation à des assignations sexistes et racistes, ainsi que des privatisations

capitalistes et coloniales des terres et des savoirs. Cette histoire, je ne la vis pas seule : c'est l'endroit à partir duquel je rencontre ceux qui la subissent. Ce à quoi je crois, s'il faut croire à quelque chose, c'est ce qu'on peut façonner à partir de cette convergence. Ce sont ces héritages que j'ai cherché à explorer dans le premier chapitre, à travers des histoires de chasses aux sorcières, de racialisation de religions minorisées, des histoires où la religiosité réelle ou supposée de certains groupes sociaux a pu être utilisée comme un outil pour les marginaliser. Ce rapport de force brouille nos cartes politiques et nous invite à nous rendre responsables des mots dont on hérite. C'est pourquoi, aussi, remettre en question le partage qui produit la religion, impliquait également pour moi d'en travailler un autre, celui qui oppose le religieux au spirituel, notamment dans les discours qui valorisent les « spiritualités alternatives ». Remettre en cause un tel antagonisme en nous engageant à réfléchir aux traditions, aux responsabilités collectives, à ce que nous avons à transmettre en termes de transformation sociale, me semblait être un moyen de répondre, de biais, aux appropriations culturelles ainsi qu'aux manières que le capitalisme a de capter les spiritualités en les vidant de leur portée subversive, contestataire, joyeuse. Ça plie la question, ça la réoriente vers plus de concret, plus d'imaginaire aussi : il s'agit de trouver des mots et des chemins pour *faire avec* le temps long, de construire des solidarités qui se libèrent des fantasmes réactionnaires de purification, de naturalité, et qui démantèlent les origines uniques pour construire des futurs désirables.

Comme tous les livres, celui-ci part ainsi d'un sentiment d'insatisfaction ; mais également, et je dirais surtout, d'un enchantement et de beaucoup de reconnaissance. Parce qu'à côté, ou en dépit, des cadres

hiérarchiques et inégalitaires qui fabriquent nos mondes, il subsiste des traditions de résistance, des soins communautaires et spirituels, des tentatives de prendre soin de relations qui défient tous les partages. Et c'est d'eux, avant toute chose, que j'avais envie de parler ici. C'est aussi d'eux qu'on peut hériter, comme des brèches vers d'autres mondes, des prières, des chants, des rites, des réservoirs d'histoires et de pratiques que l'on peut poursuivre jusqu'à renouveler notre sens des possibles.

On me reproche souvent d'abîmer mon propos par de trop nombreuses excuses, mais devant un sujet aussi large, aussi passionnel, il me semble indispensable de faire face à mes manques. Ce livre est tout sauf exhaustif, et aussi inévitable que soit cette incomplétude, je sais que les absences sont aussi le résultat de constructions sociales. Mon propos n'échappe pas à cet écueil, mais il m'a semblé que le plus honnête, c'était de m'engager à donner voix et corps à ce dont j'ai l'expérience. Ce livre part donc de mes histoires, de mes émotions, des positions sociales et des espaces d'où je l'écris. Si j'ai cherché à explorer d'autres manières de se lier aux traditions spirituelles, je n'ai pu le faire de manière sensible qu'à partir de mes propres pratiques, que j'ai essayé d'approfondir avec des recherches qui ne m'ont pas permis d'investir l'ensemble des rapports spirituels. Je suis consciente, par exemple, qu'une place importante est accordée aux traditions « monothéistes », non pas pour leur donner la prépondérance, mais parce que je pars de là. Aussi, l'objet de ce livre n'est pas la critique des intégrismes religieux, ce qui ne signifie pas que je minimise l'urgence de cette lutte ni la nécessité de la réaliser d'une manière collectivement libératrice.

Il me semble que beaucoup des questions qui émergent ici s'expliquent par les spécificités du

contexte français, des histoires dont on hérite en termes de sécularisation et de laïcité, d'orientalisme et de colonialité, d'islamophobie, d'antisémitisme, mais aussi d'une hégémonie chrétienne à la fois contrôlée et très peu nommée. Ces héritages-là, je les porte en négatif, plutôt comme une douleur, et une nécessité de raconter autre chose.

Les traditions juives sont les maisons depuis lesquelles j'écris. Au début de ce projet, je pensais me situer dans une perspective à la fois écoféministe et juive ; à l'issue de ce parcours, il me semble que j'explore plutôt, depuis ma situation juive, des convergences avec d'autres traditions. Écrire ce livre a été une occasion intense, stimulante, d'habiter mes maisons spirituelles, d'explorer ce à quoi elles me font tenir, les histoires et les mondes qu'elles m'indiquent et dont je cherche à me rendre responsable, et tout ce que je peux poursuivre et transformer avec et à côté d'elles.

C'est un sujet qui m'a mise aux prises avec de nombreux antagonismes, entre des attachements religieux et des luttes sociales, mais aussi des imaginaires spirituels et politiques divergents. Ce sont ces contradictions, je crois, qui donnent corps à ce livre, si bien que j'ai parfois eu l'impression que l'écriture était principalement un exercice d'assemblage afin de faire parler ensemble des traditions, des pensées, des auteur·rices<sup>30</sup> peu habitué·es à cohabiter. Ce travail d'agencement, je dois l'avouer, est allé avec son lot de difficultés et de souffrances, parce qu'il me mettait face à des antagonismes dont j'héritais sans le vouloir. C'est pourquoi il m'importait de chercher des voies de réparation, des manières de prendre soin d'imaginaires à même de transformer nos relations, mais aussi de lutter.

Le tout reste ouvert, mais j'essaie de me réconcilier avec cela aussi, et d'accepter que l'on écrive,

qu'on lutte et qu'on vive à partir des émotions qui nous empêchent, des joies qui nous redonnent espoir, des voix qui nous manquent. Pour une fois, je ne crois pas avoir écrit depuis les lieux de la colère, mais plutôt à partir de quelque chose qui ressemble à de la douleur, de l'appréhension, parfois de la solitude, avec un peu d'espoir et beaucoup d'incertitude. Cela a eu des conséquences sur les mots que j'ai choisis : j'ai moins cherché, à l'exception de quelques passages du premier chapitre, à nommer ce à quoi je m'oppose, qu'à m'interroger sur comment répondre aux dominations, à la violence, aux hiérarchisations, aux réparations non encore advenues. Comme l'écrit Myriam Bahaffou en parlant des écoféminismes : « Il n'est pas impossible que demain, je trouve un autre mot qui m'ira mieux. Les luttes mutent, les manières de les raconter aussi ; la langue doit donc sans cesse s'adapter et se transformer<sup>31</sup>. »

Alors béni soit le temps qu'il nous reste, et tout ce qui est encore possible.

*Amen.*