

Faut-il réfuter le *Nous femmes* pour être féministe au XXI^e siècle ?

Sous la direction de
Francine Descarries et Lyne Kurtzman

Actes du colloque organisé par l'Institut de recherches et d'études féministes
de l'UQAM dans le cadre du 76^e Congrès de l'Association francophone
pour le savoir (Acfas), Québec, 6 mai 2008

Cahiers de l'IREF, n° 19, 2009

LES CAHIERS DE L'IREF présentent une série de documents inédits dans le but explicite de contribuer au développement des connaissances et de la recherche féministes.

Les manuscrits publiés sont soumis à un comité de lecture.

Distribution : **Institut de recherches et d'études féministes**
Université du Québec à Montréal
Téléphone : (514) 987-6587
Télécopieur : (514) 987-6742
Courriel : iref@uqam.ca
Commande par Internet : www.iref.uqam.ca

Adresse postale :
Case postale 8888, Succursale Centre-ville
Montréal, Québec
Canada H3C 3P8
Adresse géographique :
Pavillon VA, local 2200
210, rue Sainte-Catherine Est
Montréal

Institut de recherches et d'études féministes
Dépôt légal : 4^e trimestre 2009
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
Bibliothèque et Archives Canada
ISBN : 978-2-922045-27-7

Les textes publiés dans les Cahiers de l'IREF n'engagent que la responsabilité de leurs auteures.

Couverture : Service des communications, UQAM.

Table des matières

Francine Descarries et Lyne Kurtzman Introduction	5
Andrea Martinez Les contributions féministes d'Amérique latine et des Caraïbes à l'approche intersectionnelle : traits d'union et lignes de fracture.....	11
Ashley Fortier, Anna Kruzynski, Jacinthe Leblanc, Leah Newbold, Magaly Pirotte et Coco Riot Questionnements sur la compréhension de militantEs libertaires Queer et féministes au Québec à l'égard du <i>Nous femmes</i> et de la non-mixité : recoupements et divergences.....	23
Sandrine Ricci Réflexion d'une chercheure <i>muzungu</i> sur sa relation contingente avec des rescapées du génocide des Tutsi	33
Louise Langevin Le <i>Nous femmes</i> et le droit des femmes à l'égalité : analyse de la dissension provoquée par le Projet de loi 63 modifiant la <i>Charte des droits et libertés de la personne</i> du Québec.....	45
Alexandre Baril Judith Butler et le <i>Nous femmes</i> : la critique des catégories identitaires implique-t-elle leur réfutation ?	65
Line Chamberland Les lesbiennes sont-elles solubles dans le <i>Nous femmes</i> ?	93
Elsa Galerand Classe de sexe ou contradictions entre femmes : un faux dilemme	107
Micheline de Sève L'entre nous féministe. En guise de conclusion	125
Notes biographiques	131

Faut-il réfuter le *Nous femmes* pour être féministe au XXI^e siècle ?

Francine Descarries et Lyne Kurtzman

Confrontés par plusieurs éléments de la conjoncture politique, sociale et communautaire actuelle, les milieux féministes se voient fortement interpellés, tant à l'échelle locale que mondiale, par les débats qui contestent les théories et les stratégies fondées sur la reconnaissance d'une situation ou d'une oppression spécifique des femmes qui les constituent en tant que catégorie ou classe de sexe.

En fait, l'idée que le féminisme doit mieux intégrer dans ses propres schémas théoriques et dans ses pratiques les différents facteurs de division et de hiérarchie sociale (classe, race, orientation sexuelle, religion, âge, handicap) est présente au sein du féminisme dès sa résurgence contemporaine dans les années 1960. L'un des enjeux traversés jusqu'à aujourd'hui réside dans la difficulté de l'opérationnalisation de cette exigence sur le plan des pratiques organisationnelles et politiques. Les discours associés aux courants féministes lesbiens, afro-américains, libertaires, *queers*, voire du « girl power » et de la « troisième vague » sont le plus souvent associés à cette contestation.

Le titre que nous avons retenu pour le colloque de l'Institut de recherches et d'études féministes dans le cadre du Congrès de l'Acfas 2008, *Faut-il réfuter le Nous femmes pour être féministe au XXI^e siècle*, peut paraître provocateur. Il reflète pourtant les questionnements et les tensions théoriques et politiques qui traversent et remuent la mouvance féministe actuelle. Pour certaines, en effet, proposer une réflexion en termes d'un *Nous femmes* n'a plus sa raison d'être. Cela constituerait le relent d'un discours féministe d'une certaine époque qui posait, dans une relative unanimité, ce *Nous femmes* comme principe élémentaire de théorisation, de concertation et de mobilisation. Pour d'autres, dont nous sommes, ce *Nous femmes* constitue le sujet même du féminisme au sens où il pose les femmes comme catégorie socialement déterminée par la division sexuelle du travail, d'où la reconnaissance d'une oppression qui leur est spécifique en tant que femmes. Réaffirmer le *Nous femmes* nous apparaît en ce sens comme un enjeu politique indissociable de la lutte pour l'égalité des sexes qui demeure inachevée, ici comme ailleurs, d'autant que certains acquis culturels et sociopolitiques se voient régulièrement remis en question.

Toutefois, le défi actuel est d'envergure. Les situations induites par les clivages socioéconomiques, ethniques, religieux, culturels, générationnels et d'orientation sexuelle se sont diversifiées et complexifiées, et forcent au redéploiement théorique et politique du sujet du féminisme afin de parvenir à leur réelle intégration de même qu'à une prise en compte des problématiques nouvelles introduites par les différentes revendications identitaires ou par le refus de la bi-catégorisation sexuelle.

Cet objectif sous-tend, d'une part, une analyse critique qui, tout en déconstruisant l'idée d'une « femme universelle », réitère l'idée d'un *Nous femmes* construit dans un rapport social universel de domination patriarcale. D'autre part, il appelle le mouvement des femmes à revoir ses priorités et ses stratégies, de même qu'à les traduire en des pratiques inclusives tant dans son discours que dans son agir politique et social.

L'injonction adressée aux féministes est de travailler au développement d'un paradigme de l'égalité qui intègre la transversalité des rapports sociaux de sexe dans toutes les sphères du social, de même que le recouvrement et l'intersection de ceux-ci avec les autres rapports sociaux de division et de hiérarchie. Et cela, sans revenir à une analyse ni privilégier des actions qui ordonneraient les rapports de division et de hiérarchie en termes de principal et de secondaire, sans prendre non plus une voie d'évitement qui aurait pour effet d'évacuer la dimension politique et subversive que suggère la notion de rapports sociaux de sexe.

Avec cette réflexion comme toile de fond, nous proposons ici de mettre en dialogue et en débat une pluralité de perspectives d'analyse représentées par des chercheuses de générations différentes, et associées à différents courants de pensée qui cohabitent au sein du féminisme. Nous avons en effet pensé ce colloque de l'IREF comme une occasion de clarifier divers positionnements féministes théoriques et stratégiques et de mieux refléter leurs points de divergence, mais également de convergence dans l'interprétation du *Nous femmes*. Malgré la diversité des points d'observation et des espaces théoriques présentés dans les textes de ce Cahier, un fil conducteur traverse chacune des analyses proposées, soit la réaffirmation unanime à l'effet que le *Nous femmes* ne renvoie pas à une catégorie homogène, mais que celle-ci demeure construite socialement dans un système hiérarchisé entre les sexes qui n'est pas, par ailleurs, indépendant des autres rapports sociaux de division et de hiérarchie.

C'est par la présentation des *contributions féministes d'Amérique latine et des Caraïbes à l'approche intersectionnelle* qu'Andrea Martinez ouvre la discussion. Prenant appui sur les dimensions historiques et politiques de ces contributions, Martinez reconnaît que l'abolition du sexisme comme mode spécifique d'oppression des femmes constitue la spécificité du projet féministe. Au terme de la lecture qu'elle propose, Martinez juge qu'il serait inopportun de nier la pertinence du *Nous femmes* comme outil de lutte. Elle considère cependant que le *Nous femmes* doit être repensé de manière plus constructive afin de ne pas l'enfermer dans une approche binaire et statique qui engendre de vaines tensions entre identités essentialisées. Elle préconise, en conséquence, de recourir à une approche intersectionnelle qui, sans faire fi des différences, favorise les alliances politiques et commande l'analyse de l'interaction des divers systèmes d'oppression, de marginalisation et d'exclusion.



Porte-parole et actrice d'une réflexion collective du *Collectif de recherche sur l'autonomie collective* (CRAC), Anna Kruzynski se positionne clairement à distance du *Nous femmes* comme *stratégie générale* d'action, affirmant qu'une telle stratégie ne peut que conduire à la promotion ou à la défense d'une identité sociale fixe et exclusive et au confinement, tant de l'analyse que des revendications, au seul système d'oppression qu'est le patriarcat. S'appuyant sur l'analyse du discours de deux micro-cohortes féministes, l'une queer et l'autre radicale, sa réfutation repose sur l'argument de *l'impossibilité pour un seul groupe de répondre aux besoins et aspirations de toute personne opprimée*. Consciente, par ailleurs, des effets oppresseurs des différentes dynamiques patriarcales, elle conçoit que, dans certaines conjonctures, le *Nous femmes* puisse constituer une manœuvre tactique ponctuelle à *condition que celui-ci soit auto-identifié, diversifié et toujours remis en question* dans l'optique d'une lutte pour la justice sociale *pour toutes et tous*.

Forte de son expérience auprès des rescapées du génocide des Tutsi du Rwanda, à titre de *chercheuse muzungu*, Sandrine Ricci propose une double réflexion. La première fait appel à la notion de sororité interculturelle pour enrichir la perspective féministe du *Nous femmes* et échapper aux *sirènes du relativisme culturel*; cette sororité étant définie par l'auteure en tant qu'éthique de *solidarité, de mutualité et de reconnaissance d'expériences communes ou différentes comme base des relations entre les femmes du monde entier*. La seconde réitère la primauté des rapports de sexe comme vecteur de l'oppression commune des femmes. Ainsi, penser le *Nous femmes* renvoie à la dimension transhistorique d'un phénomène touchant toutes les sociétés humaines, soit l'appropriation des femmes et son corollaire, la violence. Pour l'auteure, cette posture n'implique pas pour autant l'adoption d'une perspective homogénéisante et essentialiste, à condition que le modèle d'analyse et d'action soit construit de telle sorte que la diversité des expériences demeure au cœur de l'observation et pose comme prémisses la consubstantialité des systèmes de domination.

C'est par une réflexion sur les réactions discordantes suscitées par le *Projet de loi 63 modifiant la Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, pour y reconnaître spécifiquement l'égalité entre les femmes et les hommes, que Louise Langevin élabore sa réponse au débat sur le *Nous femmes*. Son analyse des mémoires déposés à la Commission des affaires sociales sur l'amendement proposé fait ressortir l'actualité du débat sur le *Nous femmes* dans le mouvement des femmes. Elle montre à quel point il est difficile d'obtenir un consensus sur la définition de ce *Nous femmes* et que cet enjeu est source de division récurrente dans le mouvement des femmes sur des questions-clés, ce qui limite ses possibilités d'établir priorités et stratégies. Signataire du mémoire de la Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes de l'Université Laval qui postule que l'amendement proposé renforcerait *le droit des femmes à l'égalité*, elle réfute l'idée que celui-ci pourrait contrecarrer l'atteinte d'un féminisme *plus inclusif* et va même jusqu'à se demander si les dissensions exprimées lors des débats sur l'adoption du projet de loi 63 ne sous-tendraient pas une remise en question des *politiques en matière de condition*

féminine, voire la non reconnaissance de l'existence d'une discrimination systémique à l'égard du *groupe social femmes*.

C'est par le biais d'une analyse des travaux de Judith Butler qu'Alexandre Baril propose une réflexion sur le *Nous femmes*. S'inspirant de Butler, Baril voit la possibilité de repenser un *Nous femmes comme condition nécessaire mais non suffisante de la lutte féministe* en autant que le recours à une telle catégorie identitaire ne comporte aucune marginalisation ou exclusion génératrice de dominations. En ce sens, Butler insiste surtout sur l'importance de reconnaître que le travail d'inclusion au sein du féminisme demeure à ce jour inachevé en raison du caractère restrictif des définitions dominantes du *Nous femmes*. De plus, Baril constate que le caractère normatif du *Nous féministes* comporte trop souvent *des ontologies de ce que sont ou devraient être les féministes* et invalide du fait même d'autres propositions épistémologiques féministes actuellement marginalisées, alors qu'elles seraient en mesure d'apporter une contribution significative à la lutte pour la justice sociale.

C'est en s'inspirant de sa connaissance du militantisme des lesbiennes et de son propre cheminement militant féministe que Line Chamberland approche l'interrogation proposée sur le *Nous femmes*. Abordant la question sous deux angles, elle propose d'abord de considérer la stratégie adoptée par les lesbiennes qui, tout en s'organisant en force politique et en s'auto-identifiant comme lesbiennes, ont jugé à propos d'établir, en certaines circonstances, des alliances politiques tant avec le mouvement féministe que le mouvement gai. Chamberland reconnaît la pertinence du *Nous femmes* comme lieu de la catégorie sociale femmes en tant qu'êtres infériorisées. Sa réflexion théorique l'amène toutefois à affirmer qu'un *Nous femmes*, aussi ouvert soit-il à l'inclusion d'une catégorie « lesbiennes », ne saurait la satisfaire en l'absence d'un examen critique des contraintes normatives de l'hétérosexualité et du dépassement d'un certain radicalisme superficiel qui se contente d'énumérer les différents systèmes d'oppression plutôt que de les articuler les uns aux autres.

Pour Elsa Galerand, la controverse sur la pluralité des appartenances et des rapports de domination au sein des mouvements sociaux n'est ni nouvelle ni propre au mouvement féministe, bien qu'elle reconnaisse que la recomposition des contradictions sociales induites par le contexte « dit » de mondialisation ajoute une nouvelle dimension aux discussions actuelles. Étayée par son analyse du corpus revendicatif de la Marche mondiale des femmes de 2000, l'hypothèse de Galerand est que le *Nous femmes*, confronté à la nécessité théorique et politique d'intégrer les rapports de pouvoir entre les femmes dans l'analyse de l'oppression des femmes, se voit contesté par des analyses et des stratégies qui font aisément fi de la matérialité des rapports sociaux de sexe. Inversant la proposition, Galerand postule qu'une analyse matérialiste du *Nous femmes* formulée en termes de classe de sexe, qui accorderait une importance théorique centrale au mode d'organisation du travail, permettrait justement d'éviter la tendance observée à cette dématérialisation de l'oppression des femmes. Une telle analyse,



conclut-elle, créerait également les conditions pour « penser ce que chaque système d'oppression doit aux autres et d'avancer dans la compréhension de chacun des systèmes d'oppression ».

Enfin, c'est en réponse à notre invitation que Micheline de Sève livre, en guise de conclusion, les réflexions que lui ont inspirées les différentes contributions à un débat sur le *Nous femmes* qu'elle considère dorénavant assumé, et qui peut dès lors se poursuivre dans un *entre nous féministe*.

Les contributions féministes d'Amérique latine et des Caraïbes à l'approche intersectionnelle : traits d'union et lignes de fracture¹

Andrea Martinez

« Faut-il réfuter le *Nous femmes* pour être féministe au XXI^e siècle ? ». Et si cette question résultait d'un sophisme par la conséquence ? Suivant ce procédé, on postule que le féminin pluriel a perdu de son pouvoir de ralliement. Si cette prémisse est vraie, alors l'effritement du projet féministe est vrai aussi. Mais une telle conséquence est irrecevable dans le milieu féministe. On en déduit alors l'incohérence d'un « nous » qui n'en serait pas un : exit « l'imposteur », place à la re-théorisation du pluriel. Comme s'il suffisait de rejeter le concept en cause pour effacer les bavures d'un projet de transformation sociale centré sur le sexisme, mais déconnecté des autres formes et dynamiques croisées d'exclusion (sociale, « raciale », ethnique, sexuelle, nationale, religieuse, générationnelle ou autres). Entre temps, culpabilité et malaise identitaire crispent les mouvements féministes à l'échelle locale autant que globale. Car, pour complexifier davantage la donne, il faut se méfier de sa position par rapport au sujet suspect. Ainsi, qu'est-ce qui me rapproche, ou au contraire, m'éloigne de ce dernier ? Suis-je au centre ou à la périphérie ?

Féministe universitaire, blanche, de classe moyenne et hétérosexuelle, j'incarne autant de marqueurs d'une position de pouvoir qui d'office m'interdisent de parler au nom de toutes les femmes. Dois-je alors me replier sur certains particularismes ethnoculturels puisant à même ma condition de femme du Sud et d'immigrante d'origine chilienne plus précisément ? Au nom du droit à la différence, me voilà dotée d'un statut minoritaire en pièces détachées : exilée politique, allophone, néo-canadienne, mon engagement féministe devra se contenter d'une identité fragmentée. Du coup, je me trouve confrontée au choix des « identités meurtrières » dénoncé par Maalouf (1998 : 9) en ces termes : « Serais-je plus authentique si je m'amputais d'une partie de moi-même ? »

Depuis l'avènement des thèses postmodernes et postcoloniales et son corollaire, l'effondrement de l'idéal féministe occidental d'une sororité prétendument lisse et universelle, le débat ne cesse en effet de s'articuler en termes dichotomiques : comment départager les « vraies » des « fausses » féministes ? La quête d'une authenticité fondée sur des particularismes ou différences essentialistes entre les femmes nous aveugle au point de gommer nos appartenances multiples et sérielles, pourtant essentielles à la

¹ Une version précédente de cet article a fait l'objet d'une diffusion Web dans la revue féministe *Labrys, études féministes/ estudos feministas* – julho/dezembro 2008 - juillet/décembre 2008.

« diversité constitutive des femmes » (Fougeyrollas-Schewbel et coll., 2005 : 5). Aussi je me propose de décentrer ce « nous » piégé par des représentations binaires et statiques, à la lumière des contributions des féministes d'Amérique latine et des Caraïbes à l'approche intersectionnelle des discours et des systèmes d'oppression. Généralement absentes des échanges féministes francophones, en raison notamment des barrières linguistiques, leurs réflexions vont pourtant bien au-delà du rôle de « dissidentes » périphériques auquel les réduisait récemment le numéro spécial de *Nouvelles Questions Féministes* (NQF, 2005).

Faute de pouvoir restituer toute la complexité des mouvements féministes du sous-continent, j'exposerai d'abord les ressorts des alliances qui ont façonné leur histoire, depuis leur émergence à la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours. M'appuyant sur un corpus de la littérature endogène aussi vaste que dispersé (cours, présentations orales disponibles sur le Web, articles et monographies), je préciserai notamment le rôle des dites alliances dans les questionnements relatifs au croisement des rapports de pouvoir par lesquels se construisent les inégalités ; processus que la juriste américaine Kimberlé W. Crenshaw (1991) a désigné *a posteriori* sous le nom d'« intersectionnalité ». Ensuite, je montrerai que les traits d'union tracés au fil des combats s'articulent à des lignes de fracture (dont l'affrontement monté en épingle par NQF entre féministes autonomistes et institutionnelles) qui suscitent à leur tour une critique de l'essentialisme des différences et un appel à l'intégration solidaire de la diversité. En conclusion, je dégagerai quelques leçons sur le potentiel tout à la fois inclusif et transformateur de l'analyse intersectionnelle pour parer aux risques d'atomisation sinon de désintégration de l'action féministe.

De la charité à la solidarité

Malgré que les travaux des historiennes situent les premières luttes féministes d'Amérique latine et des Caraïbes vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle (Navarro et Sánchez Korrol, 1999), leurs revendications reflètent les préoccupations en matière de droits sociaux et politiques d'une élite instruite, urbaine et de classe moyenne. Mis à part quelques tentatives de la part de certaines factions plus radicales qui réclament l'amélioration des conditions de travail des femmes des classes pauvres, leur approche de l'émancipation emprunte, pour l'essentiel, un maternalisme moralisateur (Navarro et Sánchez Korrol, 1999). D'ailleurs l'identité discursive de ces premières féministes est dominée par l'équivalence « femme égale mère ». Partant de l'expérience argentine, Fernanda Gil Lozano et coll. (2000 : 13) notent à ce propos que, dans les années 1900, « Toutes les femmes ont naturalisé la maternité puis amorcé leurs luttes à partir de cette conception »². Or cette conception universaliste s'accommode mal des réalités quotidiennes des femmes pauvres qui doivent lutter pour leur survie. À la même époque, dans les Caraïbes anglophones, ce sont les clubs de femmes « de couleur » (noires et

²

Pour les fins de cette présentation, j'ai traduit vers le français toutes les citations en espagnol des auteures féministes latino-américaines et caribéennes hispaniques.



métisses) de classe moyenne également qui font campagne pour les droits politiques des femmes, l'éducation des filles et les premières réformes légales. Mais là encore, c'est la charité davantage que la sororité qui décrit le mieux la relation des femmes de l'élite noire à l'endroit de leurs homologues de classes différentes (Reddock, 1994, 1995).

Plus surprenante au regard de la question des intersections des systèmes d'oppression est, en revanche, la recherche stratégique d'alliances à l'échelle intra régionale. Amorcées dans le cadre du premier congrès féministe international de Buenos Aires (Argentine), célébré en 1910 avec la participation d'associations de femmes de diverses couleurs et nationalités (Brésil, Paraguay, Uruguay et Chili), ces alliances acquièrent une signification nouvelle avec l'inauguration dans les années 1930, en Jamaïque, du Pan African Association et du United Negro Improvement Association dont les ramifications s'étendent jusqu'à Cuba. Pour la première fois, les féministes « de couleur » et les femmes des classes laborieuses disposent d'une plateforme pour faire valoir leurs droits, malgré que leurs discours ne parviennent pas encore à rompre avec l'image homogène et colonialiste des femmes (French et Ford-Smith, 1985). Il semble toutefois que ce soit la prise de conscience de la valeur de leur travail — essentiel au fonctionnement desdites associations et paradoxalement dépendant de la participation des hommes noirs — qui ait contribué à l'émergence du féminisme noir caribéen des années 1930 (Ford-Smith, 1988, 2004 : 30). Henrice Altink (2006 : 7-9) souligne en outre que la discrimination sur la base de la couleur de peau est au cœur des questions qui préoccupent les féministes noires jamaïcaines — telles Una Marson et Amy Bailey — dans la période d'entre-deux-guerres. Elle ajoute que les débats de l'époque sur le racisme ne concernent pas seulement les rapports entre femmes blanches et noires, mais aussi ceux entre femmes aux divers « tons » plus ou moins foncés. Un constat qui, selon Rhoda Reddock (2007 : 8), témoigne déjà d'une solidarité féministe antiraciste :

Colour and shade distinctions may have had a similar impact on feminist solidarity then as 'race' and ethnic differences may be having today. At the same time therefore as these feminists sought the valorisation of their colour and 'race' they collaborated with "White" feminists such as May Farquharson in Jamaica and Beatrice Greig and Gema Ramkeesoon in Trinidad and Tobago, and worked to combat shadism and colour prejudice among African-descended women within their societies.³

De tels rapprochements antiracistes demeurent cependant ponctuels et somme toute marginaux à l'échelle régionale où prédomine un féminisme ancré dans des systèmes hiérarchisés contribuant au maintien des privilèges des femmes blanches. Et ce, en dépit des variations historiques des procédés de « racialisation » qui règlent la stratification sociale et économique des Caraïbes et de

³

Il est possible que les distinctions de couleur et de tons aient eu un impact sur la solidarité féministe similaire à celui qu'exercent aujourd'hui les différences raciales et ethniques. Alors que ces féministes recherchaient la valorisation de leur couleur et de leur « race » (2004), elles ont collaboré avec les féministes blanches, telles que Mai Farquharson en Jamaïque et Beatrice Greig et Gema Ramkeesoon de Trinidad et Tobago, et travaillé pour lutter contre les préjugés de couleur et de tons parmi les afros-descendantes au sein de leurs sociétés. (traduction libre)

l'Amérique latine en fonction de l'héritage colonial, des modèles de production ou encore de l'origine et de l'apport des flux migratoires (Reddock, 2007).

Si, par ailleurs, la conquête du droit de vote s'effectue de manière très inégale selon les pays (période de 1929 à 1964), elle s'accompagne systématiquement d'un reflux des luttes féministes reconnaissable au repli vers le domestique (Kirkwood, 1987). Ce n'est qu'à partir des années 1970, période marquée par le militantisme de rue et la résistance aux dictatures, que leurs combats rebondissent au fur et à mesure que se construisent de nouvelles formes de socialisation et de nouveaux pactes entre les femmes. Bien que ces coalitions restent traversées par les influences nord-américaines et européennes, elles s'en démarquent néanmoins par l'historicité des réalités matérielles propres à la région. Comme l'explique la bolivienne Raquel Gutiérrez Aguilar (1999 : 27-28) :

Les critiques des concepts et catégories européens et états-uniens ont accompagné toute l'histoire de la pensée en Amérique latine, parce qu'il est impossible de récupérer des universaux (qu'ils soient idées ou signes) pour interpréter des sociétés où il n'y a pas d'unité politique de base [...]. Le féminisme latino-américain (et j'ajouterai, caribéen) a dû chercher en son sein les différences vitales qui le composent, sans qu'aucun de ses courants ne se soit jamais perçu comme « quelque chose » de distinct du féminisme.

Une vision que partage la philosophe mexicaine Francesca Gargallo (2004), pour qui l'originalité de leur action réside dans leur capacité à véhiculer en permanence la contingence politique et économique du sous-continent. En témoignent les luttes livrées par les féministes chiliennes contre le régime de Pinochet sous le slogan « Démocratie au pays et à la maison ». Ce slogan est d'ailleurs repris par les féministes de la région qui y ajoutent la dimension intime « et au lit » pour marquer « non seulement le caractère politique du privé, mais aussi une forme différente et radicale de comprendre la démocratie » (Vargas, 2003).

« Démocratie au pays, à la maison..... et au lit »

Dans les pays du cône Sud, la décennie 1970 cristallise une période sombre de coups militaires à la chaîne dont la violence et la terreur se mesurent aux souffrances de milliers de femmes et d'hommes condamnés à la torture, à l'emprisonnement et à l'exil. Remplissant le vide laissé par la dissolution des partis politiques, l'action des militantes féministes dites de la « deuxième vague » s'organise en faveur de la démocratie et des droits humains : libération des prisonnières/prisonniers politiques, dénonciation des exactions des forces armées, accès au logement, à l'éducation et à la santé. Le rejet marqué de toute forme de pouvoir, désormais identifié à la domination et à la violence masculines (Maffía et Kurschnir, 1994), s'articule aux revendications des droits civils et politiques qui questionnent les expériences de la vie quotidienne, à commencer par la maternité et la sexualité. Comme le précise Cecilia Lipszyc (1997, citée dans Guzzetti et Fraschini, sans date : 2), ce néo-féminisme participe d'un « double processus : d'un côté, la déconstruction des rôles assignés aux femmes depuis les Lumières, de l'autre, leur



transformation en sujets politiques ». Toutefois, nous sommes encore loin d'un mouvement organisé et structuré autour d'objectifs concrets.

Toujours dans les années 1970, les guerres de libération nationale d'Amérique centrale mobilisent des femmes combattantes, tandis qu'au Mexique et dans les Caraïbes la spontanéité bruyante des manifestations féministes émane de petits groupes de militantes où se précise un travail d'analyse de la dénommée « condition de la femme ». La réflexion, pour l'instant extérieure aux sphères universitaires, demeure cependant guidée par la lutte « des pays dépendants contre l'impérialisme » (Di Tella et coll., 2001 : 179). De fait, certaines féministes continuent de pratiquer la double militance, autrement dit l'appartenance simultanée au mouvement féministe ainsi qu'à un parti politique, alors que d'autres, appelées les « cooptées », s'infiltrèrent dans le parti officiel ou le gouvernement pour mieux propulser les idées féministes depuis l'intérieur. Le lancement, à Mexico, de la Décennie de la femme en 1975 favorise le développement d'études statistiques et descriptives sur la situation des femmes ; un phénomène qui à son tour contribue à la création de programmes en études des femmes et de genre au cours de la décennie suivante (Garrido, 2004). D'ailleurs, dès 1979, les mexicaines Eli Bartra et Adriana Valadés (1985 : 129) sont parmi les premières à secouer les milieux universitaires en affirmant que le féminisme est la « lutte consciente et organisée des femmes contre (un) système (...) classiste, mais aussi sexiste et raciste qui exploite et opprime de multiples façons tous les groupes en marge des sphères du pouvoir ». Entre temps, la bataille dans les rues s'alimente à même quatre grands thèmes : avortement, pauvreté, viol et violence contre les femmes. Dans un livre plus récent, Eli Bartra (2000 : 43-44) ajoute que le fait d'être un mouvement de classe moyenne, mais fortement influencé par l'anarchisme, le marxisme ou le socialisme suscite chez de nombreuses militantes un « sentiment de culpabilité » issu de la prise de conscience de leurs privilèges de classe. D'où la tendance à un rapprochement accru avec les femmes des secteurs plus pauvres favorisant l'émergence d'un féminisme populaire. Ainsi, écrit-elle :

Lorsqu'au Mexique les femmes urbaines, de classe moyenne et majoritairement métisses luttent pour la décriminalisation de l'avortement, ce ne sont pas seulement leurs intérêts qu'elles défendent : celles qui sont les plus touchées par l'avortement clandestin sont les femmes pauvres, notamment les autochtones. En ce sens, la lutte pour décriminaliser l'avortement bénéficie à toutes les femmes, et tout particulièrement à celles des milieux marginalisés. (Bartra, 2000 : 52)

Dans cette optique, les revendications sur le terrain des droits reproductifs posent un nouveau jalon dans la construction d'un féminisme plus ouvert aux expériences multiples des femmes. Aussi la politisation de la vie privée trouve un terreau fertile dans les *Encuentros* (rencontres) féministes d'Amérique latine et des Caraïbes, menés à intervalle régulier depuis 1981. En marge de leurs actions auprès des gouvernements locaux et des agences supranationales, ces rencontres offrent l'occasion de mettre à l'épreuve les grilles d'analyse ainsi que les acquis du féminisme latino-américain et caribéen. La marche vers Beijing éveille l'optimisme des féministes qui misent sur la transnationalisation d'un processus de réseautage entre mouvements régionaux et mondiaux pour rendre visibles des femmes,

notamment les afros-descendantes, les autochtones, les lesbiennes et les femmes handicapées, restées jusque-là généralement à l'écart du mouvement féministe (Vargas, 1998, 2003 ; Alvarez, 1998, 2000).

Or, en 1988, la IV^e Rencontre féministe d'Amérique latine et des Caraïbes qui se tient au Mexique marque l'affrontement entre le mouvement des femmes et quelques féministes autonomes⁴ qui ne travaillent pas avec les secteurs populaires. La composante radicale du mouvement commence à s'essouffler au profit d'un féminisme d'assistance sociale centré sur l'offre d'informations et de services-conseils juridiques, médicaux et psychologiques pour femmes battues et violées. Tandis que des avancées importantes s'observent sur le plan de la législation contre la violence, les questions plus polémiques, tels que l'avortement, le divorce et la sexualité, sont mises de côté. Démarre ainsi le processus d'« onguisation » du féminisme qui va s'amplifier au cours de la décennie 1990. Ce processus est habituellement défini comme la transformation du mouvement féministe en une multitude d'organisations non gouvernementales (ONG) et d'organismes gouvernementaux créés à l'intention des femmes et au sein desquelles celui-ci s'institutionnalise. Il importe ici de signaler que, au moment de leur création, les ONG de femmes répondent à un besoin réel : elles remplissent la fonction de canaliser la militance sociale comme un succédané au retrait de l'État providence. Eu égard aux maigres ressources existantes, elles doivent donc se tourner vers le financement externe pour pouvoir exister. Progressivement, cependant, elles sont « aspirées » par l'ordre du jour des bailleurs de fonds qui les installent dans une logique à la fois bureaucratique (un travail salarié en qualité « d'expertes ») et compétitive (lutte pour l'obtention des fonds).

Aux espoirs des années 1980, fondés sur le retour ou l'approfondissement de la démocratie dans toutes les sphères de la vie des femmes, succèdent bientôt la désillusion et la frustration des promesses déçues. Le bilan de Cristina Camusso (1997 : 7) est révélateur des tensions qui annoncent les premières lignes de fracture au sein du mouvement : « Beijing exprime l'initiative bourgeoise pour que la lutte des femmes soit cooptée par le financement externe et le pragmatisme de l'ici et du maintenant ».

Les lignes de fracture

Avec la défaite des idéologies marxistes et l'affaiblissement des syndicats, la transition vers des espaces démocratiques s'effectue sur fond de crise de la dette, crainte du conflit et politiques d'ajustement structurel. L'étude de Raquel Olea (1999 : 56) sur le Chili postdictature illustre le contexte de la réflexion féministe des années 1990 : au nom de la concertation, « la transition a eu besoin d'un corps social et consensuel pour imposer, à l'abri de la loi, les modèles de conscience et les valeurs nécessaires à l'ordre néolibéral ». Après une période de relative homogénéité identitaire (anti-impérialiste et anti-dictature), les féministes doivent composer avec des voix soucieuses d'afficher leurs différences,

⁴ Voir page 17.



d'une part, et le repositionnement des partis politiques comme principaux interlocuteurs de l'État, d'autre part. Entre 1994 et 1996, le mouvement est scindé en deux courants, dont l'un « institutionnaliste » gravite autour d'une logique de lobbying auprès de l'État et des organismes internationaux, et l'autre, « autonomiste », autour d'une logique militante isolée et fortement critique à l'endroit des membres du premier et du système politico-économique dominant (Ríos et coll., 2003 : 90).

Le malaise atteint son paroxysme à l'occasion de la VII^e Rencontre féministe d'Amérique latine et des Caraïbes qui se tient au Chili en 1996. Les accusations les plus dures proviennent des autonomistes chiliennes et boliviennes — telles Margarita Pisano et María Galindo — qui déclarent : « Nous ne voulons plus être tolérantes avec celles qui nous négocient et nous nient » (Camusso, 1997 : 3). Loin de créer des passerelles, l'hostilité des discussions contraint les féministes qui ne se sentent pas représentées par les courants antagonistes à se regrouper sous la bannière « Ni les unes, ni les autres ». Prenant acte de cette fracture, Cristina Camusso (1997 : 9) conclut : « il a fallu admettre qu'il n'existe pas un féminisme, sinon diverses postures et perspectives philosophiques qui participent de différentes traditions et mémoires des actions menées par les femmes en vue de diverses projections du futur ».

Parmi ces projections, la perspective du système de genre, relayée par des féministes comme Teresita de Barbieri (2002, 2004), Marta Lamas (1996, 2002), Sara Poggio, Montserrat Sagot et Beatriz Schmukler (2001), parmi les plus connues, récolte des critiques virulentes. Accusées tantôt de *révisionnistes* tantôt de *vendues à l'ennemi*, on reproche aux partisans du genre de confondre militance avec neutralité technique, deux concepts qui, en fait, reproduisent une vision binaire du féminisme (Barriga, 2003). Un autre aspect litigieux tient aux origines du concept même. Certaines l'attribuent à tort à des féministes universitaires, négligeant la contribution des groupes de femmes de la base comme DAWN⁵ (Antrobus, 2007). En revanche, la critique est fondée lorsqu'elle dénonce l'instrumentalisation occidentale du genre, depuis que les agences internationales (Banque mondiale et Fonds monétaire international en tête) se sont réapproprié le terme pour s'attaquer à la pauvreté des femmes⁶. À ce propos, la critique d'Esther Vincente (2005) sur la féminisation de la pauvreté coupe court à l'approche essentialiste. Dès lors que la pauvreté est une réalité multidimensionnelle, façonnée par l'intersection des identités et des sources d'oppression diverses (racisme, classisme, xénophobie, lesbophobie), elle se manifeste de façon différenciée. Autrement dit, toutes les femmes ne vivent pas la pauvreté de la même façon. À l'heure de la « MacDonaldisation », des *maquilas* et de la dollarisation (Cardoza, 2005), la détérioration des conditions de vie, incluant la pauvreté, la violence et autres formes de privation des femmes laissées pour compte (afros-descendantes, autochtones, lesbiennes, déplacées et réfugiées, mères adolescentes, victimes du VIH ou trafiquées sexuellement), requiert une réflexion féministe appelant de nouvelles formes de solidarité.

⁵ Development Alternatives with Women for a New Era (DAWN).

⁶ Terme utilisé pour désigner la pauvreté spécifique aux femmes.

À la recherche de nouvelles solidarités

Faisant écho aux propos d'Eudine Barriteau (2003), Adriana Gómez (2003) rappelle que le féminisme latino-américain et caribéen a souvent occulté les expériences de discrimination croisée des femmes « de couleur » et autochtones, malgré la présence d'environ 150 millions de personnes afro-descendantes, soit près de trois fois la population autochtone, dont plus de la moitié sont des femmes. Concentrées principalement au Brésil, en Colombie, au Pérou, dans les Caraïbes insulaires et continentales d'Amérique centrale, ces populations représentent près d'un tiers de la population latino-américaine, ce qui, en chiffres absolus, n'en fait pas une minorité à proprement parler (Campbell Barr, 2003, 2006). Une distorsion semblable s'applique aux populations autochtones (vivant également dans des conditions de grande précarité) qui, totalisant 8 à 15 pour cent de la population latino-américaine, constituent plus de la moitié de la population dans des pays comme la Bolivie, le Guatemala et le Pérou (Valenzuela et Rangel, 2004). En plus de créer une fausse perception de la réalité, le construit de « minorités » renforce les positions dominantes et hégémoniques des groupes qui se sont historiquement imposés comme des majorités. Sur ce point, Rawwida Baksh-Soodeen (1998) établit une distinction entre la théorisation féministe fortement polarisée des rapports majoritaires/minoritaires à partir d'une analyse « amère » des différences ethniques et raciales élaborée aux États-Unis et en Europe, et celle, inspirée d'une tradition anticoloniale, fondée sur les « similitudes dans les différences » de la région des Caraïbes. Aussi, plutôt que de simplement célébrer la diversité, cette dernière nous invite à faire des différences un mécanisme pour montrer l'interconnexion. Dans la même veine, Ochy Curriel (2003 :15) suggère de reconnaître les diversités à l'intérieur de la catégorie femme au moyen de coalitions coordonnées qui « évitent l'essentialisme situant les femmes noires ou lesbiennes dans une niche, autant que l'universalisme faisant des expériences de toutes les femmes une unité d'analyse indifférenciée ». Au même titre qu'il faut cesser de « naturaliser les inégalités construites socialement » (Careaga Perez, 2001 : 4), il importe donc de rompre avec les lectures culpabilisantes et démobilisatrices des différences, héritées des courants féministes postcoloniaux et postmodernes de l'Occident. Des courants qui, selon Bartra (2000 : 51), conduisent en outre à ostraciser celles qui ne répondent pas aux marqueurs raciaux ou ethniques de l'oppression, au risque de certains paradoxes. Ainsi, « si une femme blanche est violée par un homme de couleur, qui est le maître ? Et qui, l'esclave ? » D'où le dilemme souligné par Vargas (2003) : « ignorer la différence nous conduit vers un manque de neutralité, mais la placer au centre peut l'accentuer et la recréer. Et la différence finit par valoir pour elle-même, et non dans son interrelation transformatrice ».

Quelques notes d'espoir en guise de conclusion

Sur la base de cette trajectoire en condensé, j'estime qu'il est difficile de réfuter le *Nous femmes*, car cela nous mènerait, selon les mots de Maruja Barriga (2003), droit vers un cul-de-sac, soit



celui de « nier l'histoire, de spéculer sur un passé idéalisé (libre d'ONG de féministes "vendues") et un futur (purifié), pour nous libérer de tout mal ». De façon plus constructive, on peut envisager une proposition politique articulée aux différences, c'est-à-dire prenant en compte les intersections des divers systèmes d'oppression, de marginalisation et d'exclusion, sans pour autant sombrer dans ce que Alda Facio (2002) appelle les : « cosmovisions partielles ». Si, par ailleurs, la conquête de la citoyenneté pleine et entière, « au pays, à la maison et au lit », reste en plan, seules des alliances avec les secteurs de femmes traversées par les divers systèmes de domination et fondées sur la solidarité et la coresponsabilité (Sabanés Plou, 2005) pourront venir à bout des disputes stériles entre identités essentialisées. Enfin, et c'est malheureusement une composante que je ne couvre pas dans le cadre de cet article, il convient d'assurer un dialogue avec les nouvelles générations, à défaut de quoi féminisme ne rimera plus qu'avec de « vieux ismes ». À nous maintenant de tisser des liens pour renouer avec l'espoir d'une société plus juste et égalitaire !

Bibliographie

- Altink, Henrice. 2006. «The Misfortune of Being Black and Female : Black Feminist Thought in Interwar Jamaica». *Thirdspace*, vol. 5, n° 2.
Disponible sur le Web : http://www.thirdspace.ca/vol5/5_2_Altink.htm
- Alvarez, Sonia E. 1998. *Translating the Global: Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America*.
Disponible sur le Web : <http://www.antenna.nl/~waterman/alvarez.html>
- _____. 2000. *Translating the Global: Effects of the Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America*. PPGSP/UFSC, Cadernos de Pesquisa, n° 22, (octobre).
- Antrobus, Peggy. 2007. *Le mouvement mondial des femmes*. Montréal : Les Éditions Écosociété et Enjeux Planète.
- Baksh-Soodeen, Rawwida. 1998. «Issues of Difference in Contemporary Caribbean Feminism». *Feminist Review*, vol. 59, n° 1, p. 74-85.
- Barriga, Maruja. 2003. *Los malestares del feminismo latinoamericano: una nueva lectura. La Iniciativa de Comunicación*, (octobre).
- Barriteau, Eudine. 2003. *Confronting Power, Theorizing Gender: Interdisciplinary Perspectives in the Caribbean*. Kingston, Jamaica : University Press of the West Indies.
- Bartra, Eli et Adriana Valadés. 1985. *La naturaleza femenina. Tercer coloquio nacional de filosofía*. México : UNAM.
- Bartra, Eli, Anna Fernández Poncela et Ana M. Lau. 2000. *Feminismo en México, Ayer y Hoy*. Mexico : Universidad Autónoma Metropolitana, Collection Molinos de Viento.
- _____. 1998. «Reflexiones metodológicas». Dans Eli Bartra (dir.), *Debates en torno a una metodología feminista*. México D.F. : UAM-Xochimilco.

- Campbell Barr, Epsy. 2003. «El impacto económico del racismo y el sexismo sobre las mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe». Dans Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, *Discriminación de Género/Raza/ Etnia: Mujeres negras e indígenas alzan su voz*, p. 40-42.
- _____. 2006. «Racismo y Sexismo sobre las Mujeres Afrodescendientes de América Latina y El Caribe». Curso interdisciplinario de Derechos Humanos, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, (18 octubre).
- Campbell Barr, Epsy et Gloria Careaga (dir.). 2002. *Poderes Cuestionados: sexismo y racismo en América Latina*. Red de Mujeres Afrocaribeñas y Afrolatinoamericanas, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM. San José, Costa Rica.
- Camusso, Cristina. 1997. *Controversias y desencuentros en el feminismo latinoamericano*. Disponible sur le Web : <http://www.geocities.com/Athens/Agora/5166/16mujer.html>
- Cardoza, Melissa. 2005. *Building Women's Citizenship and Governance, Central America. Experiences and Strategies for Women's Political Advocacy*. Report from the Central American Feminist Encounter "Women's Citizenship and Political Participation", avec le soutien du Community Fund, UK, Mars.
- Careaga Pérez, Gloria. 2001. *La diversidad en la propuesta feminista*. Quito, Ecuador (octobre).
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 1991. «Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women». *Stanford Law Review*, n° 43, p. 1241-1298.
- Curiel, Ochy, Sabine Masson et Jules Falquet (dir.). 2005. «Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, n° 2 (juin).
- Curiel, Ochy. 2003. «Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El Dilema de las Feministas Negras». Dans Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe. *Discriminación de Género/Raza/ Etnia: Mujeres negras e indígenas alzan su voz*.
- De Barbieri, Teresita. 2002. «Acercas de las propuestas metodológicas feministas». Dans Eli Bartra (dir.), *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Pueg/Uam.
- _____. 2004. *Más de tres décadas de los estudios de género en América Latina*.
- Di Tella, Torcuato, Hugo Chumbita et Susana Gamba. 2001. «Fajardo, Paz». *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires : Emecé Editores S.A.
- Facio, Alda. 2002. *Globalización y Feminismo. Tema del IX Encuentro Feminista*, Costa Rica. Disponible sur le Web: <http://www.undp.org/cu/pdhl/Modulo4/use/tema3/doc4.doc>
- Ford-Smith, Honor. 2004. «Unruly Virtues of the Spectacular: Performing Engendered Nationalisms in the UNIA in Jamaica ». *Interventions: International Journal of Post-colonial Studies*, vol. 6, n° 1, p. 18-44.
- _____. 1988. «Women and the Garvey Movement in Jamaica». Dans Rupert Lewis and Patrick Bryan (eds). *Garvey: His Work and Impact*. Kingston, Mona: ISER, and UWI Extra Mural Studies Department.
- Fougeyrollas-Schewbel, Dominique, Éléonore Lépinard et Eleni Varikas. 2005. «Introduction», *Cahiers du genre*, n° 39, p. 5-12.
- French, Joan et Honor Ford-Smith. 1985. *Women, Work and Organisation in Jamaica: 1900-1944*. Research Report. The Hague: Institute of Social Studies.



- Gargallo, Francesca. 2004. *Las ideas feministas latinoamericanas*. Mexico : Universidad de Ciudad de México.
- Garrido, Beatriz. 2004. «Una Lectura sobre la Historia de las Mujeres, la Historia de Género y la Producción Historiográfica Argentina». *Zona Franca*, Argentina, Año 12, n° 13 (mars), p. 3-14.
- Gil Lozano, Valeria Silvia Pita et María Gabriela Ini (dir.). 2000. *Historia de las mujeres en la Argentina*, Tome II. Buenos Aires : Taurus, p. 294-297.
- Gómez, Adriana. 2003. *Discriminación de Género/Raza/Etnia: Mujeres negras e indígenas alzan su voz*. La Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. 1999. *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. La Paz (Bolivia): Muela del Diablo editores.
- Guzzetti, Lorena et Mariano Fraschini. (sans date). *El movimiento feminista ante las políticas neoliberales de los noventa*. Agenda de las mujeres. El portal de las mujeres argentinas, iberoamericanas y del Mercosur.
Disponible sur le Web : <http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3¬a=1804>
- Kirkwood, Julieta. 1987. *Feminarios*. Santiago: Documentas.
- Lamas, Marta (dir.). 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género. México : Miguel Ángel Porrúa editor.
- Lamas, Marta. 2002. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Mexico: Taurus.
- Lipszyc, Cecilia. 1997. *Brujas*, n° 24, citée dans Lorena Guzzetti et Mariano Fraschini, *El movimiento feminista ante las políticas neoliberales de los noventa*.
Disponible sur le Web : <http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3¬a=1804>
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : Éditions Grasset et Fasquelle.
- Maffía, Diana et Clara Kurschnir (dir.). 1994. *Capacitación Política para mujeres: Género y Cambio social en la Argentina actual*. Buenos Aires : Feminaria Editora.
- Navarro, Marysa et Virginia Sanchez Korrol. 1999. *Women in Latin America and the Caribbean. Restoring Women to History*. Series. Bloomington, ind.: Indiana University. Editors: Cheryl Johnson-Odim et Margaret Strobel.
- Olea, Raquel. 1999. «Femenino y Feminismo en Transición». *Revista Encuentro XXI*, vol. 5, n° 15, p. 56-62.
- Pisano, Margarita. (sans date). *Una larga lucha de fracasos*. Disponible sur le Web: VIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del CaribeF:\Articles\ Interseccionalidad\ Feminismos_plurales-Bettina.htmChilena.
- Poggio, Sara, Sagot Montserrat et Beatriz Schmukler (dir.). 2001. *Mujeres en América Latina transformando la vida*. San José : Universidad de Costa Rica.
- Reddock, Rhoda. 2007. «Diversity, Difference and Caribbean Feminism: The Challenge of Anti-Racism». *Caribbean Review of Gender Studies*, Issue 1, (avril).
Disponible sur le Web: http://sta.uwi.edu/crgs/journals/diversity-feb_2007.pdf

- _____. juin 2006. *Historia del Movimiento de Mujeres del Caribe* (1ra parte). Discours prononcé dans le cadre de la réunion HIVOS/UNIFEM des organisations de femmes, Asociación Caribeña para la investigación y acción feministas, Granada, 1-2 décembre 1998.
Disponible sur le Web: http://www.cafra.org/article692.html?artsuite=0#sommaire_4
- _____. 1995. «The Early Women's Movement in the Caribbean». Dans Saskia Wieringa (ed.) *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*. London/New Delhi: Zed Books.
- _____. 1994. *Women, Labour and Politics in Trinidad and Tobago: A History*. London: Zed Books.
- Ríos Tobar, Marcela, Elizabeth Guerrero et Lorena Godoy. 2003. *Un nuevo silencio feminista? La transformación de un movimiento social en el Chile posdictadura*. Centro de Estudios de la Mujer.
- Sabanes Plou, Dafne. 2005. *Los caminos del feminismo latinoamericano*. Disponible sur le Web: ALAI-AMLATINA 18/10/2005, Serra Negra, Sao Paulo.- Los debates durante el X Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, (octobre).
- Valenzuela, María Elena et Marta Rangel (dir.). 2004. *Desigualdades entrecruzadas: Pobreza, Género, Etnia y Raza en América Latina*. Oficina Regional de la OIT.
- Vargas, Virginia. 2003. «Los procesos feministas latinoamericanos en el nuevo milenio: Identidades descentradas en lo nacional y lo global», *Revista Aportes Andinos*, Emergencia de los Movimientos Sociales en la Región Andina (mars). Disponible sur le Web : <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista>
- _____. 1998. «Los nuevos derroteros de los feminismos latinoamericanos en la década de los 90. Estrategias y discursos». Lima : Unicef, IFEM, Edicions Flora Tristán.
- Vicente, Esther. 2005. «De la feminización de la pobreza a la feminización y democratización del poder». Dans *SELA Panel 1: La obligación de erradicar la pobreza*, Puerto Rico.

Questionnements sur la compréhension de militantEs libertaires Queer et féministes au Québec à l'égard du *Nous femmes* et de la non-mixité : recoupements et divergences

Ashley Fortier, Anna Kruzynski, Jacinthe Leblanc,
Leah Newbold, Magaly Pirotte et Coco Riot

Nous sommes toutes membres du *Collectif de recherche sur l'autonomie collective* (CRAC), groupe de recherche autogéré composé de militantEs libertaires et (pro)fémnistes qui travaillent à documenter la diversité et la complexité de son propre mouvement et ce, avec les militantEs des réseaux et groupes étudiés. Le *Collectif* s'intéresse en fait aux groupes et réseaux anticapitalistes présentant une « culture libertaire » et ayant émergé au Québec depuis 1995, c'est-à-dire aux groupes qui portent un refus de toute autorité jugée illégitime, prônent l'utilisation des stratégies d'action directe¹ et préconisent une forme organisationnelle qui se caractérise par l'affirmation de la spontanéité, l'autonomie, la démocratie directe et la décentralisation du pouvoir². Certains de ces groupes et personnes sont explicitement anarchistes, tandis que d'autres laissent transparaître à travers leur discours antiautoritaire et anticapitaliste une parenté certaine avec la culture libertaire telle que définie plus haut.

Méthodologie

Cet exposé est le fruit d'une rédaction collective à la suite de trois *focus groups* pendant lesquels nous avons débattu du thème du colloque, à savoir s'il faut réfuter le *Nous femmes* pour être féministe au XXI^e siècle. Nous nous sommes penchées plus spécifiquement sur le *Nous femmes* et sur la question de la non-mixité organisationnelle à partir de quatre sources de données : une analyse réalisée par le CRAC l'année dernière des discours diffusés depuis 2000 par des libertaires qui luttent en priorité contre le patriarcat et l'hétéronormativité ; une analyse préliminaire d'entrevues effectuées dans le cadre de la réalisation de monographies avec des groupes queers et des féministes radicales ; l'étude de cas auprès de féministes radicales contemporaines au Québec réalisée par Geneviève Pagé (2006)³ et nos propres expériences militantes. Chacune d'entre nous se dit féministe, dont trois queers. Toutes militent dans des groupes antiautoritaires, mixtes, non mixtes femmes ou queer⁴.

¹ Réduisant au maximum la dépendance envers des intermédiaires pour atteindre leurs objectifs.

² Pour déterminer les critères ou la définition de notre sujet d'étude, nous nous sommes inspirées de Rosanvallon(1976) et de Pucciarelli (1999).

³ Cette dernière a effectué des entrevues avec des militantes de *Némésis*, *Les Sorcières*, *Les Insoumises* et *Cyprine*.

⁴ Une d'entre nous a participé à l'organisation de la deuxième rencontre des féministes radicales qui a eu lieu en février 2008 et travaille présentement à la réalisation d'une monographie sur le féminisme radical au Québec ; une autre a été membre de *Némésis*, un collectif de féministe radical né dans la montée de la mouvance anticapitaliste au Québec ; une troisième, elle aussi féministe radicale, milite dans des groupes mixtes antiautoritaires tout en luttant au quotidien contre le patriarcat et termine la rédaction d'une monographie sur *Ainsi Squat'Elles*, une émission de radio féministe diffusée à Québec ; une quatrième

L'analyse de discours nous a permis d'identifier trois microcohortes parmi les groupes antiautoritaires (Breton, Grolleau, Kruzynski, Saint-Arnaud Babin, 2007). Dans cette présentation, nous nous attardons à deux d'entre elles : le féminisme radical et le queer radical. La troisième, celle qu'on a appelé provisoirement le *women-of-colour feminism*, est peu représentée dans notre échantillon et puisque nous n'avons pas encore eu l'occasion d'approfondir ce volet de notre recherche, nous ne l'aborderons pas ici. Nous brosserons un portrait (très exploratoire) des points de convergence et de divergence des microcohortes queer et féministe radicale sur le *Nous femmes* et la non-mixité organisationnelle. Une mise en garde s'impose ici. Ces microcohortes ne sont pas mutuellement exclusives. Il arrive que des militantEs se revendiquent de l'une ou de l'autre tendance et militent dans des groupes associés à l'une ou à l'autre.

Positions sur les systèmes d'oppression

L'ensemble de la cohorte féministe et queer libertaire partage une base d'analyse antipatriarcale, anticapitaliste et antiétatique. Tous les groupes sont radicaux, compris ici comme ciblant les racines des systèmes d'oppression et non pas leurs manifestations ou symptômes. En théorie, la plupart des militantEs ne conçoivent pas de hiérarchie entre les différents systèmes d'oppression et parlent plutôt d'imbrication de ceux-ci. Par contre, dans leurs discours et leurs pratiques, les différentes microcohortes accordent plus ou moins d'importance à l'un ou l'autre des systèmes d'oppression.

L'analyse d'une majorité de **féministes radicales** semble s'inscrire en continuité avec le féminisme matérialiste de la génération politique précédente ; elle postule l'existence d'un système d'oppression spécifique aux femmes, le patriarcat, exploitation qui est conjuguée « au capitalisme, au racisme, à la hiérarchie et à toute autre forme de domination » (extrait de la définition du féminisme radical, appel pour un rassemblement de féministes radicales, 2003). En fait, cette analyse ressort clairement des textes théoriques produits par des collectifs de féministes radicales, notamment *Némésis* et *Les Sorcières* et des entrevues effectuées par Geneviève Pagé (2006). Ceci n'est guère surprenant puisque, pour la plupart, ces groupes émergent de la mouvance antiautoritaire née dans la période post-Seattle, laquelle regroupe notamment des groupes anticapitalistes, antipauvreté ou étudiants. Il ressort par contre de certains entretiens avec des militantes radicales que, malgré cette analyse, plusieurs d'entre elles constatent que, dans la pratique, elles mettent plutôt l'accent sur le patriarcat.

début le processus monographique avec *Q-Team*, dont elle est membre, un groupe d'affinités de queers radicaux fondé par des personnes ayant milité au sein des *Anti-capitalist ass pirates* qui voulaient faire de la lutte politique leur axe principal ; une cinquième est responsable d'une monographie sur la tendance *Queer-People-Of-Colour* et est membre fondatrice du *Ste-Emilie Skillshare*, un groupe d'artistes et de militantEs, principalement des personnes de couleur et des personnes queers, engagées à promouvoir l'expression artistique et l'autoreprésentation dans leurs communautés ; et la dernière, responsable de la monographie sur le *Ste-Emilie Skillshare* dont elle aussi est membre, est bien connue sous le pseudonyme lolagouine, est *zinester* et *zine trader*.



Les positions de la microcohorte **queer radicale** s'adressent plus systématiquement à la multiplicité des systèmes d'oppressions. Cependant, nous remarquons que depuis la naissance des premiers groupes de queers radicaux à la fin des années 1990, il y a des changements perceptibles dans l'analyse de la microcohorte. Les groupes d'affinités nés dans la foulée de la mouvance anticapitaliste post-Seattle, dont notamment les Panthères Roses et les *Anticapitalist Asspirates*, théorisaient l'imbrication des systèmes d'oppression en donnant la priorité à l'articulation patriarcat, hétéronormativité et capitalisme. Ces groupes refusaient globalement les institutions, la normativité et l'exploitation des collectivités gaies et lesbiennes par les entreprises capitalistes qui misent sur le « dollar rose ». Nous parlons ici au passé puisque ces groupes ne sont plus actifs aujourd'hui.

De ces premières expériences découlent plusieurs critiques, dont celle voulant que les personnes racisées étaient largement absentes de cette théorisation. Émerge alors un intérêt grandissant pour l'opérationnalisation d'une analyse intersectorielle plus complète. Plusieurs ateliers sur l'antiracisme et l'anti-oppression s'organisent et les militantEs queers s'allient de plus en plus avec des groupes qui travaillent sur des enjeux qui sont prioritaires pour des personnes racisées. Il s'opère donc à ce moment-ci un déplacement d'un militantisme axé sur les actions d'éclat dans la rue vers un travail plus proche de la base, axé sur les services et une approche anti-oppressive. Plusieurs militantEs investissent le Centre 2110, anciennement le Centre de femmes de Concordia, un service de soutien, de référence et de sensibilisation qui lutte contre l'oppression sexiste et transphobe :

plus particulièrement [contre] leurs impacts sur les personnes de couleur et autochtones, les personnes handicapées, les personnes transsexuelles et transgenres, les personnes LGBTQ [lesbienne, gai, bisexuel, queer], les travailleuses du sexe, les personnes de tailles variables et les personnes à faible revenu (<http://www.centre2110.org/a-propos/>).

CertainEs mettent sur pied le studio Ste-Emilie Skillshare, situé dans le quartier ouvrier de Saint-Henri, un groupe d'artistes qui gère « un studio d'art permettant aux gens d'apprendre de nouvelles habiletés, et créer de l'art dans l'esprit de la révolution et de l'anti-oppression (antiracisme/sexisme/classisme/homophobie/transphobie, discrimination basée sur le handicap ou la taille, etc.) » (<http://snap.mahost.org/distro/>).

En somme, les deux microcohortes semblent conceptualiser les différentes formes d'oppression (ou pôles de formation identitaires) comme opérant au sein des mêmes espaces sociaux et institutionnels, qu'il s'agisse notamment des milieux de travail, de l'enseignement ou de la famille. De plus, aucun système d'oppression n'opère indépendamment des autres ; ils sont plutôt interdépendants. Les différends seraient plutôt dans l'opérationnalisation de cette analyse dans la pratique et, plus spécifiquement, dans le choix de stratégies de lutte et de formes organisationnelles, c'est-à-dire dans l'utilisation ou pas d'un *Nous femmes* comme stratégie et de son corollaire, l'organisation non mixte identitaire.

Le *Nous femmes*

Les deux microcohortes considèrent qu'il existe un système politique qui tend à opprimer les femmes et rejettent l'argument que dans les pays du Nord l'égalité aurait été atteinte. Or, les stratégies qui découlent de cette analyse partagée diffèrent.

Alors que certaines **féministes radicales** croient que le sexe biologique est construit, la plupart parlent de la catégorie « femmes » comme construction sociale ; c'est-à-dire que les traits de personnalité, les caractéristiques ou comportements associés au masculin et au féminin sont construits par la socialisation et l'expérience de conditions matérielles différentes ; que les femmes ainsi construites sont « individuellement et collectivement appropriées aux fins de reproduction biologique et de la production économique » (définition, rencontre féministe radicale, 2003) ; que les hommes en tant que collectivité (quelques-unes parlent de « classe ») bénéficient de la subordination des femmes de par les privilèges qu'ils en retirent. Cette hiérarchie entre les sexes serait universelle ; en d'autres mots, partout sur la planète, les femmes seraient opprimées par ce système patriarcal. Attention, ceci ne veut pas dire que les féministes radicales considèrent que « femmes » est une catégorie unifiée ; au contraire, elles considèrent que les femmes sont toutes opprimées, mais pas de la même manière. Or, de cette analyse découle le choix stratégique de bâtir un contre-pouvoir qui, selon les féministes radicales, requiert une certaine unité pour forcer la transformation d'un système, le patriarcat, qui privilégie les hommes aux dépens des femmes. Cette unité, c'est le *Nous femmes*.

La microcohorte **queer**, en théorie, refuse l'utilisation de ce *Nous femmes*. Nous sommes portées à croire que pour la plupart, *illes* ne refusent pas, à tout prix, l'identité, mais militeraient plutôt pour une multiplicité d'identités. À l'instar des critiques faites par des féministes de toutes origines au féminisme blanc occidental, les queers radicaux semblent reprendre à leur compte les idées suivantes : que le « soi » est pluriel (*multiplicitious*) et non pas unitaire ; que la différence est relationnelle plutôt que naturelle ; et que l'unité et la lutte commune émergent de la volonté et de la créativité et non pas de la découverte passive (Harris, 1991, citée par Burack, 2001 : 38). Le *Nous femmes*, pour ces militantEs, serait donc traversé de différences qui s'articulent en rapports sociaux de domination. Il n'y aurait pas d'harmonie automatique parmi les « femmes » comme laisserait entendre le *Nous femmes*. Elles rejettent donc l'idée que les femmes du monde entier partageraient une expérience commune et que celle-ci résulterait automatiquement en une lutte politique partagée.

À cette conceptualisation du *Nous femmes*, les queers radicaux, influencés sans aucun doute par des idées élaborées par des théoriciennes du queer (par exemple, Butler, 1990), s'inscrivent en faux contre l'idée que les sexualités seraient fixes et enlignées sur le binaire hétéro/homosexuel. Ces militantEs refusent cette binarité ainsi que celle qui laisserait entendre qu'il existerait un sexe féminin distinct du sexe masculin — binarité renforcée, selon *elleux*, par le *Nous femmes*. La sexualité, le genre



et le sexe sont variables, changeants et fluides. La binarité homme/femme nie l'existence des trans, de toutes ces personnes à qui est assigné un genre à la naissance avec lequel elles ne sont pas à l'aise, celles qui changent de sexe biologique, qui transgressent les normes de genre sans toutefois se faire opérer, qui présentent des caractères androgynes, pour ne pas mentionner les personnes nées avec des organes génitaux qui ne cadrent pas avec la norme, qui sont très souvent assignées à un sexe biologique par l'institution médicale et dont les organes sont « normalisés » par opération dès la naissance. Cette variabilité amène les militantEs queers à concevoir le sexe et le genre comme étant multiples.

Positions sur la non-mixité organisationnelle

Il découle de ces positions différentes sur la pertinence du *Nous femmes* des choix organisationnels différents, plus ou moins cohérents avec les positionnements analytiques qui sont mis de l'avant.

Pour les **féministes radicales**, la non-mixité organisationnelle a non seulement sa raison d'être, mais est essentielle à la lutte féministe. Elles s'organisent en collectifs, groupes d'affinités ou caucus ponctuels au sein desquels elles tentent de vivre des rapports sociaux égalitaires. Elles opèrent en marge des groupes et institutions féministes des courants dominants et travaillent plus ou moins explicitement à la construction d'un réseau autonome, diffus, diversifié et assez informel (ex. : rassemblements ponctuels de féministes radicales). Certaines ressentent le besoin de se regrouper entre femmes lorsqu'elles se sentent opprimées par des hommes, souvent dans leurs implications militantes mixtes ou dans leur quotidien. Pour d'autres, c'est le désir de se créer un espace exempt de la domination masculine au sein duquel elles peuvent se décharger de leur vécu, s'épauler, souffler, bâtir leur confiance en elles-mêmes. En fait, pour la plupart, la non-mixité devient un lieu de ressourcement dans lequel elles développent une analyse politique collective de leurs expériences individuelles quotidiennes, ce qui débouche souvent sur l'action collective, qu'il s'agisse d'actions d'éclat pour dénoncer le contrôle des corps des femmes par les institutions patriarcales, d'interventions concertées pour faire valoir leurs points de vue au sein d'organisations mixtes ou bien de projets alternatifs comme une émission de radio féministe ou encore des zines qui proposent des recettes ou encore des pratiques *Do-It-Yourself* pour réduire l'influence des multinationales pharmaceutiques sur la gynécologie féminine...

Pour certaines, les hommes n'auraient pas leur place dans la lutte contre le patriarcat, qu'ils soient pro-féministes ou pas, puisque les hommes comme collectivité bénéficient de ce système et n'ont donc pas intérêt à le voir tomber. Pour d'autres, les hommes pro-féministes auraient leur place, s'ils se positionnent en tant qu'alliés en appui aux organisations non mixtes ou s'ils se donnent un rôle actif de sensibilisation auprès d'autres hommes. Dans la pratique, il peut arriver que des féministes radicales s'allient ponctuellement à des groupes d'hommes pro-féministes pour organiser des événements ou campagnes. Selon certaines, ces expériences ne sont pas toujours concluantes car la domination liée à

la présence masculine rendrait ces expériences épuisantes et même oppressantes pour les femmes impliquées (Blais, 2008).

Cependant, pour certainEs militantEs **queers**, l'existence de rapports de domination au sein d'organisations mixtes ne vient pas justifier la nécessité de s'organiser en non-mixité « femmes ». Selon *illes*, il est impossible de créer un espace entièrement « sécuritaire » au sein duquel toutEs se sentent « protégéEs de l'opresseur », car tout regroupement de personnes va être traversé par des rapports de domination : entre personnes racisées ou pas, entre personnes de différentes capacités, de classes sociales différentes, de culture x ou y, etc. Par contre, toute personne qui participe à un groupe étant redevable de ses actions, elle doit être tenue responsable et subir les conséquences de ses actes. Une telle analyse incite donc à créer les conditions pour que toutes et tous puissent participer, peu importe leur identité sociale, et à mettre en place les mécanismes qui permettent de nommer les rapports de pouvoir et d'envisager des solutions collectives. Ceci, afin de forcer les personnes impliquées à faire face à leurs propres privilèges, ce que les groupes non mixtes, souvent plus homogènes, plus tournés vers eux-mêmes, ne réussissent que rarement à faire. De plus, malgré une analyse qui met de l'avant l'imbrication des systèmes d'oppression, dans la pratique, la plupart des groupes non mixtes femmes, aux yeux de ces militantEs queers, universalisent l'expérience « femmes » selon le modèle de la majorité. La conséquence est que les femmes racisées ou qui ne sont pas hétéro, par exemple, se retrouvent à devoir effacer certaines parties de leurs expériences ou, si elles en ont le courage, à rappeler (constamment) qu'elles existent et que leur réalité doit être prise en considération. Finalement, il serait impossible de créer un espace non mixte sans définir les règles (implicites ou explicites) d'exclusion et d'inclusion. Dans le cas d'un groupe non mixte « femmes », on forcerait les personnes qui ne cadreraient pas avec la norme féminine à « sortir du placard », à défendre leur « identité », quitte à se voir refuser l'accès, ce qui ne serait pas le cas pour les gens qui cadrent avec la norme.

Le queer se veut en fait une manière de « complexifier » la compréhension du privilège, dont notamment le privilège masculin. Une organisation queer radicale en est une qui prône la diversité sexuelle et de genre ou, en d'autres mots, qui dénonce la fixité des sexualités, des catégories homme/femme et de toutes les hiérarchies qui en découlent. Toute personne partageant cette analyse, prête à travailler à la transgression des normes de genre et de la sexualité, est la bienvenue dans un groupe queer et ce, peu importe son sexe biologique.

Le militantisme queer radical au Québec se manifeste de plusieurs manières : des groupes d'affinités politiques⁵, des groupes de services alternatifs⁶ et des espaces virtuels⁷. En plus de ces initiatives plus stables dans le temps, on retrouve toute une panoplie d'activités, d'événements et de

⁵ *Panthères Roses, Anti-Capitalist Ass Pirates, Q-Team*

⁶ *2110 Centre for Gender Advocacy, le Ste. Emilie Skillshare.*

⁷ Échange de zines, blogs.



campagnes ponctuels et très fluides. Des événements festifs comme *QueerEaction* ou des *partys* tenus en marge du quartier gai de Montréal sont très prisés par les queers. Les *Pink blocs anticapitalistes*, lors de manifestations ou de parades, rassemblent différents groupes et organisations ainsi que toute une panoplie de militantEs qui militent dans des groupes antiautoritaires anticapitalistes. Aussi, les groupes et les militantEs queers participent, avec d'autres groupes militants, à l'organisation annuelle des activités du 8 mars des femmes de diverses origines et à des campagnes ponctuelles comme celles contre les consultations sur les pratiques d'accommodements raisonnables ou encore pour l'obtention d'un statut de réfugié pour l'algérien Abdelkader Belouani.

Au sein de groupes queers, il peut arriver que des militantEs raciséEs décident de s'organiser en non-mixité de manière ponctuelle ou plus stable dans le temps. Le *Queer-People-Of-Color* (QPOC) et, plus généralement, les caucus POC sont chose courante dans la mouvance antiautoritaire, surtout du côté anglophone. Étant donné la position relativement claire contre la non-mixité « femmes » dans les milieux queers, il peut sembler paradoxal que cette forme organisationnelle, elle aussi basée sur une non-mixité identitaire, soit valorisée. CertainEs militantEs queers ont résolu ce dilemme en créant des groupes non mixtes de personnes racisées plutôt que de minorités visibles ou de personnes-de-couleurs. En s'appuyant sur la racisation vécue par des personnes ou des collectivités, plutôt que sur des critères d'inclusion (et d'exclusion) basée sur l'apparence physique, on évite de renforcer des catégories identitaires fixes — de laisser entendre qu'il existerait des « races » distinctes. Conceptualisés de la sorte, ces groupes non mixtes éviteraient plusieurs des écueils sur lesquels bute la non-mixité « femmes ». Or, le terme « racisé », plutôt « académique », n'est pas très répandu dans les milieux militants et la plupart continuent à parler de QPOC ou POC. Tout en reconnaissant les contradictions liées à l'utilisation de ces concepts, *illes* persistent à les utiliser par manque d'alternative vulgarisée qui permettrait de nommer la base d'affinités d'un tel groupe...

Par contre, plusieurs dans le milieu queer peuvent aussi appuyer l'existence de groupes d'affinités ou de conscientisation non mixtes de femmes racisées ou de femmes en situation de pauvreté. Aussi, plusieurs dans ce même milieu considèrent que toute personne aurait le droit de s'autodéfinir comme femme. Ceci semble contredire la position prépondérante dans les milieux queers à savoir que le *Nous femmes* et le principe d'organisation sociale qu'est la non-mixité femmes, seraient à proscrire. Cette apparente contradiction n'est pas facile à résoudre et nous amène à poser des questions sur le pouvoir. Dans la conjoncture actuelle, selon certainEs, puisqu'il y a beaucoup de privilèges associés au fait de vivre selon les normes établies, on ne peut pas exiger que toute personne se mette en mode « transgression » à tout moment. Aussi, on peut comprendre le besoin que des personnes identifiées « femmes », vivant de *multiples oppressions* ou qui sont hyper-marginalisées, ressentent le besoin de se regrouper entre elles ; que peu importe l'identité *choisie* par la personne, l'identité *assignée* par les normes sociétales est très souvent celle avec laquelle la personne doit composer au quotidien, dans la

rue, au travail, à domicile. Les lieux non mixtes, permettraient à ces femmes de mettre en commun leurs expériences, de peaufiner leurs analyses et se donner confiance pour mieux agir collectivement.

Ce dernier constat aurait pu être prononcé par une féministe radicale... Alors, dans les milieux queers, on reconnaîtrait que de temps à autre, la non-mixité femmes peut avoir sa place, mais seulement quand celle-ci ne reproduit pas un *Nous femmes* non racisé, scolarisé, de classe moyenne ou supérieure... C'est cela qui poserait problème : ces groupes composés de femmes qui, dans la société québécoise, auraient le plus de privilèges — parmi les femmes bien sûr ! — qui mettraient de l'avant, dans la pratique, le système d'oppression qui les concerne le plus, le patriarcat ; qui prôneraient une position politique qui prendrait pour acquis que les femmes du monde entier partagent un ensemble d'expériences communes ; qui auraient les ressources pour faire valoir leurs idées sur la place publique ; dont les membres deviendraient par la suite les chercheuses universitaires financées par l'État pour leurs études en recherche féministe ainsi que les professeures qui forment la relève ; qui deviendraient meneuses du mouvement des femmes, qui influenceraient non seulement le discours publique mais aussi les politiques internes des groupes de base ; qui, enfin, se créeraient un cocon de bien-être protégé de la domination masculine, certes, mais aussi des inconforts créés par les rapports interpersonnels avec *celleux* qui sont différentEs de soi...

Les groupes de féministes radicales que nous avons répertoriés⁸ sont plus homogènes que les groupes queers. Les femmes scolarisées et non racisées sont surreprésentées dans la première microcohorte. Or au sein de la deuxième, il est plus fréquent de rencontrer, en plus des lesbiennes, gaies et trans, des personnes racisées. Comment expliquer cette différence ? S'agit-il simplement d'une question de démographie du fait que les groupes queers sont plus présents dans les universités anglophones, en particulier à Concordia, par comparaison à l'UQAM ou à l'Université Laval, ports d'attaches de plusieurs féministes radicales ? Ou bien vit-on encore les vestiges d'un féminisme radical francophone des années 1970, sympathique à l'idée d'un Québec indépendant, question qui a souvent fait fuir les personnes racisées ? Est-ce le fait que le féminisme radical actuel soit en quelque sorte une continuation des luttes féministes matérialistes du passé, lesquelles ont été pensées à ce moment-là le plus souvent par des femmes non racisées, scolarisées, qui fait en sorte que les groupes d'aujourd'hui sont en mode « recrutement » et non pas devant la création à neuf d'un projet commun à partir des expériences diversifiées, comme c'est le cas pour les groupes queers, plus souvent en rupture avec le passé ? S'agit-il d'une question d'accessibilité ou de manque de mécanismes pour faciliter la participation de personnes avec moins de privilèges et donc souvent de ressources ? S'agit-il d'une conséquence directe d'une organisation basée sur un *Nous femmes* versus une qui s'organise autour d'une diversité des genres et des sexualités ?

⁸

Nous savons qu'il y a des féministes antiautoritaires racisées qui militent au Québec et qui, pour la plupart, ne répondent pas à l'appel des féministes radicales, mais nous n'avons pas encore eu l'occasion d'approfondir ce volet de notre recherche.



Cependant, plusieurs nuances s'imposent à la suite de ces critiques queers. Malgré une grande ouverture à la différence parmi les groupes queers, il existe toutefois des frontières invisibles qui peuvent limiter la participation. Comme nous l'avons vu au début de cette présentation, les personnes racisées et moins scolarisées étaient peu présentes dans les premiers groupes queers. Or, depuis que les groupes axent systématiquement leurs analyses et actions sur l'imbrication de l'oppression de genre et de sexe avec les autres systèmes d'oppression, dont notamment le racisme et le classisme, les groupes semblent plus diversifiés. Aussi, les groupes les plus diversifiés semblent être ceux qui ont parmi leurs membres fondateurs des personnes racisées en position de leadership et qui ont eu leur mot à dire sur la vision, les principes, la mission du groupe. Malgré ceci, ces groupes ne sont pas exempts de défis. Est-ce qu'une personne dans la cinquantaine se sentirait à l'aise de fréquenter cette mouvance dominée par des « jeunes » ? Qu'en est-il des personnes qui ne cadrent pas avec le *look* ou le style de ce qui pourrait être qualifié de sous-culture queer ? Ou des personnes qui n'ont pas le « bon langage » ou même les signaux non verbaux de la « *gang* » ? Est-ce que cette mouvance, plus caractéristique des métropoles cosmopolites comme Montréal, contribuerait à créer des incompréhensions ou de la méfiance auprès des personnes habitant les régions ou plus petites villes du Québec, lesquelles ne seraient que très rarement exposéEs aux diversités sexuelles et de genre ?

En guise de conclusion

Il semblerait donc qu'il est quasi impossible pour un seul groupe de répondre aux besoins et aspirations de toute personne opprimée. Il y aurait toujours, peu importe le degré d'ouverture du groupe, des frontières invisibles ou des affinités différentes. Les idées développées par Chela Sandoval, inspirées de ce qu'elle appelle le *Third World Feminism*, peuvent nous aider à cheminer dans notre réflexion sur cette problématique. Sandoval fait valoir que la politique identitaire (et l'organisation basée sur l'identité) ne doit pas être pensée comme une stratégie générale de lutte, mais plutôt comme une manœuvre tactique. C'est-à-dire que plutôt que de penser l'identité comme une catégorie fixe d'appartenance, il s'agirait de l'utiliser comme une position stratégique. Pour Sandoval, la lutte féministe englobe tout un paysage d'enjeux dont certains seraient mieux servis par une position ou posture ou identité que par une autre. Le concept de conscience différenciée, que Sandoval (1991, citée par Lotz 2003 : 8) propose, requiert de la part des féministes une grâce, une flexibilité et une solidité :

La conscience différenciée demande qu'on se montre assez solide pour s'engager de manière résolue à défendre une structure identitaire bien définie pour une heure, un jour, une semaine, un mois, une année ; que l'on fasse preuve d'assez de flexibilité, si la lecture de la formation du pouvoir le requiert, pour transformer cette identité selon les nécessités (requisites) d'une autre tactique idéologique d'opposition ; que l'on ait la grâce de s'allier aux autres qui luttent pour des rapports sociaux égalitaires et la justice (race, gender and class justice), quand ces dernières, à partir d'une lecture du pouvoir, appellent à une position oppositionnelle alternative. La conscience différenciée propose que les féministes déplacent sans cesse les frontières de la construction du mouvement social et adaptent leurs tactiques militantes au contexte. (Traduction libre, le soulignement est de nous).

Ce type de féminisme appellerait à la formation temporaire de coalitions ou de réseaux autour de certaines identités sociales et ce, de façon stratégique, à différents moments, selon les conjonctures et les enjeux. Concrètement, l'utilisation du *Nous femmes*, « nous-queers », « nous-lesbiennes », « nous-personnes-racisées », « nous-personnes-en-situation-de-pauvreté » devient une tactique dans une lutte plus large pour la justice sociale pour toutes et tous. Ceci implique que les groupes qui détiennent le plus de pouvoir, de privilèges, de ressources, mettent de l'eau dans leur vin, aillent à la découverte des réalités des autres groupes, s'ouvrent à leurs analyses stratégiques et revoient leurs stratégies de lutte à la lumière de leurs découvertes. En fait, cette manière de penser la politique identitaire remet en question le militantisme qui dessert ou défend systématiquement des identités sociales fixes et mutuellement exclusives et qui tend à « représenter », par exemple, « les femmes » dans leur ensemble. Au contraire, ceci permettrait aux féministes de différents milieux et horizons de s'entrecroiser, de dialoguer, de développer de nouvelles relations et d'arriver à conceptualiser des théories, mais surtout une méthode de conscience oppositionnelle. Ainsi, en réponse à la question du colloque : oui, le *Nous femmes* comme stratégie générale est à proscrire, toutefois, le *Nous femmes* tactique serait à préserver à condition que celui-ci soit auto-identifié, diversifié et toujours remis en question.

Bibliographie

- Blais, Mélissa. 2008. «Féministes radicales et hommes pro-féministes : l'alliance piégée». Dans Francis Dupuis-Déri (dir.), *Québec en mouvement*. Montréal : Lux, p. 147-175.
- Breton, Émilie, Julie Grolleau, Anna Kruzynski et Catherine Saint-Arnaud Babin. 2007. «Mon/notre/leur corps est toujours un champ de bataille : Discours féministes et queers libertaires au Québec, 2000-2007». *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 113-139.
- Burack, C. 2001. «The Dream of Common Differences: Coalitions, Progressive Politics, and Black Feminist Thought». Dans *Forging radical alliances across difference: coalition politics for the new millennium*. Rowman and Littlefield Publishers Inc., p. 35-48.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York/Londres : Routledge.
- Lotz, Amanda. 2003. «Communicating Third-wave Feminism and New Social Movements : Challenges for the Next Century of Feminist Endeavor». *Women and language*, vol. 26, n° 1 (printemps), p. 2-15.
- Pagé, Geneviève. 2006. *Reinventing the Wheel or Fixing it? A Case Study of Radical Feminism in Contemporary Montreal*. Mémoire de maîtrise, Ottawa, Université de Carleton.
- Pucciarelli, Mimmo. 1999. *L'imaginaire des libertaires aujourd'hui*. Lyon : Atelier de création libertaire.
- Rosanvallon, Pierre. 1976. *L'âge de l'autogestion*. Paris : Seuil.

Réflexion d'une chercheure *muzungu* sur sa relation contingente avec des rescapées du génocide des Tutsi¹

Sandrine Ricci

L'objectif de mon exposé est de contribuer au débat sur ce controversé *Nous femmes* à partir d'une réflexion engagée à la fois dans le cadre de mes activités professionnelles, au sein de l'ARIR, et de mon mémoire de maîtrise en communication interculturelle (Ricci, 2008), dont il sera surtout question ici. Mon ambition est d'appréhender la question thème selon deux axes : le premier mobilise la notion de sororité interculturelle et précise les apports mutuels de la communication interculturelle et de la perspective féministe. Le deuxième revient sur le problème de la primauté des rapports de sexe, celui de l'ennemi principal.

Avant de brièvement présenter ma recherche, je dois éclaircir le titre de ma communication. D'une part, je me qualifie de chercheure « *muzungu* », un vocable emprunté au Swahili qui désigne de façon générique les « Blancs » au Rwanda (comme *mundele*, *nassara*, *toubab*, etc. dans d'autres pays). Le terme *muzungu* réfère donc sans ambiguïté à ma blanchitude et à mon altérité, et c'est possiblement l'un des mots que j'ai entendu le plus souvent au Rwanda, surtout de la part des enfants qui le criaient invariablement en m'apercevant ! Dans un registre plus académique, je qualifie ma relation avec des rescapées du génocide de « contingente », c'est-à-dire, comme nous l'enseigne la philosophie, que cette relation peut ne pas être, qu'elle n'est pas *nécessaire* et aurait pu ne jamais se produire. Pour le dire vite, je voulais attirer l'attention sur le caractère éminemment problématique de cette *relation*, du point de vue politique, ainsi que sur sa nature éphémère, du point de vue humain.

Présentation de la recherche

Ma recherche étudie le vécu de femmes rescapées du génocide des Tutsi du Rwanda, ainsi que les fondements, nature et conséquences de cette tragédie. Selon une démarche exploratoire, j'ai voulu comprendre quelle(s) signification(s) des rescapées, certaines survivantes de violences sexuelles, attribuent à leurs expériences passées et présentes. J'ai ainsi identifié certains enjeux de cette parole mémorielle telle que des femmes la formulent dans le Rwanda contemporain, à l'heure de la réconciliation, et en terre d'exil au Québec. Un corpus d'une vingtaine d'entrevues a été placé en

¹

J'adopte la graphie des mots « Tutsi » et « Hutu » conseillée par M. Josias Semujanga, professeur de littérature française à l'Université de Montréal d'origine rwandaise (correspondance privée), c'est-à-dire que je n'accorde pas ces termes en fonction du genre et du nombre, pour respecter la graphie des langues bantu. Je ne leur adjoints pas non plus les préfixes « ba » ou « mu » (formes du pluriel et du singulier en kinyarwanda), qui seraient plus fidèles mais trop spécialisés.

résonance avec un travail d'observation ethnographique au sein de la communauté rwandaise de Montréal et d'un séjour au Rwanda. Voilà ce qui constitue le matériau d'un vaste chantier dédié à une douloureuse problématique, édifié dans le champ de la communication interculturelle et internationale.

En forte émergence, ce domaine de recherche reflète une volonté de penser le vivre-ensemble dans une *umwelt* désormais pluriculturelle, tiraillée par les malaises identitaires de plus ou moins grande amplitude, ici comme ailleurs. Dans cet effort, les exégètes de la communication interculturelle et internationale n'évitent pas toujours l'écueil ou le confort — c'est selon — du relativisme culturel. Ceci prévaut particulièrement lorsqu'il est question de pratiques discriminatoires à l'endroit des femmes, rappelant ainsi les vieilles habitudes des anthropologues dans les écrits desquels les spécialistes de la communication interculturelle aiment puiser. La recherche en communication dans son ensemble gagnerait d'ailleurs, comme le reconnaît le célèbre communicologue français Bernard Miège (2000), à (re)positionner son objet au sein du social et à (ré)introduire une pensée critique.

Il me semble donc impératif de politiser les études en communication, incluant celles menées dans le champ des médias, afin, d'une part, de les inscrire dans une perspective globale de changement social et, d'autre part, de permettre à la branche interculturelle et internationale, particulièrement, de résister aux chants des sirènes du relativisme culturel. Adopter une perspective féministe permet cette prise en compte des soubassements idéologiques d'une problématique, en l'occurrence celle des violences faites aux femmes lors du génocide des Tutsi, à la confluence des catégories sexe/genre et ethnicité.

Une éthique de la sororité interculturelle

Le cadre théorique de mon mémoire insiste sur la complémentarité de la communication interculturelle et de la perspective féministe. Un tel appareillage relève de ce que j'ai appelé une éthique de la sororité interculturelle, que l'on peut comprendre en termes de solidarité, de mutualité et de reconnaissance d'expériences communes ou différentes comme base des relations entre les femmes du monde entier.

En grec, « ethos » signifie la coutume, l'habitude, les mœurs. Avec le philosophe Paul Ricœur (1996), on peut penser l'éthique en termes de réflexion critique visant à orienter l'action humaine, d'une approche concrète de « la vie bonne avec et pour autrui », lequel doit être considéré comme un semblable, un autre soi-même. La communication interculturelle, comme la perspective féministe, ne

²

« La notion d'*Umwelt* est étroitement apparentée à celle de « monde phénoménal » développé par la *Gestalttheorie* et de « monde vital » des phénoménologistes (Husserl, 1936). En phénoménologie, le monde n'est pas une somme d'objets, ni un objet englobant, mais un *champ de significations* par rapport auquel l'être humain se situe et interprète toute réalité. » (http://www.lfsm.org/IMG/doc/conference_de_Norbert_Sillamy_a_Skikda_14-15_mai_2007.doc)



s'appuient-elles pas davantage sur des principes éthiques et des idéaux que sur des paradigmes scientifiques au sens khunien du terme ? Nicole Brossard (1988 : 14) remarquait fort justement que « Le féminisme contemporain, tout en prenant en charge la promotion des femmes et l'extension de leurs droits est aussi et surtout devenu une pensée, une morale, une éthique ». Au-delà des luttes sociopolitiques pour l'égalité entre les femmes et les hommes, toujours justifiées à l'heure actuelle, le féminisme correspond à une « manière de voir » qui se prononce pour réinventer une société où mieux vivre³.

Au sujet de la catégorie « femmes », particulièrement investiguée aujourd'hui, j'entends, avec Colette Guillaumin (1992 : 97), un « groupe social déterminé dont la caractéristique fondamentale est d'être approprié collectivement et individuellement, à titre privé ». On estime qu'à l'échelle mondiale, une femme sur cinq sera victime de viol et de tentative de viol au cours de sa vie. Voilà qui constitue un premier élément fondamental de l'analyse du *Nous femmes*. Nier l'existence d'une catégorie *femmes* revient à occulter un phénomène transhistorique qui concerne toutes les sociétés humaines : l'appropriation des femmes, telle que Guillaumin la conçoit, et son corollaire, la violence. L'analyse des féministes matérialistes nous amène à penser cette violence exercée contre les femmes en termes de contrôle social et de continuum. Ainsi, le contrôle patriarcal des femmes repose principalement sur l'usage de la force ou sa crainte, généralisée parmi les femmes, ce qui sous-tend l'idée qu'un homme n'a pas besoin de commettre une agression pour profiter de l'intériorisation par les femmes qu'elle puisse se produire.

We are not accustomed to associate patriarchy with force. So perfect is its system of socialization, so complete the general assent to its values, so long and so universally has it prevailed in human society, that it scarcely seems to require violent implementation. Customarily, we view its brutalities in the past as exotic or 'primitive' custom. Those of the present are regarded as the product of individual deviance, confined to pathological or exceptional behaviour, and without general import. And yet, just as under other total ideologies... control in patriarchal societies would be imperfect, even inoperable, unless it had the rule of force to rely upon, both in emergencies and as an ever-present instrument of intimidation⁴. (Millet, 1972 : 43, citée dans Hanmer et Maynard, 1987)

La notion de continuum souligne que plusieurs formes de violence se côtoient, peuvent conduire de l'une à l'autre et même coexister. Dans son article intitulé « The Continuum of Sexual Violence », Liz Kelly (1987 : 48) utilise ce concept pour décrire la grande diversité des expériences de violence vécues par les femmes, de même que leur ampleur et leur connexité : « the basic common

³ Je renvoie aux travaux de l'équipe Descarries-Corbeil de l'ARIR dont je fais partie, et qui travaille notamment sur la définition du féminisme et de ce qu'être féministe signifie pour des actrices du mouvement des femmes québécois. Les propos de ces dernières font largement écho à mes considérations sur l'éthique féministe.

⁴ Nous ne sommes pas habitués-es à associer le patriarcat avec la contrainte ou la coercition. Son système de socialisation est si parfait, la conformité à ses valeurs, si totale, sa prévalence dans les sociétés humaines, si ancienne et si universelle, qu'il ne semble guère avoir besoin de recourir à la violence pour sa mise en œuvre [ou son maintien, ndlt]. Habituellement, nous associons les manifestations de sa brutalité au passé, à des coutumes exotiques ou « primitives ». Lorsque ces violences nous sont contemporaines, elles sont considérées comme résultant d'une déviance individuelle, limitées à un comportement pathologique ou atypique, sans généralisation possible. Et pourtant, à l'instar d'autres idéologies totalitaires, le contrôle dans les sociétés patriarcales s'avérerait partiel, voire inopérant, s'il ne pouvait compter sur la violence, à la fois dans les situations d'urgence et pour assurer au quotidien une forme ou l'autre d'intimidation. (Traduction libre)

character underlying the many different events is the men use of a variety of forms of abuse, coercion and force in order to control women »⁵, précise-t-elle. Ces expériences se situent dans un large spectre qui inclut les regards, les gestes et les remarques à caractère méprisant ou délibérément sexiste, autant que les actes pouvant être définis comme des viols. L'interrelation entre ces divers éléments ne doit toutefois pas être comprise comme un processus *linéaire*. La plupart des auteurs-es qui utilisent le concept de continuum lient les différentes formes de violence sexuelle aux dimensions quotidiennes des comportements masculins, alors que les valeurs patriarcales hétérosexuelles ritualisent la chasse masculine « *masculine pursuit* » et la réserve féminine « *feminine reticence* » (Kelly, 1980 : 50).

Kelly affirme que le concept de continuum permet également d'éviter les jugements parfois ostentatoires sur la gravité des faits ou leur catégorisation, notamment pour déterminer ce qui constitue un viol ou non. En liant les abus quotidiens aux autres types d'agressions moins fréquents et catégorisés comme des crimes, telle conceptualisation met en relief le fait que la violence sexuelle et sexiste s'avère une réalité pour la plupart des femmes dont le corps est un champ de bataille perpétuel.

Pour amorcer mon plaidoyer en faveur du concept de sororité, je vais citer quelques mots de la conclusion de bell hooks (2000 : 117) dans un ouvrage intitulé *Feminism is for Everybody* :

By emphasizing an ethics of mutuality and interdependency feminist thinking offers us a way to end domination while simultaneously changing the impact of inequality. In a universe where mutuality is the norm, there may be times when all is not equal, but the consequence of that inequality will not be subordination, colonization, and dehumanization⁶.

Rappelons également que l'universalisme, théoriquement à tout le moins, constitue une valeur intrinsèquement positive. Fondée sur l'unicité des êtres, elle table sur leur égalité en tous points, morale ou intellectuelle. Ce principe s'articule autour de l'idée que « l'Autre est un autre soi-même » (Ricœur, 1996) ; « le moi qui n'est pas moi », dit Sartre. Le problème surgit dans le passage de la théorie à la pratique, alors que « le principe universel risque de se dégrader en assimilationnisme » (Schnapper, 1998). Les chercheuses féministes ont ainsi bien montré combien les prétentions universalistes servent généralement à défendre les intérêts de la classe dominante, masculine. C'est ce qui a fait dire à Eleni Varikas (2004 : 54) que l'égalité constitue la promesse la plus inachevée de la modernité.

Parallèlement, les théoriciennes du *Black feminism*, des *Post-colonial* et des *Third world studies* ont dénoncé la « blanchitude » hégémonique du mouvement d'émancipation des femmes aux États-Unis

⁵ La caractéristique commune aux multiples et différentes situations [d'abus que vivent les femmes] est que les hommes recourent à une grande variété de formes de violence, de coercition et de contraintes pour exercer leur contrôle. (Traduction libre)

⁶ En mettant de l'avant une éthique de la mutualité et de l'interdépendance, la pensée féministe nous offre un moyen de mettre fin à la domination, tout en modifiant les impacts des inégalités sociales. Dans un univers où la réciprocité est la norme, il y a peut-être des moments où nous ne sommes pas toutes et tous égaux, mais la conséquence de cette inégalité ne sera ni la subordination, ni la colonisation, ni la déshumanisation. (Traduction libre)



comme dans le reste de l'Occident. Ces tensions confirment que la communication interculturelle gagne autant à être jumelée à une perspective féministe en vue de se politiser et de se prémunir contre le relativisme, que la perspective féministe gagne à intégrer les principes fondamentaux de la compétence interculturelle, laquelle repose sur une conscience de la différence en termes de codes culturels, ainsi que sur la reconnaissance de nos préjugés.

Roxana Ng (1997 : 14) s'appuie sur une conception gramscienne de l'idéologie pour rappeler combien les préjugés racistes et sexistes sont profondément ancrés en nous et répondent à une normalisation systémique. Propension « universelle », mouvement naturel et premier face à l'altérité » selon Lipiansky (1992b : 29), l'ethnocentrisme (auquel on peut substituer l'androcentrisme) consiste à « saisir les autres et à les juger à travers ses propres modèles de références, ce qui entraîne souvent une justification de ces modèles et un rejet de la différence ». L'ouverture à l'altérité apparaît pourtant conditionnelle à la reconnaissance de ses propres préjugés et à la critique de son propre modèle culturel. Entrer véritablement en contact avec l'Autre et, *a fortiori*, communiquer respectueusement avec des personnes de cultures différentes de la nôtre appelle la déconstruction du recours spontané aux stéréotypes et commande de nous départir du « pilote automatique » (Gudykunst et Kim, 1992 : 93).

Cet insidieux mécanisme de stéréotypie consiste en une série de « recettes » utilisées pour interpréter la réalité et communiquer le plus efficacement possible, tout en impliquant un « minimum d'efforts ». Dès lors, le « problème » apparaît quand l'*étranger* ne partage pas la même conception du monde ni les mêmes « présupposés fondamentaux » que soi. Car l'être humain au quotidien n'est pas un grand penseur constamment en train de vérifier des représentations : le plus souvent, il adopte un comportement antéprédicatif, se place sur le « pilote automatique » et agit sans véritablement y penser. Toute rencontre avec l'Autre pose donc l'empathie et l'ouverture d'esprit comme conditions d'une communication réussie. De tels principes s'avèrent particulièrement pertinents pour le travail de type ethnographique, quand l'accès au sens s'effectue par le biais des entretiens et de l'observation *in situ*.

Violence symbolique du terrain

Comme le rappelle Bourdieu dans *La Misère du monde* (1993 : 1391), la rencontre entre l'enquêtrice et l'enquêtée, entre la chercheuse et son « objet », demeure « une relation sociale » génératrice de tensions et de « distorsions », dont il convient de reconnaître les paramètres, en vue de les limiter. Le sociologue français nous invite à privilégier une « communication non violente » pour réduire au maximum la « violence symbolique » qui peut apparaître en situation d'entrevue. Il importe notamment d'agir sur la structure même de la relation, par exemple en se demandant « Qui interroge qui ? » (Bourdieu, 1993 : 1398) situe cette dynamique entre deux pôles : « la coïncidence totale entre l'enquêteur et l'enquêté » et « la divergence totale ». La violence des rapports sociaux, inhérente à la

plupart des relations Nord/Sud, femme blanche/femme noire, colonisatrice/colonisée, chercheure/participante, etc., doit faire l'objet d'une réflexion quand on travaille sur le terrain. Une chercheure en communication interculturelle, une *Muzungu*, ne saurait se pencher sur un sujet tel que le génocide des Tutsi en ignorant l'hégémonie culturelle (Saïd, 1980) de l'Occident sur l'Afrique, cette « habitude prise de longue date » des Européens de se poser en experts que déplore la romancière camerounaise Lydie Dooch Bunya (citée par Watkins, 1995) : « Ici, on parle pour les Africains ; là, on parle pour les Noirs; plus loin, pour les femmes; ailleurs, pour les enfants... ».

Cette conscience du caractère « situé » de notre point de vue (*Standpoint theory*) n'exclut pourtant pas de souscrire à la posture de l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu lorsqu'elle analyse les reproches qu'on a pu faire aux chercheuses féministes parce qu'elles « s'ingéreraient » dans les « affaires » d'un pays ou d'un peuple en imposant leur « idéologie », en matière d'excision par exemple. Ces accusations, souvent formulées par des ethnologues occidentaux, procèdent parfois elles-mêmes de l'ethnocentrisme qu'elles dénoncent, voire d'androcentrisme, étant souvent formulées par des chercheurs hommes :

Refuser une prétendue ingérence dans les « affaires intérieures » des autres sociétés consiste, en fait, concernant les sexes, d'une part à refuser de penser nos affaires intérieures, d'autre part et corrélativement, à continuer de dissimuler une réalité fondamentale des sociétés étudiées. Ceci a donc des implications « académiques », au niveau de la connaissance ethnologique, mais aussi déontologiques — car politiques — pour les groupes concernés. Si bien qu'on peut se demander qui est le plus « ethnocentrique », des « féministes » qui veulent diversifier l'étude de l'oppression des femmes (qu'elles connaissent de l'intérieur) dans d'autres structures sociales, ou des tenants d'une « neutralité » de bon aloi qui ne font — par leurs écrits et souvent leur attitude sur le terrain — que dupliquer le pouvoir des hommes sur les femmes, ici et ailleurs. L'ethnocentrisme et l'androcentrisme font alors bon ménage. (Mathieu et Échard, 1985 : 175)

Quoique je me sois efforcée de rester consciente de ces rapports de pouvoir historicisés et dès lors inévitables entre les femmes rwandaises et moi-même, je demeure convaincue d'une réelle proximité — au moins avec certaines d'entre elles — facilitée par les liens de sororité qui soutiennent ma démarche :

[...] la complicité entre femmes [a] permis, en plus d'un cas, de surmonter les obstacles liés aux différences entre les conditions et, en particulier, la crainte du mépris de classe qui, lorsque le sociologue est perçu comme socialement supérieur, vient souvent redoubler la crainte, très générale, sinon universelle de l'objectivation. (Bourdieu et Accardo, 1993 : 1399)

Je retiens néanmoins que, malgré de louables intentions pour établir une relation chercheure/participante la plus égalitaire possible, il est fréquemment arrivé que cette posture désarçonne mes interlocutrices africaines. Ceci s'explique par plusieurs facteurs. En premier lieu, je ne leur ai probablement pas toujours bien présenté ni mes attentes, ni mes préoccupations éthiques, politiques, méthodologiques, etc. D'autre part, elles comme moi étions vraisemblablement imprégnées d'un modèle traditionnel d'entrevue difficile à transcender. Globalement, elles s'attendaient à se faire



poser des questions précises et à y répondre, ce qu'elles faisaient le plus souvent assez brièvement, attendant la question suivante. Au lieu de quoi, animée des meilleures intentions phénoménologiques, je leur ai servi une méthode de type récit de vie parfois déroutante. Comme bien des interviewées, elles se demandaient périodiquement si leurs propos étaient pertinents, mais certaines semblaient également interloquées de l'amplitude de leur contribution, pour ne pas dire sceptiques sur l'issue de la démarche : « Vous allez trier ce qui est bon ? », s'inquiète Henriette⁷.

Par ailleurs, force est d'avouer qu'en terrain, je ne me suis jamais présentée comme une chercheuse *féministe*. Mes entretiens avec des travailleuses dans différents groupes de femmes en Afrique m'ont permis de confirmer à quel point l'analyse féministe suscite leur méfiance. Le Rwanda, comme l'ensemble des pays bénéficiaires des programmes de développement financés par les pays occidentaux, compte sur une approche « genre » pour faire face aux différents défis que pose l'égalité entre les femmes et les hommes. Huguette Dagenais (2006) a bien relevé les incidences épistémologiques, éthiques, politiques et pratiques du recours à la notion de genre dans la conceptualisation des rapports sociaux de sexe⁸.

D'un point de vue général, en Afrique, le féminisme est « chargé de connotations négatives » et perçu comme une idéologie qui « prêche le rejet de l'homme » (Gallimore, 2001 : 82). On le considère également comme un mouvement élitiste déconnecté de la réalité de la vie africaine qui requiert davantage un front commun contre la pauvreté, la violence et les multiples fléaux affectant les individus qu'une division fondée sur ce qui est perçu comme une « guerre des sexes ». Bien que le terme lui-même ne remporte pas l'adhésion des groupes de femmes rwandais, leur plate-forme, de même que la majorité de leurs objectifs et de leurs stratégies, m'apparaissent résolument empreints des valeurs et des modes d'intervention féministes.

Il n'y a pas lieu de s'attarder ici sur la responsabilité de l'Occident dans le génocide, particulièrement celle de la France, pays dont je suis native et auquel mes interlocutrices rwandaises m'identifiaient inmanquablement. Rappelons simplement que, malgré son caractère ouvertement planifié, le génocide des Tutsi a coûté la vie à plus d'un million de personnes et permis le viol de centaines de milliers de femmes, au vu et au su de toute la communauté internationale, laquelle doit être considérée comme une « actrice du génocide » (Des Forges, 1999 : 8). D'aucuns-es affirment que si les violences ont connu une telle ampleur, c'est que les tueurs savaient pouvoir agir en toute impunité. Il faut

⁷ Henriette est l'une des participantes à ma recherche.

⁸ Dans le domaine du développement international, comme dans l'ensemble de la recherche féministe universitaire, ainsi que le remarque Claude Zaidman, sociologue, « les mots d'ordre, aujourd'hui, sont le genre et le *mainstreaming* [...] Le terme féministe ne fait pas l'unanimité car il transparaît comme militant et non scientifique, le genre semble plus unificateur ». Zaidman préconise de ne pas s'arrêter à ces querelles de vocabulaire, d'autant plus que « les terminologies genre et égalités des chances, aujourd'hui termes officiels, ne sont, en fait, que le résultat d'un compromis à l'échelle internationale ». Voir « La tendance est au *mainstreaming* et aux réseaux », entretien avec Claude Zaidman par Laure Poinot, site Web : *Les Pénélopes*, http://www.penelopes.org/xarticle.php3?id_article=1486

mentionner également que le discours ethniste a été largement échafaudé par le pouvoir colonisateur. Il n'est donc pas surprenant que de nombreuses Rwandaises entretiennent des sentiments mitigés à l'égard d'une *Muzungu* et hésitent à se confier à elle. Si plusieurs femmes m'ont fait confiance et se sont livrées l'espace de quelques heures, elles admettent que les rescapées du génocide des Tutsi ne parlent pas à n'importe qui.

L'ennemi principal

Après avoir abordé la question de la sororité, le deuxième axe par lequel je voudrais réfléchir au *Nous femmes* est celui de la primauté des rapports de sexe comme vecteur de l'oppression des femmes. L'une de mes hypothèses de travail posait que le large spectre d'exactions commises contre les femmes en contexte de conflit armé s'associe à une « guerre dans la guerre » (Human Rights Watch, 2002), un gynécide reflétant des discriminations fondées sur le sexe qui n'apparaissent pas et ne disparaissent pas avec les guerres. J'ai rappelé l'importance de considérer le phénomène des violences sexuelles sous l'angle d'un continuum, les moments de guerre constituant une intensification extrême des violences de tous ordres commises contre les femmes en temps de paix. L'endoctrinement des foules a propagé la représentation des femmes tutsi comme des êtres dotés d'un charme maléfique et d'une sexualité dévorante. Avec Guillaumin (1992 : 53), je considère que de telles représentations constituent « la face idéologique inversée » du rapport social qui réduit et s'approprie leur capacité reproductrice, elle-même au service d'une cause : celle du maintien du patriarcat.

Dans le même ordre d'idées, j'ai souligné que, contrairement aux idées reçues, le viol doit être compris avant tout comme l'exercice d'un pouvoir rendu possible par des rapports sociaux de sexe fondés sur l'appropriation des femmes. Ainsi, je souscris aux efforts des chercheuses et intervenantes féministes qui s'attachent depuis longtemps à démontrer que l'agression dite sexuelle est « aussi peu sexuelle que possible » (Guillaumin, 1992 : 43), mais une question de pouvoir et de contrôle social des femmes. Au vu de la division sexuelle du génocide que j'expose dans mon mémoire, « l'ennemi principal » (Delphy, 2001) des femmes tutsi durant le génocide reste le patriarcat, c'est-à-dire un système hiérarchique et inégalitaire qui fonde des sociétés, des cultures où les sphères privée et publique apparaissent largement contrôlées par les hommes et où le pouvoir de ces derniers capitalise sur l'oppression d'un autre groupe, les femmes.

Force est d'admettre que les participantes elles-mêmes hésitent à conduire une analyse sous l'angle des rapports sociaux de sexe. Selon elles, c'est d'abord et avant tout la communauté tutsi qui était visée par le projet génocidaire, au sein duquel les violences sexuelles s'inscrivent comme stratégies de guerre. Pour nombre d'observatrices, toutes origines confondues, l'analyse des violences commises contre les femmes lors du génocide des Tutsi se situent au confluent du genre et de l'ethnicité, du fait



que, obéissant à l'appel des médias de la haine, la plupart des violeurs réfèrent de façon explicite à l'appartenance « ethnique » de la victime ou sa « sympathie » pour le groupe adverse dans le cas des femmes hutu (Nowrojee, 2007 ; O'Toole, 2005).

Comme le pose une célèbre journaliste et militante rencontrée au Rwanda et qui estime que la plupart des survivantes ont subi des viols, « c'était toujours parce qu'il y avait un Tutsi dans l'histoire quelque part ». Dès lors, une analyse des violences sexuelles en tant que seule manifestation du patriarcat constituerait une démarche incomplète. Selon certaines auteures, considérer les femmes comme victimes du viol seulement parce qu'elles sont des femmes tendrait même à les essentialiser et empêcherait de questionner la dimension stratégique et politique du viol au service du nettoyage ethnique (Farwell, 2004).

L'idée d'une oppression commune ne m'apparaît toutefois ni homogénéisante ni essentialiste si elle s'inscrit dans une analyse prenant en compte la diversité des expériences et des systèmes de domination, d'autant que les oppressions particulières présentent de « larges zones communes » sur le plan structurel, tout en révélant différentes facettes des relations de pouvoir (Guillaumin, 1992). Il apparaît en effet indubitable que les violences sexuelles contre les femmes tutsi se situent bien souvent à l'intersection de différents rapports — que Kergoat (2001) étudie en termes de consubstantialité — de genre, d'ethnicité et même de classe, le Rwanda étant une société très hiérarchisée, marquée par d'importants clivages socioéconomiques. Ma recherche documentaire et l'analyse de certains récits me conduisent à penser que les Rwandais de classe inférieure ont enfin eu une occasion de s'appropriier à la fois des biens, par le pillage, et des femmes tutsi, réputées inaccessibles, par le viol. Ceci témoigne de la nécessité d'introduire une analyse qui tiendrait compte des rapports de classe pour appréhender les motivations des tueurs. Il serait toutefois fallacieux de penser que les femmes tutsi appartiennent systématiquement aux classes les mieux nanties : mon échantillon, si minime soit-il, contredit cette présomption.

Il demeure que l'ennemi « femme » apparaît toujours différent de l'ennemi-tout-court. La violence en situation de conflit armé affecte différemment les femmes : elle passe généralement par les multiples formes de violence sexuelle. Au meurtre des hommes correspond la lente agonie des femmes, *a fortiori* lorsqu'elles sont sciemment contaminées du VIH/sida. La thèse de Susan Brownmiller se vérifie ainsi dans tous les conflits : les femmes sont violées non pour leur appartenance au camp ennemi, mais parce que « they are women and therefore enemies » (citée dans Seifert, 1994 : 65). Brownmiller et d'autres posent que les femmes sont l'objet d'une haine fondamentale dans l'imaginaire collectif, qui se cristallise en période de conflit armé. N'est-il pas indéniable que, depuis le début des guerres, les violences contre les femmes se soient terriblement intensifiées dans un mouvement contraire aux libertés acquises en temps de paix, comme si la misogynie trouvait là son exutoire ? C'est la guerre dans la

guerre : le génocide se transmue en gynécide. Il s'avère donc tentant de conclure que les génocidaires rwandais ont largement *profité* du contexte de non-droit pour céder aux ordonnances de leur imaginaire personnel et collectif, spécialement celles concernant les femmes tutsi. L'homme hutu charitable qui apportait en cachette à manger aux enfants tutsi de Providence⁹ ne l'a-t-il pas violée « au passage », droit de cuissage oblige ?

Conclusion

Malgré la kyrielle d'ambiguïtés que génère la relation chercheure occidentale/sujet africain, Nord/Sud, non-rescapée/rescapée et malgré le fait, faut-il ajouter, que ces dernières semblent souvent mal desservies par des projets scientifiques ou humanitaires orientés et minutés par les exigences des bailleurs de fonds, les participantes estiment que témoigner les « fortifie ». Les propos de la quasi-totalité d'entre elles confirment la dimension revitalisante de la parole, le besoin de trouver quelqu'un-e à qui dire l'horreur, au moins pour renouer le lien social que l'agression avait rompu. Il reste, et c'est pour cela que je qualifie cette relation de « contingente », que la fin de la recherche a mis un terme à tout cela, en dépit des besoins des participantes et malgré des contacts épisodiques avec certaines d'entre elles. Ainsi, bien que mes recherches confirment l'importance de la fonction de « témoin du témoin » qui permet à la survivante de s'engager dans le processus de « déprise du traumatisme » (Waintrater, 2003 : 65), il faut garder à l'esprit que, comme le souligne la psychanalyste Marie-Odile Godard (2003 : 111), « parler du traumatisme n'a jamais effacé ni ce dernier, ni ses effets ». Par ailleurs, rien ne me permet scientifiquement d'affirmer que toutes ces femmes se sont davantage confiées à moi parce que j'étais une femme. Elles sont toutefois nombreuses à avoir évoqué la confiance qu'inspiraient l'empathie et l'engagement de la chercheure, alliés à une proximité avec les participantes, — « Tu es notre porte-parole » — m'a dit l'une d'elle, confirmant le bien-fondé de mon éthique de la sororité interculturelle qui entrevoit les rapports sociaux de sexe, ainsi que le formule Luce Irigaray (citée dans Ephesia, 1995 : 142), comme « le paradigme ou le chiasme le plus universel et le plus fécond » pouvant être appréhendé, comme une « clé pour l'apprentissage au respect de toutes les différences ».

Bibliographie

Bourdieu, Pierre et Alain Accardo. 1993. *La Misère du monde*. Paris : Seuil.

Brossard, Nicole. 1988. « L'angle tramé du désir ». Dans Louky Bersianik *et al.* *La théorie, un dimanche*. Montréal : Remue-ménage.

Delphy, Christine. 2001. « L'ennemi principal ». *Nouvelles Questions Féministes*. Paris : Syllepse, 2 v.

⁹

Participante à ma recherche.



- Dagenais, Huguette. 2006. «Changer le discours ou changer la vie ?». *Travail, genre et sociétés*, section « Controverses », vol. 12, p. 129-136.
- Ephesia. 1995. *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- Farwell, Nancy. 2004. «War Rape: New Conceptualizations and Responses». *Affilia*, vol. 19, n° 4, p. 389-403.
- Gallimore, Rangira Béatrice. 2001. «Écriture féministe ? écriture féminine ? Les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique». *Études françaises*, vol. 37, no 2, p. 79-98.
- Godard, Marie-Odile. 2003. *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés*, Coll. « Des travaux et des jours ». Ramonville Saint-Agne : Erès.
- Gudykunst, William B. et Young Yun Kim. 1992. *Communicating with Strangers an Approach to Intercultural Communication*, 2nd. New York ; Montréal: McGraw-Hill.
- Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Coll. « Recherches ». Paris: Côté-femmes.
- hooks, bell. 2000. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Pbk. Boston: South End Press.
- Human Rights Watch. 2002. *La guerre dans la guerre : violence sexuelle contre les femmes et les filles dans l'est du Congo*. Disponible sur le Web : <http://www.hrw.org/french/reports/drc2002/Congo0602-fr.pdf>
- Kelly, Liz. 1987. «The Continuum of Sexual Violence». Dans Hanmer, Jalna et Mary Maynard. *Women, Violence, and Social Control*, p. 46-60. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- Kergoat, Danièle. 2001. «Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion». *Actuel Marx*, n°30, p. 5-100.
- Lipiansky, Edmond Marc. 1992b. «La communication interculturelle». *Les cahiers français*, n° 258, p. 26-31.
- Mathieu, Nicole-Claude et Nicole Échard. 1985. *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Coll. « Cahiers de l'homme ». Paris : École des hautes études en sciences sociales.
- Miège, Bernard. 2000. «Le communicationnel et le social : déficits récurrents et nécessaires (re)-positionnements théoriques», Université Stendhal-Grenoble 3. Disponible sur le Web : http://w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2000/Miege/index.php
- Millet, Kate. 1972. *Sexual Politics*, p. 43, citée dans Hanmer, Jalna et Mary Maynard (1987). *Women, Violence, and Social Control*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, p. 13-14.
- Ng, Roxana. 1997. *Rapport issu des actes du colloque Metropolis sur l'immigration, Réponse à la diversité dans les métropoles : vers un programme de recherche « inclusif »*. Colloque national à Edmonton, Alberta, du 6 au 8 mars 1997, p. 14. Disponible sur le Web : <http://collection.nlc-bnc.ca/100/200/301/swc-cfc/gendering-f/immgen-f.doc>
- Nowrojee, Binaifer. 2007. «A Lost Opportunity for Justice: Why did the ICTR not Prosecute Gender Propaganda?». Dans Allan Thompson. *The Media and the Rwanda genocide*, p. 362-374. Londres, Ann Arbor, MI: Pluto Press/Fountain Publishers/CRDI. Disponible sur le Web: <http://www.idrc.ca/openebooks/338-0/>

- O'Toole, Jane. 2005. «Gender in Practice: Guidelines & Methods to address Gender Based Crime in Armed Conflict». Disponible sur le Web: http://www.iccwomen.org/whatwedo/training/docs/Gender_Training_Handbook.pdf
- Ricci, Sandrine. 2008. *La parole mémorielle de rescapées du génocide des tutsi au Rwanda : vers une (re)construction du sens*. Mémoire de maîtrise, Département de communication, Université du Québec à Montréal.
- Ricœur, Paul. 1996. *Soi-même comme un autre*. Coll. «Points Essais 330». Paris : Seuil.
- Saïd, Edward W. 1980. *L'orientalisme : l'orient créé par l'occident*. Paris : Seuil.
- Schnapper, Dominique. 1998. *La relation à l'autre au cœur de la pensée sociologique*. Coll. « NRF essais ». Paris : Gallimard.
- Seifert, Ruth. 1994. «War and Rape: a Preliminary Analysis». Dans *Mass rape : the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Alexandra Stiglmayer, p. 54-72. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Varikas, Eleni. 2004. «Égalité». Dans Hirata, Helena Sumiko et al. *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^e éd. augm. Coll. «Politique d'aujourd'hui». Paris : Presses universitaires de France.
- Waintrater, Régine. 2003. *Sortir du génocide : témoigner pour réapprendre à vivre*. Paris : Payot.
- Watkins, Toby Susannah. 1995. «Lydie Dooh Bunya». Disponible sur le Web: <http://www.people.sawa.com/>

Le *Nous femmes* et le droit des femmes à l'égalité : analyse de la dissension provoquée par le Projet de loi 63 modifiant la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec

Louise Langevin¹

En juin 2008, le gouvernement du Québec a modifié la *Charte des droits et libertés de la personne* (ci-après la *Charte québécoise*) pour y ajouter deux mentions reconnaissant spécifiquement l'égalité entre les femmes et les hommes. À l'article 10 qui protégeait déjà contre la discrimination fondée sur le sexe, se sont ajoutés une modification dans le préambule et un article de nature interprétative :

Considérant que le respect de la dignité de l'être humain, l'égalité entre les femmes et les hommes et la reconnaissance des droits et libertés dont ils sont titulaires constituent le fondement de la justice, de la liberté et de la paix ; (...). (Art. 1, Projet de loi 63)

50.1 Les droits et libertés énoncés dans la présente Charte sont garantis également aux femmes et aux hommes. (Art. 3, Projet de loi 63)

Au cours de l'automne 2007 et de l'hiver 2008, les discussions sur l'adoption de ce projet de loi reconnaissant l'égalité entre les femmes et les hommes comme une valeur fondamentale de la société québécoise ont soulevé plusieurs interrogations de nature juridique, politique et sociologique. Les groupes de femmes, qui n'avaient pas demandé un tel amendement et qui n'avaient pas été consultés au préalable, ont dû prendre position. Le projet de loi 63 a ravivé un débat latent entre les féministes « pure laine » et celles des communautés culturelles du Québec : le débat sur le *Nous femmes* (Maillé, 2007 ; Osmani, 2002). Cette expression réfère au concept selon lequel les femmes partagent une expérience commune dans une société patriarcale et des revendications de base, et à l'idée qu'aucune femme ne peut être exclue de la lutte pour l'égalité et de ses bénéfices (Morgan, 1984). Dès le début des années 1980, les féministes de couleur ont critiqué l'idée d'une homogénéité des femmes et de leurs revendications parce que cette approche les essentialisait, tout en évacuant la diversité de leurs expériences. Elles ont défendu un féminisme plus inclusif qui tient compte des diverses formes de discrimination que vivent les femmes (Collin, 1984 ; Young, 2007).

Les amendements à la *Charte québécoise* proposés par le projet de loi 63 ont soulevé les questions suivantes. Le droit à l'égalité entre les sexes mérite-t-il une plus grande protection que les autres formes de discrimination dont peuvent être victimes les femmes ? La discrimination fondée sur le

¹ L'auteure désire remercier Michelle Boivin, professeure à la retraite de l'Université d'Ottawa, et Denise Réaume, professeure à l'Université de Toronto, pour leurs judicieux commentaires.

sexe est-elle la principale source d'oppression des femmes ? Le droit à l'égalité entre les sexes est-il plus important que la liberté de conscience ou même le droit à la vie, droits fondamentaux aussi protégés par les chartes ? Cet ajout met-il de côté un féminisme plus inclusif ? Sur le plan stratégique, divise-t-il les féministes ? Le *Nous femmes*, concept qui illustre les revendications communes des femmes, peut-il exister sans essentialiser les femmes et en exclure certaines ? Comment concilier, sur le plan théorique et pratique, l'universalité et la particularité des expériences des femmes ?

Le débat sur l'adoption de cet amendement à la *Charte québécoise* en cache aussi un autre sur la place du droit dans la société québécoise : l'opinion publique a manifesté des inquiétudes devant des tribunaux qui pourraient ne pas reconnaître, au moyen de la notion d'accommodement raisonnable, le droit des femmes à l'égalité, à la suite de précédents de la Cour suprême en faveur du multiculturalisme et du respect de la liberté religieuse avec l'affaire du *kirpan* (Multani, 2006) ou encore certains-es ont douté de la pertinence d'une autre protection juridique pour les femmes (Boisvert, 2007 ; Filion, 2007 ; Eliadis, 2007). Ce débat au sein du mouvement féministe en reflète un autre dans la société plus largement : le débat sur la culture publique commune québécoise (Gervais et al., 2008 ; Lizée, 2008).

Par une analyse des mémoires déposés par les groupes de femmes et autres groupes sociaux lors des travaux de la Commission des affaires sociales portant sur le projet de loi 63, le présent article vise à explorer les différentes manifestations de dissension dans le mouvement féministe québécois sur le *Nous femmes*. Il s'agit de voir pourquoi cet amendement — qui, rappelons-le, n'a pas été proposé par les groupes de femmes — a failli ne pas être adopté, compte tenu du climat sociopolitique. On peut difficilement imaginer les répercussions si cet amendement — fortement inspiré de l'article 28 de la *Charte canadienne des droits et libertés* (ci-après *Charte canadienne*) et qui ne fait que réitérer le principe d'égalité des sexes, — n'avait pas été adopté à la suite des représentations de groupes, dont des groupes de femmes.

J'examinerai le concept de *Nous femmes* en deux étapes. Le contenu du *Nous femmes* a été remis en question directement et indirectement lors des travaux de la Commission des affaires sociales portant sur le projet de loi 63 par des groupes qui ne travaillent pas spécifiquement ou habituellement sur la question des femmes et par des groupes qui militent activement pour la cause féministe. La division des mémoires en deux groupes s'explique en raison de l'approche féministe retenue ici : je veux analyser la parole des femmes sur la question du *Nous femmes*, mais aussi les interventions d'autres acteurs sociaux parce qu'ils se sont prononcés sur des questions qui touchent les femmes et ont été écoutés. J'ai retenu 18 mémoires sur un total de 30 déposés lors des travaux de la Commission des affaires sociales



en février 2008². Mais d'abord, pour mieux comprendre le débat au sujet du *Nous femmes*, il est nécessaire de décrire les événements qui ont mené aux modifications à la *Charte québécoise*.

Le contexte

Au Québec, au cours des dernières années, la question de la liberté de religion et des pratiques religieuses a reçu beaucoup d'attention de la part des tribunaux, des médias et de l'opinion publique en général.

L'affaire des tribunaux d'arbitrage religieux en Ontario a eu des échos au Québec³. À l'initiative de la députée libérale Fatima Houda-Pépin, une musulmane née au Maroc, l'Assemblée nationale du Québec adoptait en mai 2005, à l'unanimité, une résolution « s'opposant à l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada »⁴. Le Code civil du Québec interdisait déjà une telle pratique en droit de la famille⁵. La population québécoise a aussi fortement réagi à l'existence de ces tribunaux religieux, ce qui a exacerbé un sentiment islamophobe déjà présent (Bégin, 2005 ; Boileau, 2004 ; Audet, 2004.)

La décision de la Cour suprême du Canada dans l'affaire du *kirpan* (Multani, 2006), qui a permis à un jeune de religion sikh de porter à l'école son kirpan, petit poignard avec lame à double tranchant dans son fourreau recouvert d'une enveloppe solidement cousue, en a inquiété plusieurs. Pour une société qui s'est progressivement laïcisée depuis les années 1960, qui s'est éloignée de la pratique religieuse catholique et dont les écoles publiques sont maintenant déconfessionnalisées (Woerhling,

² Les 18 mémoires retenus pour analyse : le Barreau du Québec, la Fédération des femmes du Québec, l'AFÉAS (Association féminine d'éducation et d'action sociale), le Forum des femmes juristes de l'Association du Barreau Canadien — division Québec, le Conseil du statut de la femme, la Ligue des droits et libertés, la Commission des droits et libertés et de la jeunesse du Québec, le Conseil québécois des gais et lesbiennes, le Congrès juif canadien, la Commission de l'équité salariale, le Centre de recherche-action sur les relations raciales, la C.S.N. (Confédération de syndicats nationaux), l'Intersyndicale des femmes, Québec Solidaire, le Regroupement québécois des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (RQCALACS), le Regroupement provincial des maisons d'hébergement et de transition pour femmes victimes de violence conjugale et l'R des centres de femmes du Québec, le Regroupement des groupes de femmes de la région de Québec (03), la Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes de l'Université Laval. Huit mémoires n'ont pas été retenus dans l'analyse parce qu'ils ne soulevaient pas la question du *Nous femmes* : le Centre Justice et Foi, le Conseil des aînés, la Fédération des médecins spécialistes du Québec, le Mouvement des personnes d'abord de Drummondville, le Mouvement laïque québécois, Robert Falcon Ouellette, Christopher Powell, et Voix sans frontières. Quatre groupes antiféministes ont déposé des mémoires, qui n'ont pas été retenus dans l'analyse. Ils s'opposaient au projet de loi, car ils affirmaient que les hommes sont victimes de discrimination au Québec : la Coalition pour la défense des droits des hommes du Québec, Gilbert Claes, l'Après-rupture, et l'Action des nouvelles conjointes du Québec. Pour une copie des mémoires, voir en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fra/38legislature1/commissions/Cas/depot-PL63-Charte.html> (7 mars 2008).

³ Le gouvernement ontarien a interdit l'arbitrage religieux en 2005. Voir R.S.O. 1990. c. F. 3, s. 59.2. Voir Droits et Démocratie, 2005 ; Eid et Montminy, 2006. L'interdiction d'arbitrage religieux en droit de la famille en Ontario a créé des tensions entre les féministes canadiennes au sujet des solutions les plus appropriées. Voir Shachar, 2008; Razack, 2007; Bakht, 2007.

⁴ Voir <http://www.assnat.qc.ca/fra/37legislature1/Debats/journal/ch/050526.htm> (17 septembre 2008) ; Fournier, 2007.

⁵ L'article 2639 du Code civil du Québec prévoit que « ne peut être soumis à l'arbitrage, le différend portant sur l'état et la capacité des personnes, sur les matières familiales ou sur les autres questions qui intéressent l'ordre public. [...] »

2007), il était difficile d'accepter le port d'une arme, fût-elle un symbole religieux, à l'école publique. La société québécoise a aussi réagi négativement à l'affaire des « *succahs* » (Amselem, 2004), dans laquelle la Cour suprême a appliqué une conception subjective de la croyance religieuse pour permettre l'installation de « *succahs* » (petites cabanes temporaires) sur les balcons des condominiums pendant la célébration de certaines fêtes juives. L'entente signée par les propriétaires de condominiums interdisait toute construction sur les balcons. Par une conception subjective, la Cour suprême entend une conviction profonde et sincère de la personne, conviction qui n'a pas besoin d'être reconnue par des experts de la religion (Woehrling, 2006 ; Boileau 2006 ; Buzzetti, 2007).

En 2006 et 2007 au Québec, durant ce qui a été appelé la « crise des accommodements raisonnables », un certain nombre de faux « accommodements raisonnables » accordés par des autorités publiques afin de soi-disant respecter la liberté religieuse de certaines personnes ont porté atteinte au droit des femmes à l'égalité. Ainsi, à la demande de la synagogue voisine, les fenêtres d'un centre de sport du centre-ville de Montréal ont été givrées afin que les jeunes hommes étudiant dans la synagogue ne voient pas les femmes en tenue de sport. Les utilisatrices du centre et la population ont réagi très fortement à cette décision : pourquoi la synagogue n'avait-elle pas plutôt givré ses propres fenêtres ? Le centre de sport est revenu sur sa décision. La Société d'assurance automobile du Québec a accédé à la demande d'un client de ne pas subir un examen de conduite, pour des raisons religieuses, dans une automobile avec une femme monitrice. Afin de respecter des différences culturelles, la police de la Communauté urbaine de Montréal a suggéré que des policières laissent leurs collègues masculins répondre à des appels provenant de la communauté juive hassidique d'Outremont. D'autres cas « d'ajustements concertés » ont été recensés et analysés dans le rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor), qui avait pour mandat de faire la lumière sur la « crise des accommodements raisonnables »⁶.

Ces événements ont soulevé plusieurs interrogations dans la population et dans les médias sur les valeurs fondamentales de la société québécoise dont le respect du droit à l'égalité entre les sexes (Juteau, 2007 ; Geadah, 2007). Les demandes d'ajustement de différents groupes religieux qui pouvaient porter atteinte au droit des femmes à l'égalité ont aussi été l'occasion de manifestations islamophobes. Au nom de la protection du droit des femmes à l'égalité, des parties de l'opinion publique ont blâmé les

⁶ Selon la Commission Bouchard-Taylor, il serait plus exact de décrire ces situations comme des « ajustements concertés ». Voir Bouchard et Taylor, 2008 à la p. 19. Selon le décret n° 95-2007 du Gouvernement du Québec, la Commission a le mandat de dresser le portrait des pratiques d'accommodement qui ont cours au Québec ; d'analyser les enjeux qui y sont associés en tenant compte des expériences d'autres sociétés ; de mener une vaste consultation sur ce sujet ; et de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire. En ligne : <http://www.accommodements.qc.ca/commission/decret.pdf> (17 septembre 2008).



musulmans pour des pratiques discriminatoires envers les femmes⁷. Les discussions sur le droit à l'égalité des femmes comme valeur phare de la société québécoise se sont aussi déroulées dans un contexte où une certaine partie de l'opinion populaire considère que les femmes ont atteint l'égalité⁸ et où un certain ressac se manifeste à l'égard des avancées des femmes (Chunn *et al.*, 2007).

Dans la foulée du débat sur les accommodements raisonnables et sans attendre le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, le gouvernement a proposé d'amender la *Charte québécoise* pour y ajouter un article dans le préambule (art. 1, Projet de loi 63), ainsi qu'un article de nature interprétative (art. 3, Projet de loi 63), reconnaissant comme valeur fondamentale le droit à l'égalité entre les sexes, même si ce droit y est déjà protégé (art. 10). Il avait pris position en ce sens dans sa politique de 2006, *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait, politique gouvernementale pour l'égalité entre les femmes et les hommes* (Québec, 2006 : 42). De même, le décret gouvernemental qui crée la Commission Bouchard-Taylor mentionne en premier l'égalité entre les femmes et les hommes parmi les valeurs fondamentales de la société québécoise⁹. Certains commentateurs y ont vu de l'opportunisme politique de la part du gouvernement Charest (Bosset, 2007 ; Boisvert, 2007 ; Fillion, 2007 ; Eliadis, 2007 ; Bauch, 2007). Dans son rapport, la Commission Bouchard-Taylor recommande l'adoption d'un tel article interprétatif, mais qui n'imposerait pas de hiérarchie entre les droits fondamentaux (Bouchard et Taylor, 2008 : 176).

L'article 50.1 de la *Charte québécoise* entérine en partie une recommandation proposée par le Conseil du statut de la femme dans son avis *Droit à l'égalité entre les hommes et les femmes et liberté religieuse*, rendu public en septembre 2007. Dans cet avis, le Conseil arrive à la conclusion que l'égalité entre les hommes et les femmes fait partie des valeurs fondamentales de la société québécoise, tout comme la séparation entre l'État et la religion, et la primauté du fait français. Le Conseil adopte l'approche de l'égalité de substance (réelle) : l'égalité entre les femmes et les hommes doit être respectée en toutes circonstances et l'on ne doit pas y porter atteinte au nom de la liberté de religion, qui doit être comprise, définie et interprétée comme ne permettant pas une atteinte au droit à l'égalité entre les femmes et les hommes. Le Conseil considère que le droit à l'égalité entre les sexes doit faire partie des « contraintes excessives »¹⁰ qui limitent l'obligation d'accommodement raisonnable. En proposant l'adoption d'un article similaire à l'article 28 de la *Charte canadienne*¹¹, le Conseil s'est toujours gardé de

⁷ Sur le code de vie adopté par le village d'Hérouxville au Québec, voir Gagnon, 2007.

⁸ Pour un portrait statistique des femmes au Québec, voir Québec, 2007.

⁹ Selon le décret no 95-2007 du Gouvernement du Québec.

¹⁰ Un accommodement raisonnable, i.e. un traitement différent de la norme afin de respecter le droit à l'égalité d'une personne, ne peut être accordé que s'il ne cause pas de « contraintes excessives » à la partie qui l'accorde. Ainsi, doivent être pris en compte dans la décision d'accorder ou non un accommodement raisonnable les coûts trop élevés engendrés, les risques pour autrui, les atteintes aux droits fondamentaux des autres. Le Conseil du statut de la femme considère donc que le droit à l'égalité entre les sexes ne peut être limité par un accommodement raisonnable.

¹¹ Art. 28. « Indépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes. »

proposer une hiérarchie formelle entre les droits fondamentaux. Outre la recommandation d'adopter un article similaire à l'article 28 de la *Charte canadienne*, il propose aussi d'interdire le port de tout signe religieux par les agents de l'État¹². Bien que l'avis ait été rendu juste à temps pour les consultations publiques de la Commission Bouchard-Taylor, il s'inscrit dans une réflexion que le Conseil du statut de la femme avait déjà amorcée sur la question des droits des femmes en lien avec la liberté religieuse et la diversité¹³. Même si sa recommandation n'a pas été suivie à la lettre par le gouvernement, le Conseil s'est réjoui de la modification de la *Charte québécoise*¹⁴.

Les mémoires des groupes qui ne travaillent pas spécifiquement sur la question des femmes

Ce groupe de mémoires provient d'organismes qui ne travaillent pas spécifiquement ou habituellement sur la question des femmes¹⁵. Par leurs critiques du projet de loi, sans nier l'existence du *Nous femmes*, ils remettent en question certaines revendications portées par des groupes de femmes, et en conséquence la définition même du *Nous femmes*.

D'entrée de jeu, ces groupes affirment l'importance de l'égalité entre les femmes et les hommes au Québec. Mais qui aurait le courage de s'opposer à ce principe ? « Comment être en désaccord ? », comme l'affirme le mémoire de Québec Solidaire (p. 3)¹⁶. Le Barreau du Québec précise : « Au contraire, nous louons la volonté du gouvernement de réaffirmer publiquement le principe de l'égalité entre les femmes et les hommes. » (p. 9). D'autres soulignent son inutilité : Mémoire de la Ligue des droits et libertés (p. 2) et Mémoire du Congrès juif canadien, région du Québec (p. 8), son caractère électoraliste : Mémoire de la Ligue des droits et libertés (p. 2) et Mémoire de Québec Solidaire (p. 3), sa seule valeur symbolique en l'absence de mesures concrètes : Mémoire de Québec Solidaire (p. 3).

La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec croit que la jurisprudence démontre que les tribunaux ont su gérer les conflits entre les droits fondamentaux et que

¹² Cette proposition a été jugée extrême, voir Chouinard, 2007. La Commission Bouchard-Taylor recommande plutôt l'interdiction de port de signes religieux ostentatoires par des agents de l'État qui représentent de façon marquée la neutralité de l'État ou dont les mandataires exercent un pouvoir de coercition : le président et le vice-président de l'Assemblée nationale, les juges et les procureurs de la couronne, les policiers et les gardiens de prison (p. 151). La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec a pris position en faveur du port du voile, voir *Le pluralisme religieux qu Québec : un défi d'éthique social*, 1995. En ligne : <http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/liste.asp?Sujet=51&noeud1=1&noeud2=6&cle=0> (17 septembre 2008).

¹³ Voir *Droits des femmes et diversité*, décembre 1997 ; *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*, Québec, 1997 ; Actes du colloque Diversité de foi, égalité de droits, Québec, mars 2006.

¹⁴ Voir « Modification à la Charte québécoise pour inclure l'égalité entre les femmes et les hommes. Le Conseil du statut de la femme se réjouit de l'adoption à l'unanimité du projet de loi n° 63 », 10 juin 2008. En ligne : <http://www.csf.gouv.qc.ca/fr/communiqués/?F=affiche&id=279> (1^{er} août 2008)

¹⁵ Le Barreau du Québec, la Ligue des droits et libertés, la C.D.P.Q., la C.S.N., le Centre de recherche-action sur les relations raciales, Québec Solidaire, le Congrès juif canadien. Notons que le Barreau du Québec et la Ligue des droits et libertés avaient adopté la même position au sujet de l'ajout d'un article reconnaissant le droit à l'égalité entre les sexes comme valeur fondamentale dans la Charte québécoise lors des audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor. Pour leur mémoire, voir en ligne : <https://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires.html> (11 mars 2008).

¹⁶ Rappelons que Françoise David, co-présidente de ce parti politique, a été présidente de la Fédération des femmes du Québec (1994-2001).



l'article 50.1 ne sert à rien (p. 5). Comme il n'y a pas d'urgence, la Ligue des droits et libertés estime pour sa part que le gouvernement Charest aurait dû attendre la sortie du rapport de la Commission Bouchard-Taylor avant de proposer un tel amendement. La ligue se demande également pourquoi le projet de loi n'avait pas été présenté par le ministre de la Justice, responsable de la *Charte*, au lieu de la ministre de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, et pourquoi l'étude du projet de loi avait été confiée à la Commission des affaires sociales, au lieu de la Commission des institutions (Mémoire de la Ligue des droits et libertés : 2).

Cependant, en réaction au projet de loi, ils font tous valoir le principe juridique de la non hiérarchisation des droits fondamentaux en citant la *Déclaration de Vienne* et le *Programme d'action* (Droits et Démocratie, 2002)¹⁷. Ainsi, le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes ne pourrait être priorisé par rapport à d'autres droits fondamentaux, comme semble le faire le projet de loi. Selon eux, la hiérarchisation des droits pourrait contrecarrer la reconnaissance des droits sociaux et économiques, qui sont souvent le parent pauvre des droits fondamentaux¹⁸. Le projet de loi maintient la différence de traitement entre les droits civils et politiques et les droits sociaux et politiques. Le débat sur l'adoption de l'amendement a fait surgir la frustration des militants et des militantes des droits fondamentaux qui travaillent depuis plus de 30 ans au Québec pour une pleine reconnaissance des droits sociaux et économiques, essentiels pour atteindre une réelle égalité des femmes. Le Gouvernement du Québec n'a jamais répondu aux demandes de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec et des militants au sujet de la pleine reconnaissance juridique des droits sociaux et économiques :

Par ailleurs, la Charte comporte malheureusement une lacune importante qui après plus de trente ans maintient d'importants droits de la personne dans une situation hiérarchique inférieure, les droits économiques et sociaux. La Commission recommande à cet égard que ceux-ci soient renforcés afin d'assurer une véritable et concrète égalité entre les hommes et les femmes. (Mémoire de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec : 9)

Ensuite, ces groupes maintiennent que la discrimination basée sur le sexe n'est pas plus importante que les autres formes de discrimination, par exemple celle fondée sur la race :

Il faut éviter qu'un discours visant l'égalité des droits entre les femmes et les hommes glisse vers des propos qui pourraient avoir pour effet d'isoler les femmes issues de certains groupes minoritaires. (Mémoire du Barreau du Québec : 6)

Ne serions nous pas en droit de penser qu'avec cet amendement au préambule de la Charte québécoise, les tribunaux seront davantage portés à conclure que le législateur québécois tente de limiter les libertés fondamentales de certaines femmes au nom de l'égalité entre les sexes ? (Mémoire du Barreau du Québec : 4)

¹⁷ Déclaration et programme d'action de Vienne, Conférence mondiale sur les droits de l'Homme, Vienne, 1993, art. 5. Leckie, 1998.

¹⁸ Les droits sociaux et économiques, prévus aux articles 39 et s. de la *Charte québécoise*, ne jouissent pas de protection constitutionnelle comme les autres droits de nature politique, voir art. 52 *Charte québécoise*. Le gouvernement n'est pas obligé de les respecter. Voir *Gosselin*, 2002.

Certes le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes constitue une valeur fondamentale de la société québécoise. Mais il est tout aussi fondamental que la société québécoise soit exempte de discrimination raciale, que les personnes handicapées soient reconnues en toute égalité comme celles ayant une orientation sexuelle, une religion ou une condition sociale particulière. (Mémoire de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec : 6)

The amendment is either unnecessary or, at worst, detrimental to the rights and choice of all persons in Quebec, and in particular racial religious and ethnic minorities. (Mémoire du Centre de recherche-action sur les relations raciales : 13)¹⁹

Enfin, si l'atteinte au droit à l'égalité se traduit par une atteinte à la dignité humaine, il est difficile de concevoir que l'atteinte au droit des femmes à l'égalité doit avoir un statut privilégié par rapport aux autres groupes vulnérables : les femmes ne sont pas les seules vulnérables par rapport au potentiel de violation des droits. (Mémoire de la Ligue des droits et libertés : 5)

Ces groupes soulèvent aussi les formes multiples de discrimination que vivent les femmes, ce qui exclurait de donner priorité au droit à l'égalité entre les sexes. Ainsi, si le projet de loi, selon ces groupes, était adopté et s'il imposait une hiérarchie entre les droits, une femme croyante qui porte le foulard islamique devrait renoncer au foulard dans l'espace public et à son droit à la liberté religieuse, si le port de ce signe religieux violait son droit à l'égalité entre les sexes (preuve qui n'a pas encore été faite devant les tribunaux). Se pose aussi la question de savoir si elle peut renoncer à son droit à l'égalité. Un groupe s'exprime ainsi au sujet de la liberté des femmes de choisir, entre autres, de porter le foulard et d'exercer leur religion :

Il s'agit d'une attitude paternaliste qui restreint le libre arbitre des principales intéressées et qui est dénoncée depuis des décennies par les groupes de femmes tant québécoises qu'immigrantes. (Mémoire de la Ligue des droits et libertés : 5)

Enfin, ces groupes soulignent que la Charte ne peut être modifiée à la pièce, compte tenu de son rôle et de sa nature quasi-constitutionnelle. Certains voudraient une modification en profondeur de la Charte (Coutu et Bosset, 2008) ; d'autres considèrent qu'un document de cette nature ne peut être modifié :

Chaque modification à la Charte du Québec, notamment en réaction à la tempête politique du jour, lui fait perdre un peu plus de son lustre comme loi distincte de toutes les autres. (Mémoire du Congrès juif canadien, région du Québec : 9)

Des interventions de ces groupes, nous retenons qu'ils revendiquent aussi des droits. Ils affirment que le droit des femmes à l'égalité ne peut avoir plus d'importance ou plus de poids que les droits fondamentaux d'autres groupes vulnérables. Ce genre de discours n'est pas nouveau. En matière de droit à l'avortement, des groupes revendiquent des droits pour les fœtus, pour les pères et pour l'État en réponse au droit des femmes à décider pour elles-mêmes. Le discours de droits produit ce genre de situation, ce qui crée des conflits entre les revendications. Mais ici, fait nouveau, ces groupes réclament

¹⁹

La modification est ou non nécessaire ou, au pire, néfaste pour les droits et à la liberté de choix de toutes les personnes du Québec et, en particulier, pour les minorités religieuses, raciales et ethniques. (Traduction libre)



des droits pour les femmes minorisées en plus du droit à l'égalité. Ils justifient leurs positions à partir de conventions internationales. Ces groupes, qui ne travaillent pas habituellement sur les questions d'intérêt pour les femmes, prennent aussi la parole sur ces sujets et se trouvent à remettre en question le contenu du *Nous femmes*.

Les mémoires des groupes de femmes

Comme le reflètent leurs mémoires, les groupes de femmes du Québec se sont divisés sur la pertinence de l'adoption du projet de loi 63. Les tensions déjà existantes au sujet de la conceptualisation des femmes comme groupe social ont refait surface (Carrier, 4 mars 2008 et 3 mars 2008). Aucun groupe de femmes anglophones ou des communautés culturelles n'a déposé de mémoires. Cette situation peut s'expliquer par le fait que plusieurs d'entre eux avaient déjà présenté un mémoire lors des consultations publiques de la Commission Bouchard-Taylor à l'automne 2007 et n'avaient ni le temps, ni les ressources financières pour en préparer un autre pour la Commission des affaires sociales à la mi-février 2008.

D'un côté, des groupes considèrent que l'amendement renforce le droit des femmes à l'égalité²⁰. Le mot « femme » apparaît explicitement dans la Charte. Ensuite, ces modifications envoient un message très clair de la part du législateur à l'effet que le droit à l'égalité pour les femmes fait partie des valeurs fondamentales de notre société et qu'elles permettront de consolider les acquis des femmes. Si la modification au préambule et l'article interprétatif 50.1, tel que le propose le projet de loi 63, avaient déjà été intégrés à la *Charte québécoise*, la Cour suprême, dans l'arrêt *Bruker c. Marcovitz* (2007), aurait pu s'en servir pour appuyer son argument selon lequel la revendication de M. Marcovitz (ne pas reconnaître son obligation contractuelle d'accorder le « get » (divorce juif) à son ex-épouse) allait à l'encontre des valeurs fondamentales de la société (2007, para n° 78), telles le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes. Le résultat aurait certes été le même (favorable à Mme Bruker), mais il aurait été clair que la liberté religieuse ne peut mettre de côté des valeurs fondamentales, telles le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes. Dans l'arrêt *Gabriel c. Directeur de l'état civil* (2005)²¹, la juge n'aurait pas pu donner préséance à la liberté religieuse de la demanderesse en mettant de côté l'article 393 C.c.Q., qui reconnaît clairement que les époux conservent leur nom de famille dans le mariage. En matière d'accommodement raisonnable, il serait clair que lors de l'évaluation des « contraintes excessives », les décideurs doivent tenir compte du respect du droit des femmes à l'égalité.

²⁰ Je résume ici les arguments présentés dans le mémoire que j'ai écrit au nom de la Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes de l'Université Laval. Voir aussi les mémoires du Conseil du statut de la femme, de la Commission de l'équité salariale, du Forum des femmes juristes de l'Association du Barreau canadien-Québec, de l'Intersyndicale des femmes, l'AFÉAS, du Regroupement des groupes de femmes de la région de Québec (03).
D'autres ont pris position publiquement en faveur de cette modification à la *Charte québécoise* : Brun, 2007b ; Langevin, 2007.

²¹ Une femme de confession protestante a demandé en 2005 aux autorités de prendre le nom de famille de son mari afin de respecter sa religion. En appel du refus du Directeur de l'état civil de lui accorder le changement demandé, le tribunal a donné raison à la femme afin de respecter ses convictions religieuses et a ignoré totalement le Code civil qui interdit le changement de nom de la femme mariée (art. 393) et l'article 47 de la Charte québécoise qui rappelle l'égalité des époux dans le mariage.

Ces groupes considèrent que les ajouts proposés ne sont pas inutiles. En matière d'atteinte de l'égalité réelle pour les femmes, d'autres gestes législatifs qui auraient pu sembler inutiles ne l'ont pas été. Ainsi, en 1982, le motif de discrimination portant sur la grossesse a été ajouté à l'article 10 de la *Charte québécoise*, afin de contrecarrer l'affirmation de la Cour suprême selon laquelle la discrimination fondée sur la grossesse ne constituait pas de la discrimination basée sur le sexe (Bliss, 1979) ! Malgré son caractère évident aujourd'hui, cet ajout n'était pas inutile à ce moment-là.

Malgré le fait que les documents internationaux, comme la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* (1948), reconnaissent l'égalité entre les femmes et les hommes, la communauté internationale a jugé nécessaire d'adopter la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDEF)²², qui est le plus étendu des documents juridiques internationaux sur les femmes. La CEDEF mentionne à son article 5 que les traditions et les coutumes ne peuvent porter atteinte au droit à l'égalité pour les femmes. Les articles 5 a) et 2 f) imposent donc une hiérarchie : le droit à l'égalité entre les sexes est supérieur à la liberté religieuse en cas de conflit. *L'Observation générale n° 28 sur l'égalité entre les hommes et les femmes*, du Comité des droits de l'Homme (qui porte sur l'article 3 du *Pacte international des droits civils et politiques*)²³, le rappelle. Comme la portée du droit à l'égalité entre les sexes ne semblait pas bien comprise, le comité voyant à l'application de la CEDEF a même dû en préciser la portée dans des Recommandations²⁴. Cette convention n'a pas été inutile pour faire avancer les droits des femmes (dans les limites des instruments internationaux).

Malgré le fait que la *Charte canadienne* protégeait le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes à l'article 15, les élus et les élues ont aussi prévu l'article 28 à la demande des groupes de femmes²⁵. Ce n'était pas inutile non plus. Il faut rappeler que lors de l'adoption de la *Charte canadienne* en 1982, la Cour suprême n'avait pas une très belle feuille de route en matière de protection du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes (Bédard, 1974). Les groupes de femmes avaient raison de s'inquiéter de l'interprétation qui serait donnée au droit à l'égalité garanti dans la *Charte canadienne* (Baines, 2005 ; De Jong, 1985).

²² En janvier 2008, 185 pays, presque 90 % des membres des Nations Unies, avaient ratifié la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, res. A.G. 34/ 180 (date d'accès : 18 déc. 1979). Voir en ligne : <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> (date d'accès : 10 janvier 2008).

²³ Art. 3, *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux, et culturels* : Les États parties au présent Pacte s'engagent à assurer le droit égal qu'ont l'homme et la femme au bénéfice de tous les droits économiques, sociaux, et culturels qui sont énumérés dans le présent Pacte.

²⁴ *Violence à l'égard des femmes*, Recommandation générale n° 19. (onzième session, 1992), Compilation des commentaires généraux et recommandations générales adoptées par les organes des traités U.N.Doc.HRI/GEN/Rev.1 (1994).

²⁵ Art. 28. « Indépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes. »
Voir aussi dans la Constitution canadienne, Art. 35(4). « Indépendamment de toute autre disposition de la présente loi, les droits — ancestraux ou issus de traités — visés au paragraphe (1) sont garantis également aux personnes des deux sexes. » Les paragraphes 35(3) et (4) ont été ajoutés aux termes de la *Proclamation de 1983 modifiant la Constitution* (TR/84-102).



Quant à l'argument de l'indivisibilité et l'interdépendance des droits fondamentaux protégés dans les documents internationaux, si la *Déclaration de Vienne* de 1993 rappelle ce principe à l'article 5, elle précise aussi à l'article 18 que « les droits fondamentaux des femmes et des fillettes font inaliénablement, intégralement et indissociablement partie des droits universels de la personne » et que l'élimination de toutes formes de discrimination fondées sur le sexe sont des objectifs prioritaires de la communauté internationale. Dans son préambule (6^e alinéa), elle rappelle aussi que le préambule de la *Charte des Nations Unies* mentionne l'égalité de droits des hommes et des femmes. Il est donc difficile de voir quelle antinomie il y aurait à préciser le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes comme valeur fondamentale, tel que le propose le projet de loi 63, et le principe de l'indivisibilité des droits fondamentaux. Il faut éviter toute approche dogmatique. Certes, tous les droits fondamentaux doivent être protégés. Cependant, les ajouts proposés, qui doivent être interprétés dans le sens de l'égalité de substance, donnent des outils supplémentaires aux femmes pour la pleine reconnaissance des droits sociaux et économiques. Ces ajouts, loin de rejeter l'imbrication des diverses formes de domination dont sont l'objet les femmes, permettent que l'égalité ne devienne pas un terrain privilégié de légitimation de la domination. Le droit des femmes à l'égalité inclut la reconnaissance et la mise en application des droits sociaux et économiques. La formulation de l'article 50.1 du projet de loi 63 ressemble beaucoup à celle de l'article 15 de la CEDEF, de l'article 3 du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* et de l'article 3 du *Pacte international des droits civils et politiques*.

Malgré la valeur indéniable du projet de loi, il n'est pas sans faille. Le législateur aurait pu rappeler dans le préambule de la Charte que le Québec est signataire de la CEDEF. Ainsi, la CEDEF et ses interprétations pourraient être utilisées par les tribunaux québécois. Au lieu d'un article interprétatif placé dans la section « Dispositions spéciales et interprétatives », le législateur aurait pu proposer un article de substance dans la section « Droits à l'égalité ». Il aurait pu aussi modifier l'article 52 de la Charte afin d'y inclure les droits sociaux et économiques. Ainsi, les droits sociaux et économiques auraient eu préséance sur toutes les lois, comme les droits énumérés dans les articles 1 à 38. Une telle modification aurait permis aux femmes d'atteindre l'égalité réelle.

De l'autre côté, certains groupes ont adopté une position assez ambivalente à l'égard des modifications proposées. Ces derniers, qui n'avaient pas demandé un tel amendement, ne s'opposent pas en principe au projet de loi, mais voudraient plus ou autre chose²⁶. Ainsi, la Fédération des femmes du Québec (FFQ) affirme dans son mémoire : « ... bien que la Fédération des femmes du Québec endosse en principe le Projet de loi 63, elle voudrait rappeler qu'il y manque plusieurs éléments clefs ... » (p. 9). La FFQ se demande si ce projet de loi n'instrumentalise pas le droit des femmes à l'égalité : « Sommes-nous en présence d'une décision déguisée qui porte sur les accommodements raisonnables

²⁶ Voir les mémoires de la FFQ, du Regroupement québécois des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (RQCALACS), du Regroupement provincial des maisons d'hébergement et de transition pour femmes victimes de violence conjugale et l'R des centres de femmes du Québec.

de nature religieuse ? [...] Et au fond, jusqu'à quel point ce projet de loi a-t-il à voir avec le droit des femmes à l'égalité réelle, de fait ou substantive ? » (p. 5).

Pour les femmes représentées par ces groupes, le projet de loi 63 contrecarre les efforts des militantes féministes au cours des dernières années afin d'être plus inclusives²⁷. Le *Nous femmes* est remis en question dans la mesure où ces militantes veulent tenir compte de la multiplicité des formes de discrimination que vivent les femmes. Elles ne peuvent alors donner priorité au droit des femmes à l'égalité ou, en tout cas, reconnaître le sexe comme la principale source de discrimination pour les femmes, ce que semble proposer le projet de loi :

La FFQ tient à manifester son malaise si le projet de loi 63 constitue une tentative de disposer d'une façon ou d'une autre de la question de l'équilibre entre le droit des femmes à l'égalité et leur liberté de croyance ou de religion. Selon la FFQ, l'égalité est une valeur universelle et aucune liberté non plus qu'aucun droit ne devrait être interprété d'une façon qui pourrait perpétuer ou exacerber la discrimination contre les femmes dans l'exercice de tous leurs droits et de toutes leurs libertés. (Mémoire de la Fédération des femmes du Québec : 5)

La FFQ avait déjà annoncé sa position par rapport au *Nous femmes* dans son mémoire présenté à la Commission Bouchard-Taylor :

[...] nous nous devons d'évoquer que les femmes du Québec ne sont pas toutes blanches, catholiques et de classe moyenne. Or la FFQ a pour mission de défendre les droits de toutes les femmes, en chair et en os, sans les fractionner en ingrédients d'une recette quelconque [...]. Le croisement des discriminations liées au sexe, à l'origine ethnique, à la couleur, à la religion, au handicap, à l'orientation sexuelle, entraînent notamment pour les femmes issues de groupes ethnoculturels et de minorités visibles des situations de vulnérabilité et d'exclusion encore plus importantes que pour l'ensemble des femmes. (Mémoire de la Fédération des femmes du Québec : 2)

D'ailleurs, certaines auteures canadiennes ont émis la même crainte en regard de l'article 28 de la *Charte canadienne* qui, par son libellé, semble donner préséance à l'égalité entre les sexes²⁸. Sonia N. Lawrence considère que cet article, qui date du début des années 1980, n'est pas un outil approprié pour le militantisme des juristes féministes d'aujourd'hui (2003). D'un point de vue politique, il menace le féminisme plus inclusif qui a été obtenu au prix de dures luttes au cours des dernières décennies (Crenshaw, 1989 et 2005 ; Iyer, 1993-94 ; Duclos, 1993). Selon Lawrence, « [a]n open insistence on the primacy of gender oppression may fracture coalition building and alienate women who identify both as feminists and as members of other disadvantaged groups » (2003)²⁹. Elle rejette une hiérarchie entre les différentes formes de discrimination, car il est impossible de séparer la discrimination basée sur le genre des autres formes de discrimination que vivent certaines femmes. Lawrence affirme : « The gender

²⁷ Par exemple, la FFQ a mis sur pied un Comité des femmes des communautés culturelles. Voir « Lettre ouverte du Comité des femmes des communautés culturelles de la FFQ ». En ligne : <http://www.ffq.qc.ca/communiqués/lettre-16-02-2007.html> (4 août 2008).

²⁸ Rappelons que l'article 28 de la *Charte canadienne* a été très peu utilisé par les tribunaux. On ne peut donc pas affirmer qu'il donne priorité au droit à l'égalité entre les sexes. Voir Brun, 2007a.

²⁹ Une volonté claire d'accorder la priorité à l'oppression fondée sur le genre peut fracturer la mise sur pied de coalitions et éloigner les femmes qui s'identifient à la fois comme féministes et comme membres d'autres groupes désavantagés. (Traduction libre)



primacy approach threatens the ability of equality jurisprudence to recognize and rectify these intersectional experiences of discrimination. »³⁰ (2003)

Lors des audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor, le *Nous femmes* avait déjà fait l'objet de critiques au sujet du port du foulard par les femmes musulmanes, tout comme cette question a divisé les féministes françaises (Delphy, 2006 ; Bilge, 2006) :

Nous devons dénoncer l'arrogance intellectuelle d'un certain féminisme républicain ethnocentrique qui infantilise et assujettit les femmes de confession musulmane et interprète pour elles le sens qu'elles donnent à leur vêtement, à leur rapport à leur corps et à leur rapport à leur spiritualité.³¹ (Mémoire de Présence Musulmane Montréal : 20)

Certains de ces groupes considèrent que les tribunaux sont en mesure d'arbitrer les conflits entre les droits fondamentaux et que peu de décisions ont mis de côté le droit des femmes à l'égalité. Cette position est inhabituelle pour ces groupes qui font peu confiance aux tribunaux³².

À la base, deux idées résument les positions des groupes de femmes qui ont manifesté une réaction plutôt ambivalente en regard du projet de loi. D'abord, cet ajout à la *Charte québécoise* ne renforce pas le droit des femmes à l'égalité³³. Il est purement symbolique et redondant. Les femmes les plus pauvres ont plutôt besoin de mesures concrètes pour améliorer leurs conditions de vie, d'où l'argument de la nécessité de la reconnaissance des droits sociaux et économiques dans la *Charte québécoise*³⁴. Ces groupes rappellent que le Canada a ratifié les documents internationaux qui reconnaissent la protection des droits sociaux et économiques.

Ensuite, selon le principe juridique de la non hiérarchie des droits fondamentaux, le droit à l'égalité entre les sexes ne peut jouir d'une protection spéciale. Les femmes ne doivent pas avoir à choisir entre le droit à l'égalité et leur liberté religieuse, si nous voulons reconnaître l'imbrication des différentes formes de discrimination qu'elles vivent. La reconnaissance d'une protection spéciale pour le droit des femmes à l'égalité peut même mener à du racisme : selon certains groupes, certaines femmes doivent être protégées contre des pratiques religieuses d'une autre époque.

³⁰ L'approche qui donne priorité au genre menace la capacité de la jurisprudence à reconnaître et corriger les expériences de discrimination multiforme. (Traduction libre)

³¹ Présence Musulmane Montréal, Plaidoyer pour un *Nous* inclusif, Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Montréal, octobre 2007. En ligne : <https://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Montreal/presence-musulmane-montreal-plaidoyer-pour-un-nous-inclusif.pdf> (15 mars 2008).

³² Voir les mémoires du Regroupement provincial des maisons d'hébergement et de transition pour femmes victimes de violence conjugale et de l'IR des centres de femmes du Québec à la p. 10. « [...] les tribunaux ont les outils nécessaires pour rechercher l'équilibre entre les droits, au cas par cas, et [...] il ne revient pas au législateur de venir modifier ce principe. » (p. 10).

³³ Voir le communiqué de presse de la FFQ, « Modification à la Charte des droits et libertés de la personne: La Fédération des femmes du Québec salue l'adoption de la loi et réclame d'autres modifications », 10 juin 2008. En ligne : <http://www.ffq.qc.ca/communiqués/2008-06-10.html> (30 août 2008).

³⁴ Cette revendication n'est pas nouvelle. Voir Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2003, recommandation n° 1, vol. 1, p. 22. Voir Gosselin, 2002 ; Robitaille, 2006.

Par le passé, le mouvement québécois des femmes a connu des divisions assez importantes, par exemple sur la question de la légalisation de la prostitution, qui est encore source de tension (Conseil du statut de la femme, 2002). Dans d'autres situations, elles ont su faire front commun³⁵. Il est paradoxal qu'elles se divisent maintenant sur la place et la portée du droit à l'égalité. Les femmes se sont battues pour la reconnaissance de leurs droits en toute égalité avec les hommes (Belleau, 2001). Elles ont démontré les limites du modèle de l'égalité formelle et les forces de l'égalité de substance. Et maintenant, elles luttent pour la mise en œuvre du droit à l'égalité pour toutes les femmes. Les militantes féministes doivent-elles investir plus d'énergie dans la reconnaissance des droits sociaux et économiques ?

L'analyse des mémoires déposés lors des travaux de la Commission des affaires sociales sur le projet de loi 63 témoigne de la difficulté de définir le *Nous femmes*, de prioriser et d'établir des stratégies. Sur le plan juridique, le droit des femmes à l'égalité est-il encore au cœur des revendications des femmes (Lamarche et Lebus, 2006) ? Les revendications communes des femmes sont-elles possibles ? Faut-il aller jusqu'à l'autodestruction du mouvement des femmes pour vérifier si le *Nous femmes* est encore possible ? L'élaboration de politiques en matière de condition féminine sera-t-elle possible à l'avenir ? Si les femmes n'existent pas comme groupe social, faut-il en déduire que la discrimination systémique n'existe pas ? Doit-on remettre en question la pertinence de l'analyse comparative entre les sexes ? (Langevin, 2009)

Conclusion

Les questionnements sur le *Nous femmes*, très présents au sein du mouvement féministe québécois, se sont manifestés lors des débats sur l'adoption du projet de loi 63 qui propose de reconnaître comme valeur fondamentale l'égalité entre les femmes et les hommes dans la *Charte québécoise*. La reconnaissance de l'égalité entre les hommes et les femmes dans la *Charte québécoise* a aussi suscité des prises de position publiques venant d'autres acteurs sociaux qui considèrent que les femmes ne forment pas le seul groupe vulnérable, que la discrimination basée sur le sexe n'est pas la plus grave parmi toutes les sources de discrimination, et que d'autres droits fondamentaux sont tout aussi importants, sinon plus.

³⁵ Voir, par exemple, la réaction unanime des groupes de femmes contre la proposition de créer un Conseil de l'égalité en remplacement du Conseil du statut de la femme et du Secrétariat à la condition féminine. Voir les mémoires soumis en commission parlementaire en 2005 concernant l'avis du Conseil du statut de la femme, *Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les femmes et les hommes – Avis*, novembre 2004. En ligne: http://sisyphe.org/rubrique.php3?id_rubrique=68 (1^{er} août 2008).



Personnellement, je n'avais pas imaginé que les groupes de femmes se diviseraient sur cette question³⁶. Cet amendement, même s'il pouvait n'avoir qu'une valeur symbolique, ne pouvait nuire aux femmes. On ne peut pas sous-estimer le potentiel de cet ajout. Il suffit d'un tribunal pour l'invoquer à l'avantage des femmes, incluant les femmes issues de différents groupes religieux et ethnoculturels, les femmes pauvres, handicapées, lesbiennes. Ainsi, à mon avis, l'atteinte de l'égalité réelle des femmes contient le respect des droits sociaux et économiques. Le droit à l'égalité pour les femmes doit être interprété comme comprenant la mise en œuvre des droits sociaux et économiques. Certes, cet ajout ne peut remplacer des programmes sociaux adaptés aux besoins des femmes. Les lois ne sont qu'un des outils pour faire avancer les revendications des femmes. Cependant, sur le plan stratégique, la division a eu plus d'effets négatifs que positifs à la suite de l'adoption de modifications qui sont vues comme trop timides. Comme le rappelle Michelle Boivin, « constater la construction sociale de la catégorie femme et la déconstruire au sens philosophique du terme n'entraîne pas forcément la conclusion de l'inexistence de la catégorie femmes et de son caractère imaginaire. » (Boivin, 1997 : 59)

Bibliographie

Textes législatifs

Charte canadienne des droits et libertés. Partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11 (ci-après *Charte canadienne*).

Charte des droits et libertés de la personne R.S.Q. c. C-12 (ci-après la *Charte québécoise*).

Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne. L.Q. 2008, c. 15. Est entrée en vigueur le 12 juin 2008 (ci-après projet de loi 63).

Jurisprudence

Bédard and Lavell c. Canada (A.T.). 1974. R.C.S. 1349.

Bliss c. P.G. du Canada. 1979. 1 R.C.S. 183.

Bruker c. Marcovitz. 2007. CSC 54.

Gabriel c. Directeur de l'état civil. 2005. R.J.Q. 470 (C.S.).

Gosselin c. Procureur général du Québec. 2002. 4 R.C.S. 429.

Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys. 2006. 1 R.C.S. 256.

Syndicat Northcrest c. Amselem. 2004. 2 R.C.S. 551.

³⁶ Voir le mémoire que j'ai présenté à la Commission des affaires sociales au nom de la Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes.

Ouvrages

- Brun, Henri. 2007a. *Chartes des droits de la personne*. Collection Alter Ego, 20^e éd. Montréal : Wilson et Lafleur.
- Chunn, Dorothy E., Susan B. Boyd et Hester Lessard (dir.) 2007. *Reaction and Resistance, Feminism, Law and Social Change*. Vancouver : UBC Press.
- Coutu, Michel et Pierre Bosset. 2008. «La Charte des droits et libertés de la personne et la culture publique commune au Québec : une quasi-absence?». Dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dir.). *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec : Presses de l'Université Laval, 183 p.
- De Jong, Kathleen. 1985. «Sexual Equality : Interpreting Section 28». Dans Ann Bayefsky et Mary Eberts (dir.). *Equality Rights and the Canadian Charter of Rights and Freedoms*. Toronto : Carswell, 493 p.
- Gedah, Yolande. 2007. *Accommodements raisonnables, Droit à la différence et non différence des droits*. Montréal : VLB Éditeur.
- Gervais, Stephan, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dir.). 2008. *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lisée, Jean-François. 2007. *Nous*. Montréal : Boréal.
- Morgin, Robin (dir.). 1984. *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*. New York : Anchor Press/Doubleday.

Articles de revues

- Bakht, Natasha. 2007. «Religious Arbitration in Canada : Protecting Women by Protecting them from Religion». *Revue Femmes et droit*, vol. 19, p. 119.
- Baines, Beverley. 2005. «Section 28 of the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* : a purposive Interpretation». *Revue Femmes et droit*, vol. 17, p. 45.
- Belleau, Marie-Claire. 2001. «Les théories féministes : droit et différence sexuelle». *Revue trimestrielle de droit civil*, n° 1.
- Bilge, Sirma. 2006. «Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme?». Dans *Actes du colloque Diversité de foi, Égalité de droits*. Montréal : Conseil du statut de la femme.
- Boivin, Michelle. 1998. «La catégorie femme/s dans la discrimination sur le sexe». *Revue Canadienne Droit et Société*, vol. 13, n° 1.
- Collin, Françoise. 1984. «La même et les différences». *Cahiers du GRIF*, n° 28, (hiver), p. 7-16.
- Crenshaw, Kimberlé. 2005. «Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur». Dans *Féminismes, penser la pluralité, Cahiers du genre*, n° 39.
- _____. 1989. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics». U Chicago Legal F.
- Delphy, Christine. 2006. «Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1.



- Duclos, Nitya. 1993. «Disappearing Women: Racial Minority Women in Human Rights Cases». *Revue Femmes et droit*, vol. 6.
- Fournier, Pascale. 2007. «La femme musulmane au Canada : profane ou sacrée ?». *Revue Femmes et droit*, vol. 19, n° 2.
- Iyer, Nitya. 1993-94. «Categorical Denials: Equality Rights and the Shaping of Social Identity». *Queen's Law Journal*, vol. 19.
- Lamarche, Lucie et Véronique Lebus. 2006. «Ré/apprendre à décliner la Charte des droits et libertés de la personne au féminin : de nouveaux enjeux ... et des besoins mal compris». *Revue du Barreau*, numéro thématique hors série 351.
- Langevin, Louise. 2009. «Réflexions sur la nécessité d'une loi imposant l'analyse comparative entre les sexes au Canada». *Revue canadienne de science politique*, vol. 49, n° 1, p. 1-22.
- Lawrence, Sonia N. 2003. «Not a Helluva Lot to Win, The Possibility and Peril of Section 28», copie obtenue de l'auteure.
- Leckie, Scott. 1998. «Another Step Towards Indivisibility : Identifying the Key Features of Violations of Economic, Social and Cultural Rights». *Human Rights Quarterly*, vol. 20, p. 81-124.
- Maillé, Chantal. 2007. «Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois». *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 91-111.
- Osmani, Farida. 2002. «L'égalité pour toutes ? L'engagement féministe et les droits des immigrantes au Québec». *Recherches féministes*, vol. 15, n° 2, p. 141-151.
- Razack, Sherene. 2007. «The 'Sharia Law Debate' in Ontario : the Legal Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture». *Feminist Legal Studies*, vol.15, n° 3.
- Robitaille, David. 2006. «Les droits économiques et sociaux dans les relations États-particuliers après trente ans d'interprétation : normes juridiques ou énoncés juridiques symboliques ?». *Revue du Barreau*, numéro thématique hors série 455.
- Shachar, Ayelet. 2008. «Privatizing Diversity : A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law». *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 9, p. 573-607.
- Woerhling, José. 2007. «La place de la religion dans les écoles publiques du Québec». *Revue juridique Thémis*, vol. 41, p. 651.
- Young, Iris Marion. 2007. «Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social». *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 7-36.

Articles de journaux

- Audet, Éline. 2004. «La résistance aux tribunaux islamiques s'organise au Canada - Le Coran plutôt que la Charte des droits ?». *Le Devoir*, 13 septembre.
- Bauch, Herbert. 2007. «Other rights could be affected: experts». *The Montreal Gazette*, 11 octobre.
- Bégin, Paul. 2005. «La Charia ou les tribunaux islamiques - L'État québécois doit se prononcer. Et clairement contre !». *Le Devoir*, 12 janvier, p. A7.
- Boileau, Josée. 2006. «Rien d'absolu». *Le Devoir*, 3 mars.

- _____. 2004. «Victoire islamique». *Le Devoir*, 22 décembre.
- Boisvert, Yves. 2007. «Difficile de féliciter Jean Charest». *La Presse*, 14 octobre.
- Bosset, Pierre. 2007. «Égalité des sexes, religion et Chartes des droits : la prudence s'impose». *Le Devoir*, 10 octobre.
- Brun, Henri. 2007b. «De l'opportunité de toucher à la Charte des droits». *Le Soleil*, 20 octobre.
- Buzzetti, Hélène. 2007. «Les affaires du kirpan et de la souccah juive. La Cour suprême s'est trompée, Claire L'Heureux-Dubé juge que les raisonnements juridiques ont ouvert la porte à des accommodements déraisonnables». *Le Devoir*, 9 novembre.
- Carrier, Micheline. 2008a. «Un féminisme gangrené par le relativisme». *Sisyphé*, 4 mars. En ligne : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=2926 (11 mars).
- Carrier, Micheline. 2008b. «Un féminisme non interventionniste face à l'extrémisme religieux». *Sisyphé*, 3 mars. En ligne : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=2928 (11 mars).
- Chouinard, Marie-Andrée. 2007. «Position extrême». *Le Devoir*, 1^{er} octobre.
- Eliadis, Pearl. 2007. «Quebec Status of Women's position is an attack on minority rights». *The Montreal Gazette*, 4 octobre.
- Filion, Nicole. 2007. «La suprématie du droit à l'égalité des femmes : une solution». *Le Devoir*, 30 octobre.
- Gagnon, Katia. 2007. «Il est interdit de lapider les femmes !». *La Presse*, 27 janvier.
- Langevin, Louise. 2007. «Droit à l'égalité – Pourquoi tant d'émoi?». *Le Devoir*, 23 octobre.
- Woehrling, José. 2006. «À propos de certaines réactions au jugement sur le kirpan». *Le Devoir*, 4 mars.

Rapports gouvernementaux et autres

- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir, le temps de la réconciliation*. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. 2003. *Après 25 ans, La Charte québécoise des droits et libertés*, 2 vol. Québec.
- _____. 1995. *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique social*. Québec.
- Conseil du statut de la femme. 2006. *Actes du colloque Diversité de foi, égalité de droits*. Québec.
- _____. 2004. *Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les femmes et les hommes – Avis*. Québec (novembre).
- _____. 2002. *La prostitution : Profession ou exploitation ? Une réflexion à poursuivre – Recherche*. Québec (mai).
- _____. 1997a. *Droits des femmes et diversité*. Québec.
- _____. 1997b. *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*. Québec.



Droits et Démocratie. 2005. *La justice à huis clos, Comment l'arbitrage religieux compromet les droits des femmes au Canada et dans le monde*. Montréal.

_____. 2002. *Principes de Montréal relatifs aux droits économiques, sociaux et culturels des femmes*. Centre international des droits de la personne et du développement démocratique. Montréal (10 décembre).

Eid, Paul et Karina Montminy. 2006. *L'intervention d'instances religieuses en matière de droit familial*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec.

Juteau, Danielle. 2007. *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales*. Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec (décembre).

Ministère de la Condition féminine. 2006. *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait. Politique gouvernementale pour l'égalité entre les femmes et les hommes*. Québec.

Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine. 2007. *D'égale à égal ? Un portrait statistique des femmes et des hommes*. Québec.

Judith Butler et le *Nous femmes* : la critique des catégories identitaires implique-t-elle leur réfutation ?¹

Alexandre Baril

En 1990, une jeune philosophe du nom de Judith Butler publia un livre qui, à son plus grand étonnement — elle prédisait alors qu'il n'allait être lu que par une centaine de personnes (Soenser Breen *et al.*, 2001 : 22 ; Butler, 2005b : 25 ; 2006 : 236) —, allait transformer le visage du féminisme : *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Cet ouvrage, dont la renommée internationale ne fait plus de doute (Bell, 1999 : 163 ; Jackson, 1999 : 14-15, 22 ; St-Hilaire, 1999 : 29 ; Vasterling, 1999 : 17-18 ; Salih, 2002 ; Ambroise, 2003 : 99-100), a eu l'effet d'un puissant séisme en études féministes, remettant en question « le sujet du féminisme » (Butler, 2005b : 62) sur lequel s'appuyaient les féministes dites de la première et de la deuxième vague pour fonder leurs actions². Dès le premier chapitre, Butler pose une série de questions qui eurent pour effet d'alimenter un débat qui n'est, encore aujourd'hui, pas encore résolu dans la communauté féministe³ :

Les pratiques d'exclusion qui fondent la théorie féministe sur une notion des « femmes » en tant que sujet ne sabotent-elles pas paradoxalement l'ambition du féminisme d'élargir sa prétention à la « représentation » ? Et si le problème était encore plus sérieux ? La construction de la catégorie « femmes » comme un sujet cohérent et stable n'est-elle pas, à son insu, une régulation et une réification des rapports de genre ? Or une telle réification n'est-elle pas précisément contraire aux desseins féministes ? (Butler, 2005b : 65-66)

Les réactions furent aussi vives qu'immédiates⁴. Comment, se demandaient alors certaines, mener une lutte politique au nom des femmes si le terme est devenu objet de controverses, mais surtout

¹ Cet article est une version remaniée du chapitre intitulé « Judith Butler, philosophe féministe postmoderne », tiré de mon mémoire (Baril, 2005 : 64-115). Certains éléments de ce texte (notamment les thèses de Butler sur la notion de pouvoir, de sujet, de normes et de catégories identitaires) sont tirés directement de mon article suivant : Baril (2007). Je remercie la revue *Recherches féministes* de me permettre de reprendre ces passages. Je remercie par ailleurs le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) ainsi que le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) qui ont financé mes études de deuxième cycle et qui ont ainsi permis la réalisation de cette recherche (de même que le CRSH pour mes recherches doctorales). Mes remerciements enfin à Micheline de Sève pour ses commentaires sur ce texte.

² Cette remise en question de la catégorie femmes était déjà amorcée au moment de la publication de *Gender Trouble* par des féministes de multiples horizons (femmes racialisées, lesbiennes, etc.) au cours des années 1980, dont il est impossible de traiter ici. Il importe de souligner néanmoins que je n'attribue pas à Butler uniquement (et Butler non plus d'ailleurs) ce bouleversement majeur qui a touché le féminisme au tournant des années 1990. Par ailleurs, concernant les débats entourant la catégorisation du féminisme en termes de vagues, voir : Dumont (2005), Toupin (2005) et Blais *et al.* (2007). En ce qui a trait aux enjeux entourant la troisième vague féministe, voir : Mensah (2005). Il peut être intéressant, en évoquant ces débats quant aux vagues féministes, de mentionner que Butler, contrairement à ce que plusieurs personnes pensent, ne se revendique pas de l'étiquette « troisième vague », mais se considère plutôt comme une « recrue tardive de la deuxième vague » (Butler, 2006 : 203). Il s'agit là d'une controverse sur laquelle je ne peux me pencher ici.

³ La non résolution de ce débat, comme plusieurs autres d'ailleurs, est le présage d'une plus grande démocratie à l'intérieur du féminisme selon Butler, car le consensus s'obtient souvent au prix du silence de certaines personnes. À ce sujet, voir : Butler (1990b : 121 ; 1995a : 50 ; 2005b : 82 ; 2006 : 202-203).

⁴ Au sujet de ces critiques sur Butler, voir notamment : Digeser (1994), Benhabib (1995a ; 1995b), Fraser (1995a ; 1995b), Jackson (1996 ; 1999), Hood-Williams et Cealey Harrison (1998), Ambroise (2003), Nussbaum (2003), Brossard (2005). Pour des analyses sur ces critiques vis-à-vis Butler, voir notamment : St-Hilaire (1999), Vasterling (1999), Webster (2000), Salih

lieu de reconduction de certaines formes de domination ? Quel sens donner au féminisme, en termes de mouvement théorique et politique, si le *Nous femmes*, plate-forme politique d'un tel mouvement, n'est qu'une « construction fantasmatique » (Butler, 2005b : 267) exclusive pour reprendre une expression butlérienne ? Dans une perspective féministe, la perte de la catégorie femmes met en échec le féminisme et ses conditions mêmes de possibilité : comment, en effet, mener une lutte politique féministe si la catégorie femmes est annihilée, s'il n'y a plus de sujet stable et de stratégies féministes globales possibles et que le genre devient une différence parmi d'autres ?⁵

À la lumière de ces questionnements, il importe de se demander si le « trouble » semé par Butler au sein des théories féministes légitime la panique et les craintes exprimées par plusieurs. Avec sa critique des catégories identitaires et des politiques identitaires qui en découlent, la philosophie butlérienne annonce-t-elle la mort d'une identité catégorielle femmes nécessaire aux théories et à l'activisme féministes ? Cet article souhaite apporter un nouvel éclairage sur ces questions à l'aide d'une analyse conceptuelle de la catégorie femmes ou du *Nous femmes* dans l'œuvre butlérienne. Plutôt que de se concentrer sur la teneur même des critiques à l'égard des thèses de Butler, ce texte s'attarde à démontrer, à partir des écrits mêmes de la philosophe, l'invalidité de ces critiques fondées sur une lecture partielle et/ou erronée de l'œuvre butlérienne qui, en aucun temps, n'a souhaité et/ou annoncé la disparition de la catégorie femmes et, par voie de conséquence, du féminisme⁶. Pour ce faire, le présent article présentera dans un premier temps les thèses de Butler quant à la notion de pouvoir, de normes, de sujet et de catégories identitaires. Dans un deuxième temps, il s'intéressera à la philosophie politique dans l'œuvre butlérienne et, dans un troisième et dernier temps, il analysera plus en profondeur la notion de catégorie femmes. Il sera ainsi possible de constater que la politique féministe en deux volets de Butler, loin de répudier le *Nous femmes*, lui accorde une place importante tout en effectuant une généalogie critique féministe de cette catégorie identitaire afin d'éviter, à travers son utilisation, la reproduction de certaines formes de domination.

(2002), Baril (2005, 2007), Vidal (2006). Ces critiques de l'œuvre butlérienne et leurs analyses ne sont pas exhaustives et l'objectif de cet article n'est pas d'analyser en détail la teneur de chacune des critiques adressées à Butler et les réponses que cette dernière leur a formulées. Il se concentre plutôt sur la critique concernant l'abandon de la catégorie femmes et de ses conséquences sur la lutte féministe, de même que sur la pertinence ou non de cette critique.

⁵ Ces questionnements critiques s'adressent de façon générale au féminisme postmoderne (Di Stefano, 1990). Butler est certainement l'un des grands noms associés au courant féministe postmoderne, même si une telle catégorisation suscite de nombreuses interrogations chez elle. À ce propos, voir : Baril (2005 : 67-73). Par ailleurs, il est impossible, dans le cadre limité de cet article, de définir les postulats philosophiques et épistémologiques du féminisme postmoderne, de répertorier les auteurs féministes qui lui ont adressé des critiques de même que celles qui ont défendu la pertinence de ce courant féministe. À ce sujet, voir notamment : Nicholson (1990), Hekman (1990), Baril (2005 ; 2009b [à paraître]).

⁶ Butler se définit comme une féministe effectuant une critique interne au féminisme. Elle ne se considère pas comme postféministe, pas plus que les théories queers, gaies et lesbiennes et trans d'ailleurs. À ce sujet, voir : Jami (2003 : 127), Baril (2005 : 73), Butler (2005a : 13-14, 42 ; 2005b : 25-26 ; 2006 : 19-23).



L'analyse conceptuelle des thèses de Butler

L'héritage foucauldien de la notion de pouvoir et son influence sur Butler⁷

Un des grands noms associés à l'analyse de la notion de pouvoir durant les dernières décennies est celui de Michel Foucault. Bien que ce philosophe ne revendique en aucun cas être à l'origine d'une théorie du pouvoir⁸, ses réflexions ont tout de même marqué ce champ de théorisation, renouvelant par le fait même la manière dite « traditionnelle » de conceptualiser le pouvoir. Ses analyses ont servi de tremplin théorique pour un ensemble d'auteurs-es dont Judith Butler, notamment dans les champs des théories queers, des études féministes et des études gaies et lesbiennes.

Foucault désire mettre de l'avant une autre conception du pouvoir que celle admise au cours des derniers siècles, voulant que le pouvoir soit une chose qu'une personne, une institution ou un groupe spécifique puisse avoir, d'une façon unilatérale et concentrée entre ses mains, afin d'opprimer d'autres personnes ou d'autres groupes⁹. Cette vision est critiquée puisqu'elle réduit la complexité des diverses relations de pouvoir qui prennent des formes très variées. Foucault mentionne (1994g : 201) : « [...] je crois que les relations de pouvoir ne doivent pas être considérées d'une manière quelque peu schématique comme, d'un côté, il y a ceux qui ont le pouvoir et, de l'autre, ceux qui ne l'ont pas ». Foucault (1994b : 642) distingue aussi relations de pouvoir et relations d'oppression¹⁰. Dans les relations d'oppression, il n'y a plus d'échange, de liberté, de circulation du pouvoir, mais bien un écrasement de l'autre qui ne peut pas réagir. Foucault ne confond pas non plus oppression et domination. Selon lui, les multiples relations de pouvoir peuvent être utilisées par des stratégies plus englobantes ou « stratégies d'ensemble » que sont les divers rapports de domination. Il ne faut toutefois pas concevoir ces rapports de domination dans un cadre dichotomique où un seul individu ou groupe fait subir à l'autre sa domination (Foucault, 1994e : 425)¹¹. Bref, les rapports de domination plus généraux prennent appui sur les réseaux locaux de pouvoir et permettent de rendre compte des disparités entre les gens et des distributions asymétriques et inégalitaires du pouvoir dans les relations.

Ce renouvellement des réflexions autour de la notion de pouvoir implique pour Foucault (1994c : 169) de renoncer à poser la question cherchant à découvrir ce qu'est véritablement le pouvoir,

⁷ Certains passages de cette section sont présentés dans mon texte suivant : Baril (2009b [à paraître]).

⁸ Olivier indique que Foucault ne développe pas une théorisation du pouvoir : « Le pouvoir n'est pas l'objet des enquêtes foucaaldiennes. Celles-ci ne s'orientent pas non plus vers une théorie du pouvoir. Foucault s'avance moins vers une théorie que vers une analytique du pouvoir [...] » (Olivier, 1988 : 86). Voir aussi p. 83-84 et 88. Foucault exprime bien cette idée aussi à l'endroit suivant : Foucault (2004 : 3-4).

⁹ Foucault expose souvent son opposition à cette vision dichotomique du pouvoir. Voir notamment : Foucault (1994b : 642 ; 1994c : 170-171 ; 1994g : 187, 201 ; 1997 : 150, 239 ; 2003 : 6).

¹⁰ Foucault refuse d'associer pouvoir et oppression. Il dénombre deux éléments à partir desquels le pouvoir et l'oppression se distinguent : le plaisir qu'amène parfois le pouvoir que l'on ne retrouve pas dans l'oppression et l'aspect créatif, productif du pouvoir également absent dans l'oppression (Foucault, 1994b : 642).

¹¹ Voir aussi son analyse des rapports de domination qui prennent effet à partir des différents rapports de pouvoir exercés dans des micro-centres : Foucault (1994h : 243 ; 1997 : 27-29, 38-39).

afin d'entrer dans une voie interrogative autour de ses effets, de ses modulations au sein des relations, de son exercice, etc. Les effets de pouvoir ne sont pas à confondre avec le pouvoir lui-même, mais constituent la manière dont celui-ci se manifeste. Ils sont les points d'accès aux multiples relations de pouvoir et sont donc indissociables du pouvoir, même s'ils ne peuvent se réduire à lui. Foucault (1994g : 187) cherche à historiciser les relations de pouvoir. Il amène l'idée selon laquelle le pouvoir est relationnel (Foucault, 1997 : 150), c'est-à-dire qu'il est constitutif même des relations humaines¹², puisqu'il décrit le pouvoir comme une possibilité, en actes, de transformer et d'influencer les actions d'autres personnes et non de diriger les personnes en elles-mêmes. Foucault dit (1994h : 236) : « En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. »

Foucault (1976 : 110-111) cherche par ailleurs à dénoncer un modèle répressif du pouvoir par rapport à la sexualité. Ce modèle, qui relève du cadre juridique, propose un schéma oppositionnel où l'on retrouve des dominants et des dominés. Cela ne rend pas justice à la complexité du fonctionnement du pouvoir. Il veut par conséquent formuler une nouvelle « analytique du pouvoir » (Foucault, 1976 : 118-119). Il dépeint le pouvoir non pas comme quelque chose de concentré, d'unilatéral, de centralisé et qui va de haut en bas, mais plutôt comme quelque chose de diffus, de polymorphe, de multiple, en relation, instable et qui tire son origine dans les divers rapports entre les gens¹³. Il dénombre cinq propositions théoriques sur la notion de pouvoir¹⁴. La première veut que le pouvoir ne soit pas unique et ne peut être détenu par une personne, un organisme, une institution ou autre, car il prend forme dans de multiples relations d'inégalité (Foucault, 1976 : 123). La deuxième amène l'idée voulant que les relations de pouvoir soient intrinsèques, inhérentes à tous les types de rapports dans la société (Foucault, 1976 : 123-124). La troisième proposition théorique stipule que le pouvoir ne fonctionne pas dans un rapport de haut en bas, mais plutôt de bas en haut. Les rapports de pouvoir se déroulent dans les relations et ne sont pas imposés d'en haut (Foucault, 1976 : 124). La quatrième proposition indique que ces relations de pouvoir sont, pour reprendre ses mots (Foucault, 1976 : 124), « [...] à la fois intentionnelles et non subjectives » car il y a des buts et des fins à atteindre, sans que cela soit la conséquence de la volonté d'une personne ou d'une institution données (Foucault, 1976 : 125). Enfin, la dernière proposition mentionne que la résistance, voire la liberté, sont coextensives au pouvoir. En fait, on ne peut jamais s'affranchir totalement du pouvoir, s'en sortir et donc la résistance s'effectue de l'intérieur même de celui-ci (Foucault, 1976 : 125-126).

¹² À ce sujet, voir : Foucault (1994h : 232-233, 235, 239 ; 1997 : 21-22).

¹³ Cette définition s'inspire fortement de la sienne à l'endroit suivant : Foucault (1976 : 121-123).

¹⁴ Dans son livre « *Il faut défendre la société* » Foucault (1997 : 25-30) indique cinq « précautions de méthode » permettant de saisir ce que sont les relations de pouvoir et qui sont similaires à ces propositions.



Une telle description du pouvoir, c'est-à-dire des relations de pouvoir comme coextensives aux relations humaines et donc à la vie sociale¹⁵, mène à invalider l'idée d'une société post-pouvoir dans laquelle les relations de pouvoir seraient éliminées (Foucault, 1994h : 239), ce qui n'implique pas de se replier dans une attitude fataliste, déterministe ou réformiste¹⁶. Il faut plutôt être constamment en logique de résistance interne vis-à-vis les diverses formes que prend le pouvoir afin de les déjouer¹⁷. Voici ce qu'il dit (Foucault, 1994h : 239) :

Vivre en société, c'est, de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres. Une société "sans relations de pouvoir" ne peut être qu'une abstraction. [...] Car dire qu'il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le pouvoir constitue au cœur des sociétés une fatalité incontournable ; mais que l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante ; et que c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale¹⁸.

L'une des voies pour comprendre les relations de pouvoir est, selon lui, de chercher du côté du contre-pouvoir, c'est-à-dire des diverses stratégies qui sont mises en œuvre, par des personnes dans certaines conjonctures, afin de confronter ces relations et leur résister (Foucault, 1994h : 226). Comme le souligne Halperin (2000 : 33), Foucault favorise le passage d'une action politique fondée sur la libération à une autre fondée sur la résistance, pratique politique largement actualisée par les féministes postmodernes et queers (Hekman, 1990 ; Nicholson, 1990 ; St-Hilaire, 1999 ; Halperin, 2000 ; Dubois, 2002 ; Baril, 2005 ; 2007 ; 2009b [à paraître] ; Preciado, 2006), dont Judith Butler.

Butler (2005a : 42) endosse les perspectives foucauldienne sur les relations de pouvoir et cherche donc à définir cette notion de façon moins oppositionnelle et plus relationnelle que la définition traditionnellement admise par de nombreuses féministes¹⁹. Néanmoins, elle se distancie de lui en se servant de cette compréhension du pouvoir pour analyser les rapports entre hommes et femmes, travail

¹⁵ Il dit (Foucault, 1994e : 425) : « [...] [L]e pouvoir est coextensif au corps social [...] ».

¹⁶ Le rejet d'une certaine forme de révolution n'implique pas selon Foucault de se rabattre sur le réformisme qui ne fait que reconduire les formes de pouvoir (Foucault, 1994f : 547). Foucault utilise parfois l'expression « révolution », mais dans un sens différent de son sens classique. Il s'agit d'une révolution qui passe par de nombreux « points de résistance » pour défier les relations de pouvoir (Foucault, 1976 : 126-127).

¹⁷ À ce sujet, voir : Foucault (1976 : 125-127 ; 1994d : 407).

¹⁸ À la suite de cette affirmation, Foucault dénombre cinq éléments à observer pour faire une analyse judicieuse des relations de pouvoir. Il propose ainsi d'examiner les divers « systèmes des différenciations » qui produisent certaines différences au sein des relations de pouvoir, les objectifs ou les buts qui sont recherchés par certaines personnes ou groupes dans ces relations, les différentes « modalités instrumentales » du pouvoir, c'est-à-dire comment il s'exerce et se matérialise, les « formes d'institutionnalisation » ou, autrement dit, les lieux où s'ancrent les relations de pouvoir ainsi que les dispositifs et les systèmes et enfin les « degrés de rationalisation » par lesquels les relations de pouvoir s'élaborent (Foucault, 1994h : 239-240).

¹⁹ Cette conception du pouvoir est présente dans l'ensemble de son œuvre. Néanmoins, pour des citations intéressantes à ce sujet, voir : Butler (1991 : 88-90 ; 1993b : 22, 122-125 ; 1995b : 139 ; 2001 : 149 ; 2002 : 37-38 ; 2004 : 69-77, 129-130 ; 2005a : 42, 107-109 ; 2005b ; 2006 : 26-27, 41, 58-59). Vasterling (1999) dénombre chez Butler quatre caractéristiques du pouvoir. Je les présente ici en les reformulant à partir de l'extrait suivant : Vasterling (1999 : 29-30). Premièrement, il est discursif, c'est-à-dire qu'il se présente par, dans et à travers le langage. Deuxièmement, il est répétitif, c'est-à-dire qu'il se répète et se recite constamment pour s'autofonder. Troisièmement, il est productif, ce qui implique qu'il ne fait pas que réguler les sujets et les genres, mais les construit et les produit. Enfin, il est exclusif et propulse des sujets et des genres « non-conformes » en dehors du dicible et de l'intelligible, dans la marginalité. Les deux premières caractéristiques permettent de localiser le pouvoir et les deux autres montrent ses effets et ses conséquences.

critique omis par Foucault. Butler comprend ainsi le pouvoir non pas seulement dans son aspect répressif, coercitif, mais également productif et constitutif. Autrement dit, les sujets ne sont pas que contraints, réprimés ou régulés²⁰ à travers les relations de pouvoir, mais ces relations les façonnent en partie, les constituent dans ce qui les définit. Dans *Le pouvoir des mots. Politique du performatif* (Butler, 2004), elle développe une réflexion entourant les discours injurieux (racistes, homophobes, sexistes...) et les différentes manières de les contrer. Le pouvoir de ces discours injurieux a ainsi non seulement pour fonction de réguler certains comportements des personnes auxquelles ils s'adressent, mais les produisent comme sujets à la marge des matrices d'intelligibilité dominantes, les reléguant ainsi au statut de moins qu'humains, de sous-humains (Butler, 2006). Néanmoins, ces discours ne sont pas figés et peuvent faire l'objet d'une réappropriation subversive et d'une resignification afin de déjouer leurs sens initiaux, puisqu'ils s'inscrivent dans le cadre d'une relation dont on ne connaît ni les objectifs, ni les aboutissants. Les termes utilisés sont définis en fonction de leur contexte d'énonciation et deux contextes différents peuvent donner naissance à deux significations divergentes du même terme, l'expression queer étant un bon exemple (insulte et affirmation identitaire positive)²¹. Désigner un terme essentiellement, c'est-à-dire indépendamment de son contexte d'utilisation, comme étant négatif, péjoratif ou injurieux revient, selon Butler, à figer ce même terme et à anéantir la possibilité de le resignifier positivement²². Par le fait même, cela dépossède les sujets de leur agentivité²³ à pouvoir détourner ce terme, car c'est justement dans la répétition du langage, une répétition différente et subversive, que se trouve cette capacité d'agir (Butler, 1995b : 135 ; 2004). Butler (1993 ; 2004 ; 2005a ; 2005b ; 2006) souscrit donc à l'idée foucauldienne selon laquelle c'est de l'intérieur même des relations de pouvoir, qui se manifestent notamment à travers le langage, que naît la possibilité de résistance des individus, donc leur agentivité²⁴. L'aspect productif et constitutif du pouvoir n'est donc pas seulement négatif, il est à la source même d'une certaine capacité d'action des personnes, notamment celle de faire dérailler à travers des répétitions infidèles les discours injurieux de leurs sens originaux (Butler, 2004 ; 2005a : 135-141). Elle mentionne (Butler, 2005b : 47) : « Ici comme ailleurs, j'ai essayé de comprendre ce que pourrait être la capacité d'agir en politique dans la mesure où elle ne peut être isolée de la dynamique du pouvoir qui la

²⁰ Le verbe « réguler » est employé ici mais il importe de souligner que Butler ne confond pas pouvoir et régulation. Tout comme le pouvoir, la régulation se comprend à deux niveaux : une régulation plus officielle/institutionnelle, qui cherche à conformer les sujets à certaines normes à travers des processus de normalisation, et une régulation plus productive, qui façonne et constitue les sujets à travers des processus d'incorporation et d'assujettissement de ces normes. Le rapport des normes vis-à-vis de la régulation, qui peut se comprendre comme une des modalités que peuvent emprunter les multiples opérations du pouvoir, est également double. D'une part, les normes informent et régissent la régulation, c'est-à-dire que la régulation se structure à travers elles et, d'autre part, la régulation à son tour instaure de nouvelles normes et/ou peut se voir transformer à partir de critiques envers ces normes qui émergent de groupes marginalisés. Il est impossible d'approfondir ici davantage cet aspect complexe de la pensée de Butler. Pour davantage d'informations à ce sujet, voir le chapitre « Régulations du genre » de Butler (2006 : 57-73) dont cette note est fortement inspirée sur le plan du vocabulaire employé par Butler. Je souhaite par ailleurs remercier Isabelle Perreault et Mélina Bernier pour les échanges que j'ai eus avec elles et qui ont nourri mes réflexions à ce niveau.

²¹ À ce sujet, voir : Butler (1993b : 223-230 ; 2004 : 39, 244 ; 2005a : 135-136), Baril (2007 : 76).

²² À ce sujet, voir : Butler (2004 : 22-24, 37-38, 142, 248-249 ; 2005a : 135-141 ; 2006 : 207).

²³ À ce sujet, voir : Butler (1993b : 6-7, 124 ; 1995a : 46-49 ; 1995b : 134-137 ; 2004 ; 2005a : 104-106, 124 ; 2005b : 267-276 ; 2006 : 15), Vasterling (1999 : 27-30), Webster (2000 : 8-12), Salih (2002 : 99-117), Ambroise (2003 : 108-109), Jami (2003 : 126), Fassin et Feher (2003 : 50), Vidal (2006 : 231).

²⁴ Voir aussi précisément : Butler (2004 : 36, 77).



forge. Le caractère itératif de la performativité se trouve au cœur d'une théorie de la capacité d'agir où le pouvoir est indéniablement l'une de ses conditions de possibilité²⁵. » De même, Butler est en mesure, suivant Foucault (1976 : 135), de reconnaître qu'il existe des « effets globaux » du pouvoir, mais elle ne croit pas, tout comme lui, qu'il s'agisse d'une situation systémique généralisée, fixe et stable, d'où la possibilité de réagir à ces effets pour les diverses personnes qui les vivent. Pour elle, la lutte contre les relations de pouvoir s'inscrit toujours déjà dans les limites mêmes de ces relations et il n'existe pas un lieu unique pour le faire, mais plutôt une multitude de sites de résistance. (Butler, 2005a : 38)

Conséquemment, Butler, contrairement aux féministes matérialistes et plus généralement celles dites de la deuxième vague, ne souhaite pas s'affranchir du pouvoir et ne vise pas une société postpouvoir, postgenrée et postsexuée, puisqu'elle pense qu'il s'agit là d'une utopie²⁶. Cela la conduit à délaisser les idéologies de type révolutionnaire et à avancer l'idée d'une politique de déstabilisation et de subversion des multiples relations de pouvoir qui s'exercent simultanément. Elle mentionne (Butler, 2005b : 106) :

Si la sexualité est culturellement construite dans des rapports de pouvoir existants, alors postuler une sexualité normative qui se situe « avant », « en dehors » ou « au-delà » du pouvoir est une impossibilité culturelle et un rêve politiquement irréalisable, un rêve qui fait reporter au lendemain ce que l'on peut faire concrètement aujourd'hui, c'est-à-dire repenser les possibilités subversives de la sexualité et l'identité en fonction du pouvoir lui-même. Pour mener à bien cette tâche critique, il faut bien sûr admettre qu'agir dans le cadre de la matrice du pouvoir ne revient pas à reproduire sans aucun esprit critique des rapports de domination. Ce qui permet de répéter la loi sans la consolider, mais pour mieux la déstabiliser²⁷.

Par ailleurs, les critiques (Hartsock, 1990 ; Jackson, 1999 ; MacKinnon, 2001 ; Nussbaum, 2003) adressées à Foucault et à Butler concernent souvent leur incapacité à reconnaître les grandes formes de domination, ce qui paralyserait l'action politique, car pour lutter contre elles, il faut d'abord les voir et les nommer. Cependant, Foucault reconnaît que même si le pouvoir circule constamment dans les relations, il n'est pas toujours partagé de façon égalitaire ou symétrique et n'a pas les mêmes effets pour toutes les personnes²⁸. La même réflexion s'applique pour Butler : ce n'est pas parce qu'elle affirme que

²⁵ Voir aussi : Butler (2004 : 218). Butler utilise ici l'expression « performativité ». Une parole est performative, selon Austin, lorsqu'elle réalise, à l'instant même de sa prononciation, ce qu'elle énonce. Un exemple d'énoncé performatif popularisé par Austin et repris par Butler est la parole d'un prêtre qui affirme : « Je vous déclare mari et femme. » Prononcé dans un certain contexte de « réussite » (autorité du prêtre), l'énoncé performatif fait apparaître cette réalité en la disant. Butler (2005a : 17) définit ainsi la performativité : « J'essaie donc de penser la performativité comme *cette dimension du discours qui a la capacité de produire ce qu'il nomme*. » Voir aussi le texte d'Ambroise (2003) qui fait une synthèse des thèses d'Austin dont cette note est inspirée. À l'instar d'Austin, Butler définit le genre comme performatif. Il s'agit de sa contribution la plus importante. Cela signifie que le genre est un énoncé sans substrat métaphysique et ontologique qui, par son énonciation et sa répétition, réalise ce qu'il dit, soit un genre féminin ou masculin. Ainsi, l'humain ne naît pas avec un genre fixe et naturel, mais ce genre se réalise jour après jour à travers les normes et les contraintes, et c'est de cette répétition qu'il tire son apparente stabilité, cohérence et naturalité qui sert ainsi de base au cadre hétéronormatif et hétérosexiste (Butler, 2005b : 265-266).

²⁶ Cette utopie constitue l'un des moteurs d'action notamment des féministes matérialistes (Mathieu, 1989 ; Jackson, 1996 ; 1999 ; Delphy, 1998 ; 2001 ; Wittig, 2001). À la suite de ces féministes, Butler croit que les catégories de sexe et de genre ont été créées à travers des systèmes de domination. Ces catégories ne doivent donc pas être prises pour acquies et acceptées de façon acritique, mais elle ne pense pas non plus qu'il soit possible de les éliminer, d'où l'importance de les resignifier.

²⁷ Voir aussi p. 242 et Butler (2005a : 107, 109).

²⁸ Foucault mentionne notamment les rapports hommes/femmes. Pour plus de détails, voir : Foucault (1976 : 136, 168 concernant l'asymétrie et les effets différents ; 1994d : 406-407 ; 1994f : 545 ; 1994h : 226-227).

le pouvoir est décentré et mouvant qu'elle n'est pas capable de reconnaître les différentes inégalités sociales et les plus grands ensembles de pouvoir qui se forment à partir des divers rapports de force dans les sociétés et qui donnent ainsi naissance à des discours sexistes, racistes, homophobes, transphobes, etc. Butler refuse cependant de concevoir un seul lieu du pouvoir, comme le système patriarcal²⁹. Une telle conception risquerait de produire certaines hiérarchies dans les formes de domination subies par différents groupes, de même que dans les luttes à mener. À ce propos, elle mentionne (Butler, 2005b : 79) :

Tenter d'identifier l'ennemi comme s'il se présentait sous une forme unique n'aboutit qu'à inverser l'argument et à imiter, sans aucun esprit critique, la stratégie de l'opresseur au lieu de proposer autre chose. Si la tactique fonctionne dans des communautés aussi bien féministes qu'antiféministes, c'est que le geste colonisateur n'est ni essentiellement ni irrémédiablement masculiniste. Pareille tactique peut fonctionner pour installer d'autres rapports de subordination selon la race, la classe et l'hétérosexisme, pour n'en citer que quelques-uns.

Il est donc vrai de dire que sa conception du pouvoir annihile l'action politique, mais il s'agit d'une forme spécifique d'action politique élaborée dans un cadre épistémologique et philosophique différent, de type révolutionnaire où la libération du pouvoir est totale, forme à laquelle Butler (2005a : 107-109) n'adhère pas. Dans une telle perspective, d'autres stratégies politiques sont privilégiées, stratégies qui seront analysées ultérieurement.

Les notions de normes, de sujet et de catégories identitaires

Butler (2004 : 221-222) conceptualise les normes à partir de leur double rôle : régulation et production des sujets. Ce double statut des normes découle de sa conception du pouvoir, puisqu'elles sont intimement imbriquées aux diverses relations de pouvoir. En effet, si le pouvoir selon Foucault a pour effet d'influencer les actions des personnes, de les inciter à agir d'une manière ou d'une autre, c'est qu'il sous-tend, implicitement ou explicitement, certains cadres normatifs. Autrement dit, dans son aspect prescriptif, le pouvoir indique la voie à suivre, l'action à entreprendre, la règle à respecter. Dans l'œuvre butlérienne, les normes représentent ainsi à la fois une des facettes à partir de laquelle le pouvoir émerge, de même qu'un de ses effets qui se matérialise dans les sujets, dans leur corporéité et leur subjectivité. La réflexivité, le « je » pensant, de même que le corps (sexué) sont ainsi structurés, lus et conceptualisés à travers les normes (Butler, 1993b : 22). Le sujet, de même que sa capacité d'action, ainsi produits et constitués par les normes, ne peuvent toutefois être réduits à l'effet de ces normes et du

²⁹

À ce sujet, voir : Butler (1991 ; 2005b : 63, 79-80, 113-114 ; 2006 : 21, 240-242). Si Butler adresse plusieurs critiques à la notion de « patriarcat », elle n'en demeure pas moins attachée à celle de « genre ». Elle conçoit le genre comme une norme. Un peu à la manière de Gail Rubin (1999) qui proposait de remplacer la notion de « patriarcat » par celle de « système sexe/genre », Butler insiste sur le fait que le genre comme dispositif, mécanisme et norme doit être théorisé de façon indépendante des « conceptions normatives » ou « expressions normatives » (Butler, 2006 : 58) qui lui sont actuellement associées, à savoir la masculinité et la féminité, afin d'ouvrir ce dispositif à diverses potentialités. Le dispositif du genre peut à la fois être le lieu d'un renforcement de certaines « expressions normatives », dont le système binaire masculin/féminin, mais aussi le lieu de subversion de ces mêmes cadres normatifs (Butler, 2006 : 58-60).



pouvoir (Butler, 2002 : 41 ; 2004 : 77)³⁰. Bien que certaines de ces normes soient parfois naturalisées au point de constituer à première vue des ontologies du sujet (ce qu'il est), Butler montre qu'il ne s'agit que d'une illusion basée sur la performativité et une incorporation fidèle de ces dernières : ces normes ne constituent donc pas des traits de caractère essentiels et fixes des sujets car elles peuvent être détournées (Butler, 2005a : 106). C'est d'ailleurs dans cette perspective que Butler définit à la fois le sexe et le genre comme des normes (Butler, 1993b ; 2005b ; 2006) qui structurent les sujets qui les répètent à travers des actes de langage performatifs. Ces normes doivent toutefois être soumises à un examen critique³¹ et redéployées dans de multiples significations qui déjouent leurs sens initiaux³². Cet examen critique permettant un déplacement des normes sexuées et genrées peut se réaliser à travers l'itérabilité³³ dans le langage, notamment dans la pratique de resignification, mais également à travers une incorporation infidèle qui en serait faite (Butler, 2006 : 43, 49). C'est le cas notamment des personnes marginalisées sexuellement qui théorisent et militent activement pour faire reconnaître leur identité. Ces personnes incorporent certaines normes en vigueur, mais les redéploient tout à la fois en montrant les limites de ces dernières. Cette agentivité du sujet vis-à-vis des normes qu'il peut déplacer n'est toutefois pas située en dehors des cadres normatifs en vigueur. Les normes ne sont pas à l'extérieur de nous et les critiques que nous en faisons sont toujours circonscrites par celles-ci. À ce propos, Butler (2005a : 124) écrit :

[...] [E]n fait la performance représente une part essentielle de la performativité, mais il y a autre chose : la performance du genre est aussi contrainte par des normes que je ne choisis pas. J'œuvre à l'intérieur des normes qui me constituent. Ces normes sont les conditions de ma puissance d'agir, mais elles la limitent aussi ; elles sont à la fois sa limite et sa condition. Ce que je peux faire est, dans une certaine mesure, conditionné par les possibilités offertes par la culture, par les autres pratiques et par ce que ces dernières légitiment³⁴.

En ce sens, le sujet entretient une certaine relation de dépendance par rapport aux normes : non seulement est-il construit par ces dernières, mais l'analyse critique qu'il doit en faire, afin de les rendre moins rigides, moins coercitives, etc., s'effectue à travers des actions, des conceptualisations et

³⁰ Au sujet des passages intéressants quant aux normes et à la construction du sujet, voir Butler (2005a : 15, 20, 40-41, 90-91, 118-121). De plus, tout comme c'était le cas pour le pouvoir et pour le langage, le fait d'être constitué comme sujet à travers les normes n'implique pas une négation de la puissance d'agir, mais plutôt une base à partir de laquelle celle-ci peut se déployer. À ce sujet, voir : St-Hilaire (1999), Vasterling (1999), Barvosa-Carter (2001), Salih (2002), Butler (2005a : 124). Cette conception des normes chez Butler traverse l'ensemble de son œuvre. Néanmoins, pour des citations pertinentes à ce propos, voir notamment : Butler (1993b : 15, 22 ; 2000 : 26, 29-32 ; 2002 : 59 ; 2005a : 118-121 ; 2006 : 13-29, 42-48, 57-59, 64-76, 87-92, 235-236, 246-247, 251-254), Jami (2003 : 125-126).

³¹ Cet examen critique, bien qu'il puisse se situer dans le discours d'un sujet, doit être une entreprise collective selon Butler (1993b : 4 ; 2005a : 20, 35 ; 2006 : 15, 19, 50, 54, 245). Elle écrit (Butler, 2006 : 15) : « La relation critique dépend de surcroît d'une capacité, nécessairement collective, à élaborer une version alternative, minoritaire, d'idéaux ou de normes qui nous soutiennent et nous permettent d'agir. »

³² Au sujet des notions de sexe et de genre chez Butler, voir : Baril (2005 ; 2007).

³³ La notion d'itérabilité est héritée de Derrida. Selon Butler, le genre tire son pouvoir et sa force de son itérabilité et de son caractère répétitif. L'itérabilité permet d'expliquer la si grande « réussite », malgré ses failles, de la performativité du genre qui tire son pouvoir de son autofondation et de sa répétition continue. À ce sujet, voir : Butler (1993b : 12-15, 95 ; 1995b : 134-135 ; 2001 : 150-151 ; 2004), Ambroise (2003).

³⁴ À ce sujet, voir aussi : Butler (2002 : 42-43 ; Butler, 2005a : 40).

un langage qui sont eux-mêmes régis par ces cadres normatifs³⁵. Ultimement, ces normes constituent ce que Butler (2006) nomme la sphère du « vivable ». Elles représentent en quelque sorte une grille de lecture du réel et structurent le règne de l'intelligible, c'est-à-dire ce qui fait ou peut faire sens pour la majorité dominante. En effet, au-delà de l'aspect régulateur des normes, qui dictent la « bonne vie », l'aspect productif de ces dernières façonne le sujet et, par voie de conséquence, le non sujet. Dans la philosophie butlérienne, la position centrale se construit toujours par rapport à l'exclusion d'autres positions : ce qu'est l'humain se définit à travers les frontières du sous-humain, du moins qu'humain et du non humain³⁶. À partir des normes en vigueur, certaines personnes sont reconnues et approuvées dans leur sexe, leur genre, leur orientation sexuelle, leur « race » (et la liste pourrait s'allonger) tant au niveau social, culturel, politique que juridique, alors que d'autres ne le sont pas. Ainsi, en plus de vivre certaines formes de rejets, de violences et de marginalisations, ces personnes, pour qui la reconnaissance n'est pas possible ou complète, sont déshumanisées (Butler, 2006 : 39) : leur vie et leur identité, en fonction des cadres normatifs valorisés, valent moins que celles des autres qui adhèrent aux normes. De même, si les normes représentent le champ du dicible, du compréhensible, de l'intelligible, du réel, à travers leur aspect productif de certaines ontologies, dévier des normes implique une inintelligibilité et une irréalité, d'où la non reconnaissance par les autres ou par les institutions et le caractère non « vivable » de ces vies³⁷. Butler (2006 : 235) écrit :

[...] si nous avons besoin de normes pour vivre, pour vivre bien et pour savoir dans quel sens le monde social doit être transformé, nous sommes aussi contraints par des normes qui parfois nous font violence et auxquelles nous devons, pour des raisons de justice sociale, nous opposer. [...] Considérez toutefois que la normativité a cette double signification. D'un côté, elle se réfère aux objectifs et aux aspirations qui nous guident, aux préceptes par lesquels nous sommes obligés d'agir ou de nous parler, aux présuppositions communément acceptées qui nous orientent et qui donnent une direction à nos actions. De l'autre, la normativité se réfère aux processus de normalisation, à la façon dont certaines normes, certaines idées ou certains idéaux dominant la vie faite corps, fournissant des critères coercitifs quant à ce que sont les « hommes » et les « femmes » normaux. Nous voyons également que les normes sont ce qui gouverne la vie « intelligible », les « hommes » et les « femmes » réels. Et que lorsque nous défions ces normes, il n'est pas certain que nous soyons encore en vie ou que nous méritions de l'être, que nos vies aient de la valeur ou qu'on puisse leur en accorder, que nos genres soient réels ou qu'on puisse les considérer comme tels³⁸.

Il importe toutefois de rappeler que, tout comme c'était le cas pour la notion de pouvoir, Butler ne conceptualise pas les normes comme étant totalement déterminantes pour le sujet : « Les normes n'exercent pas un contrôle final ou fataliste, du moins pas toujours » (Butler, 2006 : 28). Les normes le régulent, le structurent, mais ne le dépossèdent pas d'une capacité critique par rapport à celles-ci, bien que cette capacité soit circonscrite par les cadres normatifs. Ces normes, qui fluctuent selon les contextes, sont justement appelées à être contestées et modifiées par les sujets qui les incorporent de

³⁵ À ce sujet, voir : Butler (2002 ; 2006 : 14-15, 235-236).

³⁶ À ce sujet, voir : Butler (2006 : 13-29, 46-47, 59, 75-76).

³⁷ À ce sujet, voir : Butler (2006 : 44-45, 247).

³⁸ Pour d'autres passages concernant la vie vivable et les frontières humain/inhumain, voir : Butler (2005a : 91-92, 147-148 ; 2005b : 43 ; 2006 : 13-14, 20-21, 25-27, 31-31, 38-39, 44-46, 50-51, 75-76, 247-254).



façon non orthodoxe³⁹. La norme n'existe pas en elle-même, n'a pas de vie propre mis à part celle qui lui est conférée à travers sa répétition performative et sa réactualisation incessante ; dès lors qu'elle cesse d'être invoquée et incorporée, elle perd de son potentiel régulateur et productif. Butler (2006 : 65) affirme : « En fait, la norme ne persiste en tant que norme que dans la mesure où elle est actualisée dans la pratique sociale, réidéalisée et réinstituée dans et au travers des rituels sociaux quotidiens de la vie corporelle. La norme n'a pas de statut ontologique indépendant [...] ». Évidemment, la critique des normes s'effectue toujours à partir d'autres normes. Le cadre normatif présent dans l'œuvre de Butler est d'élargir au maximum les normes afin que des vies actuellement (ou dans le futur) dévaluées, discréditées et donc invivables puissent devenir vivables. Butler (2006 : 20-21) mentionne qu'il importe « [...] de distinguer entre les normes et les conventions qui permettent aux gens de respirer, désirer, aimer et vivre, et les normes et les conventions qui restreignent ou minent les conditions de la vie elle-même⁴⁰ ».

À la lumière de ces analyses sur le pouvoir et sur les normes, il apparaît clairement que chez Butler, le sujet n'existe pas a priori, mais est plutôt construit à travers ces régimes de pouvoir et normatifs. Butler rejette une conception pure, souveraine et humaniste du sujet⁴¹. En revanche, elle ne plaide pas non plus en faveur d'un fatalisme et d'un déterminisme complets du sujet, annonçant sa mort (Butler, 2002 : 43). Cette conception du sujet ne représente pas une négation de celui-ci : « Réfuter l'antériorité du sujet ne signifie pas dénier le sujet. » (Butler, 2001 : 158). Elle ajoute : « Cette affirmation ne tend pas à suggérer que le pouvoir agit sans le sujet. Au contraire, pour que le pouvoir agisse, il *doit* avoir un sujet, mais cette nécessité ne transforme pas le sujet en origine du pouvoir. » (Butler, 2002 : 291) Ainsi, Butler pense le sujet non pas comme le maître absolu de ses actions, mais bien comme le produit et l'effet jamais finis de ses gestes, sans toutefois être réduit à ces éléments (Butler, 1993b ; 2005a ; 2005b ; 2006)⁴². Le sujet est ainsi constitué par ses actions, qui à la fois le construisent et le dépassent, puisqu'elles prennent appui dans diverses relations de pouvoir. Le sujet est donc construit à travers le pouvoir : « Le pouvoir non seulement *agit sur* un sujet, mais, au sens transitif, *promulgue* le sujet à être. En tant que condition, le pouvoir précède le sujet. [...] Le pouvoir agit sur le sujet de deux manières au moins : d'abord, en tant que ce qui rend le sujet possible, sa condition de possibilité et sa circonstance formatrice, ensuite, en tant que ce qui est pris et réitéré dans l'acte "propre" du sujet » (Butler, 2002 : 37-38). C'est dans un même ordre d'idées que Butler énonce la construction du sujet et de son genre dans, par et à travers le langage. Selon elle, le sujet ne se sert pas du langage comme outil

³⁹ À ce sujet, voir : Butler (2006 : 42, 235-236).

⁴⁰ Voir aussi à ce sujet : Butler (2006 : 16, 45-46).

⁴¹ À ce sujet, voir : Butler (2004 : 41-42, 56, 218 ; 2005a : 103-104 ; 2006 : 25-26).

⁴² Butler écrit (2005b : 267-268) : « Pour ma part, je soutiens que nous n'avons pas besoin d'un-e "acteur ou actrice caché-e derrière l'acte", puisque celui/celle-là se construit de toutes sortes de manières dans et par l'acte. » Cette remise en question de l'« acteur/actrice », du « je » et de l'« auteur/auteure » est aussi illustrée dans ces passages : Butler (1995b : 135 ; 2001 : 158 ; 2006 : 13, 15, 58). C'est en fonction de cette conception du sujet que Butler insiste sur la distinction entre performance et performativité. Alors que le premier terme renvoie à une action effectuée par un sujet, le second réfère à une réalité qui advient à l'intérieur d'un processus d'itérabilité des normes. Cette répétition, comme le spécifie Butler, n'est pas effectuée par un sujet, mais constitue et produit le sujet. À ce propos, voir : Butler (1993b : 95, 234), Salih (2002 : 10-11, 45 et 65).

pour symboliser une réalité donnée, mais cette réalité et le sujet lui-même sont constitués par le langage, c'est-à-dire qu'ils ne sont appréhendés et interpellés qu'à travers le langage⁴³. Néanmoins, le fait que le sujet soit produit dans le langage n'implique pas pour autant une idéologie fataliste et une surdétermination de celui-ci. Elle écrit : « Lorsqu'on dit du sujet qu'il est constitué, cela veut simplement dire que le sujet est une conséquence des discours suivant des règles et gouvernant l'invocation intelligible de l'identité. Le sujet n'est pas *déterminé* par les règles qui le créent, parce que la signification n'est *pas un acte fondateur, mais un processus régulé de répétition*. [...] [I]l faut donc voir dans la « capacité d'agir » la possibilité d'une variation sur cette répétition » (Butler, 2005b : 271). En fait, le langage est le lieu même d'une répétition, d'une citation constante et conséquemment, cela ouvre la porte à l'agentivité du sujet à travers le redéploiement, la resignification et la répétition subversive⁴⁴. Il y a donc une production du sujet à travers la performativité à l'œuvre dans les différents discours traversés par les relations de pouvoir et recités par le sujet parlant, mais également à travers les normes incorporées par le sujet agissant (Butler, 2005b : 17). Comme cela a été abordé plus tôt, les normes constituent une grille de lecture du réel et du caractère intelligible des actes, des identités, des personnes, etc. Il est donc possible de dire que, dans une perspective butlérienne, se conformer aux normes donne un certain accès à une forme d'humanité, alors que les défier propulse dans un cadre inintelligible et donc inhumain : « Sortir du domaine du dicible, c'est mettre en danger son statut de sujet. Incarner les normes qui gouvernent le dicible, c'est parachever son statut de sujet du discours. » (Butler, 2004 : 210). Ces normes, qui dictent ce que peut être ou devenir le sujet, sont enfin à l'origine des catégories identitaires revendiquées par plusieurs groupes.

Selon Butler, les politiques de type identitaire, qui se basent sur l'identité particulière d'un regroupement de personnes, donc sur des catégories identitaires, comportent à la fois des avantages et des inconvénients. D'un côté, elles fournissent une plate-forme unifiée pour des groupes afin de revendiquer leurs droits, en leur donnant une stabilité. En effet, les catégories identitaires sont nécessaires sur le plan politique pour mener diverses luttes de libération pour des communautés spécifiques, d'autant plus que ces catégories construisent les sujets (Butler, 2002 ; 2005a ; 2006). D'un autre côté, ce genre de politiques tend à homogénéiser les groupes donnés, à gommer les différences entre les personnes qui les composent et à taire les discussions et les conflits inhérents à tout regroupement. Les catégories utilisées sont souvent imposées par le cadre dominant de façon assez contraignante, voire violente et finissent par produire de l'uniformisation à travers la normalisation ou simplement de l'exclusion. À ce sujet, elle stipule (Butler, 2005b: 49-50) :

Même si je pense que faire reconnaître son statut de minorité sexuelle est une tâche difficile dans le cadre légal, politique et linguistique des discours dominants, je continue à penser que cette reconnaissance est

⁴³ À ce sujet, voir : Butler (1993b : 225 ; 2004 : 60 ; 2005b : 269-272), Salih (2002 : 19-41 et 99-117).

⁴⁴ À ce sujet, voir : Butler (1993b ; 1995a : 46-49 ; 1995b : 134-137 ; 2002 ; 2004 ; 2005a ; 2005b ; 2006), Vasterling (1999 : 27-28), Salih (2002 : 99-117).



une nécessité vitale. Mobiliser des catégories identitaires à des fins de politisation, c'est toujours courir le risque imminent de voir l'identité devenir l'instrument du pouvoir auquel on s'oppose. Ce n'est pas une raison pour ne pas utiliser, ou être utilisé-e par, l'identité. Il n'y a pas de position politique qui soit pure de tout pouvoir, et c'est peut-être cette impureté qui fait que la capacité d'agir est, en puissance, une interruption ou un renversement des régimes régulateurs.

C'est donc ces aspects plus négatifs qui incitent Butler à critiquer ce type de politique, à souligner ses limites et ses effets pervers (exclusion, condamnation au silence, uniformisation)⁴⁵. Néanmoins, la critique des catégories et des politiques identitaires, de même que leur constante contestation, n'impliquent pas leur répudiation⁴⁶. Au sujet de l'inadéquation entre critique et réfutation, Butler (2004 : 251) dit :

Mettre un terme en question — comme par exemple le terme de « sujet », ou d'« universalité », — c'est se demander comment il joue, de quels investissements il fait l'objet, quels buts il accomplit, quels changements il subit. Le fait qu'un terme change au cours de sa vie n'interdit pas qu'on puisse l'utiliser. Lorsqu'un terme est mis en question, cela signifie-t-il qu'il ne peut plus être utilisé, et ne pouvons-nous utiliser que les termes que nous maîtrisons déjà ? Pourquoi considère-t-on que le fait de poser une question à propos d'un terme équivaut à prohiber son usage ?

Il suffit plutôt de faire une utilisation critique et prudente de ces catégories et de ces politiques, en les laissant ouvertes aux changements, aux redéfinitions, à l'inclusion de nouvelles ou de nouveaux membres, etc.⁴⁷. La position de Butler quant aux politiques identitaires l'amène à formuler une politique féministe différente, en deux volets, afin de faire véritablement émerger une force politique démocratique radicale.

La philosophie politique butlérienne

Le premier volet politique : la lutte identitaire

Lorsque Butler parle de « troubler » ou de multiplier les genres, les sexes, les identités et les orientations sexuelles, elle postule deux éléments. D'une part, ces réalités sont déjà existantes, mais tardent à être reconnues au niveau juridique, culturel, politique, social et même ontologique, puisque les systèmes dominants, dans leur naturalisation de certaines formes d'identités binaires, ont fabriqué des présupposés ontologiques qui excluent certaines de ces modalités de sexe/genre/identités ou orientations sexuelles, les reléguant ainsi au statut de non être, non humain (Butler, 2006). Il faut ainsi travailler à leur reconnaissance. D'autre part, Butler ne cherche pas à établir, à travers ce brouillage et cette multiplication, de nouvelles normes genrées, sexuées, sexuelles, etc. Comme elle le spécifie, son cadre normatif est d'ouvrir des possibilités non déterminées et non définies à l'avance afin que toutes et

⁴⁵ À ce sujet, voir : Butler (1995a : 49 ; 2001 ; 2002 : 221-222 ; 2003 : 76 ; 2005b), Brossard (2005 : 89-90).

⁴⁶ À ce sujet, voir : Butler (1993b : 227-228 ; 2004).

⁴⁷ À ce sujet, voir : Butler (2001 : 143-144, 147 ; 2006 : 52-53).

tous puissent accéder à ce statut d'humain et soient reconnus pleinement⁴⁸. Ce cadre normatif guide aussi sa philosophie politique composée de deux volets⁴⁹. Il faut préciser que ces volets ne sont pas exclusifs, de même qu'ils ne s'agencent pas selon une logique linéaire (qui impliquerait de réaliser le premier volet pour parvenir au second). Plutôt, ces deux volets se côtoient et constituent les deux faces (nécessaires) d'une même médaille. Le premier volet de sa philosophie politique consiste à utiliser les catégories identitaires à travers des politiques identitaires afin de revendiquer certains droits pour les groupes : droit à la reconnaissance juridique, sociale, politique, droits spécifiques liés à ces identités et aux modalités qui les accompagnent, etc. Comme le souligne Butler, les politiques identitaires constituent une nécessité que nous ne pouvons éviter, malgré les risques inhérents à un tel type de politique⁵⁰. Ce premier volet est dicté par des impératifs, dans certains cas de survie (Butler, 2006 : 248) : avoir accès à certaines ressources matérielles, être protégé-e de certaines formes de violences et de discriminations, etc., et dans d'autres, par un besoin de reconnaissance. Comment effectivement lutter contre des injustices et l'obtention de certains droits spécifiques sans avoir recours à une identité ? Butler n'a aucun doute à ce propos : nous ne pouvons faire l'économie, collectivement, des politiques identitaires, mais il s'agit plutôt, selon ses propres termes, d'une « exigence politique » (Butler, 2001 : 151-152). Elle écrit (Butler, 2003 : 176) :

[...] [L]a plupart du temps, quand nous entendons parler de « droits », nous les comprenons comme le fait d'individus. Lorsque nous plaidons pour la protection contre la discrimination, nous le faisons au nom d'un groupe ou d'une classe. Et dans ce langage et ce contexte-là, nous avons à nous présenter comme des êtres finis distincts, reconnaissables, circonscrits, des sujets avant la loi, comme une communauté définie par quelques traits communs. Il est clair que nous devons être capables de parler ce langage pour affirmer des droits et consolider des acquis. Mais peut-être nous trompons-nous si nous tenons les définitions de qui nous sommes, légalement, pour d'exactes descriptions de ce que nous sommes.

Cependant, elle questionne les effets pervers du recours à ces politiques : quelles personnes sont incluses et quelles sont celles qui sont exclues de ces catégories identitaires qui fondent ces politiques ? Dans quelle mesure ce type de catégories n'implique pas nécessairement des formes d'exclusions et des marges à partir desquelles l'identité centrale revendiquée se constitue ? Butler pose ainsi le premier volet de sa philosophie politique comme condition nécessaire mais non suffisante à l'obtention d'une véritable justice sociale : se limiter à ce premier volet, en faire le centre d'une philosophie politique serait une erreur stratégique, d'où l'importance du second volet.

⁴⁸ À ce sujet, voir : Butler (2006 : 13, 16, 45-46).

⁴⁹ Merci à Janik Bastien Charlebois pour nos discussions à ce sujet qui ont alimenté ma réflexion.

⁵⁰ À ce sujet, voir : Butler (1993 : 227-228 ; 1995a : 48-50 ; 2001 : 151-152 ; 2003 : 76-77 ; 2005a : 112-113, 129 ; 2006 : 44, 52-53), Jami (2003 : 124, 128).



Le deuxième volet politique : la critique généalogique

Ce deuxième volet propose une « généalogie » des catégories identitaires (Butler, 2005b : 66) dans le sens où l'entend Foucault⁵¹. Définissons d'abord la généalogie foucauldienne. À l'instar de Nietzsche, Foucault cherche à faire une généalogie des relations de pouvoir, qui consiste en une étude historique rigoureuse et critique de certains systèmes et unités conceptuelles. Voici ce qu'il dit à ce sujet (Foucault, 1994a : 136-137) : « La généalogie exige donc la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. [...] La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'"origine" ». Il ajoute (Foucault, 1994c : 167) : « [...] la généalogie, [c'est] la tactique qui fait jouer à partir des discursivités locales ainsi décrites les savoirs désassujettis qui s'en dégagent⁵² ». Foucault fait ici intervenir la notion de « savoirs désassujettis » par opposition à la notion de « savoirs assujettis ». À propos de ces savoirs, il mentionne (Foucault, 1994c : 164) : « Par "savoirs assujettis" j'entends également toute une série de savoirs qui se trouvaient être disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés, savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs au-dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requise ». La généalogie a donc pour fonction, entre autres choses, de laisser libre cours à ces savoirs gommés, ignorés, autrefois inintelligibles. Butler, constatant que les catégories identitaires qui servent de fondements aux politiques identitaires sont construites à travers les relations de pouvoir et à travers différents savoirs, dont certains sont dominants et d'autres marginaux, souhaite entreprendre une analyse généalogique de ces catégories. Elle veut retracer leur formation dans l'histoire, leur naturalisation par les systèmes dominants, les postulats ontologiques qu'elles sous-tendent et les implications positives et négatives qu'elles peuvent avoir sur les sujets. Elle écrit (Butler, 2005b : 53) :

Une critique de type généalogique ne cherche absolument pas à trouver les origines du genre, la vérité cachée du désir féminin, ni une identité sexuelle originelle ou authentique si bien réprimée qu'on ne la verrait plus. Faire une « généalogie » implique plutôt de chercher à comprendre les enjeux politiques qu'il y a à désigner ces catégories de l'identité comme si elles étaient leurs propres origine et cause alors qu'elles sont en fait les effets d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus. La tâche de cette réflexion est de se dé-centrer — et de déstabiliser — de telles instances de définition : le phallogocentrisme et l'hétérosexualité obligatoire.

Ce deuxième volet de sa philosophie politique se subdivise de façon bipartite. Butler (2006 : 245) conçoit la généalogie comme une entreprise critique qui comporte une double fonction : 1) mettre en

⁵¹ Cette généalogie appliquée au féminisme n'est pas innovatrice et exclusive à Butler ; d'autres féministes qui l'ont précédée ont procédé à ce genre de critique des catégories identitaires même si elles n'ont pas nommé ce processus politique « généalogie ». Inspirée de théoriciennes féministes françaises comme Wittig (2001), et de façon similaire par d'autres féministes matérialistes comme Delphy (1998 ; 2001) et Mathieu (1989), Butler propose d'analyser comment se sont constituées les catégories homme/femme, masculin/féminin, hétérosexuel-le/homosexuel-le, etc., dans les systèmes dominants.

⁵² À ce sujet, voir aussi : Foucault (1997 : 159).

lumière l'imbrication des savoirs/pouvoirs qui s'organisent afin de former des paradigmes d'intelligibilité à travers lesquels les réalités sont construites et comprises ; 2) découvrir les moments, les lieux et les situations où se dessinent des éléments qui excèdent ces grilles d'intelligibilité. Butler (2006 : 245) affirme :

Cela signifie que l'on recherche à *la fois* les conditions par lesquels [*sic*] le champ de l'objet est constitué et *les limites* de ces conditions. [...] Pour le genre, cela signifie qu'il est important non seulement de comprendre comment ses termes sont institués, naturalisés et établis en tant que pré-supposés mais aussi de repérer les moments où le système binaire du genre est contesté et remis en cause, où la cohérence des catégories est mise en question et où la vie sociale du genre se révèle être malléable et transformable. Je me suis tournée vers la performance *drag*, non seulement pour penser la manière dont le genre est performé, mais aussi pour savoir comment il peut être collectivement resignifié.

Cette double fonction⁵³ de la généalogie critique a donc pour but, d'une part, de comprendre et d'expliquer la construction historique des catégories identitaires (sexe, genre, orientation sexuelle, etc.) à travers des systèmes hégémoniques, le fonctionnement et les mécanismes de ces systèmes qui créent, naturalisent et attribuent une valeur ontologique à ces catégories et, d'autre part, de chercher les failles de ces systèmes à travers lesquelles il est possible de démontrer leur contingence, leur aspect arbitraire et leur caractère exclusif et violent. C'est à partir de cette seconde fonction que Butler s'est attardée, dès 1990, à l'exemple du *drag* et par la suite, à d'autres cas de figures qui marquent certaines ruptures par rapport aux paradigmes d'intelligibilité dominants, notamment aux femmes athlètes (Butler, 2000), aux personnes gaies, lesbiennes et bisexuelles (Butler, 2001), aux personnes torturées ou blessées/tuées dans les conflits internationaux et les guerres (Butler, 2003 ; 2005a) et, plus récemment, aux personnes marginalisées sexuellement telles que les personnes intersexes, transgenres, transsexuelles, travailleuses du sexe, etc. (Fassin et Feher, 2003 ; Butler, 2006). Ces personnes, dont les corps, les genres, les orientations sexuelles, les identités sexuelles, les appartenances « ethniques » et « raciales », ne correspondent pas aux normes en vigueur, et qui sont ainsi reléguées à la sphère du dicible et de l'intelligible et dont les vies sont considérées comme moins humaines, sous-humaines, se retrouvent ainsi dans une posture épistémologique privilégiée pour questionner les paradigmes d'intelligibilité et les inciter à les inclure et à les reconnaître comme sujets à part entière. Elles représentent des points de rupture, elles se trouvent dans des situations qui mettent en lumière les défaillances de ces systèmes qui doivent être collectivement repensées. Les réalités vécues par ces personnes ne sont pas *en elles-mêmes* subversives vis-à-vis des cadres dominants, mais constituent des potentialités politiques de subversion qui peuvent être saisies en exposant le clivage qui existe entre, d'une part, ces grilles d'intelligibilité qui prétendent représenter fidèlement le réel et, d'autre part, ces vies

⁵³ Concernant cette double fonction, voir aussi : Butler (2006 : 41-43). Costera Meijer et Prins (1998 : 279-280) soutiennent que l'affirmation selon laquelle certaines corporéités sont inintelligibles relève de l'épistémologie, alors que celle qui s'intéresse au caractère non vivable de ces corporéités et à leur non reconnaissance relève du champ politique et normatif. Il est possible de transposer cette analyse à la double fonction de la généalogie. Le premier aspect de la généalogie propose une critique épistémologique de la construction des catégories identitaires alors que le second aspect, dans sa volonté de découvrir les points de rupture de ces catégories et de les ouvrir pour plus d'inclusivité, met de l'avant un cadre normatif.



pourtant bien réelles qui outrepassent néanmoins ces modèles de représentation. Butler (2006 : 243-244) dit :

[...] Quand une performance de genre est considérée comme réelle et une autre comme fausse, ou quand une expression de genre est considérée comme authentique et une autre comme feinte, alors nous pouvons conclure qu'une certaine ontologie du genre conditionne ces jugements, ontologie (une définition de ce qu'est un genre) qui est aussi mise en crise par la performance de façon telle que ces jugements sont sapés ou rendus impossibles à émettre. [...] Il ne s'agit pas ici de souligner que le *drag* subvertit les normes de genre, mais de dire qu'une conception dominante de la réalité s'impose à nous de manière plus ou moins explicite et qu'elle s'accompagne de définitions implicites de l'ontologie qui déterminent quels types de corps et de sexualités seront ou ne seront pas considérés comme réels et vrais. [...] Cet effet différentiel des présuppositions ontologiques sur la vie corporalisée des individus a des conséquences, et le *drag* nous indique (1) que cet ensemble de présuppositions ontologiques est à l'œuvre et (2) qu'il peut être réarticulé.

Autrement dit, le premier aspect de la généalogie permet, pour faire une analogie inspirée des analyses épistémologiques kuhniennes, de retracer les conditions d'émergence de divers paradigmes (sexisme, hétéronormativité, etc.) qui à la fois régulent et produisent les sujets, alors que le second aspect met l'accent sur ce qui déborde des paradigmes explicatifs et comment ces éléments plongent lesdits paradigmes dans un état de questionnement (leur fonctionnement, leur pertinence ou non, leur potentiel heuristique ou non), voire de crise, qui appelle à réfléchir à des paradigmes explicatifs alternatifs⁵⁴. Les personnes marginalisées représentent ces éléments qui viennent perturber la cohérence des paradigmes normatifs dominants, les amenant ainsi, à travers certaines revendications théoriques et politiques, à se transformer afin d'être plus représentatifs de la diversité des expériences vécues. Comme le souligne Butler (2006 : 242-244), l'exemple du *drag* utilisé dans *Gender Trouble* ne visait pas à mettre sur un piédestal les performances *drags* ou le travestissement comme s'ils représentaient des modèles en eux-mêmes et uniques de subversion, pas plus qu'elle ne voulait réduire la lutte politique pour une plus grande justice sociale à une dimension parodique et ludique (Butler, 2005b : 43). Elle voulait plutôt démontrer, à partir de ce cas de figure, comment se construit le genre (comme paradigme/dispositif dominant), comment il est naturalisé et comment il peut faire l'objet de questionnements critiques et de déplacements subversifs à partir de présentations/expressions genrées non orthodoxes.

Butler, dès la publication de *Gender Trouble* et dans ses ouvrages subséquents, insiste sur le fait que les pratiques *drags* et de parodie ne sont pas toujours subversives. En effet, il est possible de répéter ou de parodier d'une manière qui renforce le cadre hétéronormatif et hétérosexiste. C'est pourquoi, lorsqu'elle parle de répétitions en vue de transformations politiques, elle ajoute toujours l'adjectif « subversives ». Ainsi, les pratiques *drags* ne représentent pas le modèle par excellence de la subversion, mais bien une alternative possible parmi d'autres pour déconstruire les cadres dominants et prouver leur caractère contingent⁵⁵. Butler est ainsi amenée à se questionner sur les contextes de

⁵⁴ Butler parle d'ailleurs, en faisant référence à ces bouleversements des normes genrées, de « crise du savoir » et de « crise épistémique » (Butler, 2000 : 33-34), crises qui favorisent leurs transformations.

⁵⁵ À ce sujet, voir notamment : Butler (1993b : 124-140, 223-242 ; 2005b : 45-47, 260-262).

réceptivité de ces pratiques, de même que sur toutes pratiques politiques qui se veulent subversives (resignifications, revendications d'identités marginalisées, etc.) mais qui peuvent, selon les diverses conjonctures, être réinterprétées à la lumière des paradigmes dominants pour confirmer leur pouvoir⁵⁶. Elle écrit (Butler, 2005b : 262-263) :

En soi, la parodie n'est pas subversive il faut encore chercher à comprendre comment certaines répétitions parodiques sont vraiment perturbantes, sèment réellement le trouble, et lesquelles finissent par être domestiquées et circuler de nouveau comme des instruments de la domination culturelle. Faire une typologie des actions ne serait vraisemblablement pas suffisant, car la déstabilisation parodique, même le rire parodique, dépend d'un contexte et de conditions de réception qui permettent d'entretenir les confusions subversives. Il est évidemment impossible de savoir à l'avance ou exactement quelle performance inversera la distinction entre l'intérieur et l'extérieur et forcera à repenser radicalement les présuppositions psychologiques de l'identité de genre et de la sexualité.

Il doit donc y avoir des « conditions gagnantes » réunies afin que la subversion escomptée porte ses fruits. Ces conditions sont multiples, allant du lieu où l'acte subversif est accompli, les normes culturelles/institutionnelles/sociales en vigueur au moment de l'acte (ce que Butler [2005a : 126] nomme les « normes de réception »), en passant par le type de personnes touchées par l'action et leur degré ou non de conscientisation par rapport à la dénonciation ainsi effectuée. Trop de facteurs sont ici en jeu pour affirmer qu'un acte confirmera nécessairement un système dominant ou à l'inverse contribuera à dévoiler son caractère artificiel et donc à le démanteler. Aucune politique subversive n'est à l'abri d'être conceptualisée dans un cadre servant à valider les systèmes dominants. « [...] [T]oute tentative de subversion est potentiellement récupérable. Il n'y a aucun garde-fou qui puisse nous protéger de cette éventualité. Il n'est pas possible de planifier ou d'anticiper les effets de la subversion. En fait, c'est précisément cela, la subversion : un effet imprévisible. C'est en cela que réside son caractère subversif » (Butler, 2005a : 34-35). Cette « récupération » peut prendre la forme de l'affirmation, pour reprendre une expression bien connue, de « l'exception qui confirme la règle⁵⁷ ». À titre d'exemple, le pourcentage de personnes gaies, lesbiennes et bisexuelles peut être interprété comme une minorité négligeable par rapport à la norme hétérosexuelle. Ces personnes représentent la portion exclue de la norme hétérosexuelle lui permettant de fonder son pouvoir, se naturaliser, justifier la hiérarchie qu'elle crée parmi les sexualités, etc. Agacinski (2001 : 125-126) soutient cette position :

Cependant, en affirmant, avec Aristote, que l'homme et la femme ne peuvent exister l'un sans l'autre, nous nous plaçons dans le cas général de l'interdépendance des deux sexes. On me reprochera sans doute de considérer ici comme *naturelle* cette dépendance mutuelle, et donc d'admettre implicitement que l'humanité est *naturellement* « hétérosexuelle ». J'assume ce point de départ comme relevant de l'évidence. Les humains, universellement sexués, sont *généralement* animés du désir de l'autre et

⁵⁶ À propos des contextes de réceptivité, voir : Butler (1993b : 133-139 ; 2004 : 22-24, 248-250 ; 2005a : 34-35, 125-126 ; 2006 : 70, 253-254).

⁵⁷ Je souhaite remercier Janik Bastien Charlebois pour les nombreuses conversations que nous avons eues à ce sujet, à savoir le caractère *en soi* ou non subversif de certaines corporalités ou identités, par exemple intersexe, gaie et lesbienne, transsexuelle, etc., discussions qui ont grandement nourri ma réflexion.



dépendants de cet autre pour procréer, ce qu'ils désirent aussi *en général*. L'intérêt exclusif pour le même sexe est accidentel, c'est une sorte d'exception — même nombreuse — qui confirme la règle⁵⁸.

Cet exemple démontre bien comment la question du contexte est capitale et doit être soulevée lorsque l'on traite des politiques de subversion, puisqu'à tous moments ces actes peuvent être réappropriés et lus à partir des cadres dominants. Butler, très consciente de ce phénomène, s'interroge sur les actes qui ont une réelle force de changement social et un impact concret sur les systèmes normatifs : « Se détourner de la norme de genre revient à produire l'exemple aberrant que les pouvoirs régulateurs [...] peuvent rapidement exploiter pour justifier leur propre zèle régulateur continu. Quels types d'écarts par rapport à la norme peuvent donc constituer autre chose qu'une excuse ou une justification de l'autorité continue de la norme ? Quels écarts de la norme rompent ce processus régulateur ? » (Butler, 2006 : 70). En somme, la figure *drag* dans l'œuvre butlérienne, bien que *pouvant* être subversive politiquement, est davantage valorisée à travers sa contribution heuristique sur le plan théorique/critique, permettant de mettre en lumière les mécanismes et le fonctionnement qui régissent la fabrication du genre, le naturalisent et lui imputent un fondement ontologique, occultant ainsi sa contingence et surtout sa constitution à l'intérieur de relations normatives et de pouvoir. À travers cet exemple du *drag*, Butler entend montrer que les catégories masculin/féminin, homme/femme sont construites, comme toutes catégories identitaires d'ailleurs et que leur utilisation à des fins politiques ne doit pas s'effectuer indépendamment de leur critique (généalogie).

La catégorie femmes ou le *Nous femmes* dans l'œuvre butlérienne

C'est en fonction de cette philosophie politique en deux volets qu'il faut comprendre les propos de Judith Butler depuis la fin des années 1980 sur la catégorie femmes et qui ont suscité de nombreuses inquiétudes et réactions négatives. La jeune Butler de 1990, dans *Gender Trouble*, même si elle croyait en la nécessité de la catégorie femmes pour les revendications politiques féministes, de même qu'en l'impossibilité de se défaire de cette catégorie identitaire qui est non seulement régulatrice/restrictive mais aussi productive, insistait alors davantage sur le deuxième volet de sa politique : l'étude généalogique de cette catégorie. Butler dénonçait à ce moment fortement à la fois la catégorie femme et la catégorie femmes. Elle affirmait que de passer d'une catégorie singulière et déterminée par le biologique à une catégorie plurielle fondée sur le social et l'oppression communément partagée, comme l'a fait la majorité des féministes dites de la deuxième vague, n'était pas suffisant (Butler, 2005b : 62-67). En effet, la catégorie femmes continuait à receler des aspects ethnocentriques, impérialistes, hégémoniques et exclusifs (Butler, 1990a ; 2005b ; 2006). Elle croyait qu'une utilisation acritique de la catégorie femmes aurait pour conséquence d'engendrer les effets contraires d'une libération, puisque les catégories hommes/femmes sont les effets d'énoncés performatifs élaborés dans le cadre hétérosexiste. Employer

⁵⁸

En parlant des pratiques et des identités transsexuelles, Agacinski (2001 : 41) affirme également que « [c]es prétendues subversions ne font que confirmer la fatalité de la division [sexuelle] ».

sans critiquer la catégorie femmes ne favorise pas une remise en question des catégories genrées et sexuées nécessaires au système dominant et donc renforce les inégalités (Butler, 2005b). Elle écrit (Butler, 2005b : 64) : « Vu l'insistance précipitée avec laquelle on table sur un sujet stable du féminisme où "les femmes" sont prises pour une catégorie cohérente et homogène, on ne s'étonnera pas que l'adhésion à la catégorie suscite de nombreuses résistances. Ces domaines d'exclusion font apparaître les implications coercitives et régulatrices d'une telle construction, même lorsque la construction a été entreprise à des fins émancipatrices⁵⁹ ». C'est ce type de déclaration de la part de Butler qui a laissé croire à de nombreuses féministes qu'elle souhaitait liquider, anéantir et délaïsser le *Nous femmes*, sans lequel aucune revendication féministe n'est possible. En outre, il n'est pas faux de prétendre que ce genre de formulations très critiques vis-à-vis la catégorie femmes ponctuent à plusieurs reprises *Gender Trouble*, de même que les premiers écrits de Butler (Butler, 1990a ; 1991 ; 1992 ; 1993a ; 1993b ; 1995a ; 1995b). Cependant, l'insistance accrue sur ces déclarations « chocs » occulte les contextes globaux dans lesquels elles ont été faites — je réfère ici au texte précédant et suivant ce type de citations — et il n'est pas anodin de noter que déjà, lors de la publication de *Gender Trouble*, la pensée butlérienne contenait tous les éléments de sa philosophie politique en deux volets et qui ont été formulés plus clairement dans ses ouvrages ultérieurs (Butler, 2004 ; 2005a ; 2006). En effet, Butler soulignait alors les limites des politiques, notamment féministes, qui n'étaient fondées *que* sur l'identité, bref des politiques de représentation qui prenaient pour acquis les termes mêmes qui constituaient leur fondation. Elle soutenait qu'il s'agissait là d'une base politique à laquelle on devait combiner un autre aspect, celui de la critique, pour ouvrir le référent de cette politique à des potentialités actuellement marginalisées. Elle écrivait à ce propos (Butler, 2005b : 267) :

Les féministes peuvent-elles faire de la politique sans « sujet » pour la catégorie « femme » ? Telle est la question philosophique qui a ouvert la discussion. L'enjeu n'est pas de savoir s'il est toujours pertinent ou non, à court terme ou provisoirement, de parler des femmes comme si elles étaient les référents des revendications faites en leur nom. Le « nous » féministe n'est jamais qu'une construction fantasmatique qui poursuit ses propres fins, sans reconnaître la complexité interne et l'indétermination du terme. Ce « nous » ne se constitue lui-même qu'en excluant une partie de celles et ceux qu'il cherche au même moment à représenter. Le caractère tenu ou fantasmatique du « nous » n'est toutefois pas une raison suffisante de sombrer dans le désespoir ; le désespoir n'est du moins pas la *seule* chose qu'il nous reste. L'instabilité fondamentale de la catégorie « femme » met en question les limites de la théorie politique féministe *en termes de fondement* ; elle inaugure de nouvelles configurations, non seulement au niveau des genres et des corps, mais aussi sur le plan politique.

De plus, tout comme c'était le cas pour les catégories identitaires, la critique acerbe qu'elle effectue du *Nous femmes* ici⁶⁰ ne constitue pas une injonction normative à ne plus se référer à ce terme. Dans son œuvre, Butler insiste sur le fait que le questionnement critique de certaines notions, catégories ou concepts n'équivaut pas à leur répudiation ou leur réfutation : ce n'est pas parce que l'on critique et conteste une expression qu'il devient impossible d'y avoir recours⁶¹. Elle écrit (Butler, 2006 : 208) :

⁵⁹ Pour une autre excellente citation à ce sujet, voir : Butler (1995a : 48).

⁶⁰ Sur cette critique, voir aussi : Butler (1991 ; 1995a : 48-52 ; 2005b : 248 ; 2006 : 202), Jami (2003 : 128).

⁶¹ À ce sujet, voir : Butler (1995a : 52 ; 2004 : 251 ; 2005a : 101 ; 2006 : 16, 206-208, 256).



« Remettre en question un terme, comme le terme « féminisme », c'est se demander comment il s'emploie, quels engagements il implique, quels objectifs il permet d'atteindre, quelles transformations il subit. La fluidité du terme n'empêche pas son usage. La remise en question d'un terme empêche-t-elle son utilisation ? [...] Pourquoi considérer que s'interroger sur la signification d'un mot équivaut à en interdire l'usage⁶² ? » Il est donc clair que pour Butler la catégorie femmes est une construction sociopolitique problématique, mais cela ne signifie pas que l'on doive cesser d'employer ce terme, ni même que les femmes ne soient que des constructions discursives. Butler invite les féministes à repenser de manière critique ce *Nous femmes* utilisé par les communautés féministes. Elle propose une conception critique de la catégorie femmes qui implique sa constante mouvance, ouverture, possible resignification, etc. Bref, la catégorie femmes, pour être vraiment utile et à la source d'un projet démocratique radical, doit toujours être un lieu de tergiversations, de contestations et de débats (Butler, 1995a : 50). Butler (Jami, 2003 : 124) affirme :

Je n'ai rien contre le fait de considérer les femmes comme un groupe, et je pense que, pour des raisons politiques, il vaut mieux partir du principe qu'elles forment un groupe. Seulement, dès que l'on commence à proposer une définition de ce que sont les femmes, on se retrouve inscrit dans une controverse. Il est donc intéressant de voir que le féminisme semble défini par ce rythme particulier, celui d'un groupe qui n'essaie de définir ce qu'il est que pour constater, forcément, qu'il est en désaccord avec lui-même. [...] Cela veut dire que l'on ne peut pas considérer l'identité du groupe « femmes » comme point de départ, mais seulement et toujours comme « lieu de controverse », pour reprendre les termes de Denise Riley.

L'ouverture du *Nous femmes* à diverses définitions, de même que le fait de conserver une attitude vigilante envers cette catégorie, non seulement n'implique pas la prohibition du terme, mais ne minimise pas non plus l'importance de l'utiliser pour revendiquer politiquement (Jami, 2003 : 128). Pas plus qu'il ne s'agit d'une utilisation avec réserve, embarras ou hésitations, ou encore d'une utilisation purement tactique ou stratégique, ce qui reviendrait à nier le caractère productif de cette catégorie, de même que le rapport de « dépendance » qui nous y rattache⁶³. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance pleine et entière du caractère indispensable de ce premier volet politique. Cette « nécessité politique » comme elle l'appelle, et qui constitue le premier volet de sa philosophie politique, est fondamentalement liée au second volet, celui d'effectuer la généalogie du *Nous femmes* (Butler, 1995a: 49). Butler (2006 : 52-53) réaffirme ainsi l'importance de cette politique en deux volets : « Il nous faut donc suivre une double voie politique : nous devons, d'un côté, utiliser ce langage [celui des catégories identitaires] pour défendre le droit à certaines conditions de vie de manière à affirmer le rôle constitutif de la sexualité et du genre dans la vie politique et, de l'autre, soumettre nos propres catégories à un examen critique ». Il s'agit d'une politique différente, non fondationnaliste et qui ne suppose pas un consensus sur des postulats

⁶² Butler, à travers l'anecdote suivante, montre comment elle ne ressent aucun malaise à utiliser la catégorie femmes : « Il y a quelques années, j'ai eu l'occasion de débattre du livre de Leo Bersani, *Homos*. Je me suis rendu compte qu'il n'était plus sûr de pouvoir dire que les lesbiennes étaient des femmes, et j'ai dû le rassurer : personne n'a interdit d'employer ce mot. Je n'ai certainement aucun scrupule à utiliser de tels termes [...] » (Butler, 2006 : 206).

⁶³ À ce sujet, voir : Butler (2003 : 77 ; 2006 : 35).

identitaires communs⁶⁴. Butler affirme que son objectif n'est pas de dénouer les crises qui secouent les politiques identitaires et les politiques de coalitions, mais bien d'intensifier ces crises⁶⁵, puisque c'est de l'intérieur de ce bouillonnement d'idées divergentes que peut émerger une plus grande justice démocratique. Elle ne veut donc pas taire les oppositions au sein du féminisme, mais elle croit plutôt que c'est la place croissante qu'on leur accorde qui est à la source de la pérennité du mouvement⁶⁶. En effet, une ligne de parti dure au sein du féminisme condamne au silence certaines femmes et elle souhaite que toutes puissent avoir une voix. Il faut cesser de concevoir les tensions comme des obstacles, il faut plutôt les voir comme un enrichissement. Butler (2006 : 202-203) dit :

Je donne peut-être l'impression de penser que le féminisme ne pourra jamais construire à partir de quoi que ce soit, qu'il est condamné à l'introspection, qu'il ne pourra jamais aller au-delà de cette réflexion sur lui-même pour s'engager activement dans le monde. Au contraire, c'est précisément au sein de ces pratiques et engagements politiques que les dissensions internes surgissent, et je défends avec vigueur l'idée selon laquelle c'est résister au désir de résoudre ces dissensions qui maintient le mouvement en vie.

Cette analyse conceptuelle montre que Butler n'est pas l'hyperconstructiviste que ses détractrices et détracteurs tentent de nous faire croire⁶⁷. Une lecture attentive de son œuvre permet de constater qu'elle adopte une perspective nuancée, tout en étant critique vis-à-vis le *Nous femmes*. Sa critique, en évitant les écueils de l'essentialisme, favorise un renouvellement des luttes féministes qui restent tout de même ancrées dans la nécessité d'une action politique collective. Loin de sombrer dans un individualisme, un relativisme et un apolitisme, Butler s'engage plutôt dans une nouvelle voie politique porteuse d'une reconnaissance sociale et politique pour des personnes qui actuellement, sont condamnées aux marges de l'incompréhensible, du sous-humain, voire du non-humain⁶⁸, à partir de cette catégorie femmes utilisée à des fins de justice sociale et de lutte contre les inégalités. La politique en deux volets qu'elle propose permet ainsi à la fois de conserver le *Nous femmes* comme condition nécessaire mais non suffisante de la lutte féministe et d'en faire une analyse critique afin de l'ouvrir à diverses potentialités pour plus d'inclusion.

Conclusion

À la lumière de ces réflexions, que devons-nous retenir des thèses butlériennes ? Comment sa vision de la philosophie politique contribue-t-elle aux études féministes ? Cette auteure, de par son

⁶⁴ Au sujet des politiques non fondationnalistes, voir : Butler (2001 : 151-152 ; 2005b : 53-54, 63, 65-66, 82-83, 267, 275-276 ; 2006 : 202), Jami (2003 : 124).

⁶⁵ À ce sujet, voir : Butler (1990b : 121 ; 2006 : 202-203).

⁶⁶ À ce sujet, voir : Butler (1995a ; 2005b : 82 ; 2006 : 202-203).

⁶⁷ Parmi ces critiques, on retrouve : Benhabib (1995a ; 1995b), Jackson (1999), MacKinnon (2001) et Ambrose (2003). Butler a tenté à plusieurs reprises (1993b ; 2006) de montrer que le débat entre essentialisme et constructivisme ne peut rendre justice à la complexité des questions qui préoccupent le champ des études féministes, gaies, lesbiennes et bisexuelles, trans, etc. Elle n'adhère ni à une vision essentialiste des identités, ni à une perspective constructiviste qui verserait dans un pur nominalisme où toute chose ne serait qu'une construction langagière et discursive.

⁶⁸ À propos de cette notion d'inhumanité, voir : Butler (2006 : 14, 44-45 et 246-249).



insistance à questionner la catégorie femmes et sa volonté profonde de garder cette dernière ouverte à de multiples resignifications, redéfinitions et contestations, démontre son souci constant de ne pas forclure, pour réutiliser son expression, les possibilités d'inclusion de diverses personnes en son sein. Butler s'interroge à savoir comment, à certaines périodes de l'histoire du mouvement féministe, ce *Nous femmes* universel, dans sa définition de ce que *sont* les femmes et la manière dont elles sont opprimées, a fonctionné, dans des termes foucauldien, comme un savoir/pouvoir désignant certaines femmes comme sujets du féminisme tout en en excluant d'autres. Les lesbiennes, les femmes racialisées et handicapées, pour ne nommer que celles-ci, ont bien démontré dans les dernières décennies la marginalisation dont elles souffraient à l'intérieur même du mouvement féministe. En tant que mouvement théorique et politique guidé par une plus grande justice sociale, le féminisme a été en mesure de prendre en considération leurs points de vue et d'élargir ses définitions de ce que *sont* les femmes et leurs oppressions afin d'être plus inclusif. Néanmoins, comme c'est le cas pour les diverses luttes de libération, les combats sont loin d'être gagnés et même si certains acquis le sont, la menace d'un retour en arrière est présente. La lutte pour la justice sociale est une tâche incessante qui exige présence critique et vigilance d'esprit. Le mouvement féministe pourrait-il sincèrement prétendre que l'exclusion et la marginalisation de certaines femmes en son sein sont des questions résolues et font désormais partie d'une histoire révolue ? Il est évident que la réponse à cette interrogation est négative et c'est pourquoi les outils présentés par Butler peuvent s'avérer fort utiles pour les féministes. La généalogie féministe qu'elle propose nous amène à nous interroger sur les définitions de ce *Nous femmes* aujourd'hui : quelles sont les définitions retenues et à partir de quels postulats et critères ? Qui sont les personnes actuellement reléguées à la marge de cette catégorie identitaire à partir des définitions admises ? Certaines recherches menées présentement dans le champ des études trans contribuent à mettre en lumière l'une de ces exclusions, celles des femmes transsexuelles (Scott-Dixon, 2006 ; Serano, 2007 ; Baril, 2009a [à paraître]). Le travail d'inclusion à ce niveau demeure inachevé, comme pour plusieurs autres femmes d'ailleurs. En outre, la question ne se pose pas uniquement pour le *Nous femmes*, mais également pour le « nous-féministes ». À l'heure des débats féministes sur diverses problématiques touchant les femmes (prostitution/travail du sexe, deuxième/troisième vague, conceptions constructiviste ou essentialiste de l'identité, etc.), quelles définitions du féminisme sont retenues et considérées comme vraies et valables ? Comment ces cadres définitionnels normatifs établissent-ils des ontologies de ce que *sont* ou *devraient être* les féministes et comment invalident-ils du même coup d'autres féministes⁶⁹, les positionnant ainsi hiérarchiquement dans le rôle de moins féministes, de sous-

⁶⁹

Mon objectif n'est pas de déterminer quelles définitions et quels cadres normatifs au sein du féminisme sont considérés comme majoritaires/dominants. Pour ce faire, il faudrait définir chacun des courants de pensée féministes, d'autant plus qu'il faudrait cerner le contexte (culturel, géographique...) auquel on fait référence. En effet, le courant de pensée féministe le plus « populaire » au Québec n'est pas le même que celui en France, aux États-Unis ou au Maroc ou encore celui qui est prisé dans un contexte de revendications internationales. Mon propos se veut donc plus général : comment, dans différents contextes, certains courants féministes prétendent-ils être les seuls ou les « meilleurs représentants » de la voix des femmes et comment cela a-t-il pour effet d'invalider les autres perspectives féministes ? Nous avons été témoins, dans l'histoire du féminisme, de ce type de débats (exemples : schisme au sein de la *National Organisation for Women* et formation d'un courant radical à la fin des années 1960, accusation de complicité avec l'ennemi des féministes hétérosexuelles par des féministes

féministes, voire d'antiféministes dans certains cas ? Les réflexions d'actualité sur l'antiféminisme, qui analysent non seulement les formes d'antiféminismes qui prévalent dans la droite politique, religieuse ou sociale, mais également celles d'un certain nombre de féministes qui adoptent des postures qui sont jugées soit inutiles ou nuisibles à la lutte féministe, devraient je pense poser un regard critique sur leurs analyses⁷⁰. En effet, le manque d'ouverture vis-à-vis de certaines féministes dont les théories et les stratégies d'actions politiques ne correspondent pas actuellement aux cadres normatifs en vigueur au sein du féminisme, ne risque-t-il pas, à l'intérieur même du féminisme, de décimer les espoirs et énergies d'un bon nombre de féministes, privant du même coup le mouvement de conceptions alternatives qui pourraient s'avérer fort utiles ? Cela n'a-t-il pas été le cas, dans une certaine mesure, pour Judith Butler elle-même, à travers les différentes critiques qui lui ont été adressées ?⁷¹ (Baril, 2005 ; 2007) N'est-il pas temps de réhabiliter le statut valable et la crédibilité de certaines théories féministes actuellement reléguées aux marges du dicible et de l'intelligible ? Comment les féministes exclues d'un « nous-féministes », à partir de leur position épistémologique marginalisée, peuvent-elles contribuer à mettre en lumière ces aspects normatifs et coercitifs dans les propos de certaines autres féministes et favoriser ainsi une démocratisation du mouvement ? Le féminisme contemporain se doit de réfléchir à ces questions s'il veut lui-même relever le défi qu'il pose aux systèmes dominants. Je laisse la parole à Butler (2006 : 202) pour conclure ce texte : « En tant qu'entreprise démocratique, le féminisme a dû abandonner l'idée qu'il est possible de se mettre d'accord au départ sur certaines choses ; pour le dire autrement, il a dû accepter l'idée que nos valeurs les plus précieuses peuvent être contestées et qu'elles le seront nécessairement ».

lesbiennes, appropriation par des féministes liées au groupe Psychanalyse et Politique du sigle MLF, etc.). Il y a, encore aujourd'hui, des débats de ce type.

70

Cette affirmation peut sembler contradictoire : de « l'antiféminisme au sein du féminisme ». Habituellement, le terme antiféminisme est réservé à des personnes (et à leurs positions) qui se situent à l'extérieur du féminisme et qui le critiquent à partir d'une autre perspective. En ce sens, il ne pourrait pas s'appliquer à l'intérieur du féminisme. Pourtant, il est possible d'entendre ou de lire des discours de féministes qui traitent d'autres féministes d'antiféministes. J'aimerais attirer l'attention sur le fait que lorsque certaines féministes, qui se réclament d'une idée, d'un courant ou encore qui prennent une position donnée sur une problématique, reçoivent des critiques virulentes stipulant que non seulement leurs théories ou leurs stratégies d'action sont inefficaces, mais nuisent au féminisme (il a été possible de voir ce genre de critiques par exemple envers des féministes différentialistes comme Luce Irigaray, égalitaristes comme Élisabeth Badinter ou encore postmodernes et queers comme Judith Butler ou Marie-Hélène Bourcier) ou pire, qu'elles ne peuvent se réclamer du féminisme de par leur pensée, elles sont par conséquent désignées comme antiféministes. Un autre exemple concret, cette fois-ci appliqué à une problématique, concerne le débat prostitution/travail du sexe. Certaines féministes néo-abolitionnistes soutiennent que le féminisme doit nécessairement concevoir la prostitution comme une forme d'esclavage sexuel. Ainsi, la posture pro-travail du sexe adoptée par certaines personnes est taxée d'antiféministe. À ce sujet, voir Baril (2005 : 154-157).

71

Vidal (2006) analyse cette difficile réception de l'œuvre butlerienne en France et répertorie diverses critiques adressées à Butler. Il écrit (Vidal, 2006 : 231) : « [...] on a dit (Christine Delphy) que son analyse de l'ambivalence des normes du genre reconduisait la domination masculine et qu'ainsi elle constituait l'avant-garde déguisée d'une réaction sexiste [...] ». Il s'agit ici d'un exemple qui montre comment Butler, plutôt que d'être perçue comme une féministe par d'autres féministes, est parfois jugée comme une théoricienne (antiféministe) qui renforce les rapports de domination, dont le sexisme. Voir aussi : Nussbaum (2003).



Bibliographie

- Agacinski, Sylviane. 2001. *Politique des sexes, précédé de Mise au point sur la mixité*. Paris : Seuil.
- Ambroise, Bruno. 2003. «Judith Butler et la fabrique discursive du sexe». *Raisons politiques*, vol. 12, n° 2 (novembre), p. 99-121.
- Baril, Alexandre. 2009a. «Transsexualité et privilèges masculins : fiction ou réalité ?». Dans Line Chamberland et al. (dir.), *Minorités sexuelles et constructions de genre (titre provisoire)*. Québec : Presses de l'Université du Québec [à paraître].
- _____. 2009b. «Nouveaux enjeux féministes, nouvelles stratégies conceptuelles et politiques : que nous propose le féminisme postmoderne ?». Dans Linda Pietrantonio et Isabelle Lehuu (dir.), *Différences en question. Enquêtes, théories et perspectives historiques. Actes du colloque : Différenciation sociale et épistémologie féministe tenu lors du 75^e Congrès de l'Acfas du 8 au 9 mai 2007*. Montréal/Ottawa : Remue-ménage/Presses de l'Université d'Ottawa [à paraître].
- Baril, Audrey. 2007. «De la construction du genre à la construction du "sexe" : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler». *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 61-90.
- _____. 2005. *Judith Butler et le féminisme postmoderne : analyse théorique et conceptuelle d'un courant controversé*. Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke.
- Barvosa-Carter, Edwina. 2001. «Strange Tempest : Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come». *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, vol. 6, n° 1/2, p. 123-137.
- Bell, Vikki. 1999. «On Speech, Race and Melancholia : An Interview with Judith Butler». *Theory, Culture & Society*, vol. 16, n° 2 (avril), p. 163-174.
- Benhabib, Seyla. 1995a. «Feminism and Postmodernism : An Uneasy Alliance». Dans Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, p. 17-34. New York/Londres : Routledge.
- _____. 1995b. «Subjectivity, Historiography, and Politics : Reflections on the "Feminism/Postmodernism Exchange"». Dans Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, p. 107-125. New York/Londres : Routledge.
- Blais, Mélissa et al. 2007. «Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical». *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 141-162.
- Brossard, Louise. 2005. *Trois perspectives lesbiennes féministes articulant le sexe, la sexualité et les rapports sociaux de sexe : Rich, Wittig, Butler*. Les Cahiers de l'IREF, n° 14, Montréal : Institut de recherches et d'études féministes, Université du Québec à Montréal.
- Butler, Judith. 2006. *Défaire le genre*. Traduit de l'anglais par M. Cervulle. Paris : Éditions Amsterdam.
- _____. 2005a. *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Traduit de l'anglais par J. Vidal et C. Vivier. Paris : Éditions Amsterdam.
- _____. 2005b. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Traduit de l'anglais par C. Kraus. Paris : Éditions La Découverte [1^{re} éd. : 1990].
- _____. 2004. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Traduit de l'anglais par C. Nordmann. Paris : Éditions Amsterdam [1^{re} éd. : 1996].

- _____. 2003. «Violence, deuil, politique». *Nouvelles Questions féministes*, vol. 22, n° 1, p. 72-96.
- _____. 2002. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Traduit de l'anglais par B. Matthieussent. Paris : Éditions Léo Scheer [1^{re} éd. : 1997].
- _____. 2001. «Imitation et insubordination du genre». Dans Gayle S. Rubin et Judith Butler, *Marché au sexe*, p. 143-165. Paris : EPEL.
- _____. 2000. «Les genres en athlétisme : hyperbole ou dépassement de la dualité sexuelle?». *Cahiers du genre*, vol. 29, p. 21-35.
- _____. 1995a. «Contingent Foundations : Feminism and the Question of "Postmodernism"». Dans Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, p. 35-57. New York/Londres: Routledge.
- _____. 1995b. «For a Careful Reading». Dans Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, p. 127-143. New York/Londres: Routledge.
- _____. 1994. «Against Proper Objects». *Differences*, vol. 6, n^{os} 2/3, p. 1-26.
- _____. 1993a. «A Skeptical Feminist Postscript to the Postmodern». Dans Bill Readings et Bennet Schaber (dir.), *Postmodernism Across the Ages. Essays for a Postmodernity That Wasn't Born Yesterday*, p. 233-237. Syracuse: Syracuse University Press.
- _____. 1993b. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York/Londres : Routledge.
- _____. 1992. «Response to Bordo's "Feminist Skepticism and the "Maleness" of Philosophy"». *Hypatia*, vol. 7, n° 3, p. 162-165.
- _____. 1991. «Disorderly Women». *Transition. An International Review*, vol. 53, p. 86-95.
- _____. 1990a. «Gender Trouble : Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse». Dans Linda Nicholson (dir.), *Feminism/Postmodernism*, p. 324-340. New York/Londres: Routledge.
- _____. 1990b. «The Force of Fantasy : Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess». *Differences*, vol. 2, n° 2, p. 105-125.
- Costera Meijer, Irene et Baukje Prins. 1998. «How Bodies Come to Matter : An Interview with Judith Butler». *Signs*, vol. 23, n° 2 (hiver), p. 275-286.
- Delphy, Christine. 2001. *L'ennemi principal*, t. II : «Penser le genre». Paris : Syllepse.
- _____. 1998. *L'ennemi principal*, t. I : «Économie politique du patriarcat». Paris : Syllepse.
- Digester, Peter. 1994. «Performativity Trouble : Postmodern Feminism and Essential Subjects». *Political Research Quarterly*, vol. 47, n° 3, p. 655-673.
- Di Stefano, Christine. 1990. «Dilemmas of Difference : Feminism, Modernity, and Postmodernism». Dans Linda Nicholson (dir.), *Feminism/Postmodernism*, p. 63-82. New York/Londres : Routledge.
- Dubois, Félicie. 2002. «Cul comme "queer". Rencontre avec Marie-Hélène Bourcier et Beatriz Preciado». *Lunes*, vol. 19, p. 15-21.
- Dumont, Micheline. 2005. «Réfléchir sur le féminisme du troisième millénaire». Dans Maria Nengeh Mensah (dir.), *Dialogues sur la troisième vague féministe*, p. 59-73. Montréal : Remue-ménage.



- Fassin, Éric et Michel Feher. 2003. «Une éthique de la sexualité : harcèlement, pornographie, prostitution. Entretien avec Judith Butler». *Vacarme*, vol. 22 (janvier), p. 44-51.
- Fraser, Nancy. 1995a. «False Antitheses : A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler». Dans Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, p. 59-74. New York/Londres : Routledge.
- _____. 1995b. «Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn». Dans Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, p. 157-171. New York/Londres : Routledge.
- Foucault, Michel. 2004. *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris : Gallimard/Seuil.
- _____. 2003. «Leçon du 7 novembre 1973». *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris : Gallimard/Seuil, p. 3-20.
- _____. 1997. «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France, 1976*. Paris : Gallimard/Seuil.
- _____. 1994a. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». *Dits et Écrits II. 1970-1975*. Paris : Gallimard, p. 136-156.
- _____. 1994b. «La vérité et les formes juridiques». *Dits et Écrits II. 1970-1975*. Paris : Gallimard, p. 538-646.
- _____. 1994c. «Cours du 7 janvier 1976». *Dits et Écrits III. 1976-1979*. Paris : Gallimard, p. 160-173.
- _____. 1994d. «Pouvoir et savoir». *Dits et Écrits III. 1976-1979*. Paris : Gallimard, p. 399-414.
- _____. 1994e. «Pouvoirs et stratégies». *Dits et écrits III. 1976-1979*. Paris : Gallimard, p. 418-428.
- _____. 1994f. «La philosophie analytique de la politique». *Dits et Écrits III. 1976-1979*. Paris : Gallimard, p. 534-551.
- _____. 1994g. «Les mailles du pouvoir». *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Paris : Gallimard, p. 182-201.
- _____. 1994h. «Le sujet et le pouvoir». *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Paris : Gallimard, p. 222-243.
- _____. 1976. *Histoire de la sexualité*, t. I : «La volonté de savoir». Paris : Gallimard.
- Halperin, David. 2000. *Saint Foucault*. Paris: EPEL [1^{re} éd. : 1995].
- Hartsock, Nancy C. M. 1990. «Foucault on Power : A Theory for Women ?». Dans Linda Nicholson (dir.), *Feminism/Postmodernism*, p. 157-175. New York/Londres : Routledge.
- Hekman, Susan. 1990. *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. Boston: Northeastern University Press.
- Hood-Williams, John et Wendy Cealey Harrison. 1998. «Trouble with Gender». *The Sociological Review*, vol. 46, n° 1, p. 73-94.
- Jackson, Stevi. 1999. «Théoriser le genre : l'héritage de Beauvoir». *Nouvelles Questions féministes*, vol. 20, n° 4 (novembre), p. 9-28.
- _____. 1996. «Récents débats sur l'hétérosexualité : une approche féministe». *Nouvelles Questions féministes*, vol. 17, n° 3 (août), p. 5-26.

- Jami, Irène. 2003. «Considérer le problème plus que l'identité. Entretien avec Judith Butler». *Mouvements*, n° 29 (septembre/octobre), p. 123-131.
- Mackinnon, Catharine. 2001. «Féminisme, marxisme et postmodernisme». *Actuel Marx*, vol. 30, p. 101-130.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1989. «Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre». Dans Anne-Marie Daune-Richard et al. (dir.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, p. 109-147. Paris : Éditions Université de Provence.
- Mensah, Maria Nengeh (dir.). 2005. *Dialogues sur la troisième vague féministe*. Montréal : Remue-ménage.
- Nicholson, Linda (dir.). 1990. *Feminism/Postmodernism*. New York/Londres : Routledge.
- Nussbaum, Martha. 2003. «Le professeur de parodie». *Raisons politiques*, vol. 12, n° 2 (novembre), p. 123-148.
- Olivier, Lawrence. 1988. «La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 21, n° 1, p. 83-98.
- Preciado, Beatriz. 2006. «Notes pour une politique des "anormaux"». Document en ligne (page consultée le 1^{er} décembre 2006) <http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer.html>.
- Rubin, Gayle. 1999. «L'économie politique du sexe. Transaction sur les femmes et système de sexe/genre». *Cahiers du Cedref*, vol. 7, p. 3-81.
- Salih, Sara. 2002. *Judith Butler*. New York/Londres : Routledge.
- Scott-Dixon, Krista (dir.). 2006. *Trans/Forming Feminisms : Trans/Feminist Voices Speak Out*. Toronto : Sumach Press.
- Serano, Julia. 2007. *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley : Seal Press.
- Soenser Breen, Margaret et al. 2001. «"There Is a Person Here" : An Interview with Judith Butler». *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, vol. 6, n° 1/2, p. 7-23.
- St-Hilaire, Colette. 1999. «Le paradoxe de l'identité et le devenir-queer du sujet : de nouveaux enjeux pour la sociologie des rapports sociaux de sexe». *Recherches sociologiques*, vol. 3, p. 23-42.
- Toupin, Louise. 2005. «Voir les nouvelles figures du féminisme et entendre leurs voix». Dans Maria Nengeh Mensah (dir.), *Dialogues sur la troisième vague féministe*, p. 74-87. Montréal : Remue-ménage.
- Vasterling, Veronica. 1999. «Butler's Sophisticated Constructivism : A Critical Assessment». *Hypatia*, vol. 14, n° 3 (été), p. 17-38.
- Vidal, Jérôme. 2006. «À propos du féminisme. Judith Butler en France : Trouble dans la réception». *Mouvements*, 4/5, n° 47/48 (septembre/décembre), p. 229-239.
- Webster, Fiona. 2000. «The Politics of Sex and Gender : Benhabib and Butler Debate Subjectivity». *Hypatia*, vol. 15, n° 1 (hiver), p. 1-22.
- Wittig, Monique. 2001. *La pensée straight*. Paris : Éditions Balland.

Les lesbiennes sont-elles solubles dans le *Nous femmes* ?

Line Chamberland

« Faut-il réfuter le *Nous femmes* pour être féministe au XXI^e siècle ? » L'interrogation a le mérite d'ouvrir le débat non seulement sur un féminisme pluriel aux niveaux épistémologique, théorique et politique, ce qu'il est déjà, mais sur la possibilité même de conceptualiser les rapports sociaux de sexe en tant que rapports transversaux à travers lesquels se forge sinon une identité commune, du moins un terrain ferme de ralliement politique. Jugeant la question insoluble telle qu'elle est formulée, mon premier geste fut de me rabattre sur du familier tout en l'abordant à un double niveau, politique et théorique. Je propose donc une réflexion inspirée de ma connaissance du militantisme des lesbiennes, le mien qui prit racine dans le féminisme québécois de la seconde vague du XX^e siècle et celui dont j'ai observé l'évolution, directement ou indirectement, dans d'autres pays, pour la plupart occidentaux, au cours des dernières décennies.

Les lesbiennes sont-elles solubles dans le *Nous femmes* ? Leurs luttes sont-elles englobées dans les revendications du mouvement des femmes ? Les analyses féministes intègrent-elles les perspectives critiques formulées par des lesbiennes à l'égard du système hétérosexuel ? J'envisagerai la première question sous l'angle des modes d'organisation des femmes s'auto-identifiant comme lesbiennes et des alliances politiques qu'elles ont nouées tantôt avec le mouvement féministe, tantôt avec le mouvement gai (ou *queer*). Autrement dit, quelle a été la réponse donnée à cette interrogation par les militantes lesbiennes ? Dans un deuxième temps, je soutiendrai que sur les plans théorique et épistémologique, un pluralisme identitaire qui se réduirait à l'inclusion d'une catégorie « lesbienne » dans le *Nous femmes* ne suffit pas s'il ne s'accompagne pas d'un examen critique de l'hétérosexualité en tant que système normatif de régulation sexuelle et de son rôle dans la construction, la reproduction et la transformation des rapports sociaux de sexe.

Du *Nous femmes* au *Nous lesbiennes*

Dans les pays du Nord, les lesbiennes ont déployé plusieurs stratégies depuis une quarantaine d'années afin de se constituer en force politique et de faire valoir leurs revendications : elles se sont regroupées et ont affirmé leurs besoins au sein du mouvement des femmes, elles ont mis sur pied leurs propres espaces identitaires, culturels et politiques et, enfin, elles se sont associées au mouvement gai mixte, lequel s'affiche de plus en plus souvent sous l'acronyme LGBT (Lesbiennes, gais, bisexuels et transgenres) symbolisant la diversité sexuelle. Selon les époques et les conjonctures, ces trois modes d'organisation se sont côtoyés, ont rivalisé ou se sont rapprochés au sein d'alliances tactiques, même si l'un ou l'autre prédominait par sa capacité d'attraction et son leadership idéologique et politique. J'explore

ici une hypothèse selon laquelle les lesbiennes se reconnaissent avant tout dans les combats féministes dans les contextes sociétaux où les droits les plus élémentaires des femmes ne sont pas respectés. Lorsqu'elles parviennent à se soustraire à la contrainte à l'hétérosexualité dans leur vie privée et à affirmer leur identité propre en tant que lesbiennes, elles tendent à se rallier au mouvement gai afin d'obtenir des changements législatifs ou sociaux spécifiquement liés à l'orientation sexuelle et aux choix de vie qui en découlent.

J'emprunte cette hypothèse à Joke Swiebel qui l'a formulée à l'occasion d'un colloque sur la visibilité des lesbiennes organisé par la Coordination Lesbienne en France. Swiebel, une députée néerlandaise, aujourd'hui retraitée, et ex-présidente de la Commission LGBT du Parlement européen, évoque d'abord la Quatrième conférence mondiale sur les femmes organisée par l'ONU à Beijing en 1995. À l'échelle internationale, ce moment a constitué « une brèche dans le mur du silence » (Swiebel, 2007 : 140 ; voir aussi Druelle, 2004a et 2004b)¹, un point culminant de la visibilité lesbienne, sans toutefois parvenir à se traduire par des gains politiques. Après Beijing, la lutte des lesbiennes pour la visibilité s'est poursuivie à l'intérieur du mouvement gai mixte, du moins en Europe. En adoptant en 2000 une directive prohibant toute discrimination en matière de travail et de formation à l'emploi, y compris sur la base de l'orientation sexuelle, l'Union européenne a ouvert un espace politique dans lequel les lesbiennes peuvent mener leurs luttes et exiger le respect de leurs droits. Au niveau international, diverses initiatives ont eu le même impact depuis l'introduction par le Brésil en 2003 d'un projet de résolution sur les droits humains et l'orientation sexuelle à la *Commission des droits de l'homme*² de l'ONU — résolution rejetée à trois reprises — jusqu'à la Déclaration de Montréal en 2006 adoptée lors de la Conférence internationale sur les droits humains des LGBT³. Depuis le début du XXI^e siècle, constate Swiebel, des activistes lesbiennes provenant de divers continents plaident leur cause dans des ONG créées sous le dénominateur commun LGBT.

Indiscutablement, la lecture suggérée par Swiebel est partielle et partiale. Elle se focalise sur les instances européennes et onusiennes, omettant notamment la visibilité accordée aux droits des lesbiennes dans le cadre de la Marche mondiale des femmes, à travers même les débats suscités autour de leur insertion dans la plate-forme politique internationale (Demczuk, 2000 ; Druelle, 2004a et 2004b ; Galerand, 2006). Son observation n'en est pas moins intéressante. Selon cette politicienne, certaines revendications des lesbiennes recoupent les enjeux qui mobilisent les féministes, concernant notamment

¹ Selon Druelle (2004b), l'affirmation selon laquelle les droits des lesbiennes étaient des droits humains a non seulement donné une visibilité à cette question, mais également contribué à faire de la sexualité des femmes un enjeu politique international. La possibilité d'une telle affirmation était le fruit d'une longue mobilisation à laquelle avaient participé quatre types de réseaux : ceux fondés sur une identité lesbienne et ceux présents au sein des mouvements féministes, des mouvements de la diversité sexuelle et des mouvements mixtes en faveur des droits humains à l'échelle internationale (par ex. Amnistie internationale).

² La Commission a été remplacée par le Conseil sur les droits de l'homme en 2006.

³ La Déclaration de Montréal a été adoptée par les participantes et les participants à cette conférence tenue à l'occasion des premiers *Outgames* mondiaux et à laquelle ont participé plus de 1500 personnes provenant de plus d'une centaine de pays. Le texte est disponible à l'adresse suivante : <http://www.declarationofmontreal.org/declaration/DeclarationdeMontrealFR.pdf>.



la discrimination envers les femmes, le contrôle de son corps et de sa sexualité, le droit de choisir sa propre vie et l'indépendance économique. Cependant, d'autres rejoignent plus directement les réclamations du mouvement gai, à savoir combattre l'homophobie et la lesbophobie, s'opposer aux discriminations sur la base de l'orientation sexuelle et dénoncer les lois et les pratiques hétéronormatives (Swiebel, 2007 : 141). Avec les progrès touchant la situation des femmes, les lesbiennes gagnent en visibilité, ce qui suscite des réactions négatives — discrimination, exclusion et violence — qui les atteignent en tant que lesbiennes, d'où des déplacements de leurs luttes et de leurs alliances politiques.

Une telle évolution est discernable au Québec, me semble-t-il. L'espace ne permet pas d'en faire ici une démonstration exhaustive et les études documentées du mouvement des lesbiennes demeurent trop peu nombreuses⁴. Je me contenterai donc d'en évoquer les transformations à grands traits. C'est du côté anglophone, dans la première moitié des années 1970, que des femmes s'affichant d'abord comme gaies vont quitter les associations homosexuelles mixtes pour se regrouper de manière autonome en tant que lesbiennes. Parallèlement, au sein du mouvement féministe naissant, des militantes lesbiennes se rendent visibles l'une à l'autre et forment des réseaux informels qui se déploient principalement au sein des groupes non mixtes et des espaces de sociabilité entre femmes tels que librairies, cafés, danses, etc. (Chamberland, 1995 ; Hildebran, 1998). Quelques années plus tard, des femmes s'identifiant comme lesbiennes-féministes créent des espaces collectifs de sociabilité et de débats, dont le plus connu est la Coop-Femmes, 1977-1979 (Hildebran, 1998, 1997 ; Lamoureux, 1998 ; Tavormina, 1991). La plupart des lesbiennes politisées endossent les revendications féministes réformistes en faveur des droits à l'égalité (dans l'éducation, sur le marché du travail) et plusieurs s'investissent à fond dans les nouveaux fronts ouverts par le féminisme radical, à savoir les luttes pour la réappropriation de son corps, de sa sexualité et de sa santé, contre la violence faite aux femmes, y compris la violence pornographique, et contre l'exclusion des femmes marginalisées (Dumont et Toupin, 2003 : 495-601). Bien que les revendications lesbiennes n'étaient pas nommées explicitement, il m'apparaît clair que ces enjeux ralliaient les féministes hétérosexuelles et lesbiennes dans une opposition commune aux contraintes et aux limitations qui pesaient sur la vie des femmes et les maintenaient dans la dépendance envers les hommes (père, mari, prêtre, médecin, etc.). À travers ce brassage des idées et des utopies du féminisme, le lesbianisme s'est vu redéfini comme une identification-aux-femmes, une mise en pratique des valeurs d'autonomie et de solidarité entre femmes, une organisation de sa vie privée et de ses relations sociales en cohérence avec ses convictions politiques (Dumont et Toupin, 2003 : 592-598, 622-633).

⁴

Ainsi, on retrouve quelques articles, mémoires ou recensions chronologiques portant sur des périodes spécifiques de l'histoire du mouvement des lesbiennes au Québec. De telles sources constituent des pièces d'archives essentielles. Toutefois, sauf pour quelques écrits basés sur des sources multiples, l'information historiographique demande à être validée et complétée. Les lectures interprétatives du mouvement, y compris celle que je présente dans cet article, reposent pour l'essentiel sur l'expérience militante de leurs auteures, avec les biais et les limites que cela implique.

Avec l'arrivée des années 1980, le mouvement émergent des lesbiennes reprend à son compte les principes d'autonomie et de non-mixité tant par rapport aux gays qu'aux femmes hétérosexuelles, ce qui va favoriser le jaillissement de multiples paroles lesbiennes (Bourque, 1998 ; Lamoureux, 1998). Comme l'a constaté Carolle Roy (1985), l'adhésion au féminisme y constitue un élément central de l'identité lesbienne et une base de rassemblement tant pour les militantes que pour celles qui se définissent comme non-militantes. Cependant, des courants politiques divergents prennent forme et se confrontent avec une hostilité croissante au cours de la décennie (Boisvert et Boutet, 1998 : 333). D'un côté, le mouvement des femmes a pris des tournants qui traduisent l'influence d'un hétéro-féminisme dominant, selon l'expression de Nicole Lacelle dans un texte signé en 1984, « De la solidarité à la solitude », un féminisme qui mise sur le professionnalisme, l'accès à un meilleur statut social et le désir de plaire aux hommes. En découlent des tensions, qui iront en s'accroissant, entre féministes hétérosexuelles et lesbiennes féministes autour des analyses théoriques et politiques de l'hétérosexualité ainsi que de la visibilité donnée aux lesbiennes au sein du mouvement des femmes. Ces heurts motivent les lesbiennes féministes à investir les espaces spécifiquement lesbiens parallèlement à leurs engagements dans le mouvement des femmes. De l'autre côté, si la contrainte à l'hétérosexualité est nommée — et dénoncée — par toutes les tendances au sein du mouvement autonome des lesbiennes, l'analyse qui en est faite de même que les choix politiques et organisationnels qui en découlent divergent. Ainsi la pensée du lesbianisme radical qui s'exprime à travers la revue *Amazones d'hier, Lesbiennes d'aujourd'hui* rejette le féminisme sous le motif qu'il se consacre essentiellement à une réforme des rapports hétérosexuels plutôt qu'à une lutte contre le système social hétérosexuel (Turcotte, 1998, 2003). De vifs débats internes opposent la tendance radicale — qui deviendra la plus influente — à celle qui continue de participer au mouvement des femmes tout en déplorant son manque d'ouverture aux revendications spécifiquement lesbiennes (Chamberland, 2002 ; Lamoureux, 1998).

Tout au long de la décennie, le mouvement québécois des lesbiennes demeure fortement autonomiste tant vis-à-vis du mouvement féministe que vis-à-vis du mouvement gai, tout en repoussant majoritairement les stratégies séparatistes qui consisteraient à créer des lieux de vie alternatifs pour lesbiennes seulement. Malgré son dynamisme et son grand pouvoir d'attraction, favorisés par sa concentration territoriale dans la ville montréalaise (Podmore, 2006), il s'effondre précipitamment au début des années 1990, affaibli par une attitude de repli sur soi, aux prises avec des divisions qui minent sa capacité à rallier ses sympathisantes autour d'objectifs communs et de luttes politiques envisageables à court terme, dans une conjoncture de plus en plus hostile à toute gauche radicale et marquée par un vent de démobilitation collective qui atteint tous les mouvements sociaux (Boisvert et Boutet, 1998). Malgré cet échec apparent, les acquis de cette période demeurent substantiels en termes d'affirmation d'une existence collective et de références identitaires communes au-delà des dissensions internes, sans compter la formation d'une génération de militantes lesbiennes dont l'engagement politique poursuivra des voies diverses.



L'année 1993 marque un point tournant à plusieurs égards. La Commission des droits de la personne du Québec tient des audiences sur la discrimination et la violence envers les gais et les lesbiennes, et des militantes se concertent dans le but d'y présenter plusieurs mémoires sur la situation des lesbiennes. L'activisme lesbien se réoriente vers la dénonciation de discriminations concrètes vécues au quotidien et vers des revendications axées sur l'intégration sociale, lesquelles se traduisent par une série d'exigences adressées aux institutions et à l'appareil politico-judiciaire. La publication de l'ouvrage collectif *Des droits à reconnaître. Les lesbiennes face à la discrimination* (Demczuk, 1998) témoigne de cette évolution du discours politique des lesbiennes. Sous la forme de coalitions mixtes, des alliances entre gais et lesbiennes se nouent autour d'enjeux communs tels que la demande de services sociaux et de santé adaptés à leurs besoins ou la bataille pour la reconnaissance des couples de même sexe. Créée en 1992, la Table de concertation des gais et lesbiennes du Grand Montréal acquiert progressivement une ampleur nationale⁵. De plus en plus mobilisées par les luttes autour de la conjugalité homosexuelle et de l'homoparentalité, ces coalitions s'élargissent jusqu'à inclure les grandes associations féministes et syndicales sensibilisées à ces questions par des militantes et militants actifs en leur sein. Ainsi, en 1998 se met sur pied la Coalition pour la reconnaissance des conjoints et conjointes de même sexe réunissant les principaux organismes gais et lesbiens québécois, des activistes gais et lesbiennes, les trois plus importantes centrales syndicales du Québec (CSN, CSQ et FTQ) et certains de leurs syndicats affiliés, ainsi que la Fédération des femmes du Québec (FFQ). Parallèlement, depuis le début de la décennie, des lesbiennes rejoignent la mouvance *queer/lgbt* mixte où elles s'investissent dans des mobilisations politiques diverses et des activités contre-culturelles (par exemple, manifestations contre la répression policière, Divers/Cité, festival de films *lgbt Image et nation*) (Podmore, 2006 : 614)⁶.

Globalement, les années 1990 sont celles d'une diversification et d'une fragmentation des identités lesbiennes autour de clivages politiques, mais aussi culturels et linguistiques. D'autres modes d'organisation que la mixité gais/lesbiennes s'observent pendant la même période. Ainsi, deux importantes associations regroupent exclusivement des lesbiennes, soit le Réseau des lesbiennes du Québec, fondé en 1997, et l'Association des mères lesbiennes⁷, créée l'année suivante, dont le poids politique au sein des coalitions élargies s'est avéré déterminant pour l'inclusion de demandes liées à l'homoparentalité dans l'ensemble des revendications politiques. Plusieurs lesbiennes continuent de militer principalement au sein du mouvement des femmes, en sensibilisant les groupes membres aux besoins spécifiques des lesbiennes et en les convainquant de soutenir les luttes politiques en cours,

⁵ La Table deviendra le Conseil québécois des gais et des lesbiennes en 2006. Pour plus d'information, voir la section histoire du site Web du CQGL : <http://www.cqgl.ca>. Pour sa part, la Coalition gaie et lesbienne du Québec (CGLQ), sise dans la Capitale nationale, prétend jouer un rôle de promotion et de défense des droits pour tout le Québec sans toutefois parvenir à s'étendre sur l'ensemble du territoire québécois ni à exercer un leadership national. Toutefois, elle est présente depuis plusieurs années dans les instances internationales (ILGA, ONU).

⁶ Ces transformations se traduisent et sont accentuées par une déterritorialisation de la culture lesbienne alors que la plupart des espaces institutionnels et commerciaux lesbiens, auparavant concentrés dans le Plateau Mont-Royal, se déplacent vers le Village gai et deviennent mixtes (Podmore, 2006).

⁷ En 2008, l'Association des mères lesbiennes du Québec a fusionné avec le Groupe Papa-Daddy pour former la Coalition des familles homoparentales.

obtenant ainsi un appui de taille qui a contribué à la conquête de l'égalité juridique, notamment lors de l'adoption de la Loi sur l'union civile en 2002. Il n'en demeure pas moins qu'au cours de la décennie 1990, les stratégies organisationnelles des lesbiennes se caractérisent de manière prédominante par la mixité et par la référence à l'orientation sexuelle comme facteur de discrimination commun aux gais et aux lesbiennes (ou par le rejet de l'hétéronormativité pour celles qui participent à la mouvance *queer*). À l'interne, la mixité ne se traduit pas par des rapports égalitaires entre hommes et femmes, les lesbiennes demeurant le plus souvent minoritaires et minorisées tant sur le plan du membership que de la direction des organismes, dans l'occupation des espaces institutionnels et commerciaux, et dans la représentation par la presse homosexuelle (Demczuk et Remiggi, 1998 : 399-405 ; Gaudreault, 2001 ; Podmore, 2006 : 618).

Avec une chronologie quelque peu différente et des dynamiques particulières selon les contextes nationaux, la succession de ces trois temps s'observe dans plusieurs pays : participation active au mouvement de libération des femmes et affirmation d'une identité lesbienne-féministe ; constitution d'espaces autonomes à l'extérieur des organisations féministes et homosexuelles (ou d'espaces d'autonomie relative à l'intérieur de ces mouvements) ; alliances organisationnelles et politiques avec les gais autour de luttes contre la discrimination et pour l'obtention de droits civils⁸. La prédominance de l'un ou l'autre mode d'organisation politique ne veut pas dire que les lesbiennes s'y investissent de manière exclusive : le plus souvent, les trois modes coexistent, souvent en tension l'un par rapport à l'autre, et s'influencent mutuellement. Nombre de militantes lesbiennes cumulent un double, voire un triple, militantisme ou circulent de l'un à l'autre pour diverses raisons : dans le but de collaborer sur des enjeux spécifiques, nouant ainsi les fils d'une solidarité à plus long terme ; afin d'avoir accès aux ressources matérielles et organisationnelles d'un réseau structuré et jouissant d'un plus grand pouvoir d'influence comme le mouvement des femmes, les syndicats ou les coalitions gaies, ce qui leur permet d'amplifier les effets de leurs actions. Ces activistes bougent aussi selon les conjonctures ou au gré de leur trajectoire personnelle et militante, par exemple pour se distancer d'un mouvement gai jugé parfois machiste et misogyne, ou d'un mouvement féministe par moments trop indifférent à leur cause, ou d'une mouvance lesbienne qui tend à se replier sur elle-même pour répondre à des besoins psychosociaux plutôt qu'à des exigences politiques.

Certes des conjonctures particulières ne sont pas sans influencer le jeu des alliances politiques à l'intérieur de la matrice précédemment décrite. Ainsi en Espagne, des homosexuels, hommes et femmes, collaborèrent dans des groupes clandestins dès les années 1970 afin de lutter contre la

⁸

Mon argument porte ici sur la multiplicité des modes d'organisation des lesbiennes, en dedans mais aussi en dehors du féminisme, dans plusieurs pays et continents de même qu'à l'échelle internationale. Je n'ai ni l'ambition ni les moyens de dresser un portrait des réseaux et mouvements des lesbiennes. L'on pourra consulter entre autres Smith (1999) et Warner (2002) pour le Canada, de même que Ross (1995) sur le mouvement des lesbiennes féministes à Toronto ; Gimeno (2007), Hernández (2007) et Méndez (2007) pour l'Espagne ; Cordoza (2005), Mogrovejo (2001 et 2005) et Reyes (2002) pour l'Amérique Latine ; Druelle (2004b), León et Mtetwa (2003) et Reinfelder (1996) sur les réseaux internationaux.



répression sexuelle et la criminalisation des « déviants sexuels » sous le franquisme⁹. Cependant, dès que le contexte légal le rendit possible, plusieurs femmes s'en détachèrent et formèrent des collectifs de lesbiennes-féministes afin de chercher leurs propres références et d'articuler leurs luttes de manière autonome (Hernandez, 2007). De même, on peut penser que les attaques frontales de la droite religieuse américaine dans les années 1970 et 1980, que ce soit pour faire obstruction aux luttes pour l'obtention de droits civils (mariage, adoption), réclamer la censure des représentations de l'homosexualité, ou empêcher l'octroi de ressources destinées à combattre la pandémie du sida, ont favorisé le rapprochement entre gais et lesbiennes autour de luttes communes. Cette proximité a suscité à son tour de vives tensions autour des enjeux relatifs à la sexualité et des divisions parmi les lesbiennes, connues sous le nom de *sex wars* (Chenier, 2008 ; Healey, 1996).

Selon Hernández (2007) qui s'intéresse à la présence lesbienne dans les mouvements féministes et gai espagnols, la présence historique de l'engagement féministe sur les autres formes d'organisation des lesbiennes renvoie à leur invisibilité sociale et à l'absence d'autonomie des femmes dans un système patriarcal où le contrôle social sur elles s'exerce principalement à travers l'institution familiale. L'absence de répression légale du lesbianisme s'explique par l'inconcevabilité du désir sexuel féminin et, encore plus, de la possibilité de le satisfaire sans partenaire mâle¹⁰. Certaines femmes parviennent à développer des relations avec d'autres femmes en passant le plus souvent inaperçues afin de se soustraire à la pression sociale. Toutefois, le manque de références identitaires a aussi pour conséquences que plusieurs femmes ne parviennent jamais à nommer ou à conceptualiser leur désir lesbien, encore moins à le vivre, se résignant au célibat, au mariage, ou à la vie religieuse, les seuls choix de vie qui leurs sont offerts. Sans droits des femmes, sans contrôle de sa propre vie, est-il possible d'être lesbienne ? La lutte féministe, conclut-elle, est indispensable avant même de parler de libération des lesbiennes.

L'hétérosexisme théorique

Sur le plan conceptuel, la remise en question du caractère naturel et allant de soi de l'hétérosexualité par les lesbiennes politisées des années 1970 allait déboucher sur des analyses critiques du système hétérosexuel en tant que mode d'organisation des relations sexuelles et sociales entre des humains catégorisés par leur appartenance à l'un ou l'autre sexe, un système qui perpétue l'oppression des femmes par les hommes (Brossard, 2005 ; Dumont et Toupin, 2003 : 622-636). Les théorisations élaborées par cette génération (par ex. Rich et Wittig) se sont vues par la suite contestées

⁹ L'Espagne adopta en 1970 la « Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social » qui était utilisée pour persécuter les homosexuels, les lesbiennes, les transsexuels et les travestis. Cette loi fut abrogée en 1978. L'existence d'organisations gais et lesbiennes ne fut légalisée qu'en 1980 (Méndez, 2007 : 88-94).

¹⁰ Selon Hernández (2007), la répression envers les lesbiennes sous le franquisme s'exerçait de manière informelle par l'enfermement familial ou l'envoi en institution psychiatrique. Les femmes ayant subi de telles représailles ne peuvent obtenir un pardon institutionnel ou une compensation monétaire, contrairement à certains hommes homosexuels.

et concurrencées par d'autres, notamment au sein du courant *queer*, qui tendent à détacher l'examen des hiérarchies entre les sexualités de l'axe des rapports sociaux de sexe¹¹ — quitte à réintroduire par la suite les écarts hommes/femmes en les positionnant toutefois au même palier qu'une série d'autres inégalités sociales liées à l'appartenance ethnoculturelle, à la citoyenneté, à l'âge, aux capacités physiques et ainsi de suite.

Une bonne partie de la pensée féministe est demeurée imperméable à ce foisonnement d'approches qui questionnent radicalement l'organisation sociale de la sexualité et des genres. Lorsque tel est le cas, le *Nous femmes* équivaut souvent au postulat implicite de l'hétérosexualité sur les plans théorique et épistémologique, même quand il y a par ailleurs, énoncée ici et là, reconnaissance d'une pluralité d'identités et d'appartenances parmi la classe des femmes. Autrement dit, la pensée féministe fait alors preuve d'*hétérosexisme théorique*, une expression que j'emprunte ici à Gillian Dunne (2000), une sociologue anglaise qui s'est intéressée aux trajectoires professionnelles des lesbiennes et au partage du travail salarié, domestique et parental chez les couples de femmes. Dunne déplore l'absence de jonction entre les études s'intéressant à l'organisation du travail et de la vie familiale en fonction des genres et celles qui explorent la sexualité. Les premières présument l'hétérosexualité des individus et des couples qu'ils forment, négligeant d'inclure la sexualité et d'examiner le poids de l'institution hétérosexuelle dans la reproduction des inégalités de genre ; les secondes tendent à isoler l'expérience lesbienne de son contexte social et matériel plus large, la réduisant ainsi à une sexualité singulière. Dunne adresse également ce dernier reproche aux approches *queer* et postmodernes du genre et de la sexualité. Elle attribue le conservatisme de la pensée théorique féministe majoritaire à la force de l'idéologie hétérosexiste, laquelle pose l'hétérosexualité comme naturelle ou désirable, mais aussi au refus d'approfondir les implications du constructivisme social dans l'analyse de la sexualité, de la sphère intime des désirs et des émotions, malgré les indices patents que des processus sociaux sont ici à l'œuvre.

Selon ma propre perspective, genre et sexualité demeurent étroitement imbriqués dans le monde occidental contemporain (Chamberland et Paquin, 2005). L'organisation de la sexualité est fortement liée au processus de différenciation et de hiérarchisation des genres qui fait paraître l'hétérosexualité comme une forme de complémentarité inéluctable entre les hommes et les femmes. Sexualité et genre interagissent pour définir le contenu de la masculinité et de la féminité, et délimiter les frontières des actions et des identités acceptables. Ainsi, la non-conformité de genre est sanctionnée par

¹¹

Les écrits de Gayle Rubin illustrent bien cette évolution théorique. Dans un texte sur le trafic des femmes paru au milieu des années 1970 et rapidement devenu un classique de la littérature féministe, Rubin proposait une analyse du système de sexe/genre où elle considérait que la sexualité et les rapports sociaux entre hommes et femmes formaient un tout, la sexualité étant subordonnée au genre. L'hétérosexualité y était considérée comme un processus institué à travers l'échange des femmes et leur dépendance économique à l'égard des hommes, et non comme un système social en soi (Rubin, 1975). Presque dix ans plus tard, Rubin rompait avec cette conception et proposait l'existence d'un double système d'oppression, l'un lié aux rapports de sexe et l'autre à la sexualité. Bien qu'ils puissent coïncider dans certaines formations sociales, ces deux systèmes seraient relativement distincts dans les sociétés occidentales contemporaines selon Rubin (1984).



des étiquettes péjoratives l'associant à l'homosexualité, ce qui justifie par la suite des attitudes de rejet, voire des comportements haineux, d'où l'assimilation de l'homophobie à une « police » de la frontière des genres (Borrillo, 2000). De la même manière, il ressort de mes recherches sur l'intégration des personnes homosexuelles en milieu de travail que les principaux préjugés qui collent à l'homosexualité continuent de l'associer à une inversion des genres (efféminement des hommes, masculinisation des femmes) (Chamberland et coll., 2008 ; Chamberland et Thérroux-Séguin, à paraître en 2009). De ce fait, l'acceptabilité sociale des gais et lesbiennes et leurs possibilités d'insertion professionnelle sont conditionnelles à leur conformité de genre. Dans le cadre de la division sexuelle du travail qui fait appel à des construits de qualités dites masculines ou féminines associées à des postes plus ou moins valorisés, la conformité de genre profite davantage aux hommes gais qu'aux femmes lesbiennes. Il n'est donc pas étonnant qu'une majorité d'hommes gais s'approprient aisément la notion d'orientation sexuelle qui dissocie conceptuellement la sexualité et le genre.

De leur côté, les travaux empiriques de Dunne (2000) montrent que les lesbiennes effectuent souvent des choix différents des femmes hétérosexuelles quant à leur insertion dans la sphère du travail salarié et au partage des tâches domestiques et parentales, des choix qui favorisent leur autonomie et des relations plus égalitaires que celles observées en moyenne chez les couples hétérosexuels. Autrement dit, des pratiques genrées, c'est-à-dire modelées par le système binaire des genres (« *to do gender* » selon l'expression retenue par Dunne) tendent à s'organiser différemment selon le sexe du partenaire conjugal avec lequel et pour lequel elles s'accomplissent, démontrant ainsi que les contraintes attribuées au genre renvoient également à l'institution sociale de l'hétérosexualité. Dans ses analyses, Dunne aborde la sexualité (lesbienne ou hétérosexuelle) comme une relation sociale qui se forge dans le contexte d'un système instituant et hiérarchisant les genres.

La théorisation de l'hétérosexualité au sein de la pensée féministe se bute à divers écueils. J'en nommerai deux. Le premier découle de la tendance à réifier les pratiques sexuelles, ce qui conduit d'une part à leur prêter un caractère naturel, échappant au social et irréductible à ses lois (l'homosexualité elle-même étant vue comme un « accident » de la nature) et, d'autre part, à attribuer aux sexualités dissidentes, lesbiennes, *queers*... un radicalisme intrinsèque et un effet politique automatique. La seconde impasse provient de l'opposition sclérosée entre la matérialité des rapports sociaux de sexe et le caractère culturel des constructions sociales autour des sexualités, entre une véritable oppression qui serait commune à toutes les femmes et un pluralisme identitaire qui engloberait une catégorie « femmes lesbiennes ». En d'autres termes, l'oppression commune à toutes les femmes s'expliquerait à travers les rapports sociaux de sexe, alors que le lesbianisme est perçu comme n'ayant rien à voir avec cette oppression commune, un accident théorique de la même manière qu'être lesbienne serait un « accident de la nature ». Donc, le positionnement en tant que lesbienne n'aurait aucune incidence sur la réflexion théorique ni sur les alliances politiques.

Or, l'hétérosexualité en tant qu'institution revêtant des dimensions matérielles et idéelles et s'inscrivant dans toutes les sphères du social (économique, juridique, politique, culturelle...), est une composante centrale des rapports sociaux de sexe qui maintiennent les femmes dans l'oppression et limitent leurs choix de vie. Il importe donc d'ouvrir de multiples pistes de réflexion tout en distinguant des niveaux d'analyse : les théorisations de l'hétérosexualité, en tant qu'institution patriarcale, sur le plan macro ou structurel ; les articulations entre genres, sexualités et division sexuelle du travail domestique et salarié ; les expériences subjectives autour des pratiques et des identités sexuelles ; et les pratiques politiques de résistance aux logiques hiérarchiques sexistes et hétérosexistes. Ce vaste chantier peut-il être ouvert à l'intérieur du seul champ de la pensée féministe ? De toute évidence, celle-ci ne peut ignorer ici le domaine des études gaies, lesbiennes, *queers*. Les rapports entre les deux champs se sont souvent développés sous un mode conflictuel et concurrentiel. Ainsi, le courant *queer* s'est constitué pour une large part à même l'héritage, trop souvent innommé, de la pensée féministe. Ce climat de rivalités, avivé par les luttes compétitives au sein des institutions universitaires, a contribué à figer les dissensions théoriques et politiques sous des accusations réciproques d'évacuation de l'oppression des femmes de la part des féministes, de négligence des hiérarchies sexuelles, de la part du courant *queer*. Accusations maintes fois fondées, faut-il ajouter, d'un côté comme de l'autre. Il n'empêche que sans cette tension générée par des provocations externes, le *Nous femmes* risque de cautionner un *hétérosexisme théorique* qui occulte l'existence lesbienne ou la réduit à une catégorie identitaire. Autrement dit, la contribution réflexive des lesbiennes s'est elle aussi inscrite dans des champs multiples de savoirs et à partir de positionnements théoriques et épistémologiques pluriels. La pensée féministe aurait tort de s'en priver, même si des « chocs culturels » sont prévisibles.

Conclusion

Les lesbiennes sont-elles solubles dans le *Nous femmes* ? De toute évidence, des lesbiennes se sont positionnées tantôt à l'intérieur, tantôt à l'extérieur de ce référent collectif pour théoriser et lutter contre leur oppression. Pour combattre leur infériorisation à travers la hiérarchisation des sexes et celle des sexualités, l'action des lesbiennes est nécessairement multiple : c'est à travers les interactions entre elles et avec les autres réseaux et mouvements sociaux qu'elles se constituent en sujets politiques, qu'elles élaborent leur propre critique du social. Paradoxalement, l'éclatement du *Nous femmes* unitaire et univoque est aussi le fruit des batailles féministes contre l'imposition d'un destin commun de femmes qui serait prescrit dès la naissance. L'émergence d'une ou de plusieurs identités collectives non hétérosexuelles (lesbienne, *queer*, etc.) requiert que les femmes aient déjà acquis ou acquièrent des libertés, sexuelles et autres. Comme l'affirme Druelle (2004b : 84), « les droits des lesbiennes sont aussi étroitement liés aux droits de toutes les femmes de choisir les modèles de vie qu'elles désirent ». C'est également ma conviction profonde que les victoires des unes sont aussi les réussites des autres, et réciproquement. Au-delà de mon propre parti pris, force est de constater à l'heure actuelle une tendance



appuyée vers la mixité hommes/femmes dans les mouvements sociaux autour de la diversité sexuelle. Le défi devient celui de maintenir et de faire valoir des principes féministes dans ces espaces de mixité.

Sur le plan théorique, je ne suis pas la seule à penser que le féminisme est actuellement confronté à la nécessité de penser la multiplicité des régimes de domination et d'articuler l'oppression des femmes par les hommes dans ses intersections et ses interactions avec d'autres systèmes d'oppression (Corbeil et Marchand, 2006 ; Druelle, 2004b ; Pietrantonio et Lehuu, à paraître en 2009). Cette question, déjà présente dès les années 1970, se fait plus pressante et requiert des efforts approfondis pour dépasser les approches, que je qualifierais d'énumératives ou d'additives, qui s'en tiennent à nommer les oppressions, qui les juxtaposent sans les articuler les unes aux autres, ou qui les ramènent à une somme de traits individuels ou de facettes identitaires, les inscrivant ainsi dans une perspective libérale classique malgré un certain radicalisme de surface. Cette réflexion ne peut progresser en vase clos, sans se laisser interpeller par les voix des femmes (lesbiennes, immigrantes, racialisées, des pays du Sud, etc.) qui contestent l'unanimité postulée d'un *Nous femmes*.

En présence de tels défis, le féminisme ne peut se poser comme l'expression d'une identité qui serait d'emblée inclusive et dans laquelle toutes les femmes seraient censées se reconnaître instantanément. En ce sens, il lui faut renoncer définitivement à un *Nous femmes* qui ne pourrait être que de nature idéelle ou essentialiste, se référant au fond à une biologie commune (la maternité) ou à des traits soi-disant innés (comme le sentiment maternel, la non-violence, la faiblesse physique) qui scelleraient notre sort d'opprimées, ou à une oppression universelle totalement désincarnée. Au pire, un tel féminisme risque d'être instrumentalisé et de cautionner d'autres rapports de domination sous le couvert de « libérer les femmes ». Faut-il pour autant réfuter le *Nous femmes* ? Évidemment non ! Ce serait là nier l'existence concrète de la catégorie sociale *femmes* et l'infériorisation des êtres humains auxquels est imposé ce moule identitaire. Le féminisme doit plutôt continuer de se constituer comme lieu pour penser et dénoncer l'ensemble des rapports sociaux à travers lesquels se reproduit la catégorie sociale *femmes*, dans toute leur complexité, en transformation et en interdépendance avec d'autres systèmes catégoriels qui génèrent des identités multiples (lesbienne, noire, immigrante...) mais toutes indissociables de l'ensemble.

Les solidarités ne se fabriquent pas spontanément, ni hors des tensions identitaires. Pour demeurer une force rassembleuse, le *Nous femmes* ne peut se figer, il est donc perpétuellement à (re)construire. Autrement dit, le féminisme n'est pas l'expression d'une identité inclusive dans laquelle toutes seraient appelées à se reconnaître, mais un lieu de ralliement politique.

Bibliographie

- Boisvert, Suzanne et Danielle Boutet. 1998. «Le projet Gilford : mémoires vives d'une pratique artistique et politique». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre. Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 313-336. Montréal : VLB éditeur.
- Bourque, Dominique. 1998. «Voix et images de lesbiennes : ... la formation d'un réseau de médias». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre. Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 291-312. Montréal : VLB éditeur.
- Borrillo, Daniel. 2000. *L'homophobie*. Coll. « Que sais-je ? », n° 3563. Paris : Presses universitaires de France.
- Brossard, Louise. 2005. *Trois perspectives lesbiennes féministes articulant le sexe, la sexualité et les rapports sociaux de sexe : Rich, Wittig, Butler*. Cahiers de l'IREF, n° 14, Montréal : Institut de recherches et d'études féministes, UQAM.
- Chamberland, Line. 2002. «La place des lesbiennes dans le mouvement des femmes». Dans Francine Descarries et Elsa Galerand (dir.), *Le féminisme comme lieu pour penser et vivre diversité et solidarité*, p. 63-75. Actes du colloque de l'Alliance de recherche IREF/Relais-femmes, 12-13 juin 2001. Montréal, UQAM et Relais-femmes. Une version remaniée de ce texte est parue sous le titre « Le garde-robe de verre. Lesbianisme et féminisme : là où le bât blesse... », p. 92-95. *La Vie en rose – Hors série* 2005. Montréal : *La Vie en rose* et Remue-ménage.
- _____. 1995. «De Barbara au *New New Haven Women's Liberation Rock Band*. L'émergence d'espaces féministes pour lesbiennes à Montréal». Communication présentée à la Société canadienne des études lesbiennes et gaies/Lesbian and Gay Studies Association, Congrès des sociétés savantes, UQAM.
- Chamberland, Line, avec la collaboration de Michaël Bernier, Christelle Lebreton, Gabrielle Richard et Julie Théroux-Séguin. 2008. *Gais et lesbiennes en milieu de travail. Rapport synthèse de recherche*, Collège de Maisonneuve et IREF.
Disponible sur le Web : www.ccdmd.qc.ca/ri/homophobie.
- Chamberland, Line et Johanne Paquin. 2005. «Penser le genre, penser l'hétérosexualité: un défi pour la troisième vague féministe». Dans Maria Nengeh Mensah (dir.), *Dialogues sur la troisième vague féministe*, p. 119-131. Montréal : Remue-ménage.
- Chamberland, Line et Julie Théroux-Séguin. 2009. «Sexualités et catégories de genre – l'hétéronormativité en milieu de travail». *Genre, sexualité & société*, Revue électronique. (à paraître).
- Chenier, Elise. 2008. «Lesbian Sex Wars». Dans *GLBTQ. An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender and Queer Culture*, http://www.glbtq.com/social-sciences/lesbian_sex_wars.html (13 novembre 2008).
- Corbeil, Christine et Isabelle Marchand. 2006. «Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle. Défis et enjeux». *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 19, n° 1, p. 40-57.
- Demczuk, Irène. 2000. «Marcher pour le droit des lesbiennes à l'égalité». *Recherches féministes*, vol. 13, n° 1, p. 131-144.
- Demczuk, Irène (dir.). 1998. *Des droits à reconnaître. Les lesbiennes face à la discrimination*. Montréal : Remue-ménage.
- Demczuk, Irène et Frank Remiggi (dir.). 1998. *Sortir de l'ombre. Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*. Montréal : VLB éditeur.



- Druelle, Anick. 2004a. «Que célébrer 30 ans après l'Année internationale de la femme : une crise au sein des mouvements internationaux de femmes ?». *Recherches féministes*, vol. 17, n° 2, p. 115-169.
- _____. 2004b. «Mondialisation des réseaux en faveur des droits des lesbiennes et autres solidarités : notes de recherche pour des analyses et des politiques multisectionnelles». Dans Pierrette Bouchard et Lucie Gélinau (dir.), *Féminisme, recherche et mondialisation*, p. 71-99. Cahiers de recherche du GREMF, n° 88, Québec, Université Laval.
- Dumont, Micheline et Louise Toupin. 2003. *La pensée féministe au Québec. Anthologie [1900-1985]*. Montréal : Remue-ménage.
- Dunne, Gillian A. 2000. «Lesbians as Authentic Workers? Institutional Heterosexuality and the Reproduction of Gender Inequalities». *Sexualities*, vol. 3, n° 2, p. 133-148.
- Galerand, Elsa. 2006. «Retour sur la genèse de la Marche mondiale des femmes (1995-2001). Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes». Dans Jules Falquet, Helena Hirata et Bruno Lautier (dir.), *Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud*, p. 163-182. « Cahiers du Genre », n° 40, Paris, L'Harmattan.
- Gaudreault, Johanne H. 2001. *Perspective sociohistorique de l'homosexualité féminine et de ses quatre formes de silence: l'occultation, la censure, l'ostracisme et l'inclusion*. Mémoire de maîtrise, département de sociologie, Québec, Université Laval.
- Gimeno, Beatriz. 2007. «La doble marginación de las lesbianas». Dans Angie Simonis (dir.), *Cultura, homosexualidad y homofobia. Vol.II Amazonia: retos de visibilidad lesbiana*, p. 19-26. Barcelone: Editorial Laertes.
- Healey, Emma. 1996. *Lesbian Sex Wars*. Londres: Virago.
- Hernández, Carmen G. 2007. «Al armario de nuevo : la invisibilidad de las activistas lesbianas en la construcción del movimiento LGTB español». Dans Angie Simonis (dir.), *Cultura, homosexualidad y homofobia. Vol.II Amazonia: retos de visibilidad lesbiana*, p. 55-84. Barcelone: Editorial Laertes.
- Hildebran, Andrea. 1998. «Genèse d'une communauté lesbienne : un récit des années 1970». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre. Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 207-234. Montréal : VLB éditeur.
- _____. 1997. *Lesbian Activism in Montreal: 1973-1979*. Mémoire de maîtrise, département d'histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Lacelle, Nicole. (Dans un texte signé en 1984). « De la solidarité à la solitude ». Dans Micheline Dumont et Louise Toupin, *La pensée féministe au Québec. Anthologie 1900-1985*, p. 637-641. Montréal : Remue-ménage, 2003.
- Lamoureux, Diane. 1998. «La question lesbienne dans le féminisme montréalais : un chassé croisé». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre. Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 167-186. Montréal : VLB éditeur.
- León, Irene et Phumi Mtetwa (dir.). 2003. *Globalización : alternativas GLBT*. Quito (Équateur), Dialogo Sur/Sur GLBT.
- Méendez, Raquel Platero. 2007. «Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feministas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual». Dans Angie Simonis (dir.), *Cultura, homosexualidad y homofobia. Vol.II Amazonia: retos de visibilidad lesbiana*, p. 85-106. Barcelone: Editorial Laertes.

- Mogrovejo, Norma. 2005. «Immigration, Self-Exile, and Sexual Dissidence». Dans Brad Epps, Keja Valens et Bill Johnson González (dir.), *Passing Lines. Sexuality and Immigration*, p. 411-423. Cambridge: Harvard University/David Rockefeller Center for Latin American Studies.
- _____. 2001. *Testimonios. Voces de mujeres lesbianas, 1950-2000*. Mexico: Plaza y Valdés Editores.
- Pietrantonio, Linda et Isabelle Lehuu (dir.). 2009. *Différences en question. Enquêtes, théories et perspectives historiques*. Montréal et Ottawa : Remue-ménage et Presses de l'Université d'Ottawa. (à paraître).
- Podmore, Julie. 2006. «Gone 'underground'? Lesbian Visibility and the Consolidation of Queer Space in Montréal», *Social and Cultural Geography*, vol. 7, n° 4, p. 595-625.
- Reinfelder, Monika (dir.). 1996. *Amazon to Zami. Towards a Global Lesbian Feminism*. Londres: Cassell.
- Reyes, Migdalia. 2002. «The Latin America and Caribbean Feminist/Lesbian Encuentros: Crossing the Bridge of Our Diverse Identities». Dans Gloria E. Anzaldúa et Analouise Keating (dir.), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*, p. 463-469. New York : Routledge.
- Ross, Becki. 1995. *The House that Jill Built. A Lesbian Nation in Formation*, Toronto: University of Toronto Press.
- Roy, Carolle. 1985. *Les lesbiennes et le féminisme*. Montréal: Albert St-Martin.
- Rubin, Gayle. 1984. «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality». Dans Carole Vance (dir.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexualities*, p. 267-319. New York : Routledge & Kegan Paul. Pour la traduction française, voir Judith Butler et Gayle Rubin. 2002, *Marché au sexe*. Paris : Éd. Epel.
- _____. 1975. «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Women». Dans Rayna R. Reiter (dir.), *Toward an Anthropology of Women*, p. 157-210. New York : Monthly Review Press.
- Tavormina, Patrizia. 1991. «Le bar Madame Arthur et le mouvement des lesbiennes de 1970 à 1975», *Amazonnes d'hier Lesbiennes d'aujourd'hui*, 22 (mars), p. 104-114.
- Turcotte, Louise. 1998. «Itinéraire d'un courant politique : le lesbianisme radical au Québec». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre. Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 363-398. Montréal : VLB éditeur.
- _____. 2003. «Féminisme/Lesbianisme : la nécessité d'une pensée radicale». Dans Natacha Chetcuti et Claire Michard (dir.), *Lesbianisme et féminisme. Histoires politiques*, p. 33-48. Paris: L'Harmattan.
- Smith, Miriam. 1999. *Lesbian and Gay Rights in Canada. Social Movements and Equality-Seeking, 1971-1995*. Toronto: University of Toronto Press.
- Swiebel, Joke. 2007. «La visibilité lesbienne au niveau international». Dans *Visibilité des lesbiennes*. Actes du Colloque organisé par la Coordination Lesbienne en France. Hôtel de Ville de Paris (19 mai 2007), p. 139-147.
- Warner, Tom. 2002. *Never Going Back: A History of Queer Activism in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.

Classe de sexe ou contradictions entre femmes : un faux dilemme

Elsa Galerand

« À la suite des États-Unis et de la Grande-Bretagne, on commence à admettre en France, à côté de la « classe », le genre et la race/ethnie, comme étant des sources, voire des systèmes, d'oppression ou de discrimination. Mais de façon parallèle à ce qui se passe dans le domaine politique, ces trois dimensions ne sont ni traitées à égalité, ni intégrées théoriquement. Est-il satisfaisant de les laisser côte à côte ? Certes non, répondront beaucoup qui souhaitent les « articuler ». Mais avant de les articuler, il est nécessaire d'examiner dans quelle mesure cette articulation ou intégration est possible dans d'autres conditions que celles qui ont prévalu jusqu'à maintenant. Or, dans ces conditions antérieures, la classe dotée d'un capital historique et intellectuel énorme, était le partenaire hégémonique; elle parvenait toujours à phagocytter le genre, nouvellement apparu, mal compris, encore peu théorisé, et de surcroît théorisé par ces victimes mêmes, êtres de peu de prestige. La race (ou l'ethnie) n'a pas eu plus de chance, et peut-être pour les mêmes raisons (Christine Delphy, 2003 : 69-70).

La nécessité théorique et politique d'intégrer les rapports de pouvoir entre femmes dans l'analyse de l'oppression des femmes et de rompre avec une conception faussement universaliste de cette oppression semble bien s'être imposée dans la pensée féministe. La reconnaissance de cette nécessité ne suffit cependant pas à unifier les points de vue.

En effet, le problème de savoir comment articuler l'oppression des femmes avec les autres modes d'oppression pose, en amont, celui de savoir comment définir, expliquer et théoriser les différentes oppressions. Que s'agit-il d'articuler exactement et avec quoi ? Qu'est-ce qu'un rapport de pouvoir ? Comment penser le sexe, son rapport au genre, à la classe, à la race ? Quelle place faire à la nature, à l'idéal et au matériel dans l'explication de l'existence même des hiérarchies sociales ?

Or, ces questionnements, comme les débats qu'ils suscitent, ne sont pas nouveaux pour le féminisme, pas même pour le féminisme occidental. Il suffit de penser aux oppositions qui ont marqué les « années-mouvements » (Picq, 1993 ; Fougeyrollas-Schwebel, 1997) concernant le statut et la place à accorder aux inégalités de classe dans l'analyse du genre et dans les luttes féministes.

Par ailleurs, ces débats ne sont pas propres au mouvement féministe. Ils traversent l'ensemble des mouvements sociaux qui sont confrontés à leurs propres contradictions et à la question de la pluralité des appartenances et des rapports de domination¹.

Si ces débats ne sont donc pas nouveaux, ils semblent néanmoins réactualisés dans et par le contexte dit « de mondialisation » où nous assistons à l'exacerbation et à la recomposition de toutes les

¹

Sur ces débats repérables au sein du mouvement altermondialiste, voir en particulier Daniel Bensaïd (2003).

contradictions sociales (de classe, de race, nord/sud et de sexe) (Falquet, 2008 ; Hirata et Le Doaré, 1998 ; Falquet, Hirata et Lautier, 2006).

La mise en concurrence généralisée des hommes et des femmes sur le marché du travail, le développement des relations de servitude et des rapports d'exploitation directs entre femmes (servantes-madames) et, simultanément, le déploiement de politiques institutionnelles menées au nom de l'égalité de genre (les programmes « genre et développement » des institutions internationales) constituent la toile de fond des discussions actuelles.

Par ailleurs, le contenu même des débats semble bien s'être tendanciellement déplacé depuis les années 70. La question des inégalités de classe a tout particulièrement perdu de sa centralité (Pfefferkorn, 2007 ; Kergoat, 2009), tandis que celles de la race/ethnicité, d'une part, et de l'hétéronormativité, d'autre part, semblent davantage intégrées, ce qu'il faut sans doute rapporter à la recomposition des luttes et au reflux du mouvement ouvrier. Avec lui, ce n'est pas seulement le débat autour des rapports de classe entre femmes qui a été délaissé, mais aussi la référence au concept de classe et à la théorie qu'il contient pour penser les rapports de sexe ; soit l'analyse matérialiste de l'oppression des femmes.

Le délaissement de cette analyse, la tendance à idéaliser les rapports sociaux qui produisent des hommes et des femmes, à les « dématérialiser » en les dissociant de la question de l'exploitation en particulier, est en effet repérable, non seulement dans la réflexion sur le genre de plus en plus marquée par les théories post-matérialistes, mais aussi dans les discours d'opposition à la mondialisation et, par suite, dans la conduite des luttes altermondialistes notamment. Il ne s'agit donc pas d'un enjeu purement théorique; il a des incidences sur les pratiques militantes comme je vais tenter de le montrer.

J'ai pour ma part repéré des traces de ce délaissement au sein du corpus revendicatif de la Marche mondiale des femmes de 2000 qui constitue une tentative d'unification des résistances féminines dans l'arène internationale, tout comme une tentative d'articulation sur différents fronts : féministe, anticapitaliste et altermondialiste.

Se posait alors une série de questions : comment interpréter cette dématérialisation tendancielle de l'oppression des femmes ? Est-elle liée à la nécessité d'intégrer les rapports de pouvoir entre femmes dans la formulation des objectifs de lutte ? Permet-elle de construire cette intégration ?

Ces questions recourent ainsi celle de la pertinence de l'analyse en termes de classe de sexe pour la construction d'un « nous » féministe et émancipateur dans le contexte actuel. Faut-il finalement abandonner cette analyse, c'est-à-dire tout à la fois la théorie et l'utopie qu'elle contient concernant



l'existence même des groupes de sexe, pour rompre avec des pratiques revendicatives fondées sur la négation des contradictions entre femmes ?

Mes résultats de recherche me conduisent précisément à renverser l'hypothèse. Non seulement l'analyse matérialiste de l'oppression des femmes ne serait pas dépassée face à l'exigence de reconnaissance et d'intégration des clivages (de classe, de race, nord-sud) entre femmes, mais son délaissement pourrait faire obstacle à cette intégration et à la construction de luttes articulées sur différents fronts. C'est donc cette hypothèse que je voudrais déplier théoriquement et empiriquement. Je procéderai en deux temps.

Dans un premier temps, je reviendrai sur le concept de « classe de sexe », c'est-à-dire sur l'analyse pour laquelle les rapports sociaux de sexe² sont des rapports de classe au sens plein du terme, soit notamment des rapports sociaux d'exploitation. Je tenterai en particulier de montrer que cette théorisation qui suppose bien de conceptualiser l'appartenance de sexe comme une appartenance de classe (produite par une contradiction) n'induit pas la définition fixiste, essentialiste et substantialiste du « nous les femmes », laquelle est aujourd'hui reprochée à certaines conceptualisations du genre³. Elle implique au contraire une définition historique, sociale, transitoire et donc dépassable des catégories de sexe ; ceci est un point commun avec la théorie *Queer*⁴. En revanche, et il s'agit cette fois-ci d'une opposition, l'analyse en termes de classes de sexe accorde une importance centrale — un statut explicatif — au mode d'organisation du travail, tandis que la critique *Queer* ne s'en empare pas centralement. Or, il y a là un véritable enjeu non seulement pour la théorisation de l'oppression de sexe mais aussi pour celle de l'articulation des rapports de pouvoir et de la compréhension des contradictions entre femmes.

En s'attaquant frontalement à la question du travail et de son exploitation, en renversant le « dogme de la solitude ⁵ » de l'exploitation de classe, l'analyse matérialiste ouvre une brèche pour penser les relations qu'entretiennent les différents rapports de pouvoir, sans les hiérarchiser entre eux, sans revenir à l'hypothèse d'un conflit principal. En théorisant les rapports de sexe comme des rapports de classe — et non plus seulement comme des rapports de domination symboliques ou idéels —, elle

² La conceptualisation en termes de rapports sociaux de sexe (Kergoat, 2000), à laquelle je me réfère ici, prolonge l'idée que « le genre précède le sexe » (Christine Delphy, 2001), au point d'avancer qu'il n'y a pas lieu de les distinguer du point de vue de la théorisation. Le sexe est ici défini comme un marqueur proprement et entièrement social parfaitement arbitraire vis-à-vis de la nature.

³ Pour une analyse critique des mises en cause actuelles de l'analyse féministe matérialiste, je renvoie en particulier à Danielle Juteau (1999).

⁴ *Trouble dans le genre* (Butler, 2005) fait tout particulièrement autorité en ce qui concerne la théorie *Queer*. Je renvoie aussi à la traduction française de Theresa De Lauretis (2007), aux travaux d'Audrey Baril (2007), de Colette St Hilaire (2006) et d'Elsa Dorlin (2007), ainsi qu'au regard matérialiste que Sabine Masson et Léo Tiers-Vidal (2002) ont posé sur le *Queer*.

⁵ Pour emprunter directement à Christine Delphy (1998a).

permet de penser ce que chaque système d'oppression doit aux autres et d'avancer dans la compréhension de chacun des systèmes d'oppression.

Par opposition, la tendance à oublier que les rapports sociaux qui produisent des hommes et des femmes sont aussi des rapports de production et d'exploitation en eux-mêmes et pour eux mêmes et, qu'à ce titre, ils contribuent à modeler les autres, pourrait contribuer à fausser l'analyse de ces autres rapports dans lesquels les femmes sont prises et qui les divisent entre elles. Ceci est logique sur un plan théorique, si l'on admet que les rapports de pouvoir ne se contentent pas de coexister, qu'ils se produisent et se reproduisent mutuellement et réciproquement. Théoriquement donc, si l'occultation des contradictions entre femmes vient fausser l'analyse de l'oppression des femmes et fragiliser la lutte contre cette oppression, l'inverse devrait être vrai : la tendance à idéaliser les rapports de pouvoir des hommes sur les femmes viendrait biaiser notre compréhension des rapports entre femmes.

Pour illustrer cette hypothèse, je m'appuierai dans un second temps sur le répertoire revendicatif le plus médiatisé du mouvement altermondialiste, répertoire dans lequel les militantes de la Marche mondiale des femmes ont très largement puisé pour construire une plateforme de lutte commune au niveau international et qu'elles n'ont précisément pas réussi à « genrer ». D'où le bilan dressé en troisième rencontre internationale après les actions de 2000 : « nos revendications économiques ne sont pas assez féministes ».

C'est ce constat collectif paradoxal qui m'a conduite à vouloir analyser le corpus revendicatif de plus près. Il m'est alors apparu que les revendications empruntées au répertoire altermondialiste se déclinaient au masculin-neutre, qu'elles faisaient l'impasse sur la division sexuelle du travail ou sur l'exploitation particulière que subit la force de travail féminine en contournant le problème du travail domestique et gratuit en particulier. Il m'a également semblé que cette impasse n'opérait pas en faveur d'une plus grande prise en compte des contradictions d'intérêts entre femmes, qu'elle venait au contraire fragiliser le potentiel subversif des résistances altermondialistes et ce, sur tous les fronts.

L'analyse en termes de classe de sexe et ce qu'elle induit pour la compréhension de l'imbrication des rapports de pouvoir

D'abord le concept de « classe de sexe » qui a été forgé par les féministes matérialistes (Delphy, 1998a ; 2001 ; Guillaumin, 1978a et b) n'est pas une simple transposition analogique de la définition marxienne de la classe appliquée aux groupes de sexe. En étendant le champ de pertinence de l'analyse en termes de classe, les féministes matérialistes ont aussi profondément modifié le contenu de cette analyse ainsi que celle de l'exploitation du travail, de la production, de la reproduction, de l'idéologie, de l'oppression physique et sexuelle notamment.



Elles ont démontré que le mode d'exploitation capitaliste n'avait pas absorbé les autres rapports de production, que le « sexage » (Guillaumin, 1978a et b) ou le « mode de production domestique » (Delphy, 1998a) était irréductible au capital, que la figure du travailleur salarié libre de vendre sa force de travail n'était pas la seule figure exploitée dans nos sociétés et qu'elle était donc insuffisante pour rendre compte de la réalité de l'exploitation. La centralité qu'elles ont accordée aux rapports, qui produisent des hommes et des femmes dans les têtes et dans les corps, est aujourd'hui au cœur de la critique. Elle renvoie au contexte de dominance d'un mouvement ouvrier aveugle aux contradictions de sexe qui, au mieux, idéalisait l'oppression des femmes (les femmes étaient opprimées physiquement, dominées symboliquement, mais elles n'étaient pas exploitées) et qui, au pire, la naturalisait. On tend à oublier aujourd'hui qu'en éclairant ces contradictions de sexe pour elles-mêmes, ces auteures ont aussi ouvert la voie pour penser la pluralité des rapports de pouvoir, et les relations qu'ils entretiennent les uns aux autres, sans les hiérarchiser les uns vis-à-vis des autres, ce que Danièle Kergoat (2001) a formalisé, pour sa part, en postulant la « coextensivité » et la « consubstantialité » des rapports sociaux.

Ce postulat avance que les rapports sociaux qui produisent des groupes antagoniques (des classes) sont pluriels, qu'ils sont irréductibles les uns autres aux autres, comparables entre eux et qu'ils ne sont pas simplement juxtaposés mais qu'ils se coproduisent mutuellement et réciproquement. Il rejoint ainsi d'autres propositions d'articulation des rapports de pouvoir⁶ en refusant l'hypothèse d'un conflit principal ou central sur laquelle la définition marxienne de la classe est fondée. Cela vient profondément complexifier la définition même de ce qu'est une classe, le problème de sa constitution, de la conscience de classe et de son unification politique (Hirata et Kergoat, 2003). Qu'il s'agisse de la classe ouvrière, de celle des femmes, des racisé-e-s, des colonisé-e-s, aucune de ces classes n'est le produit d'une seule contradiction. Or, reconnaître cela ne suppose pas d'abandonner le concept de classe et l'utopie d'un horizon commun d'émancipation qui est au cœur de sa définition en particulier.

Si les féministes matérialistes proposent d'étendre le champ d'application du concept de classe pour l'analyse de l'oppression des femmes, des racisé-e-s, des colonisé-e-s et de l'étayer alors même qu'il est disqualifié, c'est que ce concept est particulièrement subversif. Il contient en effet tout à la fois une théorie de l'oppression et une théorie de l'émancipation qui suppose la suppression des groupes qu'il sert à désigner et qui rend cette suppression pensable. Cela ne veut pas dire que tout est élucidé sur la manière d'abolir l'oppression. En revanche, cela veut bien dire que le raisonnement en termes de classe de sexe n'induit en aucun cas la définition essentialiste et fixiste des catégories d'hommes et de femmes pour laquelle ces catégories sont fondées sur des propriétés déjà là. Il a précisément été construit contre cette vision, contre l'idéologie naturaliste et idéaliste de l'existence d'une identité femme qui serait a-historique, asociale, universelle et éternelle.

⁶

Pour des tentatives de synthèse sur les différentes modélisations disponibles, je renvoie en particulier aux travaux suivants : Dorlin (2005) ; Falquet, Lada et Rabaud (2006) ; Juteau (1999) ; Kergoat (2009) ; Masson (2005).

Appliqué aux catégories de sexe, le concept de classe s'oppose d'abord au biais substantialiste qui considère les groupes de sexe acquis, donc indépassables. Il désigne un rapport et non pas une chose. Il remonte au mode de constitution des groupes de sexe. Ces groupes n'existent que dans et par les rapports sociaux qui les produisent, ni en dehors, ni en amont, ni au-delà de ces rapports⁷.

Dire que ces rapports sont « sociaux », c'est dire qu'ils n'ont pas de causalité biologique, qu'ils sont historiques, organisés socialement et qu'ils sont donc réversibles. Un rapport social est en effet un rapport de force dynamique qui se joue et se rejoue en permanence, qui se déplace dans le temps comme dans l'espace, comme cela a été amplement démontré par les anthropologues et les historiennes en particulier. Il prend des formes propres à chaque société.

Ce rapport constitutif devenu premier dans l'explication est par ailleurs nécessairement un rapport de production matériel. Même s'il est aussi idéal, il ne saurait être exclusivement idéal. L'application du concept de classe aux groupes de sexe engage ainsi une seconde rupture. Il oppose à une compréhension idéaliste de l'oppression des femmes, une explication matérialiste de cette oppression. Les classes de sexe comme l'idée de sexe ne sont pas des constructions purement symboliques ou idéologiques déconnectées des rapports de production de la vie en société. Leur existence ne repose pas seulement sur des idées qu'il suffirait de déconstruire par un jeu de langage ou par la transgression des normes. Car les idées sont indissociables des conditions matérielles dans lesquelles et les hommes et les femmes sont pris pour produire leurs propres moyens d'existence. Cette indissociabilité a notamment été démontrée par Paola Tabet :

Les affirmations sur la maternité, le sexe comme fonction des femmes ne sont pas seulement idéologiques : leur réalité est bien matérielle. La division sexuelle du travail avec ces formes d'accès aux moyens de production, aux outils [...], la répartition inégale des ressources, l'inégalité des salaires, tout cela, de manière différente selon les sociétés constitue la base de l'échange inégal où les femmes cèdent non seulement leur capacité de travail, leur travail productif, mais aussi leur capacité de procréation, leur corps entier. (1998 : 96-97)

Aussi, si la lutte sur le terrain idéologique est essentielle, elle est insuffisante. Les rapports sociaux de sexe qui produisent des sentiments d'appartenance et des corps, « dans les faits comme dans la pensée » pour reprendre les termes de Colette Guillaumin (1978b : 18), sont aussi des rapports

7

Le concept de classe « dit que l'on ne peut pas considérer chaque groupe séparément de l'autre, puisqu'ils sont unis par un rapport de domination, ni même les considérer ensemble mais indépendamment de ce rapport. Caractérisant ce rapport comme un rapport d'exploitation économique, le concept de classe met en outre la domination sociale au cœur de l'explication. On peut discuter des mobiles (l'exploitation économique) attribués à cette domination, on peut même les contester ou les changer sans qu'il soit besoin de changer le schéma fondamental. C'est un concept lié à une vision conflictuelle et donc duelle de la société et qui, de ce fait, a ses limites; mais on voit en revanche comment il s'applique aux classifications exhaustives, hiérarchiques et justement dichotomiques; mais surtout aux classifications qui sont internes à une société donnée comme les classifications femmes/hommes, adultes/enfants, blancs/non-blancs, etc. Faute d'utiliser ce concept et la théorie qu'il contient de la constitution simultanée *et* des groupes *et* de leur hiérarchisation, on est conduit à considérer implicitement les groupes sociaux comme des ethnies se rencontrant par hasard sur un même territoire, et auraient pu, n'était cette malheureuse rencontre, vivre en paix, chacun de leur côté « le reste de leur âge », comme le dit Ronsard. Le concept de classe part de la notion de construction sociale et en précise les implications. Les groupes ne sont plus *sui generis*, constitués *avant* leur mise en rapport. C'est au contraire leur rapport qui les constitue en tant que tels. Il s'agit donc de découvrir les pratiques sociales, les rapports sociaux qui, en constituant la division sexuelle, créent les groupes dits « de sexe ». (Delphy, 1998b : 24).



déterminés de production. L'idée de Nature qui constitue leur face idéale est inséparable de ces rapports qui trouvent leur explication dans les intérêts qui en sont retirés⁸. Ce sont donc des rapports sociaux d'exploitation et d'appropriation de la force de travail des femmes et des corps « machine-à-force-de-travail » (Guillaumin, 1978a : 9).

Ainsi en est-il des rapports sociaux qui produisent la race et les groupes racisés⁹.

En élargissant le mode d'explication dialectique et matérialiste à l'analyse de l'oppression des femmes, les féministes matérialistes ont ainsi ouvert la voie pour penser les rapports de sexe comme de vrais rapports sociaux équivalents aux autres et notamment aux rapports de classe : ni moins ni plus fondés sur des intérêts matériels, ni moins ni plus historiques, ni moins ni plus réversibles. Ainsi théorisés, les rapports sociaux de sexe peuvent être articulés aux autres à égalité. « Un rapport social ne peut pas être un peu plus vivant qu'un autre : il est ou il n'est pas » dit Danièle Kergoat (2001 : 89). Dès lors, les relations que les rapports sociaux entretiennent les uns aux autres deviennent des relations de co-construction. Les rapports hommes-femmes sont modulés, configurés, organisés par les rapports de classe, de race, de colonisation, et réciproquement. Ce principe de réciprocité se retrouve dans les critiques féministes antiracistes et postcolonialistes¹⁰ qui s'adressent tout à la fois aux mouvements féministes et aux autres mouvements sociaux et qui se donnent une double tâche militante. Il s'agit, d'une part, de se départir d'une analyse faussement féministe qui oublie ce que l'oppression des femmes doit aux rapports de pouvoir entre femmes et, d'autre part, d'analyses faussement antiracistes qui oublient l'incidence des contradictions de sexe sur le racisme, le colonialisme et le capitalisme.

À occulter la réciprocité de ces incidences, on produit des propositions à géométrie variable et on retombe dans la hiérarchisation des oppressions. Il s'agit donc d'échapper aux dérives ethnocentristes de certaines revendications féministes de même qu'aux dérives antiféministes de certaines accusations d'ethnocentrisme. Car si l'occultation de l'oppression de classe, du racisme et du colonialisme vient fausser notre compréhension de l'oppression des femmes et participe à expliquer son maintien comme l'ont montré les théoriciennes du *black feminism* notamment, la « dématérialisation » des contradictions de sexe devrait en retour brouiller l'analyse des rapports de pouvoir entre femmes.

⁸ Ils sont organisés « aux fins d'accroître les biens [...] du groupe dominant, ou même simplement — ce qui est le cas le plus fréquent — aux fins de rendre sa survie possible dans des conditions meilleures qu'il n'y parviendrait réduit à lui-même » (Guillaumin, 1978a : 10).

⁹ Colette Guillaumin (2002) l'a montré au sujet de la genèse de l'idée de race : on ne peut séparer la doctrine des faits, au nombre desquels il y a l'esclavage.

¹⁰ Voir notamment Combahee River Collective (2006) ; Hill Collins, (1990) ; hooks (1987) ; Joseph (1981).

C'est l'hypothèse que je vais tenter de développer maintenant en m'appuyant plus particulièrement sur les résultats de l'analyse de contenu appliquée au corpus revendicatif de la Marche mondiale des femmes de 2000¹¹.

La non prise en compte du rapport d'exploitation de sexe et ses effets sur les tentatives d'articulation des luttes sur différents fronts

D'abord, il faut rappeler que les militantes de la Marche ont puisé dans l'offre de discours déjà disponible dans le champ des luttes internationalistes pour construire leurs propres revendications et, plus particulièrement, dans le répertoire altermondialiste. La tendance à dématérialiser l'oppression des femmes repérée dans les discours de la Marche renvoie donc à une réalité qui dépasse très largement le strict cadre de la Marche mondiale des femmes.

J'ai donc examiné le corpus revendicatif de la Marche à partir d'une problématique formulée en termes de rapports sociaux. Il s'agissait de chercher à voir si et comment les différents rapports sociaux (de sexe, de classe, Nord/Sud, de race) étaient intégrés dans l'analyse de la réalité à transformer¹².

Je reprends ici les deux principaux résultats auxquels je suis parvenue concernant l'articulation des rapports sociaux de classe et de sexe¹³ pour préciser mon hypothèse, puis je les développerai.

Si la MMF de 2000 constitue bien une tentative d'organisation autonome et sur deux fronts — contre le capitalisme et contre le patriarcat —, ce qui la distingue d'autres composantes du mouvement altermondialiste est que son corpus revendicatif reprend et reproduit néanmoins la définition critique dominante du capitalisme qui le « particularise indûment¹⁴ » et qui empêche de faire une véritable place

¹¹ Il ne m'est pas possible ici de rendre compte des nombreux va-et-vient entre la théorie et le terrain et des différentes observations qui m'ont conduite à la fabrication de cette hypothèse. Je précise simplement que l'analyse de contenu n'est pas le seul dispositif d'enquête mobilisé au fil de cette démarche. Elle prend également appui sur une année d'immersion et d'observation au sein de l'équipe des travailleuses montréalaises en charge de l'organisation et de la coordination de la mobilisation de 2000, ainsi que sur une analyse des débats qui ont marqué les rencontres internationales préparatoires de la MMF. Voir Galerand (2006).

¹² Sur le plan méthodologique, l'analyse de contenu consistait d'abord à interroger les définitions formelles et les usages discursifs des catégories de « capitalisme », de « patriarcat », de « mondialisation », d'« impérialisme » et de « racisme », puis la manière dont ces notions étaient articulées les unes aux autres. D'autres catégories se sont alors avérées significatives : celles de « marché », d'« économie », de « travail », d'« exploitation », de « corps », de « reproduction » et de « sexualité » en particulier.

¹³ Les rapports sociaux de race sont ici délaissés, mais il me semble qu'ils subissent le même sort que les rapports sociaux de sexe, soit une tendance à être dématérialisés ; hypothèse qu'il faudrait bien sûr tester.

¹⁴ J'emprunte cette formulation à Christine Delphy (2003 : 70) : « la dominance théorique de la forme « capitaliste » dans les usages les plus courants du concept d'exploitation. Cette dominance théorique se traduit par un rabattement total du concept sur une forme particulière, non générale, ni hégémonique, ni même dominante de l'exploitation : l'extorsion de la plus-value. Le caractère tronqué de cette définition repose donc sur une confusion : la réalité de l'exploitation est totalement identifiée avec l'une de ses formes particulières. Cette identification conduit à réserver le statut de rapport de production aux seuls rapports sociaux de classe. Ils en sont particularisés et cette « particularisation induite » de l'oppression de classe empêche de l'articuler à égalité avec les autres formes d'oppression. La définition interne de l'oppression de classe ne permet tout simplement pas une articulation quelconque avec quoi que ce soit parce qu'elle particularise indûment l'oppression de classe — l'exploitation capitaliste — et la rend incomparable aux autres oppressions. Cette particularisation tient à l'utilisation d'une théorie particulière de l'exploitation, la théorie de la plus-value, et cette théorie n'est pas utile à l'explication de l'exploitation capitaliste ».



théorique aux rapports sociaux de sexe en tant que rapports de production et d'exploitation dans l'analyse de la réalité à transformer. Le patriarcat est en effet amputé de sa propre dimension économique. Cette dématérialisation expliquerait donc le bilan de 2001 selon lequel « nos revendications économiques ne sont pas assez féministes¹⁵ ».

En effet, l'analyse de la réalité économique qui sous-tend les revendications communes du mouvement altermondialiste, au moment où la Marche mondiale des femmes s'organise, laisse de côté l'exploitation particulière que subit la force de travail féminine dans et par la division sexuelle du travail productif et reproductif, marchand et non marchand, formel et informel. L'exploitation du travail gratuit, en particulier, est exclue de l'analyse des enjeux de la mondialisation. Si bien que les revendications dominantes du mouvement altermondialiste (annulation de la dette, fin des programmes d'ajustement structurels, taxe Tobin) ne s'attaquent pas à cette exploitation, mais la contournent.

Le deuxième résultat auquel je suis parvenue recoupe donc mon hypothèse : cette impasse n'aurait pas seulement eu pour effet d'évacuer le problème de l'exploitation des femmes par les hommes, elle contribuerait à fausser la compréhension de l'organisation économique, du capitalisme et de son accumulation à l'échelle mondiale, soit celle des reconfigurations actuelles de l'organisation du travail et de ses divisions entre hommes et entre femmes. Elle viendrait ainsi fragiliser la lutte non seulement sur le front des contradictions de sexe mais aussi sur celui des autres contradictions.

D'abord, la lutte conduite par la Marche mondiale des femmes face aux institutions internationales en 2000 constitue bien une tentative d'articulation féministe et anticapitaliste. Elle s'est plus précisément organisée selon deux directions : « contre la pauvreté et pour le partage des richesses » ; « contre la violence faite aux femmes et pour le respect de leur intégrité physique et mentale » (Marche mondiale des femmes, 1999). Toutefois, dès le début du mouvement, « pauvreté » et « violences » ont été pensées et définies séparément comme deux « pans » de l'oppression des femmes reposant sur des logiques différenciées suivant une vision segmentée des rapports sociaux de sexe.

Cette disjonction a traversé toute l'organisation de la Marche mondiale des femmes, le choix des cibles (Fonds Monétaire International et Banque Mondiale pour le volet pauvreté, Organisation des Nations Unies pour les violences) et des alliés. Elle a aussi déterminé l'ensemble du système revendicatif qui a été divisé en deux volets : d'un côté, les revendications contre les violences faites aux femmes qui contiennent, pour l'essentiel, des demandes de ratification et de mise en application des conventions internationales relatives aux droits des femmes tels qu'ils sont définis par l'Organisation des Nations Unies ; de l'autre, les revendications contre la pauvreté, largement empruntées aux répertoires altermondialistes déjà constitués.

¹⁵

Notes d'observation, Troisième rencontre internationale de la Marche mondiale des femmes, Montréal, octobre 2001.

Sur le plan de l'analyse, « pauvreté » et « violences » sont rapportées à deux « causes structurelles », deux systèmes avec lesquels il s'agit, en ligne d'horizon, de « rompre définitivement » : « un système économique unique à la grandeur de la planète : le capitalisme néolibéral », mobilisé pour expliquer la pauvreté en général, et « un système social et politique dominant envers les femmes : le patriarcat » (Marche mondiale des femmes, 1999 ; 2000a et b), davantage mobilisé pour expliquer les violences faites aux femmes. De fait, l'articulation entre les deux systèmes d'oppression (capitalisme et patriarcat) se fait *via* celle des problématiques « pauvreté » et « violences » :

« Dans quel monde voulons-nous vivre ? A l'échelle planétaire, la Marche des femmes en l'an 2000 veut rompre définitivement avec le capitalisme néolibéral. Il ne s'agit pas simplement d'aménager les règles du jeu en gardant intact ce même système. Il s'agit véritablement de repenser ces règles, d'en créer de nouvelles à partir des expériences et des alternatives proposées par les femmes et les mouvements sociaux aux plans local, national et international. À l'échelle planétaire, la Marche des femmes en l'an 2000 veut rompre définitivement avec le patriarcat et en finir avec toutes les formes de violence faite aux femmes ». (Marche mondiale des femmes, 1999 : 9)

Toutefois, et malgré l'intention marquée et perceptible de ne pas prioriser l'une ou l'autre lutte, « capitalisme » et « patriarcat » ne sont convoqués ni au même titre, ni avec la même force explicative dans l'analyse de la situation qui sous-tend les revendications de la Marche mondiale des femmes. Lorsqu'on examine les références explicites « au capitalisme » et « au patriarcat », leur définition respective et les modalités selon lesquelles ils sont articulés l'un à l'autre, il apparaît qu'ils reçoivent des définitions asymétriques et que, par conséquent, ils sont articulés de manière non réciproque.

Le « capitalisme néolibéral » est érigé en « système économique unique », « fondé sur la loi du tout au marché », ce qui lui donne une portée générale, tandis que le « patriarcat » est défini comme un « système social et politique dominant envers les femmes » ou encore comme un « système de valeurs, de règles, de normes et de politiques ». Le patriarcat n'est donc pas défini comme un système d'organisation de l'économie, seul le capitalisme l'est, suivant l'idéologie de son unicité.

On retrouve ainsi, dans les discours de la MMF, l'identification totale de l'économie au « capitalisme », et de celui-ci à la logique du marché. Toutefois, on retrouve aussi, et ceci est lié, l'équation qui a été déconstruite par Christine Delphy (2003, 2004) selon laquelle : économie — donc exploitation — égale marché¹⁶. Cette équation exclut de la définition même de l'économie tous les rapports de production et d'exploitation dont la particularité tient précisément au fait qu'ils sont exclus de l'échange marchand. Rapports de production dans lesquels les femmes restent très majoritairement prises, dans l'agriculture de subsistance et dans l'économie domestique et informelle, pour produire leurs propres conditions d'existence, cela malgré la féminisation du salariat.

¹⁶

Les usages discursifs des catégories d'exploitation et de travail sont significatives. Sur ce point, voir Elsa Galerand (2007).



Selon Christa Wichterich (1999 : 147), en 1999, 70 % des tâches qui sont effectuées dans le monde le sont sans rémunération. C'est donc plus des deux tiers du travail tout court si l'on accepte la redéfinition féministe du concept de travail incluant dans celui-ci le travail domestique, gratuit, d'autosubsistance. Ce travail devient alors absolument essentiel pour comprendre les rapports de production entre hommes et femmes dans le contexte actuel. En effet, d'après ce chiffre, l'essentiel du travail réel s'organise en dehors du rapport salarial et de l'échange marchand.

Par ailleurs, d'après les enquêtes sur les emplois du temps, 65 % du temps des femmes serait consacré à ces travaux non rémunérés, contre 30 % du temps des hommes (Seager, 2003 : 71).

Dans les pays en développement pour lesquels les données sont disponibles, cet écart s'accroît : les hommes consacrent 76 % de leur temps au travail marchand et 24 % au travail non marchand, alors que les femmes y consacrent respectivement 34 % et 66 % de leur temps » (ATTAC, 2003 : 80), soit, quasiment, la proportion inverse.

Autrement dit, d'après les données disponibles dont on sait qu'elles sous-estiment très largement l'importance du travail gratuit, et là encore c'est le contraire pour les hommes, l'exploitation de la force de travail féminine se réalise aujourd'hui principalement en dehors du rapport salarial et de l'échange marchand. Et ce, malgré deux tendances observées à l'échelle de l'économie-monde depuis les années 70 : la féminisation du salariat d'une part, le développement du marché du travail domestique et sa professionnalisation d'autre part (Beneria, 2007). Ces deux tendances n'ont pas entamé la distribution sexuée du travail gratuit dont l'importance n'a pas reculé.

Le « marché », la « marchandisation du monde », la « soumission au despotisme des marchés », la « généralisation des rapports marchands à toutes les sphères de la vie sociale », toutes ces notions qui servent de catégories explicatives dans le discours altermondialiste n'épuisent donc ni le problème de l'organisation économique ni celui de l'exploitation. Ces notions ne peuvent rendre compte de l'exploitation des non salarié-e-s et du travail non échangé contre rémunération.

Au-delà, la seule prise en compte des lois du marché et du capital ne peut suffire à rendre compte de l'exploitation qui se réalise dans le rapport salarial. Car ce rapport est lui aussi sexué, racisé, ce que le capital à lui seul ne peut pas expliquer. Danièle Kergoat (1982) l'a montré : la logique capitaliste ne permet pas, à elle seule, de comprendre l'exploitation particulière que subissent les ouvrières. Elles ne sont pas seulement plus exploitées que les autres salariés (les hommes), elles le sont différemment. Et cette différence ouvriers – ouvrières reste incompréhensible, inexplicable, si l'on ne tient pas compte du rapport dissymétrique que les hommes et les femmes entretiennent avec le travail exclu du marché. Cette

dissymétrie, soit la manière dont le travail exclu du marché¹⁷ est divisé et approprié par les hommes, est explicative de l'organisation sexuée du marché du travail. La division sexuelle du travail (productif et reproductif, marchand et non marchand, formel et informel) forme ainsi un tout cohérent. Et c'est ce tout qui constitue, avec d'autres rapports d'exploitation, l'un des ressorts de la segmentation du marché du travail, de la mise en concurrence de plus en plus poussée entre hommes et femmes « du Sud », « du Nord », « migrant-e-s ». Il participe à expliquer l'existence de figures salariales « de crise, d'instabilité, de précarisation du travail » (Hirata et Le Doaré, 1998 : 20) qui sont très éloignées de celle du travailleur blanc, occidental, libre de vendre sa force de travail et qui semblent bien concerner en premier lieu les femmes et les groupes racisés (Mies, 2001).

Cependant cette contribution de la division sexuelle du travail demeure impensée dans l'analyse dominante du mouvement altermondialiste comme dans le corpus revendicatif de la Marche mondiale des femmes. Elle est plus justement impensable puisque les rapports sexués de production non marchands et les intérêts qui en sont retirés par les hommes sont exclus, en amont, de la définition même de l'économie. Cette définition résiste à leur intégration.

Il s'ensuit que la division sexuelle du travail est finalement exclue de chacun des termes de l'articulation anticapitaliste et antipatriarcale :

- a) exclue du capitalisme néolibéral comme mode de production unique, asexué, rapporté à « la loi du tout au marché » ;
- b) exclue du « patriarcat » comme « système social et politique », mais non économique puisque le capitalisme est « le système économique unique ».

Le « patriarcat » est ainsi dématérialisé, réduit à un système de domination symbolique, idéologique et d'oppression physique¹⁸. Cette dématérialisation de l'oppression des femmes, cette tendance à oublier qu'elle est aussi fondée sur une division sexuelle du travail et que celle-ci constitue un rapport d'exploitation en elle-même, empêche précisément de croiser « capitalisme » et « patriarcat » de manière réciproque. Elle empêche plus précisément de penser ce que le capitalisme doit au patriarcat, soit les modalités selon lesquelles les rapports de sexe modulent les rapports de classe.

¹⁷ En 1995, le Programme des Nations Unies pour le développement a évalué que les femmes avaient contribué à l'économie mondiale pour une valeur estimée à 11 000 milliards de dollars, par leur seul travail domestique non rémunéré, en précisant que ce chiffre ne comprenait pas leurs activités au niveau de l'agriculture de subsistance, ni du secteur informel. Cela représentait près de la moitié de la production annuelle totale qui s'élevait la même année à 23 000 milliards de dollars (UNPD, 1995 : 97).

¹⁸ La même tendance à la dématérialisation des rapports sociaux de race me semble opérer dans l'analyse altermondialiste tandis que les rapports de classe et Nord/Sud sont pour leur part immédiatement pensés comme des rapports économiques d'exploitation.



C'est la première raison pour laquelle cette dématérialisation continue de faire obstacle à une réelle articulation des contradictions, et à une compréhension de la classe comme réalité sexuée. L'analyse de l'oppression de classe s'en trouve tronquée. La deuxième raison est que cette dématérialisation n'a pas seulement pour effet de secondariser l'enjeu que représente l'exploitation du travail des femmes par les hommes au profit d'autres enjeux de lutte. Une fois ce rapport d'exploitation exclu, il ne reste plus que « les femmes » face au capitalisme pour expliquer le caractère sexué de la pauvreté qui est l'un des points de départ de l'organisation de la MMF. La tendance à dissocier l'oppression des femmes de sa dimension et de ses enjeux économiques conduit à faire de l'économie une réalité asexuée qui, en raison d'une hiérarchisation idéologique des rôles de sexe en elle-même détachée de tout intérêt économique, aurait des « impacts spécifiques sur les femmes », c'est-à-dire sur toutes les femmes. C'est alors à l'idéologie patriarcale que revient l'explication de leur « marginalisation économique », de l'« invisibilisation de leur travail », de l'« état endémique d'infériorité économique » dans lequel elles sont maintenues (Marche mondiale des femmes, 1999 : 16). C'est elle qui explique qu'elles aient toujours été « désavantagées » ou « discriminées », « de tout temps, et quel que soit le système économique dominant » (Marche mondiale des femmes, 1999 : 23) : ici, le capitalisme néolibéral devient alors le bénéficiaire de cette idéologie.

Comme dans l'analyse marxiste traditionnelle, l'accent est finalement mis sur la relation des femmes (prises comme un groupe en soi sans rapport avec celui des hommes) au capitalisme, aux impératifs du marché et du profit, à la mondialisation marchande. Le groupe des femmes se trouve alors homogénéisé en dépit de l'intégration du capitalisme. Il me semble que c'est précisément l'un des effets de la dématérialisation des rapports sociaux de sexe que de reproduire une vision idéaliste et homogénéisante du groupe des femmes qui, oubliant que ce groupe n'existe que dans et par son rapport antagonique au groupe des hommes, persiste à rechercher en dehors de ce rapport les causes d'une oppression commune aux femmes. Cet en dehors, c'est une mondialisation, celle des marchés, répondant à la seule logique du capital et de son extension à l'échelle mondiale. Cette mondialisation se trouve ainsi érigée en fondement des conditions de vie économiques de l'ensemble des femmes, quand la division capital/travail imbriquée à la division internationale du travail (celle du *care* notamment) produit de véritables clivages d'intérêts entre femmes (Federici, 2002 ; Hochschild, 2007 ; Parrenas, 2000 ; Scrinzi, 2000).

La dématérialisation des rapports sociaux de sexe et l'occultation de ces contradictions entre femmes sont ainsi bel et bien liées.

Les femmes ne disparaissent pas seulement en tant qu'exploitées dans les rapports sociaux de sexe mais aussi en tant qu'actrices de l'exploitation dans les autres rapports sociaux. Elles finissent par

apparaître comme un groupe homogène, discriminé pour des raisons idéologiques, dans l'économie capitaliste néolibérale.

Cette lecture conduit tout droit vers des stratégies de rattrapage égalitaristes centrées sur le marché du travail qui sont très fortement critiquées aujourd'hui, car elles manquent la cible des contradictions entre hommes et entre femmes, ce qui est bien mis en évidence : avec quels hommes s'agit-il d'être égales ? On le voit avec la revendication d'égalité salariale. Elle ne met pas en cause le caractère arbitraire des échelles de qualification entre femmes, elle ne s'applique qu'aux cas minoritaires où une femme occupe un emploi d'homme et ne concerne que les situations typiques d'emplois, le secteur protégé du marché du travail, soit la pointe de l'iceberg. Mais elle manque aussi la cible des contradictions de sexe en contournant le problème de l'exploitation du travail gratuit.

Pour le dire autrement, il me semble que tant que l'exploitation du travail domestique demeure un enjeu de lutte impensé comme décisif en lui-même et pour lui-même, l'horizon d'un autre rapport au travail hommes/femmes, et aussi entre femmes, demeure fortement balisé. D'où la permanence de l'enfermement dans le dilemme de l'égalité¹⁹ et de la difficulté bien réelle que nous avons à le dépasser pour construire un rapport collectif, subversif au travail.

Cette difficulté n'est pas nouvelle. Ce qui me paraît relativement nouveau en revanche, c'est la tendance à délaissier ce débat, alors que le problème du travail gratuit, approprié sans contrepartie et de manière illimitée dans le temps, demeure central non seulement pour comprendre l'oppression des femmes tant physique et sexuelle que symbolique²⁰, mais également les rapports de classe, de race et Nord/Sud tels qu'ils se recomposent actuellement à l'échelle de l'économie-monde. Le travail domestique et sa délégation de femmes à femmes est bien l'un des enjeux actuels des rapports de race, de classe et Nord/Sud entre femmes.

Finalement, c'est de la difficulté persistante à penser que le travail qui échappe au marché vaut en lui-même et pour lui-même — et non seulement parce qu'il sert les intérêts du capital —, de la peine d'être exploité dont il s'agit ici. Il me semble que la négation ou l'occultation de cette exploitation contribue à verrouiller l'horizon des possibles, à fermer la liste des alternatives contre le capitalisme

¹⁹ Ce dilemme a notamment été mis en évidence par Louise Vandelac (1985 : 62) : « Le mouvement des femmes est confronté par rapport à cette question, à un dilemme plus angoissant encore que celui qui secoua le mouvement ouvrier au siècle dernier. D'une part, il y a urgence de dénoncer la discrimination du travail salarié et domestique des femmes, ce qui implique des stratégies réformistes et syndicales intégrées en partie à la logique économique dominante. D'autre part, c'est justement ce système économique masculiniste, dont l'histoire et l'équilibre s'appuient sur la domination et l'occultation de la sphère domestique, qui est responsable de l'exploitation et de l'oppression des femmes, et de telles stratégies en y participant le renforcent ».

²⁰ Sur la nécessité de considérer ensemble l'oppression en matière de sexualité et la question de la division sexuelle du travail, je renvoie en particulier à la critique que Stevi Jackson (1996, 2005) adresse aux théories du genre centrées sur la sexualité.



néolibéral et son accumulation à l'échelle mondiale ; soit les rapports de classe et Nord-Sud qui divisent les femmes entre elles.

Par opposition, il me semble que l'analyse féministe matérialiste possède un potentiel critique particulièrement subversif qui déborde très largement le cadre des rapports hommes/femmes, et qui pourrait radicaliser les résistances altermondialistes et ce, sur tous les fronts²¹. Cependant, pour que ce potentiel se traduise concrètement sur le plan politique en revendications réellement unificatrices, encore faut-il que nous ne délaissions pas le problème de l'exploitation qui est au centre des rapports hommes/femmes, comme il est au centre des rapports de pouvoir entre femmes. Lutter contre ce délaissement implique bien de lutter sur le terrain des idées et, en particulier, de lutter contre l'idée selon laquelle le travail, n'étant plus central, n'est plus à théoriser, ni même à intégrer dans l'analyse de l'oppression des femmes.

Bibliographie

- Attac. 2003. *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation*. Coll. « Mille et une nuits ». Paris : Fayard.
- Beneria, Lourdes. 2007. «Paid/Unpaid Work and the Globalization of Reproduction». Communication présentée au Colloque International *Le genre au cœur de la mondialisation*. Paris (mars).
- Bensaid, Daniel. 2003. *Un monde à changer*. Coll. « La discorde ». Paris : Textuel.
- Baril, Audrey. 2007. «De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler». *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 61-90.
- Butler, Judith. 2005. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Traduit par C. Kraus. Paris : La Découverte.
- Combahee, River Collective. 2006. «Déclaration du Combahee River collective». Traduite par Jules Falquet. Dans J. Falquet, E. Lada et A. Rabaud, « (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race ». Repères historiques et contemporains». *Cahiers du CEDREF*, p. 53-68.
- De Lauretis, Teresa. 2007. *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. Traduit par M-H. Bourcier et P. Molinier. Coll. «Le genre du monde». Paris : La Dispute.
- Delphy, Christine. 2004. «Pour une théorie générale de l'exploitation. Deuxième partie : repartir du bon pied». *Mouvement*, n° 31, p. 97-106. Paris : La Découverte.
- _____. 2003. «Pour une théorie générale de l'exploitation. En finir avec la théorie de la plus-value». *Mouvement*, n° 26, p. 69-78. Paris : La Découverte.
- _____. 2001. *L'ennemi principal, Tome 2 : Penser le genre*. Paris : Syllepse.

²¹

Cette hypothèse construite à partir de l'analyse des articulations entre sexe et classe devrait bien sûr être testée sur d'autres articulations pour être vérifiée; à ce stade de l'analyse, il ne s'agit que d'une hypothèse.

- _____. 1998a. *L'ennemi principal. Tome 1 : Économie politique du patriarcat*. Paris : Syllepse.
- Dorlin, Elsa. 2007. «Le Queer est un matérialisme». Dans *Femmes, genre et féminisme*. Les Cahiers de Critique communiste, p. 47-58. Paris : Syllepse.
- _____. 2005. «De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre». Dans Dominique Fougeyrollas-Schweel, Eleanor Lépinard et Eleni Varikas (coord.). *Féminisme(s) : penser la pluralité*. *Cahiers du genre*, n° 39, p. 83-106. Paris : L'Harmattan.
- Falquet, Jules. 2008. *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*. Paris : La Dispute.
- Falquet, Jules, Helena Hirata et Benoît Lautier (coord.). 2006. «Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud». *Cahiers du genre*, n° 40. Paris : L'Harmattan.
- Federici, Sylvia. 2002. «Reproduction et lutte féministe dans la nouvelle division internationale du travail». *Cahiers Genre et développement*, p. 45-69.
- Fougeyrollas-Schwebel, Dominique. 1997. «Le féminisme des années 1970». Dans Christine Fauré (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes. Europe, Amérique du Nord*, p. 728-770, 2^{ème} édition revue et corrigée. Paris : Presses universitaires de France.
- Galerand, Elsa. 2006. «Retour sur la genèse de la Marche mondiale des femmes (1995-2001). Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes». Dans Jules Falquet, Helena Hirata et Bruno Lautier (coord.), *Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud*, *Cahiers du Genre*, p. 163-182, n° 40. Paris : L'Harmattan.
- Guillaumin, Colette. 2002. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris : Gallimard.
- _____. 1978a. «Pratique du pouvoir et idée de Nature :1. L'appropriation des femmes». *Questions féministes*, vol. 2, p. 5-30.
- _____. 1978b. «Pratiques du pouvoir et idée de nature : 2. Le discours de la nature». *Questions féministes*, vol. 3, p. 5-28
- Hill Collins, Patricia. 1990. *Black Feminist Thought – Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Hirata, Helena et Hélène Le Doaré (dir.). 1998. « Les paradoxes de la mondialisation ». *Cahiers du GEDISST*, n° 21. Paris : L'Harmattan.
- Hirata, Helena et Danièle Kergoat. (2003). « La classe ouvrière a deux sexes ». Dans *Collectif, Classes sociales : retour ou renouveau ?* Paris: Syllepse; Espaces Marx.
- Hochschild, Arlie. 2007. «Global Care Crisis: a Mother and Child's-Eye View». Communication présentée au Colloque *Le genre au cœur de la mondialisation*. Paris: Ministère de la recherche (21 mars).
- Hooks, bell. 1987. «Feminism: a Movement to End Sexist Oppression». Dans A. Philipps (Ed.), *Feminism and Equality*, p. 62-76. New York : University Press.
- Jackson, Stevi. 2005. «Critiques sociologiques de l'hétérosexualité : perspectives queer et féministes». Communication au Colloque *Épistémologies du genre : regards d'hier, points de vue d'aujourd'hui*, p. 23-24 (juin). Paris : CNAM.
- _____. 1996. «Récents débats sur l'hétérosexualité : une approche féministe matérialiste». *Nouvelles questions féministes*, vol. 17, n° 3, p. 5-26.



Joseph, Gloria. 1981. «The incompatible ménage à trois: Marxism, feminism and racism». Dans Linda Sargent (dir.), *Women and Revolution*, p. 91-107. Montréal : Black Rose.

Juteau, Danielle. 1994. «De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux». Dans *L'égalitarisme en question*, p. 81-108. Coll. « Cahiers de recherche éthique », n° 18, Montréal : Fides.

Kergoat, Danièle. 2009. «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux». Dans E. Dorlin (coord.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Coll. «Actuel Marx confrontation». Paris : PUF. (à paraître)

_____. 2001. «Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion». Dans Collectif, *Les rapports sociaux de sexe*, p. 85-100. «Actuel Marx», n° 30. Paris : PUF.

_____. 1984. «Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux». Dans Collectif, *Le sexe du travail. Structures familiales et système productif*, p. 207-220. Grenoble : PUF.

_____. 1982. *Les ouvrières*. Paris : Le Sycomore.

Marche mondiale des femmes. 2000a. *Lettre aux dirigeants du Fonds Monétaire International et de la Banque Mondiale. 2000 Bonnes raisons...de changer de cap !* Montréal : Comité de coordination de la Marche mondiale des femmes, 27 p.

_____. 2000b. *Nous, les femmes exigeons de vivre dans un monde délivré de la pauvreté et de toutes les formes de violences envers les femmes maintenant !* Lettre adressée à Monsieur le Secrétaire général des Nations Unies. Montréal : Comité de coordination de la Marche mondiale des femmes, 21 p.

_____. 1999. *Cahier des Revendications mondiales contre la pauvreté et pour le partage de la richesse, contre la violence faite aux femmes et pour le respect de leur intégrité physique et mentale*. Montréal : Comité de coordination de la Marche mondiale des femmes, 41 p.

Mies, Maria. 2001. «Les femmes : piliers de la mondialisation». Document en ligne : <http://www.penelopes.org/archives/pages/docu/mondiali/travail010>.

Masson, Sabine. 2005. *Les femmes indiennes du Chiapas (Mexique) : un mouvement féministe postcolonial ? Tzome Ixuk : étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales*. Thèse de doctorat de sociologie, Université de Lausanne.

Masson, Sabine et Léo Thiers-Vidal. 2002. «Pour un regard féministe matérialiste sur le queer. Échanges entre une féministe radicale et un homme anti-masculiniste». *Mouvement*, 20. Disponible sur le Web : <http://www.cairn.info/>.

Parreñas, Rhacel Salazar. 2000. «Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor». *Gender and Society*, vol. 14, n° 4, p. 560-580.

Picq, Françoise. 1993. *Libération des femmes. Les années-mouvement*. Paris : Éditions du Seuil, p. 24-47.

Pfefferkorn, Roland. 2007. *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexe*. Paris : La Dispute.

Seager, Joni. 2003. *Atlas des femmes dans le monde. La réalité de leurs conditions de vie*. Coll. « Atlas monde ». Paris : Éditions Autrement.

- Scrinzi, Francesca. 2000. *Les migrant(e)s dans les emplois domestiques en France et en Italie : construction sociale de la relation de service au croisement des rapports sociaux de sexe, de race et de classe*. Thèse de doctorat en sociologie, Université de Nice Sophia Antipolis.
- St-Hilaire, Colette. 2006. «Planète queer et politique de la multitude», *Conjonctures*, n^{os} 41-42 (hiver-printemps). Document en ligne : <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys11/libre/colette.htm>
- Tabert, Paola. 1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes, des outils et des corps*. Paris : L'Harmattan.
- _____. 1985. «Fertilité naturelle, reproduction forcée». Dans Nicole-Claude. Mathieu (dir.), *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, EHESS. Réédité (1998).
- UNPD. 1995. *Human development Report. Gender and Human development*. Paris: Economica.
- Vandelac, Louise. 1985. «Problématique, ce travail domestique». Dans Louise Vandelac et al. (dir.). *Du travail et de l'amour. Les Dessous de la production domestique*, p. 23-65. Montréal : Saint Martin.
- Wichterich, Christa. 1999. *La femme mondialisée*. Arles : Solin et Actes Sud, (trad.française).

L'entre nous féministe En guise de conclusion ...

Micheline de Sève

Au XX^e siècle, Simone de Beauvoir a institué la tension entre le *Nous femmes* et le moi féministe sur la base de la distanciation nécessaire pour que chacune de nous s'arrache à la naturalisation de la différence sexuelle afin de revendiquer son statut d'être humain à part entière. Cela a donné naissance à un mouvement social fondé sur des revendications égalisatrices contestant l'infériorisation des femmes associée au particularisme de leurs organes de reproduction. Ce que l'on a appelé la seconde vague du féminisme a donc marqué très nettement l'écart entre le *Nous femmes* traditionnel fondé sur la soi-disant complémentarité des sexes et un mouvement de libération axé sur la refonte de l'ensemble des rapports sociaux de sexe. La contestation visait la « condition féminine », un arrangement social limitant les aspirations de celles que l'affectation aux travaux domestiques confinait à l'emploi de mère-épouse dans le cadre de la division socio-sexuelle du travail régissant les sociétés de ce temps. Dans ce contexte, les féministes se targuaient de conscientiser et de mobiliser politiquement les femmes dans le but de lever un ensemble de contraintes discriminatoires handicapantes pour toutes et chacune.

La question que nous pose ce colloque nous situe dans un tout autre contexte : celui d'un mouvement social qui a si bien réussi que le *Nous femmes* renvoie moins à l'oppression traditionnelle des représentantes du sexe féminin qu'il ne connote la force d'un mouvement de masse féministe, attaché à défendre les intérêts de la moitié femme du genre humain. D'une position minoritaire de rébellion, le féminisme du XXI^e siècle serait passé à une position hégémonique au sein des groupes de femmes organisés, une position qui inscrit sur la scène politique la volonté d'une majorité de femmes, en particulier dans les sociétés libérales démocratiques, de participer de plein droit, à égalité avec les hommes, dans les processus de construction du monde que nous habitons en commun. Mais voilà que la tension renaît à un double niveau. Sur le plan individuel, la « catégorie-femme » gêne de plus en plus de personnes de sexe féminin qui entendent échapper au rattachement à la norme d'un *Nous femmes*, fut-il marqué au coin du féminisme; le point de mire devient l'essentialisme de l'assignation de genre. Sur le plan collectif, maintes militantes, en provenance de communautés culturelles ou qui incarnent des identités dites marginales, somment les théoriciennes et les porte-parole du féminisme de réviser des positions de genre jugées faussement homogénéisantes pour s'ouvrir à l'intersectionnalité d'analyses qui intègrent également les facteurs classe, ethnie, orientation sexuelle ou même âge dans leurs plans stratégiques de transformation des rapports sociaux de sexe. La réflexion féministe est relancée, mais cette fois, largement à l'interne ; l'unité du *Nous féministes* se voit contestée tout autant que celle d'un *Nous femmes* de plus en plus évanescent.

Il est devenu fascinant d'observer, comme nous avons pu le faire pendant ce colloque, à quel point la conversation entre féministes peut devenir animée, selon que l'accent porte sur les débats identitaires ou sur les rapports de pouvoir entre les femmes. En effet, s'il apparaît légitime de vouloir « troubler le genre » comme l'a posé Alexandre Baril dans son exposé sur Judith Butler, précisément pour échapper à la naturalisation du sexe sur un mode binaire, ce qui est bien la vocation première du féminisme contemporain, il n'en reste pas moins, comme l'a illustré Elsa Galerand dans sa critique de la démarche conceptuelle de la Marche mondiale des femmes, que nous ne pouvons espérer ébranler l'ordre social sans une analyse matérialiste de ce qu'implique à tous les niveaux notre appartenance à un sexe social particulier. Critiquer le patriarcat à distance de l'économie, comme s'il ne relevait que d'une symbolique des mentalités alors que les structures capitalistes relèveraient, elles, d'une analyse matérialiste, mène à tronquer l'analyse féministe ; en ce qui nous concerne, l'analyse matérielle des rapports sociaux de sexe et la déconstruction symbolique de notre identité de genre ne se dissocient pas sans danger. Il importe donc de troubler aussi la dichotomie entre les analyses culturalistes et les analyses dites matérialistes. La présentation d'Elsa Galerand nous permet de mesurer l'actualité du discours scientifique d'une Christine Delphy et d'une démarche qui entend croiser les deux axes, celui de la critique du patriarcat et celui de la critique du capitalisme, une critique elle-même trop timide aux yeux d'Anna Kruzynski, peut-être précisément parce que le potentiel subversif d'une analyse matérialiste des rapports de sexe a été émoussé dans le discours faussement rassembleur de la Marche mondiale des femmes.

La référence à un *Nous femmes* n'en reste pas moins énervante puisque le *Nous femmes*, c'est souvent celui des « *Real women* » ou des « Yvettes ». À mon avis, il importe d'exposer carrément la distance entre le *Nous femmes* traditionnel, celui de la différence traditionnelle des sexes, pour conceptualiser et problématiser un *Nous féministes*, traversé cette fois, par la nécessité d'entrecroiser les variables explicatives de classe, de sexe et d'ethnie. L'impératif de production d'une analyse multifactorielle, tel que l'a présenté Andrea Martinez sous le chapeau de l'intersectionnalité, nous ramène à l'effort maintenant séculaire du mouvement des femmes pour intégrer dans son analyse la diversité interne des situations qui propulsent régulièrement des femmes dans la position de l'Autre, de cette femme générique qui n'existe pas plus que l'Homme générique...

Dans tous les pays, cela génère une critique du mouvement des femmes, confronté à son inaptitude, au même titre que d'autres mouvements sociaux avant lui, critique visant à répondre aux demandes de franges injustement rejetées à la marge de ses discours et de ses actions. Le *Nous*, pour moi, devient ainsi celui d'un mouvement de gauche, inquiet de justice sociale et traversé par une critique de l'hétérosexisme. Là aussi, la critique ne date pas d'hier, comme en témoignent les travaux de Line Chamberland, mais elle est renouvelée par la confrontation aux questionnements par le mouvement *queer* des catégories mentales associées au lesbianisme politique. L'entreprise rappelle les luttes



menées à l'époque des *Têtes de pioche* ou les rapports malaisés entre le féminisme radical et divers courants marxistes au Québec dans les années 1975 à 1982, après la naissance de *Québécoises deboutte*. N'empêche que l'introduction d'un nouveau concept, celui d'intersectionnalité, est significatif. Il marque le déplacement du mouvement des femmes d'une position où l'on devait se dépatouiller à la marge du mouvement socialiste ou du mouvement écologiste dans les années 1970-1980 à une position stratégique nettement plus enviable et plus autonome. On parlait alors de féminisme et nationalisme, de féminisme et syndicalisme, de féminisme et écologie, jugeant *again and again* le mouvement des femmes à l'aune des grands mouvements du temps, alors que maintenant, précisément parce que le féminisme occupe une position centrale, il devient à son tour la cible des critiques des mouvances radicales minoritaires *queer*, trans ou libertaires. Évidemment, cela dérange. Quand a-t-on vu des majorités que ne dérangeait pas la dénonciation des minorités ? Sauf que ce que je constate, et je vous renvoie au rôle de « gardienne du ressenti » dont Anna Kruzynski souligne l'importance, c'est que le ton de nos rapports, même conflictuels, illustre le désir d'essayer de comprendre le point de vue de l'autre. Le ton n'est pas hostile et une véritable conversation s'engage. Tout le monde ne va pas ressortir de la confrontation avec les mêmes idées, mais l'intérêt pour les questions en provenance d'autres courants manifeste l'élargissement des termes de la discussion et la pertinence de nouveaux questionnements critiques à l'intérieur d'un mouvement féministe diversifié.

Donc, ce que je constate, et j'espère que j'ai raison, c'est que le mouvement féministe devient plus inclusif, tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue pratique et aussi, qu'il est devenu un référent, un référent de pouvoir, ce dont il y a lieu de se réjouir. Les femmes ont été si profondément marginalisées, oubliées, occultées que vous excuserez mon enthousiasme pour un pouvoir d'ailleurs tout relatif. Louise Langevin a retracé pour nous combien l'exigence de poser l'égalité des femmes et des hommes comme un droit fondamental a fait problème dans la foulée de la discussion de la Commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables. Tout de suite, on a contesté la pertinence de cette analyse féministe en lui reprochant de vouloir hiérarchiser les droits. Et pourtant, s'il s'agit d'un droit fondamental, sans le hiérarchiser, on pourrait ne pas l'écarter. Pourquoi diable est-ce que la reconnaissance d'un droit fondamental ferait-elle problème ? Que l'on discute de ses retombées, oui. Je conçois très bien que des femmes interprètent différemment le sens du port du voile par exemple. C'est pourquoi il m'apparaît extrêmement important que l'inclusion des revendications des femmes voilées, leur façon de concevoir leur situation dans le respect de leur droit à l'égalité, à commencer par le droit à la parole, retiennent l'attention de celles qui entendent lier le *Nous femmes* et le *Nous féministes*. Là aussi, la discussion est ouverte mais le droit à l'égalité reste imprescriptible dans une perspective féministe.

Le questionnement des rapports entre l'insertion des femmes dans la société et l'égalité de l'ensemble des femmes comme êtres humains est aussi véhiculé par les questionnements sur une sexualité *queer* et par tout le questionnement sur les interrelations entre chercheuses féministes de

différentes cultures. Que Sandrine Ricci se pose comme chercheuse muzungu, par exemple, me renvoie à ma position de chercheuse gringa au Chili, mais sont-ce là des positions stables ? Notre identité de chercheuses est-elle mobile dans le temps et dans l'espace au fil de recherches-terrain plus ou moins prolongées comme notre identité nationale peut l'être après un divorce ou par suite d'un veuvage ? De tels questionnements, fort légitimes, sont de plus en plus présents à l'intérieur du champ de la réflexion féministe. Cette interrogation, qui n'est pas qu'anthropologique, est particulièrement frappante dans l'interpellation du féminisme comme espace de pouvoir. L'affirmation de telle ou telle identité n'est pas innocente ; elle désigne un chez-nous qui n'est pas exempt de formes d'appropriation de nos objets d'intérêt. Quand Anna Kruzynski dit oui à un « *Nous femmes* » tactique mais non à un « *Nous femmes* » stratégique, sa crainte d'une appropriation abusive du pouvoir par certaines est aisée à partager, mais si on veut secouer « la tyrannie du patriarcat » que dénonçait Virginia Woolf, il faudra plus que des actions dispersées. En ce sens, je me sens plus proche de l'approche d'Elsa Galerand ou de celle d'Andrea Martinez, ce qui ne m'empêche pas de partager l'inquiétude d'Anna sur les vellétés hégémoniques d'une certaine élite féministe ou le souci d'identification de Sandrine Ricci aux sujets de sa recherche. Les tensions entre ces diverses analyses sont normales puisqu'elles éclairent diverses dimensions à considérer dans un champ politique selon que l'on entend lutter contre l'exclusion et l'oppression de femmes par d'autres femmes ou assurer la victoire du féminisme en renversant l'ordre social qui régit les rapports hommes-femmes.

Ce que l'on constate à la lecture de l'ensemble des textes ici rassemblés, c'est combien le constructivisme est à l'ordre du jour dans la théorie féministe au point de réduire l'essentialisme à un mot tabou, suranné, caca... L'effet de mode se fait sentir (le marxisme est dépassé, n'est-ce pas ?) au point d'exclure du débat des orientations qui privilégient les impacts sociaux d'actions qui se veulent structurantes et donc fondées sur des positions de genre au moins provisoirement arrêtées. D'un point de vue postmoderne, en particulier, l'éclatement des identités prévaut. Je considère tout à fait normal, d'autre part, que des minoritaires au sein du nous-féministe veuillent introduire la non-mixité dans le but de renforcer leur position. Une alliance avec des éléments extérieurs peut fort bien recouper le cercle féministe par d'autres cercles ; amener ses alliés manifeste simplement l'extension du féminisme, et c'est heureux que la catégorie-femme soit ainsi dénaturalisée. N'empêche que les hommes sont encore fort rares à se réclamer du féminisme et que, sur le terrain, le mouvement féministe reste un mouvement de femmes. Avec un peu de chance, l'intersectionnalité à laquelle se rallient les nouvelles générations va porter fruit et, au niveau international, il sera possible d'identifier une mouvance altermondialiste qui intègre clairement une analyse féministe. Malheureusement, nous n'en sommes pas là ; l'analyse d'Elsa Galerand illustre bien la difficulté présente de l'analyse féministe de s'affirmer face à l'hégémonie des regroupements de gauche, si on peut encore utiliser cette expression. Le questionnement que l'on est en train de mener entre nous n'en est pas moins positif et extrêmement politique. L'important, encore une fois, n'est pas que l'on se retrouve sur la même position, mais bien que nous débattions entre nous et



ouvertement de ces différentes positions, un peu à la manière de discussions parlementaires et, surtout, que ces positions ne soient pas fixes. Enfin le féminisme devient pluraliste, nous sortons d'un discours unique qui se veut hégémonique. Dès lors, la quête des féministes anarchistes pour enrayer la mécanique des discours de pouvoir est pleinement justifiée avec ses « check in » et ses « check out ». Il s'agit d'empêcher le féminisme de se figer comme espace de pouvoir au profit d'une conception de l'action qui multiplie les espaces d'expression, ouvrant à l'examen des fractionnements majorité-minorités et donc des rapports d'oppression susceptibles de se développer à l'intérieur comme à l'extérieur du mouvement des femmes.

Faisons de l'espace pour que les questionnements critiques deviennent visibles et que l'occultation cesse quant aux rapports de force qui traversent ce milieu du « *Nous femmes* » que nous avons tendance à refermer. Alexandre Baril dégage nettement l'importance de l'apport de Judith Butler sur ce plan. Encore faut-il rester attentives à distinguer les niveaux d'analyse qui impliquent que des questions deviennent plus visibles ou plus stratégiques que d'autres, comme Line Chamberland l'a fort bien souligné. Ainsi, un certain discours féministe a ouvert le chemin à l'expression du mouvement politique lesbien qui, à son tour, l'élargissait. L'un ne supprime pas l'autre. Le discours de liberté de Butler m'apparaît précieux d'une façon analogue. Il y a une vingtaine d'années, il n'était pas question de liberté de pensée individuelle dans le mouvement des femmes. Dès que l'on ouvrait la bouche, on commençait à nous classer : est-ce qu'on était plus proches des « maoïstes », est-ce qu'on était plus proches des « trotskistes », est-ce qu'on était plus proches des féministes lesbiennes ou des féministes socialistes ? Les étiquettes pleuvaient et bloquaient la communication. Le mouvement fonctionnait à l'exclusion, à coup d'anathèmes. Ici, nous ne sommes plus dans ce registre, mais revendiquons enfin la liberté de nous exprimer comme sujets politiques individuels, de penser et de nous exprimer de façon indépendante, à distance de la catégorie-femme comme de l'orthodoxie d'un discours collectif.

Reste qu'il s'impose toujours de travailler, et cela pourrait prendre encore longtemps, à transformer ensemble les structures sociales qui nous oppriment et à renverser les rapports d'oppression et de domination qui affectent notre existence collective comme femmes. Il est tout aussi légitime cependant de vouloir questionner l'imposition de normes de genre sur chacune de nous, y compris au sein du mouvement féministe. Le questionnement sur ce que signifie se construire comme personne humaine en rejetant la contrainte à l'hétérosexualité du devenir femme, pour reprendre l'expression d'Adrienne Rich, occupe à juste titre une place importante dans les préoccupations d'un nombre grandissant de féministes. Il me semble que dans la mesure où nous avons connu quelque succès collectif, ce second niveau de réflexion théorique et d'engagement pratique ouvre de nouvelles avenues intéressantes à explorer. Le mouvement féministe est devenu assez fort, je crois, pour accueillir ce type de critiques malgré les dérangements qu'elles provoquent. Ce qui a changé, c'est que le mouvement féministe, tout en demeurant minoritaire, n'est plus marginal. Organisées en mouvement, les femmes ont

fait adopter certaines lois ; plusieurs d'entre elles ont été promues à des postes de pouvoir, même si cela a impliqué des formes de récupération que les féministes radicales continuent de combattre. Des pas ont été faits pour que de plus en plus de femmes améliorent leurs conditions de vie et de travail, se rapprochent des lieux où se fixent les conditions de fonctionnement des sociétés où elles vivent, se retrouvent en mesure de décider de leur avenir, de couper le gâteau au lieu de n'en ramasser que des miettes.

Pour autant, le mouvement des femmes, s'il a acquis quelque pouvoir, n'est pas hégémonique, loin s'en faut, et lutter socialement sur la base de notre identité de genre reste impératif. Il apparaît positif, cependant, que le *Nous femmes* soit maintenant questionné dans une perspective axée sur l'entre-nous féministe, comme espace de débats publics et politiques même s'il peut être frustrant, par moments, d'en voir certaines suivre une piste plutôt qu'une autre, alors qu'en termes de stratégies d'action, rassembler les énergies reste crucial. Ce qu'il convient de souligner, c'est que chaque être humain n'a qu'une vie : qui nierait qu'en questionner l'orientation soit essentiel ? D'où l'éclosion d'un discours de liberté, parfois aux antipodes de l'identité sociale du *Nous femmes*, à l'intérieur du *Nous féministes*. Peut-être est-ce le moment de souligner, une fois encore, que le *Nous femmes* n'est pas forcément féministe. L'une de mes images de cauchemar est celle d'une assemblée paritaire où les femmes porteraient le tchador pour marquer leur adhésion à l'idéologie de la complémentarité des sexes... Le fait d'occuper la moitié des sièges ne garantirait aucunement, en pareil cas, une répartition égale du pouvoir et encore moins la révision des modes hiérarchiques de division du travail entre les hommes et les femmes. Pour conclure, je dirais qu'il est plutôt rassurant que le discours féministe cesse de ronronner et que les débats entre nous se multiplient. J'y vois la preuve de la vitalité de notre mouvement et une forme de sophistication critique qui nous honore. À côté du caractère autodidacte de la formation des féministes de ma génération, c'est l'indice de l'excellence de la formation des nouvelles générations et de la diversité des formes d'engagement que suppose l'extension du mouvement social auquel nous sommes encore toutes rattachées. Nos trajectoires diffèrent, mais rien ne dit que la discussion ne pourra pas nous rapprocher. Il nous appartient de forger la suite de l'histoire, mais cette fois, en respectant la pluralité interne de l'entre-nous féministe.

Notes biographiques

Alexandre Baril a complété en 2005 une maîtrise en philosophie à l'Université de Sherbrooke. Boursier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), il est actuellement doctorant en philosophie à l'UQAM et se spécialise en philosophie féministe et sociale, sur la question des interprétations féministes de la transsexualité et sur le courant transféministe. Il est chargé de cours en études féministes à l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF). Il est l'auteur d'articles dans la revue *Recherches féministes*, notamment « De la construction du genre à la construction du sexe : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler » (2007), ainsi que d'un texte à paraître aux Éditions du remue-ménage/Presses de l'Université d'Ottawa sous le titre « Nouveaux enjeux féministes, nouvelles stratégies conceptuelles et politiques : que nous propose le féminisme postmoderne ? » de même qu'un autre texte à paraître aux Presses de l'Université du Québec intitulé : « Transsexualité et privilèges masculins : fiction ou réalité ? ».

Line Chamberland est professeure au département de sexologie et chercheure à l'Institut de recherches et d'études féministes à l'UQAM. Line Chamberland mène des recherches sur l'homophobie et la lesbophobie en milieu de travail et en milieu scolaire, sur l'homoparentalité ainsi que sur l'adaptation des services sociaux et de santé aux besoins des lesbiennes et des gais âgés. Détentrice d'un doctorat en sociologie, elle enseigne le cours *Homosexualité et société* à l'UQAM depuis plusieurs années. Elle est aussi membre de l'équipe de recherche *Sexualités et genres : vulnérabilité, résilience*. On lui doit plusieurs publications sur l'histoire du lesbianisme au Québec et en études gaies et lesbiennes. Elle a contribué récemment aux recueils *Homosexualités : variations régionales* et *Intersections – Cultures, sexualités et genres*, ainsi qu'aux revues *Conjonctures*, *The Gerontologist* et *Le Français dans le monde* (dossier sur le mariage homosexuel).

Francine Descarries est professeure titulaire au département de sociologie de l'UQAM et directrice scientifique de l'Alliance de recherche IREF/Relais-femmes sur le mouvement des femmes québécois. Membre fondatrice de l'Institut de recherches et d'études féministes, ses travaux de recherche portent sur l'évolution du discours féministe contemporain et du mouvement des femmes québécois, de même que sur des questions relatives à la maternité, aux conditions de travail des femmes dans le contexte de la mondialisation et à la reproduction de la division sociale des sexes. Elle s'intéresse également au phénomène de l'antiféminisme de même qu'à celui de l'hypersexisation des espaces publics, notamment à travers la publicité sexiste. Auteure, au début des années 1980 d'un des premiers ouvrages québécois sur le travail des femmes, *Les cols roses et l'école rose*, elle a co-édité conjointement avec Christine Corbeil en 2002 aux Éditions du remue-ménage un ouvrage sur la maternité : *Espaces et temps de la maternité*. Parmi ses plus récentes contributions mentionnons : Robbins, W., M. Eichler, M. Luxton et F. Descarries, (2008). *Minds of Our Own: Inventing Feminist Scholarship and Women's Studies in Canada, 1966-76*, Wilfrid Laurier Press ; et Blais, M., S. Ricci et F. Descarries (2008). « Une solidarité en mouvement : figures de la militance féministe québécoise », *Amnis*, 8, p. 169-183.

Micheline de Sève est professeure au département de science politique de l'UQAM. Elle a dirigé l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) de 1998 à 2001; présidé la Société québécoise de science politique en 2002-2003 et assumé la direction des études de maîtrise de son département de juin 2006 à mai 2009. Elle a enseigné plus de dix ans le séminaire multidisciplinaire de 2^e cycle de l'IREF sur les théories et méthodes en études féministes et lancé le nouveau séminaire multidisciplinaire de 3^e cycle de l'Institut à l'hiver 2009. Membre de l'IREF et de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC), elle s'intéresse tout particulièrement aux théories féministes ; ses travaux portent sur les mouvements sociaux et sur genre et citoyenneté. Parmi ses publications, mentionnons : avec C. Maillé, « Un mouvement des femmes en voie de mobilisation? » dans M. Labelle et F. Rocher (dirs.), *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace public québécois*, Québec, PUQ, 2004, p. 107-155; M. de Sève « Les féministes québécoises et leur identité civique », dans D. Lamoureux, C. Maillé et M. de Sève (dirs.), *Malaises identitaires. Échanges féministes autour d'un Québec incertain*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1999, p. 167-184.

Ashley Fortier a terminé son baccalauréat en Études féministes et Histoire de l'Université Guelph en 2006. Depuis, elle travaille à titre d'assistante de recherche au sein du Collectif de recherche sur l'autonomie collective (CRAC). Elle est responsable d'une monographie sur le militantisme queer radical dans les milieux anglophones montréalais. Organisatrice communautaire sur des enjeux qui touchent à la justice sociale pour les queers et prisonniers.ères, elle complète présentement un diplôme de 2^e cycle en Révision et Publication de l'Université Ryerson.

Elsa Galerand est professeure adjointe à la Faculté des arts et des sciences sociales de l'Université de Moncton, rattachée au département de sociologie depuis juillet 2008. Elle est membre du laboratoire *Genre, travail, mobilités* (GTM-CNRS, Université Paris 10 et Paris 8) et du Réseau thématique 24 de l'Association française de sociologie. Elle travaille sur les conflits sociaux, les mobilisations collectives, les rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail en particulier. Sa thèse de doctorat propose de revenir sur la Marche mondiale des femmes de 2000 et de l'envisager comme une tentative d'unification des résistances féminines qui participe de la dynamique de recomposition des conflits sociaux. Parmi ses publications, mentionnons : avec Danièle Kergoat, « Le potentiel subversif du rapport des femmes au travail », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 27, n° 2, 2008, p. 67-82.

Anna Kruzynski est professeure à l'École des affaires publiques et communautaires de l'Université Concordia. Elle enseigne des cours sur le mouvement altermondialiste et l'organisation communautaire. Ses recherches actuelles, qui se réalisent au sein du Collectif de recherche sur l'autonomie collective, portent sur les groupes libertaires, féministes et queer qui se trouvent à la marge de la mouvance dite altermondialiste. Plusieurs publications ont vu le jour, dont notamment un article dans le dernier numéro de *Recherches féministes* intitulé « Mon/notre/leur corps est toujours un champ de bataille : Discours féministes et queer libertaires au Québec, 2000-2007 ». Par ailleurs, elle a participé à la réalisation d'un livre grand public publié aux Éditions du remue-ménage sur l'histoire de l'action communautaire à Pointe Saint-Charles telle que racontée par des militantes de longue date. Elle a milité dans un collectif féministe radical, Némésis, pendant et après le Sommet des Amériques et est engagée aujourd'hui avec La Pointe libertaire et le Centre social autogéré.

Lyne Kurtzman est agente de développement au Service aux collectivités de l'UQAM et responsable du protocole UQAM/Relais-femmes. Elle a été responsable du développement de la recherche à l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) de l'UQAM de 2004 à 2009. Elle cumule plus de 20 ans d'expérience professionnelle en études féministes sur diverses problématiques touchant les femmes, les rapports de sexe et le féminisme. Coordinatrice de l'Alliance de recherche entre l'IREF et Relais-femmes, « Pensées et pratiques du mouvement des femmes québécois aujourd'hui : paradoxes et enjeux », ses domaines personnels de recherche sont la traite des femmes, l'analyse différenciée selon les sexes appliquée aux pratiques gouvernementales et les enjeux de la recherche-action. Lyne Kurtzman possède une grande expertise dans la conduite de partenariats universités/communautés et dans le transfert des connaissances issues de la recherche vers la société. Plusieurs articles et publications rendent compte des résultats de ses recherches sur la traite à des fins sexuelles, sur les partenariats de recherche et l'analyse féministe.

Louise Langevin est professeure titulaire à la Faculté de droit de l'Université Laval à Québec et titulaire de la Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes. Diplômée de l'Université de Montréal (B.A., LL.B.) et de l'Université de la Californie (Berkeley, LL.M.), elle est membre du Barreau du Québec depuis 1986. Elle est corédactrice de la *Revue Femmes et Droit*, ainsi que chercheure au CRI-VIFF (Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes) de l'Université Laval. Ses champs de recherche et d'enseignement sont en théorie féministe du droit, en matière de droits fondamentaux ainsi qu'en obligations conventionnelles et extracontractuelles. Elle a travaillé sur la question du trafic des femmes, plus particulièrement la question des aides familiales domestiques immigrantes, et du trafic des enfants. Ses recherches portent présentement sur le consentement des femmes en matière contractuelle, sur l'accessibilité à la justice des victimes de harcèlement sexuel et sur les sites Web antiféministes.



Jacinthe Leblanc est membre du Collectif de recherche sur l'autonomie collective et elle est responsable de la monographie sur le réseau des féministes radicales au Québec. Elle est titulaire d'un baccalauréat en science politique de l'Université de Montréal. Elle milite au sein du réseau des féministes radicales depuis 2007 et avec le collectif pro-choix La Riposte qui est né en février 2009.

Andrea Martinez est professeure titulaire et directrice de l'École de développement international et mondialisation de l'Université d'Ottawa (UO). Ancienne directrice de l'Institut d'études des femmes de l'UO (2000-2006) et ex-coordinatrice (2001-2004) du Réseau interaméricain de formation en Femmes et développement, un consortium de 10 universités des Amériques, elle détient un doctorat en sociologie de l'Université de Montréal. Co-directrice des ouvrages *Out of the Ivory Tower* (avec Meryn Stuart, 2003) et *La tension tradition-modernité. Construits socioculturels de femmes francophones, autochtones et migrantes* (avec Michèle Ollivier, 2001), elle a publié de nombreux articles sur genre et développement, femmes, violence et pornographie dans les médias, trafic international des femmes, pratiques interculturelles de la santé et, plus récemment, sur la régulation sociale des sexualités adolescentes au Canada et au Chili. Chercheure principale d'une étude, en cours, sur cette dernière problématique, son travail a bénéficié de subventions du CRSH et des ICRS, de l'ACDI, du CRDI et de l'UNESCO.

Leah Newbold est membre du Collectif de recherche sur l'autonomie collective. Elle est responsable d'une monographie sur le militantisme de personnes racisées qui militent dans des groupes queers radicaux à Montréal.

Magaly Pirotte est assistante de recherche et formatrice en santé des femmes. Diplômée en histoire et en science politique, elle a particulièrement travaillé sur le militantisme et le mouvement libertaire au Québec. Membre du Collectif de recherche sur l'autonomie collective depuis 2007, elle a collaboré à la rédaction de plusieurs articles et interventions et a réalisé un projet de recherche-action avec un collectif féministe libertaire non-mixte de Québec, Ainsi squattent-elles!

Sandrine Ricci est membre de l'équipe travaillant sur les discours et les pratiques du mouvement des femmes québécois depuis 2005. Elle est chercheure au sein de l'Alliance de recherche entre l'Institut de recherches et d'études féministes et Relais-femmes. Récipiendaire de plusieurs prix d'excellence, elle a bénéficié d'une bourse du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC), en vue de compléter une maîtrise en communication internationale, interculturelle et développement à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Son mémoire s'est intéressé à la parole mémorielle de rescapées du génocide des Tutsi, au sens qu'elles confèrent à leurs expériences, au Rwanda et en exil au Québec. Ses recherches portent notamment sur la question des violences sexuelles commises contre les femmes en situation de conflit armé, particulièrement en Afrique. Sandrine Ricci a récemment collaboré avec le Centre d'éducation et de coopération internationale (CECI) à titre de conseillère en plaidoyer au Niger et avec le Collectif des femmes immigrantes du Québec comme formatrice en interculturel. Elle a été présidente du Centre des femmes de l'UQAM de 2003 à 2005.

Coco Riot, artiste visuel et militante queer à Montréal, a écrit plusieurs articles traitant de la pratique militante queer et de l'art DoItYourself pour des publications tels que *Signs* de l'Université de Chicago, *.DPI* du Centre d'artistes féministes Studio XX à Montréal, et le livre *Féminismes en mouvement* aux Éditions du rémue-ménage (en collaboration avec V. Leduc). Ayant intégré le CRAC-K en 2008, Coco Riot travaille à la création d'un film documentaire sur le collectif d'artistes et militants queers et de personnes racisées Ste.Emilie Skillshare, auquel ille appartient. Coco Riot est diplômée à la maîtrise en Littérature Comparée et au baccalauréat en Art Médiatiques.

